MARGIT ECKHOLT / STEFAN SILBER

VIVIR LA FE EN LA CIUDAD HOY

Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa

TOMO II

Tomo I
Vivir la Fe en la Ciudad hoy
Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa.

Margit Eckholt, Stefan Silber (eds.)

© *Conferencia Episcopal Alemana, Kaiserstrasse 161, 53113 Bonn, Alemania*

Grupo de trabajo científico para tareas de la Iglesia Mundial de la Conferencia Episcopal Alemana.

Impreso por Ediciones Paulinas S. A. de C. V. Calz. Taxqueña 1792, Deleg. Coyoacán, 04250 México, D. F.

Primera edición: 2014

Printed and made in Mexico
Impreso y hecho en México

Número ISBN: 978-607-714-094-7

POESÍA DE LA CIUDAD
¿Qué aspecto tiene la nueva ciudad?

Margit Eckholt

1. Introducción: Imágenes urbanas. De la poesía a la realidad[1]

a) Los desiertos urbanos en la lírica alemana de la metrópoli

En la lírica urbana de los autores de habla alemana las experiencias contemporáneas de la ciudad están captadas de modo real, soñadas o imaginadas. "Ningún plan (más) pero tú, que miraste / tanto la luz como la oscuridad por igual", así dice en el poema "Ciudad", de S.J. Schmidt. "Ruido(s) de tránsito al lado de charcos / sangre sobre el pozo completamente quemado / olor a aceite en las calles / rotado hacia afuera atado a la palma de la mano / siempre en una y en la misma dirección… / todo cae hacia adelante / pozos de tierra llenos de asfalto así nomás / siempre en una y la misma dirección / techo, portón, ventana, cruz, ningún plan lleno de charcos". "La ciudad se ha abandonado", así expresa Michael Krüger en su poema "En el corazón de la ciudad" un sentimiento parecido. "Su centro yace agotado / en mi mano, un corazón frío; / helado late una oración / sobre mi piel: aquí vivo yo, / aquí nadie me encontrará / puede ser que sepa, donde esta calle / termina, puede ser, que se conozca el sue-

[1] La contribución se remite a una conferencia para el X Congreso especial sobre Red de Proyectos eclesiales urbanos, que tuvo lugar del 25 al 27 de abril de 2012 en Stuttgart con el tema: "¿Qué mueve a la ciudad? Iglesia, actora en la ciudad".

ño / de otra ciudad, que antes / quiso convertir aquí la piedra. / Un silencio tantea a los hombres, / y sus ojos buscan rápidamente la lejanía".[2] En ambos textos la "experiencia urbana" está marcada por la falta de claridad, la ausencia de arraigo, la separación y la soledad, por el desmoronamiento de los planos urbanos, por el derrumbe y desaparición de un centro. Lo que significa la vida en la ciudad –en el sentido de la antigua idea de *polis*– aquí se desbarata. La "buena vida", la convivencia en el marco de la justicia, la "morada", el hogar, todo eso no existe más, "aquí nadie me encontrará". Alguna vez la hubo, es decir una ciudad, en la que la cultura unía la naturaleza y posibilitaba la vida, ahora aquí hay torrentes. Y un silencio "tantea a los hombres", pero también de él quieren huir los hombres, sus "ojos buscan rápidamente la lejanía". ¿Está condensada en esta poética la "poesía" de la ciudad del presente, o es esta la ciudad del futuro? ¿Serán realmente ciudades que posibilitan la vida? ¿No serán más bien desiertos de soledad, en donde ningún tipo de "ciudadanía" es más posible? Y quien aún la tiene, le será quitada en los desiertos urbanos. La ciudad, aquí un "no-lugar"…

Otro escenario:

b) Viajes a las metrópolis de Latinoamérica

Cuando me pongo en camino de Osnabrück a Latinoamérica, dejo la ciudad, voy por el campo, paso por granjas y poblados, el aeropuerto mismo está erigido "en el campo", pero la industria no está aquí establecida. Llego entonces a Buenos Aires, Santiago de Chile o Ciudad de México y la situación que se representa es totalmente otra. Aunque los nuevos aeropuertos están establecidos a las afueras de la ciudad, lo que era "el campo", me siento ya en medio de una maraña de ciudad, pequeñas industrias, provee-

[2] Texto completo del poema, cf. Waltraud Wende (ed.), *Großstadtlyrik*, Stuttgart 1999, 345-350; 305.

dores de la industria automotor, negocios de celulares y computadoras, estaciones de servicio, entre aglomeraciones de viviendas y casas humildes; son barrios que mirados con ojos europeos, son barrios precarios, villas miserias, alambres de conexiones eléctricas que cuelgan del aire, servicios de comida rápida al lado de autos sucios y para el desguace, personas, muchos jóvenes, revolotean entre ómnibus y taxis, allí se hacen pequeñas transacciones comerciales y las fronteras entre lo legal y lo ilegal aquí desaparecen. Son lugares en los que las personas se establecieron y viven, pero son también no-lugares, marcados por la violencia, pequeños y grandes robos están a la orden del día. Un desperfecto con el auto en una de esas grandes carreteras dentro del ámbito de la ciudad –¿pero qué significa aquí "dentro"?– puede convertirse en una situación de amenaza para la vida; la violencia pertenece a lo cotidiano, como la música fuerte y desgarradora en los autobuses y de los vendedores ambulantes al borde de las calles. La mayoría sólo miran y dejan hacer, el "extranjero" –y en realidad cada uno de los que ha dejado su propio barrio es "extranjero" en la gran ciudad– está "expuesto" a eso. Con los años llama la atención también los continuos cambios en los barrios, se sigue construyendo, un nuevo piso está levantado sobre una casa, más autos, más estaciones de servicio, más talleres mecánicos y ante todo más gente, y más jóvenes. Lo que antes parecía extraño, como el caos de los grandes barrios a la salida de las carreteras, en las afueras de la ciudad, la basura, el ruido, lo provisorio, recobran ahora una nueva significación, no son "no-lugares", no, aquí "la vida juega". Y cuando el guía turístico, durante el primer viaje a las grandes metrópolis latinoamericanas, mostró primero el camino hacia el "interior" de la ciudad, para visitar la Plaza Mayor o las Catedrales, fue claro de repente, que precisamente eso no era más el "centro". A menudo estos ámbitos interiores están caracterizados por una decadencia mórbida, el "corazón" de Santiago de Chile no es lindo, no es lo que una turista ingenua espera, y aunque como en Lima la zona alrededor de la Catedral fue renovada y restaurada –precisamente para los turistas

del Norte–, ahí la "ciudad" de Lima no es algo vivo. El "centro" se ha pluralizado, está en movimiento, se transforma. La ciudad está viva precisamente en los nuevos barrios, justamente en los barrios humildes y en los que siguen surgiendo. Aquí se muestra la poesía de la ciudad, donde está la vida, donde se desarrolla lo nuevo y tienen lugar transformaciones, precisamente en los aparentes "no-lugares", a las salidas de las carreteras; es la poesía de la vida, de lo vivo, también y precisamente en medio de la rica tensión de la realidad de la vida.

De regreso a Europa, se pueden observar transformaciones parecidas en las ciudades alemanas, la región del Rin-Meno se cuenta entre las zonas metropolitanas de Europa. También el Norte de Munich se transforma considerablemente, el aeropuerto "en el campo" implica desarrollos para el surgimiento de un nuevo espacio urbano, como también el "cinturón" alrededor de Stuttgart, el aeropuerto, la red de autopistas, conforman la ciudad de modo nuevo, en las afueras surgen nuevos barrios residenciales, zonas comerciales, sectores industriales, *metro-zones*. Lo supuestamente "afuera" cobra un atractivo completamente nuevo, también aquí los centros se pluralizan. ¿De qué poesía podemos hablar aquí?

Las siguientes reflexiones acerca de la "poesía de la ciudad" y sobre la "ciudad del futuro" están escritas en el marco de mi actividad como directora del proyecto de investigación "Pastoral urbana" que, desde el 2009, llevo a cabo como miembro del grupo científico de trabajo para tareas de la Iglesia mundial, de la Conferencia Episcopal Alemana, en colaboración con colegas en cinco países latinoamericanos: México, Colombia, Chile, Argentina y Brasil.[3] No soy versada en urbanística, arquitectura o geografía, tampoco en planificación urbana, ni soy una teóloga

[3] Sobre el proyecto de investigación: cf. Margit Eckholt/ Stefan Silber, Pastoral Urbana – Großstadtpastoral. Die Transformationen der lateinamerikanischen Megastädte fordern eine Umkehr der Pastoral. Methodologische Notizen. Arbeitsdokument des Internationalen Forschungsprojektes: http://pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/tex tos/arbdoc.pdf.

pastoral que se haya aventurado desde hace tiempo en el *spatial turn* y en el nuevo paradigma del espacio. Mis observaciones acerca del "futuro de la ciudad" surgen desde el trayecto recorrido en el proyecto de investigación, desde los viajes y el caminar entre los continentes, e insertarán la pregunta por lo que "mueve a la ciudad" en el marco más amplio de la sociedad global. Lo plantearé en el marco del diálogo transdisciplinar con la Geografía social y las Ciencias sociales; el *spatial turn* comienza a "localizar" los debates sobre la globalización. Sociólogos y geógrafos espero que me disculpen, si el primer paso, la mirada a la "realidad" de la ciudad del futuro, queda fragmentado. Mi reflexión es una reflexión teológica, por esa razón la cualificación de "futuro" de la ciudad será definida desde una perspectiva escatológica. Si el futuro es el futuro por Dios "cumplido" y que de él viene, entonces la pregunta por la presencia –y por la fuerza "poética"– de la fe en la ciudad está también siempre ligada con la mirada a la "realidad" de ciudad. En este sentido, la mirada sobre la "realidad" me podrá conducir nuevamente a la "poesía", me la hará descubrir en el "caos" de la ciudad. Será un intento de poner en diálogo, desde el peregrinaje entre los mundos, en mi caso desde y hacia Latinoamérica, diferentes experiencias de lo urbano –de las grandes metrópolis–. Seguramente no se pueden trasladar inmediatamente a nuestras ciudades las transformaciones en las mega-ciudades y metrópolis del mundo, como Ciudad de México o Buenos Aires, pero también ellas irrumpen en nuestra –pequeña y provinciana – realidad alemana de la ciudad, sólo debemos aprender a ejercitar nuestra mirada para eso. Además, este ir de ciudad en ciudad, el atravesar mundos, se ha convertido en la experiencia de muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo, sean de los ricos afluentes turísticos, sean los migrantes fracasados. También en nuestras –pequeñas– ciudades tenemos que aprender a percibir nuevamente las grandes historias del mundo, también aquí ellas acontecen, y en el ir y acompañar –junto a otros y con los extranjeros de nuestra ciudad– aprenderemos, que la ciudad es el espacio en el que el mundo se amalgama, en

donde la comprensión es posible más allá de fronteras nacionales u otro tipo de fronteras. En ese ir, entretejido en la cotidianeidad de la vida, caracterizado por las experiencias de violencia, fragmentaciones y "procesos de disgregación"[4] de las mega-ciudades del mundo, acompañará un "Otro" y el presente se abrirá a un futuro. La poesía de la ciudad se condensa en la cotidianeidad de la fe vivida donde se creará un espacio al futuro de la ciudad.

2. Primer paso: la "localización de la globalización". La realidad de las grandes ciudades. Un diálogo transdisciplinar

> En una realidad urbana existen tensiones que
> la desafían cotidianamente (DA 512).

En Urbanística, Ciencias sociales y Geografía urbana se ha advertido cada vez más en los últimos años el inmenso proceso global de urbanización. El siglo XXI es el siglo de la ciudad –de las metrópolis, mega-ciudades y *global cities*–, por lo que éstas continuarán creciendo sobre todo en el área latinoamericana, africana y asiática. Más de la mitad de la población mundial vive ya en zonas urbanas. Para el 2030 se espera un crecimiento del 60%. En los grandes centros vivirán 2/3 de los 9 mil millones de personas. Hace 100 años sólo Calcuta y Buenos Aires pertenecían a las metrópolis, había por aquel entonces sólo 20 ciudades de más de un millón de habitantes; en 1950 eran ya 70 por el mundo, 50 años después, 300 de tales metrópolis. En Geografía urbana se diferencian metrópolis de mega-ciudad. La primera tiene una población de más de 1 millón de habitantes; en el año 2000 el 20% de la población mundial vivía en metrópolis. De mega-ciudades se

[4] B. Bravo, Prólogo, en: B. Bravo/ A. Vietmeier (eds.), *Gott wohnt in der Stadt. Dokumente des Internationalen Kongresses für Großstadtpastoral in Mexiko 2007*, Zürich/ Berlin 2008, 7-20, 10.

habla cuando la cifra poblacional supera los 10 millones de habitantes. Hoy se calculan en el mundo 20 de esas mega-ciudades, a ellas pertenecen Sao Paulo y Ciudad de México. Si se incluye el conurbano bonaerense, también Buenos Aires pertenece a ellas. El 5% de la población mundial vive en estas ciudades. En los próximos años la importancia de las mega-ciudades se correrá hacia el espacio asiático. Pero al mismo tiempo Latinoamérica sigue siendo el continente en el que vive el mayor porcentaje de la población en esas ciudades –metrópolis o mega-ciudades–, se calcula más del 70% de la población en Latinoamérica. La metropolización es –según Günther Spreitzhofer a cuya estadística me refiero aquí– un "fenómeno del tercer mundo".[5]

En el contexto europeo la urbanización se consagró en el siglo XIX, ahora es un fenómeno global que, en el contexto de la globalización y la postmodernidad, ha conducido a transformaciones decisivas en la realidad de la ciudad. Uno de los teóricos en Urbanística y Geografía humana más importantes de la actualidad, el norteamericano Edward W. Soja, parte de que la Globalización y la Postmodernidad han marcado de un modo completamente nuevo el discurso sobre la ciudad: "… la ciudad moderna no (es) más lo que hasta ahora era": "la Posmodernidad acentúa una diferencia, no sólo por medio de la producción de sus propias relaciones características, sino también en su articulación específica con las formas, estructuras y estilos de vida urbanos encontrables".[6] Las metrópolis están fragmentadas, marcadas por enormes tensiones entre ricos y pobres, en permanentes transformaciones; los barrios, en los que la industria se había asentado, se siguen expandiendo, nuevos asentamientos de migrantes extienden la ciudad hacia el campo; los poblados son

[5] Cf. G. Spreitzhofer, Megacities, Zwischen (Sub)urbanisierung und Globalisierung, F. Ebert-Stiftung, Online Akademie, Modul Globalisierung (2006). http://library.fes.de/pdffiles/akademie/online/50340.p df; también: D. Bronger, *Metropolen*, *Megastädte, Global Cities. Die Metropolisierung der Erde,* Darmstadt 2004.

[6] E. Soja, Postmoderne Urbanisierung, en: G. Fuchs/ B. Moltmann/ W. Prigge (eds.), *Mythos Metropole*, Frankfurt a.M. 1995, 143-164, 144; G. Fuchs/ B. Moltmann/ W. Prigge (eds.), *Postmetropolis: critical studies of cities and regions*, Oxford 2007.

"urbanizados"; nuevos medios de transporte llevan a una prolongación de los barrios residenciales y zonas comerciales. No existe más un centro, sino muchos que también cambian; desde una perspectiva cultural la ciudad no es más homogénea, sino que está determinada por un enorme dinamismo. Aquí la dimensión de la ciudad no tiene necesariamente influencia sobre su importancia global, sólo pocas de las mega-ciudades del mundo se desarrollan como *global-cities*, en las que el capital, el poder, la industria, las nuevas tecnologías, etc. se conectan con un centro global de poder que ejerce a su manera influencia sobre los desarrollos, las modas, las transformaciones en la industria, el capital y el poder sobre otras metrópolis.

"Las grandes ciudades", según el teólogo pastoral mexicano-alemán Alfons Vietmeier, "son complejas. Se amalgaman a partir de una gran cantidad de pequeñas ciudades, distritos, barrios residenciales, unidades habitacionales, y simultáneamente, a partir de una enorme multiplicidad de estratos, ambientes y clases sociales".[7] Los obispos latinoamericanos en su último documento conjunto, aprobado en el 2007 en la Conferencia General de Aparecida, abordan las inmensas tensiones de la "realidad urbana" que desafían cotidianamente a la ciudad; como palabras clave sean mencionados los pares "tradición - modernidad, globalidad - particularidad, inclusión - exclusión, personalización - despersonalización, lenguaje secular - lenguaje religioso, homogeneidad - pluralidad, cultura urbana - pluriculturalidad" (DA 512). En este sentido, las grandes urbes son "laboratorios" de "esa cultura compleja y plural" (DA 509),[8] que tampoco dejarán inalteradas las religiones, las espiritualidades y las iglesias cristianas, en los que se vislumbra –ciertamente de modo difuso y experimental– nuevas configuraciones de la fe cristiana.

[7] A. Vietmeier, Gott wohnt in der großen Stadt. Basisdokument des Kongresses: um ins Gespräch zu kommen…, en: B. Bravo/ A. Vietmeier (eds.), *Gott wohnt in der Stadt*, 23-52, 30.

[8] Cf. GS 6, AG 20: la urbanización como un signo de los tiempos.

Precisamente desde nuestra perspectiva urbana alemana –de pequeñas ciudades y provincias alemanas aún aparentemente intactas– estas transformaciones parecen estar lejanas, pero este panorama engaña. Las transformaciones globales se meten en nuestras ciudades y el "poder" de las *global-cities* –sobre la industria, las tecnologías y sobre todo los medios de comunicación electrónicos– se evidencia día a día. "Cada ciudad del presente es", según Edward R. Soja, "en un grado determinado tanto una ciudad global, como de igual modo posmoderna. En todos lados lo local está globalizado y lo global localizado".[9] Esta nueva condensación de lo global en nuestras pequeñas y grandes ciudades no es tal vez "evidente", pero podemos descubrirla si nos ponemos en camino, también atravesando los barrios de nuestras ciudades aún no descubiertos, si nos abrimos camino junto a otros, extranjeros, o también si en tierras extranjeras logramos para nuestros contextos una nueva perspectiva sobre este hacerse-ciudad-global.

Estamos mayormente "orientados" a buscar en las ciudades desconocidas la plaza del mercado, la torre de la Iglesia, el ayuntamiento, para conseguir a partir de este "centro" un cuadro de la ciudad. Claro que es siempre lindo dejarse tomar por las dimensiones y por la irradiación mística de Notre-Dame, o estar parado al lado del Louvre, pero París es mucho más que eso. En uno de mis primeros viajes por la ciudad, hace muchos años, me acompañaba una latinoamericana, obviamente que visitamos los *Highlights* turísticos, pero ella quería sí o sí conocer "el" gran mercado de las pulgas. Probablemente a mucha gente del lugar le habrá resultado extraña la pregunta que les hice por el camino para poder ir hacia allí, probablemente había y hay una cantidad de tales mercados de las pulgas en la ciudad. El paseo se convirtió en un largo viaje por el Norte de la ciudad, en pleno día, afortunadamente para nosotras mujeres jóvenes. Un viaje –desde mi perspectiva de aquel entonces– a barrios "perdidos", calles

[9] E. Soja, Postmoderne Urbanisierung, 153.

polvorientas, basura al borde de la calle, el mercado no era seguramente ninguna sensación, un barrio de muchos extranjeros, sobre todo inmigrantes de los países de Magreb. Después de algunas horas de un camino largo bajo el calor del mediodía, me alegré de regresar nuevamente y de sentarme en un café cerca del Louvre. Pero el viaje había hecho su efecto. Cuando más tarde volví a París, o cuando aún voy, el lugar, que pude descubrir con los ojos de la latinoamericana, me ha abierto a un nuevo París, ha ensanchado la perspectiva de la ciudad y me hizo descubrir otros "centros". París es el Barrio Latino, el Jardín de Luxemburgo, pero también mucho más. En las metrópolis europeas, y también alemanas, "el mundo" está presente. La polarización social acompañada por la globalización, ligada a una brecha de pobreza creciente, a la violencia, la criminalidad, al pluralismo religioso y cultural, marca también a las grandes urbes europeas.[10]

¿Qué la convierte a la ciudad en una ciudad? ¿Los lugares en los que la historia se destaca por las catedrales, viejos edificios, museos y monumentos? ¿Los espacios atravesados por autopistas, metros o subtes, los nuevos centros industriales y comerciales, un mundo de anuncios y purpurina luminosa, barrios pobres y empobrecidos tirados en zonas marginales y construidos en la arena al lado de antiguas mansiones en las que antes los habitantes de la ciudad pasaban los meses de vacaciones? La Urbanística, las Ciencias sociales y culturales no dan "la" respuesta a esta pregunta, se bosquejan muy diferentes abordajes a la ciudad, no existe "el" tipo de ciudad – y por tanto tampoco "la" ciudad del futuro–. Pero precisamente desde la perspectiva global de la geografía humana, y en los estudios de Edward W. Soja o Saskia Sassen,[11] algo es claro: la ciudad no se define más a partir de un "punto fijo" o de un centro imaginario, por su historia, por los recuerdos que abren caminos y monumentos emblemáticos, por un punto, desde el cual lo nue-

[10] P. Feldbauer/ C. Parnreiter, Introducción: Megastädte – Weltstädte – Global cities, 16: "con algo de exageración se podría decir que en las mega-ciudades el primer y el tercer mundo se encuentran en un espacio más apretado".

[11] Cf. S. Sassen, Metropole: Grenzen eines Begriffs, en: *Mythos Metropole*, 165-177.

vo está pues "integrado", sino que se define por lo nuevo que "se acerca" a la ciudad, que está "viniendo" y que desde ahí la ciudad se mantiene en movimiento y se transforma.

El periodista canadiense Doug Saunders, en su estudio publicado en 2011 con el título *Arrival City. The Final Migration and Our Next World*, habla de las "ciudades de arribo". De cara al inmenso crecimiento de las ciudades desde fines del siglo XX y en el siglo XXI –"el" siglo de la ciudad– bosqueja la multiplicidad de los nuevos barrios emergentes sobre todo en los países de Asia, África y Latinoamérica, como las "invasiones" en Lima, Río o Caracas, el cinturón de pobreza alrededor de Bombay o la urbanización de pueblos en los nuevos centros urbanos de Liu Gon Li y Shenzhen en China, los "asentamientos-Gecekundu" en Estambul, pero también su perspectiva se concentra una y otra vez en las ciudades europeas: Roma, Madrid, París, Berlín. En el recorrido de estos lugares la mirada de la historia se amplía, el París de la Revolución, el Berlín en vísperas de la Primera Guerra, la ciudad misma, en el fondo, fue siempre una "ciudad de arribo", y el camino de la historia y los desarrollos futuros siempre dependieron de la "calidad" del arribo a ellas.[12]

Damos un paso ulterior con la cuestión de la "ciudad del futuro":

¿Qué ha fomentado el arribo, qué lo frenó y lo obstaculizó? ¿Significa el arribo un progreso y abandono del barrio de arribo o significa la permanencia y la transformación del barrio? ¿Cómo podrá convertirse la ciudad en una verdadera ciudad de arribo

[12] D. Saunders, Arrival City. Über alle Grenzen hinweg ziehen Millionen Menschen vom Land in die Städt. Von ihnen hängt unsere Zukunft ab. Traducido del inglés por Werner Roller, München 2011; cf. también los estudios científicos: P. Feldbauer/ K. Husa/ E. Pilz/ I. Stacher (eds.), *Mega-Cities. Die Metropolen des Südens zwischen Globalisierung und Fragmentierung*, Frankfurt/ Main 1997, en: Feldbauer/ Parnreiter, 9-20, 16: "otro punto de vista es que la Globalización encuentra su respuesta a menudo en el surgimiento de nuevas identidades locales. Estas se desarrollan particularmente allí donde las personas, en contextos de vecindad ('barrios', *localities*), luchan por sus demandas elementales (por ejemplo acceso a la tierra o infraestructura) y a menudo contra actores que operan globalmente". Cf. también los trabajos de Jürgen Bähr sobre Mega-City, véase el homenaje: *Kulturgeographie der Stadt*, editado por P. Gans/ A. Priebs/ R. Wehrhahn, Kiel 2006.

en la que la creatividad, el crecimiento y la transformación, se vinculen con chances de futuro, formación, puestos de trabajo, participación cultural y política, un buen vivir-junto a otros? No existe "la" ciudad de arribo, las ciudades de arribo son variadas, complejas, cargadas de tensión, llenas de violencia y al mismo tiempo llenas de vida. Pero la comparación de Doug Saunders sobre las ciudades de arribo muestra –y él se refiere aquí a los informes de crecimiento mundial de las Naciones Unidas, a los estudios de población y pobreza, a investigaciones de expertos en desarrollo y economía como Hernando de Soto y Amartya Sen–[13] que hay factores mundialmente semejantes que, por un lado, dificultan un arribo y lo imposibilitan, conducen a segregaciones, frenan procesos de desarrollo y son caldo de cultivo para la violencia, como se desencadenó en los barrios del Sur y Norte de París, en Evry y Les Pyramides a comienzos del nuevo siglo, que son punto de partida de procesos anárquicos y revolucionarios, como en las grandes ciudades del Norte de África, Algeria, Túnez y el Cairo, o que lo fueron, como en el París de las vísperas de la Revolución Francesa, y que se han convertido pues en punto de partida para transformaciones sociales radicales, políticas y culturales.[14] Pero también hay factores globales parecidos que, por otro lado, convierten la *Arrival City* en uno de los nuevos "centros" vivos y creativos de la metrópolis o mega-ciudad. Cubanos

[13] Cf. por ejemplo. A. Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2000; H. de Soto, *Marktwirtschaft von unten: Die unsichtbare Revolution in Entwicklungsländern*, Zürich 1992.

[14] Cf. D. Saunders, Arrival City, 373-393. Cf. también los estudios de Ciencias sociales sobre "segregación", como por ejemplo, H. Häussermann/ W. Siebel, *Stadtsoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt/ New York 2004, 170-171: "El deterioro del espacio público y la degradación de la infraestructura de abastecimiento refuerzan la pérdida de la autoestima y las tendencias al repliegue y la resignación. Los móviles dejan tales barrios y debilitan con esto las competencias sociales y la representación política. Si se ha alcanzado un cierto nivel de tendencia al empeoramiento, eso crea un proceso de estigmatización que resulta perjudicial para las posibilidades de participación económica y social fuera del barrio y que repercute sobre el barrio en forma de un poder adquisitivo decreciente y de estrés social… Los lugares donde viven los discriminados pueden convertirse en lugares de exclusión…" Cf. también M. Kronauer, *Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hochentwickelten Kapitalismus*, Frankfurt a.M. u.a. ²2010.

en Florida, africanos de Mali o Marruecos en las ciudades del Sur de España o en el gran Madrid, la población rural que, desde el interior del país, migraron a Estambul o desde los pueblos de China a las grandes ciudades, han desarrollado sus barrios, y también en viviendas muy precarias han surgido redes vivas y dinámicas que unen el campo y la ciudad. Les fue entregado un pedazo de tierra sobre el que están los caseríos, en su propiedad[15] pudo erigirse un pequeño taller, un *cyber-shop* o alguna otra cosa. La posibilidad de participación social, política o cultural no les fue quitada en la consistencia –caótica o creativa– de la comunidad, como ocurrió y ocurre en otras ciudades cuando las niveladoras aplanan los caseríos y surgen nuevos edificios de departamentos sociales que destruyen la densa red vital dejando un vacío. En este caso se deliña sobre la ciudad de arribo un concepto de desarrollo desde "afuera", no desde dentro. Surgen "posibilidades de realización", así lo esboza Saunders en relación a una de las favelas más problemáticas de Río de Janeiro, "cuando las personas tienen una efectiva autogestión, cuando pueden vivir seguras y tienen acceso a créditos e infraestructura estatal, cuando el Gobierno contribuye activamente en el desarrollo de la comunidad. Y una clave ulterior para el aprovechamiento de estas posibilidades de realización es, a los ojos del habitante de la ciudad de arribo y de cuantiosos observadores competentes, el ilimitado derecho de posesión sobre el terreno en el que se vive".[16] "El reconocimiento finalmente válido vinculado con la ciudad de arribo es", según una conclusión central de Saunders, "que no se integra fácilmente en la periferia; ella *se hace* ciudad".[17]

[15] La importancia de la propiedad ha sido puesta de relieve sobre todo por Hernando Soto; cf. también D. Saunders, Arrival City, 412-423. Un lindo ejemplo: un sacerdote brasilero me contó cómo vio niños de un barrio pobre con el juego *Monopoly*. Claro que también sería lindo si allí las calles de la ciudad estuviesen marcadas.

[16] D. Saunders, Arrival City, 457.

[17] D. Saunders, Arrival City, 526. La importancia de la "consistencia" para el logro de la convivencia también se destaca en el concepto de "consistencia" en las nuevas investigaciones en la Sociología y Geografía urbana: N. Roskamm, *Dichte. Eine transdisziplinäre Dekonstruktion. Diskurse zu Stadt und Raum*, Bielefeld 2011, 47.

El futuro de la sociedad global dependerá seguramente de esta cualidad de "llegada", por esto la realidad de la ciudad se ha convertido en un "signo de nuestro tiempo" central. Si a partir de la tesis de la *Arrival City* nos fijamos en las ciudades de Alemania, probablemente tendremos que asustarnos. Los barrios Gecekundu en Estambul han contribuido con un desarrollo urbano dinámico. Personas de los poblados del interior de la ciudad alcanzaron la clase media con la llegada a estos barrios; por medio del nuevo acceso a la formación y a las posibilidades laborales se transforma su cultura política, su comprensión de la tradición, familia y religión, también la imagen transmitida de la mujer se rompe. Personas de los mismos poblados inmigraron a Alemania, la "llegada" del campo a la ciudad es totalmente distinta; mujeres jóvenes, precisamente de la generación nacida en Alemania, comienzan otra vez, por ejemplo, a llevar el pañuelo en la cabeza en el aislamiento del barrio y de su cultura en Berlín-Kreuzberg –o seguramente también en otras ciudades alemanas–, la tradición se convierte así en tradicionalismo y se desarrolla más bien una versión fundamentalista del Islam, mientras los procesos de secularización en Estambul avanzan.[18] Es claro que no se puede generalizar y sobre todo los "barrios de arribo" en los países del Norte no se pueden comparar con los de las zonas asiáticas y africanas, pero el grado de pauperización y la extrema pobreza en muchos de los barrios-ocupados no debe ser "minimizado".[19] El arribar es y permanece siempre complejo; no existe ninguna "receta" para una llegada que no paralice, sino que mantiene el movimiento y fomenta el nuevo arribo continuo. Pero un arribo con éxito, que hace permeable las *Arrival Cities* en otro barrio, que posibilita la elevación a otro nivel social,

[18] D. Saunders, Arrival City, 265-320; 393-412.

[19] Cf. aquí la importante observación de D. Bronger, *Metropolen, Megastädte, Global Cities. Die Metropolisierung der Erde*, Darmstadt 2004, 166. Muy fácilmente se podría afirmar que la perspectiva de las torres del centro de la ciudad es donde se sitúa el progreso. Bronger aclara eso en vistas a la situación del "habitante marginal" en las mega-ciudades indias: pero el agravante más grande justamente en los países del "tercer" mundo es que no se ha dado un paso más –tampoco mentalmente– en la verdadera meta principal de la *integración económica y social de los desvalidos*.

forma parte del cambio de perspectiva de la ciudad "establecida". El barrio de arribo pertenece a la ciudad, ahí se hace la ciudad, ahí ella se transforma. La ciudad entera se debe definir nuevamente como *Arrival City*, ese es el "futuro" de la ciudad en un mundo globalizado. Precisamente en esta ciudad que se define de tal modo, la globalización está "localizada".[20] Al éxito de una tal "llegada" pertenece pues el reconocimiento de todos los hombres que allí viven, sin distinción de sexo, edad y procedencia, de pertenencia étnica, social, cultural o religiosa. Si de nuevo existen ciudadanos/as de primera, segunda o tercera clase, sea concretamente por la dificultad en la adquisición de la ciudadanía, sea también sólo "invisiblemente" por la exclusión cultural, religiosa y social, la ciudad pierde eso que la hace ciudad: comunidad libre y liberadora de ciudadanos/as, la facilitación de una buena vida en los diferentes niveles de lo comunitario, en la familia, la economía, la política, la sociedad, cultura y religión. Las tensiones, la fragmentariedad y lo quebradizo de la ciudad, la gran brecha creciente de ricos y pobres y toda violencia ligada con esto siguen siendo los grandes desafíos de las metrópolis y mega-ciudades.[21] Pueden causar soledad y ais-

[20] Seguramente es importante tener más en cuenta la perspectiva "del otro", la "perspectiva intercultural" contribuye justamente a esto. Cf. los nuevos desarrollos en la Sociología urbana alemana: N. Roskamm, *Dichte*, 55; H. Berking/ M. Löw (eds.), *Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung*, Frankfurt/ New York 2008; H. Häussermann/ W. Siebel, *Stadtsoziologie, Eine Einführung*, Frankfurt/New York 2004, 194: "Las grandes urbes son lugares de integración de los inmigrantes, pues ofrecen mercados laborales y estructuras sociales abiertas. Por otro lado, la productividad económica y cultural de la ciudad se beneficia siempre de esta apertura para con los inmigrantes". Se habla aquí de la "[...] función ambivalente de zonas segregadas como puentes en la sociedad por un lado y como casos de movilidad zonal y social por otro […]" (195).

[21] Sobre lo quebradizo y los grandes desafíos por el crecimiento de la brecha entre ricos y pobres en las mega-ciudades, cf. también E. Soja, Postmoderne Urbanisierung, 157: "[…] la multiplicación de los paisajes urbanos con contrastes manifiestos entre bienestar y pobreza […] Más que en la ciudad de la modernidad temprana o tardía, son visibles claramente en la vida cotidiana de la ciudad postmoderna las diferencias en los ingresos, en la cultura, en el lenguaje y en los estilos de vida. Por un lado, esto ha favorecido algunas mixturas creativas y solidaridades interculturales, más allá de las clases sociales, en el arte, en la vida de los negocios y en la política… Por otro, ha causado un nuevo paisaje de desesperación, de conflictos interétnicos, de crimen y violencia. Probablemente el desafío más grande ante el cual la ciudad posmoderna se enfrenta, sea cómo se fundamenta la antigua ciudad sin que la futura quede fuera de control".

lamiento, se erigen muros entre los barrios, se rompen relaciones. Así la ciudad se convierte en un "laberinto fragmentado", en un "paisaje lleno de rincones violentos, de territorios que colisionan, de líneas limítrofes inestables…",[22] luego la ciudad no es más ciudad, la mirada vagabundea vacía y solitaria en la lejanía, como Michael Krüger formuló en su poema, sólo existe el vacío, la risa se extingue –según Sigfried J. Schmidt en su poema– en el "ruido del tránsito". La ciudad no es un barrio, la ciudad se hace en el entrecruce y en el encontrarse de los barrios; puentes, caminos, calles, sendas, pasajes conectados forman parte de lo que reduce la violencia de los muchos no-lugares y son lugares de "contraste" de buena vida, espacios de encuentro, "enlaces" que ayudan a crear una nueva tensión vital, creatividad y dinamismo. La llegada tiene que ver con el movimiento, el llegar –para los tiempos de los hombres– no tiene fin, así la ciudad de arribo es una ciudad en movimiento, una ciudad "movida". Esta ciudad del futuro es una realidad, no sólo si volamos a Ciudad de México, São Paulo o Buenos Aires, ella es también una realidad en nosotros. La "poesía" de la ciudad tiene que ver con esto de abrir los ojos a esta realidad, percibir esta ciudad "movida" y contribuir a que la ciudad permanezca "en movimiento", a que esté "llegando".

3. Segundo paso: vivir la fe en la ciudad. De la realidad a la poesía

> La fe nos enseña que Dios vive en la ciudad,
> en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas,
> como también en sus dolores y sufrimientos (DA 514)

La ciudad siempre ha sido un "laboratorio" para la fe, la religiosidad y la espiritualidad, historias de fe y conversión ocurren en

[22] E. Soja, Postmoderne Urbanisierung, 158.

la ciudad, la historia de Jonás es sólo uno de los ejemplos conocidos: la llamada a la conversión por parte de Jonás a los habitantes de la ciudad de Nínive (Jon 1,2; 3,6). Agustín –seguramente teniendo presente las grandes ciudades de su tiempo: Roma o Milán– acuñó la metáfora *civitas Dei*, que se construye en la historia pero cuya meta es el Reino de Dios que crece en la historia y en el mundo sólo en la implicación con todas las historias de los hombres – también de los impíos–, pero que extiende sobre la ciudad un nuevo horizonte. La ciudad de Dios y la ciudad de los hombres no están enfrentadas o una al lado de la otra, sino que Dios hace morada –en Jesucristo– en la ciudad de los hombres y le da una dinámica que hace saltar sus estrecheces y el propio autoencierro hacia la vastedad del Dios más grande y la conduce a una nueva forma de "ciudadanía", en cuyo centro está la amistad de Dios y la amistad de los hombres. Para esta ciudad vale: "ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús" (Gal 3,28). En la Edad Media, las nuevas ciudades emergentes, con sus vecindarios política y económicamente activos, contribuían al surgimiento de nuevas formas de espiritualidad; las órdenes mendicantes –dominicos y franciscanos– son hijos de esta nueva época, al mismo tiempo contribuyeron a una nueva "configuración" de la fe en la ciudad con su nueva libertad y con nuevos derechos civiles.

Abordar científicamente la "ciudad del futuro" permanece por eso de modo fragmentario si el *spatial turn* de la *Arrival City* no se completa con las reflexiones de las Ciencias sociales y culturales en torno al *cultural turn*. Las ciudades son "laboratorios" de una nueva cultura, con toda la tensión, la fragmentariedad, ocupadas de violencia, caóticas y creativas. Los obispos de Latinoamérica, el continente que en la segunda mitad del siglo XX más estuvo marcado –y esto todavía continúa– por el proceso de urbanización, han puesto de relieve en la Asamblea General en Aparecida (2007) el "signo de los tiempos" de la gran urbe con todas las prioridades pastorales. Las grandes ciudades son "laboratorios" de "esa cultura contemporánea compleja y plural" (DA 509), la

ciudad "se ha convertido en el verdadero lugar donde nuevas culturas se gestan y se entremezclan con un nuevo lenguaje y una nueva simbología. Esta mentalidad urbana se extiende también al mundo rural. En definitiva, la ciudad trata de armonizar la necesidad del desarrollo con el desarrollo de las necesidades, fracasando frecuentemente en este propósito" (DA 510).[23] La "Pastoral urbana", como se ha configurado en Latinoamérica en las últimas décadas, sobre todo desde la Conferencia General de los obispos latinoamericanos en Santo Domingo (1992), se inserta –según los tres pasos del ver, juzgar y actuar de la Teología latinoamericana siguiendo las huellas de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II– en la realidad de las grandes ciudades, las metrópolis y mega-ciudades. No es sólo una nueva forma de pastoral "en" la ciudad, una nueva "oferta" de la Iglesia en el gran mercado de las posibilidades posmodernas, que poco afecta a las comunidades y parroquias, sino una nueva pastoral que corresponde a la realidad urbana, que "está encarnada en la cultura urbana en relación a la catequesis, la liturgia y las estructuras eclesiales".[24] Según los primeros impulsos, ya en 1979 en la Conferencia de Puebla, la evangelización en el futuro debe "dar mayor importancia a la Pastoral urbana con la creación de nuevas estructuras eclesiales" (DP 152).[25] "Todo esto incluye", según la conclusión de Alfons Vietmeier, "repensar y reestructurar nuestra famosa 'pastoral típica', centrada en la parroquia como modelo rural de la cristiandad. La pastoral se debe abrir a una evangelización integral: innovadora, encarnada y misionera. Y tal evangelización sólo puede hacerse realidad por la acción de

[23] Cf. GS 6, AG 20: la urbanización como un signo de los tiempos.

[24] Cf. A. Vietmeier, Gott wohnt in der großen Stadt. Basisdokument, 24; B. Saviano, Gott wohnt in der Stadt: Herausforderungen und Perspektiven der Großstadtpastoral in Lateinamerika, en: *Herder-Korrespondenz* 61 (2007) 533-537, aquí: 535: "Diferente a los proyectos e iniciativas conocidos en Alemania en el ámbito de la pastoral de la ciudad, la reflexión sobre la pastoral de la gran ciudad ("Pastoral Urbana") parte de la ciudad como un todo y ve en ella el contexto en el que la vida eclesial debe realizarse".

[25] DA 517-518; cf. también F. Altbach, *Das Subjektsein der Laien in der Kirche. Ein Beitrag zur Theologie der Großstadt in Lateinamerika*, Münster 2005, 256.

cristianos/as en medio de su correspondiente estrato y ámbito social".[26] Desde hace más de diez años, una red latinoamericana de Pastoral urbana reúne diferentes iniciativas pastorales, reflexionadas en congresos y seminarios;[27] estudios importantes –por ejemplo sobre la "comunicación simbólica de la fe", el hacerse sujeto de los laicos, los nuevos conceptos pastorales– fueron presentados por Benjamín Bravo o Federico Altbach en Ciudad de México, por Jorge Seibold y Carlos Galli en Buenos Aires.[28]

En este contexto también se ha insertado el proyecto de investigación del grupo científico de trabajo para tareas por una Iglesia mundial de la Conferencia Episcopal Alemana. Como trasfondo están, por un lado, los nuevos desafíos por la pluralización de la religiosidad y el cristianismo en Latinoamérica;[29] por otro, la problemática social, los contextos de violencia, pobreza, migración. En los distintos grupos de trabajo en Ciudad de México, Santiago de Chile, Córdoba y Buenos Aires, Bogotá y Campiñas funcionan estudios empíricos en equipos interdisciplinares de teólogos/

[26] A. Vietmeier, Gott wohnt in der großen Stadt, 38-39.

[27] Cf. para esto también el sitio web: www.pastoralurbana.org.

[28] Literatura: F. Altbach, *Das Subjektsein der Laien*; B. Bravo Pérez, *Simbólica urbana y simbólica cristiana. Puntos de convergencia para la inculturación del Evangelio en la urbe de hoy*, Universidad Pontificia de México, Mexiko-Stadt s/d; J. R. Seibold, Gott wohnt in der Stadt. Beiträge von Aparecida für eine neue Stadtpastoral in Lateinamerika und der Karibik, en: B. Bravo/ A. Vietmeier (ed.), *Gott wohnt in der Stadt*, 163-190; C. Galli, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Buenos Aires 2011.

[29] B. Bravo, Prólogo, 14: "El nuevo despertar de lo *religioso* es una realidad impresionante. Pero sólo una minoría busca el sentido de su vida por medio de religiones institucionalizadas. Aunque para la mayoría es una búsqueda individual del sentido, esta búsqueda es del todo comparable una con otra. Las semejanzas nos permiten hablar de colectividades que, en formas comparables, están en situaciones límite, en las que el sentido de la vida mismo está desafiado y por eso demanda respuestas. Estas colectividades podríamos interpretarlas como '*bloques religiosos culturales*' que viven en el mismo territorio como diferentes '*ciudades religiosas invisibles*'". Y: "la realidad urbana… se ha convertido en un supermercado de religiones. Esta nueva realidad plurireligiosa desafía con total seguridad a la Iglesia católica romana: desde su autocomprensión ella es el sacramento del sentido de la vida en Jesucristo pero parece que en la realidad urbana se ha convertido en un sacramento cada vez más débil", en: B. Bravo/ A. Vietmeier (eds.), *Gott wohnt in der Stadt*, 17. Cf. los estudios sobre las Iglesias pentecostales: Pentekostalismus: Eine neue „Grundform" des Christseins, en: T. Keßler/A.-P. Rethmann (eds.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 202-225.

as, sociólogos, sociólogas de la religión y "agentes pastorales" que tienen en cuenta los cambios radicales culturales y los desafíos de la ciudad, y reflexionan sobre las transformaciones necesarias para la pastoral de la Iglesia. El catolicismo en Latinoamérica se encuentra en una gran fase de cambio, por un lado él mismo se hace cada vez más plural, por el otro está confrontado con el sobrevenir de los movimientos evangélicos –pentecostales– que transforman masivamente la religiosidad y espiritualidad latinoamericana. La "urbanidad plurrireligiosa" conduce a una "secularización de la ciudad" –para aplicar a esta nueva realidad una antigua pero profundamente actual formulación de Norbert Greinacher– que desafía de un modo nuevo a las iglesias cristianas "antiguas" a anunciar la fe cristina en el "espacio público" de la ciudad.[30] En una ciudad "movida" y marcada por un inmenso dinamismo, con diferentes centros, con una población culturalmente heterogénea, con barrios caracterizados por diferentes lógicas sociales, culturales y políticas, esta evangelización no puede ser otra que dinámica, en búsqueda y plural, un "acontecimiento" polifónico en el que algo de la "poesía" de Dios pueda irrumpir precisamente en la cacofonía y en los distintos ritmos de los implicados.

Aunque aquí he dirigido la mirada sobre la realidad de las metrópolis y mega-ciudades latinoamericanas, estamos en medio de un proceso de transformación de las ciudades alemanas y también de una nueva orientación de la *City-Pastoral* en Alemania. Son importantes las iniciativas de la pastoral de la ciudad en los ámbitos interiores de la ciudad, como igualmente importante es la nueva estructuración de la pastoral en las ciudades mismas. El Evangelio, según Hans Joachim Sander en sus reflexiones sobre la "postmetrópolis", "será inevitablemente plural, se presentará diferenciadamente y pondrá incluso las diferencias".[31] La Iglesia

[30] Cf. N. Greinacher, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft: soziologische und theologische Überlegungen zur Frage der Seelsorge in der Stadt*, Mainz 1966. En su conclusión Benjamín Bravo caracteriza las nuevas transformaciones muy acertadamente como simbólica urbana, 349ss.

[31] H.-J. Sander, Postmetropolis und Kirche. Die Präsenz des Evangeliums in heutigen Stadtlandschaften, en: *Im Blickpunkt* 42 (2012) 1-5, 4.

se realizará allí precisamente como "sacramento de los pueblos" si consigue acompañar a los hombres y mujeres en los diversos caminos de la "evangelización", si logra capacitarlos para que vivan su fe "responsablemente" y para que sean –llevados también por la fuerza motivadora y crítica de la fe– ciudadanos/as de la ciudad. La fe gana nueva fuerza poética si se traduce en y por medio de las historias de vida de las personas y su compromiso social, político y cultural; si logra también una nueva forma de dimensión pública. Si las personas con todas sus energías vitales, en el convivir con otros, también en la fragilidad de encuentros y proyectos, participan en la formación de la ciudad de arribo, entonces en la dinámica del movimiento y creatividad de la vida, la fuerza poética de la fe, que hace a la ciudad del futuro, abrirá nuevos horizontes. En la formación de la "ciudadanía" en la ciudad globalizada, se le atribuye a la religión y a las espiritualidades un nuevo significado, aquí las iglesias cristianas, la Iglesia católica, pueden hacerse visibles de un modo nuevo. No es un aporte insignificante para el "futuro" de la ciudad y para la "ciudad del futuro", si la Iglesia –en una cultura pluralmente religiosa, por el reconocimiento de la libertad religiosa y por una nueva postura de diálogo y encuentros ecuménicos e interreligiosos– apoya a los hombres y mujeres para que puedan "llegar" a la ciudad y desarrollen una pertenencia acorde a ellos. Para los cristianos/as la orientación es el Evangelio que Jesús de Nazaret anunció: "conviértanse pues el Reino de Dios está cerca" (Mc. 1,15). Es en el venir y en el encuentro de los que llegan, cuando se realiza la "salvación", en el buen convivir en la ciudad, cuando se ama, cuando acontece la reconciliación, cuando se estrecha la mano al extranjero, cuando experimentan justicia aquellos que fueron excluidos y despreciados, cuando en la ciudad se establece la paz.

"La fe de una Iglesia que no sólo está en la urbe sino que se hace urbana, es la fe de una comunidad que cree que Dios habita en las 'ciudades cultural-religiosas' y que ellas son *loci theologici*, evidentemente con manchas y sombras. En ellas se experimentan vínculos de fraternidad, libertad, solidaridad, interacción, con-

vivencia y reconocimiento del otro, universalidad, relación con otros, con quienes se vinculan, para encontrar a su Dios. En ellas crecen las semillas de Jesucristo Resucitado. Semillas, que en ocasiones son ya arbustos con frutos en flor, que permiten considerar simbólicamente a la urbe como "ciudad santa", como "la tienda de campaña que Dios ha instalado entre los hombres". A la Iglesia le corresponde en su labor pastoral, en primer lugar, acercarse a las otras "ciudades religiosas" para rastrear juntos, en un diálogo común, las huellas del Resucitado que llegó antes que ella misma; desvelar esas ciudades y valorarlas también como "tienda de Dios". El diálogo simbólico se convierte, paulatinamente, en diálogo verbal. Aquí la Iglesia puede, entonces, instalar de una manera empática y testimonial su propio árbol del Reino, del que es signo e instrumento. Con astucia y delicadeza anunciará a Jesucristo explícitamente, para que cada uno, desde su cultura, se lo apropie. El resultado son "nuevas" culturas que formulan el mensaje cristiano según sus propias formas de entender su cultura. Es pues una evangelización inculturada. No es tanto el Evangelio el que se incultura, sino que son estas culturas religiosas urbanas las que, a su modo, incorporan el Evangelio. En ellas se afianza y embellece, entonces, "la tienda de Dios" que ya estaba instalada en ellas".[32] Estamos –según las palabras de Benjamín Bravo– en medio de la "poesía" de la ciudad.

Esta "poesía" presupone conversión; "conversión pastoral" es una de las grandes palabras clave de los obispos latinoamericanos en su Conferencia de Aparecida,[33] y es sobre todo una conversión que exige un "éxodo" desde estructuras conocidas y tradicionales, para convertirse en auténticos discípulos/as de Jesucristo. La "poesía de la ciudad" tiene que ver con esto de que los cristianos/as se reconocen como "los que llegan" junto con otros, con otras religiones, ateos, agnósticos, con "los que buscan" y los "caminantes". En camino por nuestras ciudades nuestra llegada será

[32] B. Bravo, *Simbólica urbana*, 349-50.

[33] Cf. DA 365-372; cf. para esto: V. M. Fernández, *Conversión pastoral y nuevas estructuras ¿Lo tomamos en serio?*, Ágape, Buenos Aires 2010.

siempre tan variada como la vida, que se logra, se malogra, llena de sufrimiento, de felicidad, pero podemos y debemos a menudo ponernos otra vez en marcha, voluntariamente o a la fuerza. La esperanza cristiana sostiene precisamente aquí, somos y permanecemos "caminantes" y "peregrinos" también en la ciudad. Se trata de descubrir nuevamente hoy el "envío", precisamente durante el camino. Tal misión supone un "éxodo",[34] y justamente de él debemos aprender: abandono de lo conocido, del aburguesamiento, ruptura cuando se violenta el Evangelio, cuando el pobre clama por su vida, cuando la pastoral se vuelve "insípida", cuando olvidamos la "sal" del Evangelio. En esta misión, en este éxodo nace la "poesía" y crece la ciudad del futuro.

4. … y por último: la poesía de la realidad de la ciudad

El camino desde el aeropuerto Münster-Onsabrück a Osnabrück me es familiar, el nombre "Münster-Osnabrück" anticipa una aparente "región metropolitana" en la zona de Münster que todavía no existe y que en un futuro próximo tampoco existirá. Y con este nombre tampoco piensa en poesía alguien, que más bien está familiarizado con (pequeñas) ciudades del sur de Alemania como Tübingen, Freiburg, Calw o Lindau. Tampoco lo pensaba ni lo esperaba cuando hace cuatro años me puse en camino hacia Osnabrück… Una doctoranda argentina había trabajado conmi-

[34] E. Kräutler, *Kämpfen, glauben, hoffen. Mein Leben als Bischof am Amazonas*, Münsterschwarzach 2011, 50-51: "El Dios que ha escuchado el grito de su pueblo, que está con nosotros en medio de los conflictos, nos envía a la misión. El llamado al éxodo precede al envío: Él nos llama al éxodo de la esclavitud. La esclavitud tiene en la servidumbre y opresión múltiples rostros. Pero al comienzo de cada servidumbre está siempre el intento de quitarle a los pobres el recuerdo de su propia historia. Para el anuncio misionero, la experiencia del éxodo y la recuperación de la memoria histórica son fundamentales… Quien como Abraham se marcha de su tierra o quien como Moisés se va de un país extranjero, en el que fue esclavo, no sabe hacia dónde se dirige. Finalmente la esperanza es la confianza en Dios. La misión vive y lleva hacia adelante el éxodo en dirección a un mundo nuevo, en dirección al Reino de Dios. La esperanza nos da motivos y la fuerza de decidir entre un presente conformista y lleno de dolor y una partida hacia un futuro impredecible y riesgoso. La vida en la esperanza tiene sus peligros y riesgos".

go en Osnabrück, y recordé el camino en París al *marché de puces*. De nuevo, acompañé a una latinoamericana por la ciudad, varias veces fuimos por los caminos del casco urbano de Osnabrück, de la Catedral al castillo, por calles y pasajes angostos del casco antiguo. Ella miró las piedras de tropiezo en el suelo de la ciudad, en las que se recuerdan, grabadas en pequeñas placas, las memorias de las historias de ciudadanos/as judíos/as, o también las que recuerdan las noches de los bombardeos. Me relata su descubrimiento como también un acontecimiento cuando ella, como extranjera que no domina el alemán, fue abordada por otros extranjeros, probablemente mujeres de Turquía o de algún país musulmán de los Balcanes, de modo amable, preguntando… Probablemente se trataba de una invitación o una bienvenida, algo que mi conocida de Argentina no había comprendido. Existen en nuestras ciudades fuertes redes de vida, personas de otros rincones del mundo viven aquí y ofrecen a los otros extranjeros un hogar, acogiéndolos en sus historias. En la narración de este acontecimiento se sigue entretejiendo la red en la que soy acogida. En estos encuentros se abre camino una "poesía" en la realidad de la pequeña gran ciudad de Osnabrück. Es una "ciudad de arribo", donde los extranjeros dan hogar a los extranjeros, aquí "Dios vive en la ciudad". Osnabrück no es ninguna *global city* por el capital, la tecnología o el poder, pero es una "ciudad global" porque el mundo está presente y se entretejen historias entre París, Buenos Aires, Osnabrück, Tübingen y Estambul, y siempre de nuevo, cada día, surgen redes semejantes. ¡Vayamos de camino con los extranjeros! En el encuentro con los extranjeros se transforma nuestra percepción, la experiencia toma cuerpo, la "poesía de la ciudad" se realiza. Pues: "el huésped hace entrar a Dios".

Traducido por Matías Omar Ruz

IV.
“SIGNOS ACTUALES DE LOS TIEMPOS” Y NUEVOS DESAFÍOS PARA LA PASTORAL URBANA

LOS DERECHOS HUMANOS EN LA CIUDAD

Salomón Lerner Febres

¿Por qué los derechos humanos en la ciudad? Sin duda, los derechos humanos constituyen una ética universal que no puede distinguir el espacio en el que se despliega. La precisión, entonces, no tiene que ver con una relativización del concepto para ser adaptado al espacio de la urbe, sino con las condiciones peculiares de convivencia que se producen en la ciudad y que plantean desafíos particulares para su cumplimiento.

1. La ciudad como relación comunitaria

En su conocido ensayo *La poética del espacio*, Gastón Bachelard exploró la conexión íntima de la vivienda con la realización del sueño. Una casa no es, pues, solamente un volumen arquitectónico, sino un signo de las espiritualidad activa de su habitante. Como lo explicaba Bachelard, "si se me pide que nombre el principal beneficio de la casa, debería decir: la casa alberga un día soñando, la casa protege al soñador, la casa le permite a uno soñar en paz".[1] La habitación es, pues, una expansión de la persona en donde se percibe la interacción continua con el mundo. Pero el mismo Bachelard objetaba que esto pudiera cumplirse en una metrópolis, particularmente en París, dominada por la verticali-

[1] G. Bachelard, *La poética del espacio,* FCE, Buenos Aires 2000, 29.

dad de sus edificios. En el anónimo París, los sueños del individuo no hallaban sitio para expresarse. Argumentaba que "a la ausencia de valores íntimos de verticalidad, hay que añadir la falta de cosmicidad de la casa de las grandes urbes. Allí las casas ya no están dentro de la naturaleza. Las relaciones de la morada y del espacio se vuelven ficticias."[2]

No hay necesidad de coincidir con Bachelard para comprender que el espacio de la ciudad configura una manera especial de relación comunitaria que tiende, por un lado, a la creación de espacios cerrados y, por otro, a una conglomeración de edificios y zonas marginales que crean una sensación de desarraigo y anonimato. La ciudad y, en especial, la ciudad latinoamericana, por sus contrastes, contradicciones, carencias y fragmentaciones, es un espacio desafiante para el cumplimiento de una meta urgente de la vida moderna como es la constitución de una sociedad fundamentada en la cultura de los derechos humanos.

2. Ciudad: deseos y desencuentros

Para ello, hay que entender a la ciudad como un objeto que trasciende la mera condición de aglomeración urbana. La ciudad es además y principalmente, una realización arquitectónica de deseos, aspiraciones, sueños, interacciones y encuentros, pero además una manifestación de desencuentros, de fronteras sociales e imaginarias, de limitaciones de oportunidades, de asimetrías y de injusticias. La ciudad es también, no podemos dejar de observarlo, un lugar de oportunidades pero también una señalización, muchas veces feroz, de las divisiones sociales. Por este motivo, el fenómeno ciudadano posee una significación central en la trayectoria de la cultura y en la configuración del mundo de valores dentro del cual vivimos y, en consecuencia, constituye un desafío ineludible hacia la transformación de la sociedad en una comuni-

[2] G. Bachelard, *La poética del espacio*, 45.

dad que reconozca la plenitud de la naturaleza humana de cada uno de sus miembros. La configuración misma de la ciudad es indesligable de la realización de una sociedad normada por los derechos fundamentales de toda persona.

3. Derechos humanos y libertad

No hay duda de que los derechos humanos han cobrado especial realce en el escenario mundial de nuestros días. Este renacimiento de la reflexión sobre los principios fundamentales de coexistencia puede entenderse como la respuesta a una creciente tendencia ideológica mundial que consiste en entronizar la racionalidad práctica y la acción egoísta como valores capitales que permiten la afirmación del individuo al precio de desvincularlo de su naturaleza comunitaria. Ahora bien, lo que más debería llamar la atención sobre este discurso, que poco a poco ha empezado a convertirse en incuestionable sentido común, es que se propone como un proyecto de libertad. Según esta visión, la comunidad ya no debe ser vista como un lugar de encuentro y de lazos, puesto que las exigencias de la vida en común son cadenas que impiden la expansión de la individualidad y han de considerarse tan oprobiosas y nocivas como las de las tiranías colectivistas. El individuo es, dentro de esta perspectiva, una mónada, un ser aislado de una manera radical, despojado de demandas y de compromisos, en continua e insaciable búsqueda de satisfacción personal.

Esta ideología es el complemento de una creciente concentración de poder en pocas manos y del triunfo de la racionalidad instrumental advertida por Adorno hace sesenta años y que ha traído como consecuencia la postergación e incluso el abandono de la visión del ser humano en su totalidad. En la práctica, ello se expresa en una relación reducida, parcializada, del otro. Si la ética hedonista de la era postindustrial coloca como valor central el ego distanciado o por encima de los demás, el otro ante mí puede

ser interpretado solamente de dos maneras: o bien es una barrera a la que tengo el derecho de vencer o bien es un instrumento al que tengo derecho de utilizar. Aquí se observa la paradoja de esta deformada versión de los ideales liberales que ha llegado a nuestros días: el yo sólo reconoce libertad para sí y soslaya por completo el reconocimiento del otro, reconocimiento que, como debe observarse, es fundamental para sostener su propia libertad.

La libertad es, en realidad, una condición con la que se nace y adquiere sentido ante los demás. Resulta incongruente concebir la libertad como una propiedad aislada. Mi libertad solamente puede desplegarse ante el otro y por tanto es, a la vez, una aceptación implícita de mi responsabilidad ante ese otro. Así pues, la demanda por el respeto a los derechos humanos se asienta en un reclamo fundamental de reconocimiento de cada persona en su singularidad. A su vez, este reconocimiento que se expresa hacia cada uno es indesligable del respeto a la naturaleza humana en general que, para los cristianos, es imagen de Jesús, a quien señalamos como *ecce homo* y, por tanto, como arquetipo de mi semejante. Por este motivo, quien desdeña la legitimidad de los derechos humanos niega también su propia humanidad. El respeto al otro, la capacidad de percibir su existencia como equivalente a la mía, es el único modo posible de fundar el respeto a mí mismo.

4. Sacralidad de la vida humana

El cristianismo considera a la vida humana sagrada y comprende que esta sacralidad incluye al cuerpo porque es a través de ese otro, el prójimo, que accedemos a Dios. Lo extraordinario y novedoso del mensaje de Jesús fue precisamente señalarnos que el Dios de Israel sí tenía un rostro visible, sí poseía una manifestación concreta. Ese rostro no debía buscarse lejos, en la exploración arcana, sino en el rostro del prójimo. Su manifestación no era otra que las demandas de quien padece en carne y espíritu. Entonces, la sed, el hambre, la enfermedad, la injusticia, son

sufrimientos concretos, son llamados inapelables que no puedo rehuir sin negar mi propia condición humana y sin negar a Dios.

Esta es la manera correcta de entender la *compasión*, que no es una emoción paternalista que motiva una dádiva ocasional sino un sentimiento constante de empatía frente al sufrimiento ajeno que me vincula en hermandad con mis semejantes. Dios, que es el Otro radical, se hizo hombre precisamente con el fin de que comprendamos la ineludible proximidad que es esencial a sus hijos. El otro es, pues, el mismo. Como escribió en una de sus meditaciones el poeta místico inglés John Donne, "la muerte de todo hombre me afecta porque estoy envuelto en humanidad". El mensaje redentor del cristianismo quiebra las barreras de naciones y linajes, por ello en él todos son los llamados. Ninguna diferencia mundana puede ponerse por encima de esta regla universal que los cristianos entendemos como mandato divino; ningún gobierno puede arrogarse una ley suprema que se halla en la naturaleza misma de nuestra especie; ninguna sociedad puede llamarse justa y plena si no cumple con permitir el despliegue de la humanidad en todos sus miembros. De manera especial, para los seguidores del evangelio, la defensa de los derechos humanos no puede excusarse, no puede eludirse, sin afectar el aspecto central de nuestra fe, que es el descubrimiento de la pasión de Jesús en cada uno de nuestros semejantes.

5. Cristianismo y humanismo

La visión humanista cristiana se ha expresado de diversas maneras a través de dos mil años de historia. Debido a su origen laicista, los principios enarbolados por la las revoluciones demoliberales han sido considerados opuestos a las corrientes de pensamiento cristianas. Sin embargo, una consideración desde el punto de vista de la historia de las ideas revela que entre ambas no hay una coincidencia fortuita sino una correspondencia intrínseca. En efecto, si nuestras nociones de democracia pueden reclamar

múltiples fuentes –desde el legado de la antigüedad grecolatina hasta el pensamiento liberal de los siglos XVIII y XIX— es innegable que entre tales fuentes se encuentra también, y con una presencia poderosa, el legado del cristianismo con su llamado a poner al ser humano en el centro de la creación y a hacer de su cuidado, de su defensa, del respeto a su dignidad el mandato más fuerte de nuestra fe.

Es especialmente notorio en este punto el papel que cumplió la Escuela de Salamanca y, especialmente, Francisco Vitoria, su pensador más ilustre, en la defensa de dos principios que hoy consideramos pilares de la democracia liberal: la igualdad natural de todos los miembros de nuestra especie y el derecho de todas las naciones sin excepción al autogobierno. En efecto, fue en esa privilegiada universidad que un grupo de teólogos y filósofos encontró en las fuentes cristianas y, especialmente, en las tomísticas la respuesta a un gran dilema moral surgido en el siglo XVI, a saber, la pregunta por la condición humana de los indios americanos y su discutido derecho a preservar sus territorios y sus gobiernos. El lascasianismo surgió, no lo olvidemos, como una oposición vigorosa y ferviente a un imperio que utilizó la cruz para justificar la expoliación y la servidumbre.

El cristianismo posee, pues, una tradición humanista y libertaria mucho más radical que la visión revolucionaria impulsada por la misma Ilustración siglos después. Contiene él, en verdad, un potente llamado moral que interpela en primer lugar no a los infieles sino a los fieles. En efecto, Las Casas entendió que, antes que cristianizar a los indios, era urgente cristianizar a los cristianos, pues sobre ellos recaía la responsabilidad de atraer a la verdad del evangelio a los no creyentes.

6. Tareas del cristianismo en la metrópolis hoy

Me atrevo a preguntar si acaso no es ésta una tarea a cumplir hoy. La cuestión del cristianismo y, de modo peculiar, la cuestión del

cristianismo en las metrópolis ha de comenzar por interrogarse por la práctica misma de la fe, ya que es en la acción, en el compromiso cotidiano con el otro que el cristianismo adquiere su plenitud. Por cierto, esta es ya una preocupación pastoral en muchas ciudades latinoamericanas. Pero debe además ser una preocupación de todos los miembros de las comunidades cristianas. Así, cada uno de nosotros, aun si no tenemos una posición de liderazgo, estamos llamados a ser testigos de una convicción, a saber, la convicción de que todo ser humano cuenta, que nadie sobra, que nadie es una isla, y que hay una dignidad esencial en cada persona que reclama de nuestra responsabilidad. Esta mirada sobre el otro es una mirada que demanda que observemos al prójimo de manera concreta, que revirtamos su silencio, que entendamos su lenguaje, que comprendamos los signos de su mirada. Si bien es una tarea moral fundamental, no es una tarea fácil cuando vivimos aglomerados, cuando el recelo y la desconfianza se imponen en primer lugar, cuando la desigualdad es agobiante y cuando los sueños y las pesadillas de la ciudad son legión. La vida en la gran ciudad puede hacer invisibles a las personas y puede, paradójicamente, crear soledades o aislamientos multitudinarios.

7. Experiencias de metrópolis: el ejemplo de Lima

La metrópolis es, en efecto, un mundo signado por la abstracción, por interacciones veloces y anónimas. En la millonaria población de una ciudad, la persona tiende a perder su rostro y se torna, como señala el lugar común, pieza de un engranaje que a su vez está subsumido dentro de un gran mecanismo o un sistema. En el caso de América Latina, como de otras regiones, a eso se añaden otros elementos que provienen de su crecimiento a una velocidad vertiginosa desde la mitad del siglo XX, un crecimiento desordenado, resistente a toda planificación, en el que convergen diversos elementos problemáticos de nuestras sociedades. Ese crecimiento desbordante fue el resultado, entre otros factores,

de migraciones aluvionales que superaron rápidamente la capacidad de las urbes para acoger e integrar a la nueva población. El resultado es la creación de enormes zonas de marginalidades económicas, políticas y culturales. No se trata de una pluralidad que tome cuerpo en una comunidad que se asume positivamente heterogénea. Se trata más bien de una pluralidad conflictiva y excluyente. La ciudad de Lima, por ejemplo, es sin duda ricamente diversa, pero además es una urbe que proyecta los conflictos del país, sus exclusiones, sus recelos, sus fracturas. Se produce, así, una convivencia difícil que demanda el diseño de una política ciudadana que integre los múltiples rostros de la ciudad.

Metrópolis donde viven más de ocho millones de personas, Lima es, naturalmente, un escenario donde se entrecruzan diversas culturas, donde se tejen numerosas comunidades y conflictos, donde las dificultades de la vida individual y colectiva se ve aparejada cada día con las potencialidades propias de una urbe abierta al mundo. Síntesis de la nación entera, núcleo de un centralismo agobiante para todo el país y para ella misma, ciudad en perpetua transformación cultural y demográfica, material y simbólica, Lima es, como dijo Jorge Basadre hablando del Perú, una realidad constituida por promesas y posibilidades.

La realidad multitudinaria, compleja, desordenada en ciertos aspectos, signada por la escasez de las grandes ciudades latinoamericanas genera un estado de ánimo, un hábito, eso que algunos llamarían una "cultura". En la capital del Perú ha terminado por imponerse una cultura de supervivencia a todo trance, de búsqueda de conservar sus privilegios por quienes los ven amenazados, de búsqueda de un lugar en la urbe por parte de los recién llegados: un lugar donde vivir, alguna fuente de ingreso, algún grado de acceso a servicios públicos. Lima es un ejemplo de cómo esta cultura de supervivencia puede convertirse en un entorno de anomia, en una normalización de la informalidad pero, sobre todo y lo que es más importante, en la escasa visibilidad de la preocupación por el otro, al punto que el respeto a las reglas básicas, como el cuidado de los espacios públicos, la

atención escrupulosa a las reglas de tránsito, el cuestionamiento de los privilegios de algunos y la exigencia de honradez a los funcionarios son vistos como formas de debilidad. La ciudad se convierte entonces en una arena de competencia que llega a ser una arena sin reglas y donde, por tanto, parece quedar poco espacio para la consideración de los otros: autoridades, élites, poblaciones emergentes, todos parecen ponerse de acuerdo en decretar la obsolescencia del civismo.

8. El desafío de los derechos humanos en la ciudad

Ese es el complejo y laberíntico contexto en el cual se presenta el desafío de los derechos humanos en la ciudad. Es menester responder al desafío de cómo restaurar una cultura donde ciertos valores básicos de respeto a la dignidad tengan presencia, y no solamente en lo que concierne a las autoridades (principales responsables de hacer respetar las reglas que defienden esos valores) sino también entre las personas que comparten el espacio urbano. Este trabajo de recuperación de la ciudad como espacio normativo es, sin lugar a dudas, una tarea propiamente política. Desafortunadamente, la política ha sido desprestigiada, desarraigada de su origen cívico, para ser reducida al ámbito de la intriga, del teatro de las conspiraciones y la canalización de intereses invisibles. Frente a ello, hay que apelar sin temores, sin vacilaciones, a un discurso centrado en valores trascendentes, que llamen a la recuperación del humanismo. Éste tiene que venir de lo que la propia doctrina social de la Iglesia nos enseña: en ella hay un núcleo axiológico que subyace a todo discurso sobre derechos humanos. No se trata, desde luego, de sustituir el civismo por la fe (estamos convencidos que la separación entre Iglesia y política es fundamental y debe ser conservada) sino de revivificar nuestro discurso público por medio de esa enseñanza de la Iglesia.

Que toda la humanidad es una sola y que la libertad es una expresión de la responsabilidad ante los demás es una enseñanza

que el cristianismo debe oponer ante una cultura que enajena a hombres y mujeres al reducirlos a instrumentos productivos o consumidores voraces y angustiados; en casos aún más desafortunados, hay quienes no son más que desechos que pueden ser desatendidos e, incluso, eliminados. Debemos ser muy claros en elevar nuestra voz para denunciar que no podemos adscribir el calificativo de "humano" a un desarrollo que hace abstracción de la humanidad, que no promueve el goce y la paz, cuyo *ethos* es la rivalidad y no la cooperación y que concentra el poder en grupos cada vez más reducidos y cuyos actos son menos visibles y cada vez más anónimos.

9. La humanización como finalidad de la ciudad

En *La ciudad de Dios*, San Agustín actualizó para el cristianismo esta idea que provenía de la Antigüedad griega, a saber, el principio de que la constitución de la polis tiene como finalidad el despliegue de lo humano que está conectado con su naturaleza trascendente. "Todo el uso de las cosas temporales en la ciudad terrena –escribió el doctor de la Iglesia– se refiere y endereza al fruto de la paz terrena, y en la ciudad celestial se refiere y ordena al fruto de la paz eterna".[3] Sostuvo además que solamente existe un pueblo allí donde hay justicia y por ello sostuvo que "donde no hay verdadera justicia, no puede haber unión ni congregación de hombres, unida con el consentimiento del derecho, y, por lo mismo, tampoco pueblo."[4]

La *civitas* de los antiguos, hay que recordarlo, no era únicamente una realidad geográfica constituida por las marcas o linderos que delimitan el espacio urbano. Tampoco era solamente una realidad política y administrativa caracterizada por los mecanismos de representación pública que tienen lugar en ella para la

[3] San Agustín, *La ciudad de Dios*, Porrúa, México 2008, 577.
[4] San Agustín, *La ciudad de Dios*, 538.

constitución del poder legal o por la administración de servicios que el poder público ofrece o garantiza a sus habitantes. La *civitas* es, sobre todo, y de manera preeminente, una realidad cultural cuya significación reverbera todavía, con mucha fuerza, en nuestro lenguaje corriente: civismo, civilidad, civilización. Estos términos aluden a una forma deseable y plausible de organizar nuestra vida en común, a una constelación de valores que hacen de la vida en colectividad una experiencia constructiva, abierta a la autorrealización. No se trata, como se podría creer, cuando se habla de civilidad, de un simple asunto de formas o de maneras, sino de una auténtica concepción del ser humano como ser abocado a la vida en sociedad. Ello significa resaltar su condición de ser ligado a los demás, cuya existencia se halla y se constituye entretejida con la colectividad, pero sin que por ello deje de ser, también, y con la misma importancia, un individuo, es decir, un sujeto libre, autónomo, indisoluble en la masa, dueño de proyectos y sueños que lo diferencian de los demás, de quienes lo rodean.

En esas nociones, en efecto, aparece condensada la vocación individualista pero también comunitaria del humanismo moderno que tiene entre sus más destacados representantes a Amartya Sen[5] y Martha Nussbaum.[6] Sen, desde el campo de la economía del desarrollo humano y Nussbaum desde la filosofía política, han propuesto un neo aristotelismo que se aboca a recuperar el principio de que la política debe tener como eje la naturaleza humana. En ese sentido, el desarrollo, el progreso, no pueden ser otra cosa que el desarrollo y el progreso del bienestar de cada persona y no el crecimiento económico de la masa. La libertad como manifestación concreta en cada persona y no simplemente como enunciado legal vuelve así a ser el centro de la preocupación del desarrollo y de esta manera se vuelve al sentido original, profundamente humanista, de la tradición liberal. A diferencia

[5] A. Sen, *Desarrollo como libertad*., Planeta, México 2000.

[6] M. Nussbaum, *Women and Human Development: The Cappabilty Approach*, Cambridge University Press, New York 2000.

de lo que pretendería la ya señalada concepción economicista del ser humano como ser egoísta, concentrado exclusivamente en la realización de sus intereses al menor costo posible y a expensas de los demás hasta donde la ley lo permita, la concepción humanista moderna define al sujeto como un ser abierto a la interrelación con los demás y necesitado de ella. No se trata de una interrelación que conduzca a la fusión del sujeto en la masa. Tampoco de una signada únicamente por las conveniencias y la necesaria complementariedad de intereses y aptitudes. Esa interrelación tiene un sentido más sustantivo, el de la intersubjetividad como fenómeno cultural, moral y psicólogo, como un proceso en el cual cada uno se va constituyendo como persona mediante su encuentro con los demás, mediante la mirada de los otros y la responsabilidad frente a ellos: frente a su integridad, frente a su dignidad y frente a su bienestar no solamente material sino también espiritual. Ese encuentro creativo entre personas individuales, que se puede sintetizar en la idea de r*econocimiento*, es precisamente lo que se condensa en la experiencia de la ciudadanía.

Así, los derechos humanos en la ciudad deben ser comprendidos como los derechos humanos expresados en la configuración misma del espacio de la ciudad. En otras palabras, la relación entre la ciudad y los derechos humanos debe entenderse como una asociación intrínseca, no como una adición. La ciudad tiene que ser el espacio de los derechos humanos y debería ser inconcebible sin ellos. Solo así responderemos a esa concepción agustiniana de la ciudad como lugar de la paz y, por supuesto, como lugar en donde han de caber todos los sueños del mundo.

10. Conclusión

Bien es cierto que hoy en día hay una distinción entre el estatus de ciudadanía y la condición de residente en un área urbana. No sólo es ciudadano quien reside en la ciudad, sino todo aquel que forma parte de una comunidad política. Pero se puede afir-

mar que ese complejo código de libertades y de compromisos que constituye la experiencia moderna, y, por extensión, la experiencia democrática, tiene una vinculación originaria e indisoluble con la vivencia urbana. Ella es un escenario de cruces innumerables entre culturas, profesiones, visiones del mundo, proyectos de vida diferentes, y es ahí donde se forja, y donde se vuelve siempre necesaria, una actitud de respeto a los demás, a quienes no podemos ignorar, con quienes debemos interactuar cotidianamente, en cada minuto de nuestras vidas, y a quienes estamos llamados a ver como vecinos, que es otra forma de decir prójimos.

Como es natural, una vivencia de ese tipo no puede estar exenta de conflictos ni puede transcurrir en una completa armonía ni hallarse resguardada por una paz inalterable. La convivencia estrecha de los que son diferentes e iguales al mismo tiempo siempre viene acompañada de tensiones y de inseguridad. La experiencia de la desigualdad, el problema de la inseguridad, los abusos contra el derecho, los problemas de escasez y precariedad de servicios igualmente satisfactorios para todos son algunos de los focos conflictivos que, sumados, terminan por difundir una sensación de injusticia y de agobio, una impresión de que la ciudad –más aun cuando se habla de una megalópolis como lo son las grandes ciudades de nuestro tiempo— nos aplasta y nos convierte en simples piezas de un gigantesco mecanismo anónimo, impersonal, ajeno a valores y agresivo frente a los pequeños sueños y proyectos de cada quien.

Nada de eso es ajeno a la ciudad de Lima. Nuestra ciudad, como tantas otras de América Latina, vive esas circunstancias, además, de una manera crítica, es decir, bajo la forma de un cambio súbito al cual no ha tenido tiempo de adaptarse. En efecto, Lima pertenece al conjunto de ciudades latinoamericanas que conocieron un crecimiento explosivo desde mediados del siglo XX, un crecimiento generado por migraciones de muy diversos puntos del país, y frente al cual no supo transformarse para dar acogida apropiada a todos sus nuevos vecinos. Pero la historia contemporánea de Lima ha tomado un rumbo que, si bien hoy

nos sorprende, es en el fondo muy natural: los nuevos limeños dejaron de esperar que la ciudad los acogiera y los integrara dentro de los parámetros materiales, administrativos y culturales que la definían desde décadas y siglos atrás, y decidieron inventar una nueva Lima, contribuir con sus propias visiones del mundo, con sus gustos, con sus formas de imaginarse el presente y el futuro, con sus concepciones de la política, de la historia, del trabajo, del placer y del ocio, a crear una ciudad que es, al mismo tiempo, distinta e igual a la que encontraron las primeras generaciones de inmigrantes desde las décadas de 1930 en adelante.

Esa es la circunstancia que vivimos en la actualidad: una Lima que nos agobia y que muchas veces nos parece agresiva e inhóspita, pero que es al mismo tiempo una realidad viva, que una y otra vez va cambiando, transformándose, siguiendo el paso de las ricas y variadas poblaciones que constituyen su vecindario. Naturalmente, ninguna ciudad que desee estar al servicio de sus ciudadanos puede ni debe abandonarse al solo crecimiento espontáneo y errático. Gran parte de los males que hoy aquejan a nuestra ciudad capital proceden de una actitud de abandono de sucesivos gobiernos municipales, una tendencia que la actual gestión municipal está tratando de revertir con muchas dificultades, por cierto, pero también con una determinación encomiable. La creación o recreación de una Lima más humana, de una Lima más atenta a propiciar el cumplimiento de los derechos de todos sus vecinos, de una Lima donde no impere la ley del más fuerte sino la ley de la convivencia respetuosa: ésa es una meta que creo advertir como signo de la gestión de gobierno municipal que en estos años se viene desarrollando.

Y, sin embargo, una ciudad como la nuestra, hay que decirlo, no va a transformarse en el sentido deseable únicamente por acción de la autoridad pública. La creación de una convivencia constructiva y armónica es una tarea colectiva, es un proyecto que debe tomar la forma de un esfuerzo común. Somos todos los vecinos de esta enorme ciudad los llamados a hacer aportes ya sea, en el menor de los casos, mediante el cambio de nues-

tros propios hábitos y formas de relacionarnos con los demás, ya sea, en casos seguramente más encomiables, poniendo nuestro esfuerzo, nuestra creatividad, nuestra inteligencia y nuestra empatía al servicio de los demás por medio de iniciativas, proyectos, propuestas que nos indiquen el camino a ser seguido, que nos reafirmen en la idea de que sí es posible el cambio, de que sí es posible construir una ciudad para todos.

CIUDADANÍA AMBIENTAL: INTERDEPENDENCIA, VULNERABILIDAD Y CUIDADO[7]

Alejandro Pelfini

1. Introducción

Si tradicionalmente las cuestiones relativas a la ciudadanía discurrían por un eje vertical, como vinculación, distribución de recursos y acceso a bienes entre distintos estratos sociales, actualmente la atención recae, además, en el eje horizontal de la misma: la distinción público/privado y la problematización de decisiones hasta ahora individuales como consumir o movilizarse, pero con un impacto significativo en la vida de los demás. En consecuencia, la esfera privada o doméstica alcanza una importancia inédita ya que aquí están en juego buena parte de los comportamientos que, adicionados, provocan daños ambientales y vuelven poco sustentable un modo de producción; por ejemplo, en los estilos de consumo. Adicionalmente, al hablar de ciudadanía ambiental debemos incluir otra dimensión en ese eje horizontal que es la relación entre seres humanos y otros seres vivos cuestionando la frontera tan rígidamente trazada en el pensamiento político occidental entre los primeros –sujetos de derecho y miembros formales de una comunidad política– y los segundos –privados

[7] Agradezco especialmente a Carolina Bacher Martínez por sus comentarios a una versión presentada oralmente de este texto. Su observación me ayudó a ver un punto ciego del planteo original que podía haber sido ideológicamente muy negativo para la construcción de ciudadanía.

de cualquier consideración jurídica–. El objetivo de esta presentación es profundizar en esta ciudadanía ambiental o ecológica que discurre más en un eje horizontal que en uno vertical, distinguiendo, en primer lugar, su condición estructural que es la interdependencia entre seres humanos y entre éstos y el entorno, tal como nos enseña la ecología y el pensamiento verde. En segundo lugar, dar cuenta de la experiencia de la vulnerabilidad como fundamental y transversal en la ciudadanía ambiental. Por último, destacar al cuidado (de sí mismo, del otro y del entorno) como imperativo ético para responder a esa vulnerabilidad. Para terminar, se intentará ilustrar cómo estas cuestiones toman forma concreta en el marco de las megaciudades y en las disputas en torno a un imprescindible cambio civilizatorio en el cual la Pastoral de la Iglesia Católica tiene mucho que decir y hacer.

2. Sobre la ciudadanía ambiental

Actualmente, el trabajo ya no parece ser el eje –o al menos no el único– desde el que se organiza la estratificación social, se despliegan la sociabilidad y las prácticas cotidianas. El consumo, tanto de bienes materiales como simbólicos, está ocupando una centralidad mayor asumiendo parcialmente buena parte de las funciones asignadas tradicionalmente al trabajo y se vuelve, a su vez, el nuevo locus de dominación.[8] Esta importancia que está alcanzando el consumo hace que ya no pueda quedar relegado a la esfera doméstica o al mercado, sino que sobre todo, por las consecuencias que conlleva, deba ser objeto de regulación y debate público. Es evidente que en el hecho de consumir esto o aquello están en juego capacidades materiales para acceder a determinados bienes y las competencias necesarias para usarlos y disfrutarlos. También el hecho de que decisiones y preferen-

[8] P. Güell, Teología Latinoamericana: Desafíos actuales desde los giros de las Ciencias Sociales, en: M. Eckholt (ed.), *Prophetie und Aggiornamiento: Volk Gottes auf dem Weg*, LIT, Münster 2011, 253-260.

cias individuales adicionadas, no son neutrales sino que tienen relevancia colectiva, ya que contraen consecuencias significativas para el conjunto, básicamente en relación con la calidad del medio ambiente debido al consumo de recursos no-renovables y a la generación de desechos. También aquí entran en consideración derechos, deberes, participación efectiva y membresía en una comunidad política determinada, atributos definitorios de la ciudadanía,[9] entendida como la pretensión y la posibilidad de ser aceptado como miembro pleno de la sociedad y de compartir la herencia social.[10] A esto puede agregarse la inagotable capacidad o posibilidad de tener derechos y de reclamar por su reconocimiento. Justamente esto es lo que aparece tematizado en forma aguda en los debates en torno a la ciudadanía ambiental (o ecológica o sustentable), dando cuenta de la creciente porosidad y de un corrimiento de las fronteras entre lo público y lo privado. Si tradicionalmente las cuestiones relativas a la ciudadanía discurrían por un eje vertical, como vinculación, distribución de recursos y acceso a bienes entre distintos sectores sociales, actualmente la atención recae, además, en el eje horizontal de la misma: la relación sociedad/cultura y naturaleza, así como la distinción público/privado y la problematización de decisiones hasta ahora individuales y aparentemente inocuas individualmente como consumir o movilizarse, pero con un impacto significativo en la vida de los demás.[11]

En consecuencia, la esfera privada o doméstica alcanza una importancia inédita, ya que aquí están en juego buena parte de los comportamientos que, adicionados, provocan daños ambientales y vuelven poco sustentable un modo de producción; por

[9] D. O´Byrne, *The Dimensions of Global Citizenship*, Frank Class, Londres/Portland 2003.

[10] T. H. Marshall/ T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Losada, Buenos Aires 1998.

[11] Desde ya que esta oposición se plantea a fin de hacer más clara y sintética la exposición, pero no ignora que una dimensión o un eje central de la ciudadanía ambiental sería el trascendental o el transversal en relación con la atención a los derechos y deberes de generaciones venideras, tal como hace tiempo viene llamando la atención la ética ambiental.

ejemplo, en los estilos de consumo. A diferencia de los que plantea un abordaje liberal, el ecologismo se ubica en el lado opuesto ya que intenta siempre influir en las libertades de las personas (en sus conductas cotidianas), ya que no las considera como algo intocable, sino un espacio en donde es necesario influir.[12] También se plantea la idea de que con la creciente importancia de la vida privada ésta no sería ya simplemente una esfera de "privaciones" ni de una vida menos virtuosa por no participar en la esfera pública. Como plantean Kymlicka y Norman,[13] la vida privada es crecientemente un lugar de realización y gratificación personal, lo que no sólo explica el generalizado desinterés por la participación en la arena pública sino también la tendencia a la politización de la vida doméstica y de decisiones antes tenidas por estrictamente individuales.[14]

De este modo, cuestiones relativas al consumo y a una ciudadanía ambiental se vinculan estrechamente con el tipo de derechos propios de una ciudadanía ampliada o de "cuarta generación" que hacen a la conservación de un patrimonio cultural, a la diferenciación identitaria y al acceso a bienes públicos globales y a un medio ambiente no dañado. Así, debilitan la clásica distinción liberal entre una esfera pública susceptible de ser regulada por el Estado y una esfera privada, a ser justamente protegida de la injerencia de este último, tal como el feminismo logró en cierto modo politizar las relaciones familiares y el ambientalismo, la vida económica más allá de disputas estrictamente en torno a la distribución de recursos materiales. En este sentido, el nivel

[12] A. Dobson, El liberalismo y la política de la ecología", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 13, Julio 1999, 12.

[13] W. Kymlicka/ W. Norman, Return to the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory, en: *Ethics* 104 (1994) 325-381.

[14] "In order to explain the modern indifference to political participation, civic republicans often argue that political life today has become impoverished compared to the active citizenship of, say, ancient Greece. Political debate is no longer meaningful and people lack of access to effective participation. But it is more plausible to view our attachment to private life as a result not of the impoverishment of public life but to the enrichment of private life. We no longer seek gratification in politics because our personal and social life is so much richer than the Greeks," W. Kymlicka/ W. Norman, Return to the Citizen, 362.

de politización propio de una ciudadanía ambiental excede con creces al *green washing* o a la tan en boga "Responsabilidad Social Empresarial". Retomando las cuatro dimensiones de la ciudadanía: derechos, deberes, participación efectiva y membresía en una comunidad política determinada,[15] la ciudadanía ambiental no debería reducirse al ámbito de los deberes, como si toda la responsabilidad por el cuidado del medio ambiente y la reducción de los riesgos recayera en sujetos individuales. Desde ya que la concientización y la sensibilización de personas supuestamente despreocupadas por el medio ambiente es fundamental para generar una ética del cuidado y queda mucho por hacer en términos de alterar hábitos de consumo, el uso de medios de transporte y de reciclar nuestros desechos. Sin embargo, la reducción de los riesgos ambientales no depende exclusiva ni fundamentalmente del cambio en las decisiones individuales de los ciudadanos de a pie. Una ciudadanía ambiental que contempla también derechos, participación y membresía debe contribuir a develar los factores estructurales y las prácticas sedimentadas que se van reproduciendo casi automáticamente en modos de producción y en formas de vida no sustentables, pero que no parecen tener alternativas. Más aún, una pastoral que promueva la ciudadanía ambiental o que integre sus componentes transversalmente en cualquier acción pastoral aunque no se ocupe directamente de cuestiones ecológicas, debe invitarnos también al discernimiento ético ayudándonos a identificar los procesos y los actores (a veces con nombre y apellido) que están detrás de esta naturalización de modos de producción y de formas de vida: así como hay perpetuadores de la desigualdad, de la segregación espacial y de la pobreza, también hay perpetuadores del riesgo ambiental. La ciudadanía ambiental pasa efectivamente por asumir nuestras responsabilidades, pero también pasa por saber ponderarlas dentro de marcos más amplios sin perder de vista a los grandes responsables.

[15] D. O´Byrne, *The Dimensions of Global Citizenship*, Frank Class, Londres/Portland 2003.

3. La interdependencia como condición estructural de la ciudadanía ambiental

Referirse a la ciudadanía ambiental supone recuperar lecciones básicas de la ecología y del pensamiento verde, principalmente las relativas a la interconexión y a la interdependencia entre seres humanos y naturaleza, así como del flujo inagotable de sustancias y procesos materiales tendientes al equilibrio en un ecosistema. Por lo tanto, las fronteras infranqueables entre ambos mundos y la interrupción de esos flujos no responden a una relación simétrica entre cultura/sociedad y naturaleza sino a una visión antropocéntrica signada por el utilitarismo y el espíritu de conquista.

En un contexto de crisis ambiental global –y de las otras también– en el cual esa misma visión antropocéntrica está mostrando todos sus efectos negativos, la interdependencia y la interconectividad, atributo de los ecosistemas, alcanzan una magnitud inédita, en cuanto a su complejidad y a su carácter cada vez más interno que externo, que podemos llamar reflexivo. La interdependencia no se reduce entonces a mayor interconexión y contacto, sino a situaciones en que los costos y los beneficios se comparten, quizás desigualmente, pero se comparten al fin.[16] Respecto de cuestiones ambientales o relativas a la conservación de bienes públicos globales, la interdependencia se agudiza aun más en la llamada "interdependencia estratégica": en un sentido de elección racional el hecho de que una conducta sólo es racional; es decir que se logra el efecto deseado en forma eficiente, si esa acción no se efectúa en solitario, sino en forma coordinada o al menos en consonancia con la conducta de un número significativo de agentes.[17]

En cuanto a la complejidad: la superposición de escalas de acción y comunicación, así como de redes de diverso alcance, no hace más que desafiar toda forma de linealidad y de armonía mecánica entre las mismas. Los riesgos y peligros que anteriormente podían

[16] R. Kehoane, *After hegemony: cooperation and discord in the world political economy*, Princeton Univ. Press, Princeton 2005.

[17] A. Dieckmann/ P. Preisendörfer, *Umweltsoziologie*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 2002.

enviarse a algún depósito residual también se globalizan y se vuelven en contra de sus mismos generadores (el llamado efecto *boomerang* por Beck[18]). Si un sistema es por definición menos complejo que su entorno, cuando el mundo exterior o el entorno desaparecen, la complejidad y los riesgos no pueden más que ser internalizados. ¿En qué instancia recae entonces la ineludible tarea de reducir la complejidad y minimizar la redundancia si ya no hay un lugar exterior, residuo de todo lo extraño, indeseable, desconocido? Parecemos estar condenados a tener que procesar las externalidades y consecuencias no deseadas de nuestros actos y calcularlas de antemano sabiendo que no nos podremos librar de ellas.

La orientación reflexiva se ocupa, por tanto, de atender las consecuencias no intencionales de nuestras acciones, así como las externalidades de los procesos productivos. En la medida en que los riesgos no se vinculan con peligros externos y naturales sino que son mayormente autogenerados, el ejercicio de la crítica y el discernimiento ético se vuelcan al ámbito interno, porque en cierto modo para la realidad social ya no hay un "afuera". La orientación reflexiva se manifiesta espacialmente en el hecho de que no quedan ya lugares por explorar o adonde derivar los males y lo desconocido. Los límites del mundo dotado de sentido coinciden con los límites del globo, por lo que sólo es posible internalizar los daños y los riesgos.[19] Esta orientación reflexiva se manifiesta también temporalmente en una circularidad que comienza a reemplazar la idea de progreso como proyección hacia delante en un movimiento orientado hacia la perfectibilidad. El "todo vuelve" va reemplazando o, al menos, complementando a la proyección hacia adelante entendida como despliegue y desarrollo de potencialidades. No obstante, en este "todo vuelve" no está excluida la idea de transformación. No todo vuelve de la misma forma en una implacable repetición. Tampoco está prefijado el orden de esa vuelta, como sí lo hacía la teoría clásica

[18] U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Francfort 1986.
[19] N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Francfort 1997.

de los regímenes políticos. El modelo proviene, sobre todo, del pensamiento ecológico y de las leyes de la termodinámica: nada se pierde, todo se transforma y se recicla.

4. La vulnerabilidad como experiencia fundante de la ciudadanía ambiental

Si la interdependencia representa la condición estructural para la ciudadanía ambiental, la forma de percibir la necesidad del contacto con el otro es a través de la experiencia de la vulnerabilidad de la condición humana y del entorno natural. A diferencia de la concepción corriente en políticas sociales que reduce la vulnerabilidad a una condición que sufren los marginados y víctimas de violencia e injusticias, de acuerdo a una racionalidad ambiental y en condiciones de una crisis global, se manifiesta el hecho de que la vulnerabilidad se generaliza y democratiza, donde nadie queda exento de la misma. Habrá algunos más vulnerables que otros de acuerdo al contexto, pero todos compartimos una suerte de vulnerabilidad existencial más o menos agudizada de acuerdo a la fase de la vida en que nos encontremos. Por lo tanto, la vulnerabilidad y la dependencia respecto de otros son rasgos inherentes a la condición humana y no pueden ser concebidas como accidentes que les suceden a otros sino que nos suceden o nos pueden suceder en cualquier momento.[20] La vulnerabilidad antropológica (o persistente en palabras de O´Neill[21]) antecede entonces a la vulnerabilidad social, variable y selectiva en función de las circunstancias.[22]

[20] P. Paperman/ S. Laugier (eds.), *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, EHESS, Paris 2005.

[21] O. O'Neill, *Towards justice and virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

[22] "La vulnerabilidad tiene que ver, pues, con la posibilidad de sufrir, con la enfermedad, con el dolor, con la fragilidad, con la limitación, con la finitud y con la muerte. Principalmente con esta última, tanto en sentido literal como metafórico. Es la posibilidad de nuestra extinción, biológica o biográfica, lo que nos amenaza y, por tanto, lo que nos hace frágiles," L. Feito, Vulnerabilidad, *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, Vol. 30, Suplemento 3, (2007) 7-22, 9.

Si bien la condición de vulnerabilidad es en principio generalizada y todos somos real o potencialmente vulnerables, es necesario destacar que difícilmente una persona o sector social es completamente vulnerable en toda situación. Evidentemente los riesgos y amenazas no se reparten equitativamente; sin embargo, los desafíos de la crisis ambiental y los límites de una Modernidad Occidental triunfante nos interpelan a todos los involucrados. Por un lado, debido a la creciente interdependencia, las decisiones de un actor impactan tarde o temprano en otro, aunque esté alejado. Por otro lado, debido a la creciente complejidad que impide que alguna instancia tenga un control completo de la situación y goce de absoluta certidumbre y pretenda proveerla al resto. Si tampoco el trabajo o la reproducción material son ya el permanente eje estructurador de las prácticas sociales y la lucha por la dignidad y el respeto a la diversidad de modos de vida pasan a ser demandas tanto o más acuciantes, el "pobre" ya no parece tener un *status* privilegiado en términos de privación. Al menos cuando esta privación es definida únicamente en términos socio-económicos, ya que es evidente que el "pobre" suele ser objeto de una sistemática marginación en términos de dignidad y estima debido a su color de piel, orientaciones culturales y uso de su cuerpo.[23]

Ahora bien, si todos somos en principio vulnerables y ya no hay un grupo especialmente desaventajado en toda situación, ¿cómo orientar entonces la acción pastoral ante la ausencia de un sujeto completa y permanentemente vulnerable? Si, además,

[23] "Todos somos vulnerables. Esta vulnerabilidad tendría un triple origen: la subjetividad humana, la corporalidad constitutiva del ser humano (y por tanto su mortalidad) y el carácter intrínsecamente social de la persona, que la sitúa necesariamente en el marco de las relaciones intersubjetivas ... Lo anterior se completa al considerar que el ser humano vive no solo a partir de aquello que lo constituye, sino también de aquello a lo que está expuesto: a las variables que provienen de la historia humana, de la naturaleza en la que habita, y de los otros próximos. Esta exposición al infortunio (Nussbaum), a las propias emociones – como la vergüenza, el amor y la compasión – (MacIntyre, Nussbaum), al desprecio (Honneth) o al falso reconocimiento (Taylor) y a la vulnerabilidad de otros (Lévinas) agudizan la vulnerabilidad originaria constitutiva," C. Montero, *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2012, 66-67.

la condición de vulnerabilidad se desterritorializa y atraviesa no sólo distintos sectores sociales sino también los límites nacionales y regionales, ¿dónde concentrar los esfuerzos de la acción pastoral, en el trabajo localizado en parroquias o en los medios de comunicación y en los contornos difusos de un diálogo interreligioso a nivel planetario? La primera pregunta nos obliga a considerar el tipo de respuesta a la condición de vulnerabilidad. La segunda nos acerca al alcance o al ámbito primordial donde dar esa respuesta.

5. El cuidado como nueva ética ciudadana

Ante la ausencia de sujetos desaventajados predefinidos para todo lugar y dimensión con un rol histórico prescripto y ante una relativa generalización/democratización de la experiencia de vulnerabilidad ante el aumento de la contingencia y del riesgo, la identificación de sujetos (y objetos) vulnerables sólo puede ser contextual, evaluando situaciones e interacciones concretas en que se agudiza esa experiencia existencial. Además, y como ya se señaló, la vulnerabilidad no es permanente ni acompaña completamente a un sujeto a lo largo de toda su vida. Ante esto, la respuesta no es más que una "ética del cuidado" que se remonta a Heidegger y Lévinas, pero que toma cuerpo sociológico con el concepto de *care*. Basado en enfoques feministas que destacan la sensibilidad y la atención a los otros como elemento ético fundamental complementario al seguimiento a principios abstractos[24] y

[24] C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge/MA 1982. Importante es destacar aquí que el cuidado no es inherente a las mujeres ni tampoco se reduce a "*cura*" en sentido médico ni implica primordialmente emoción sin responsabilidad basada racionalmente: "En el caso del cuidar es un imperativo superar las premisas que hasta hoy lo han colocado como propio de la mujer, vinculado a la emoción y relación y resolutivo sólo para los cercanos. El objetivo es reconducirlo al plano ontológico como modo de ser en el mundo, en el ajustado punto medio de la razón y emoción y abierto en respuesta más allá de lo privado e íntimo hacia lo público. El cuidado aporta significación a la racionalidad ética; no es un mero sentimiento." M. López Alonso, *El cuidado: un imperativo para la bioética*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2011, 337.

revitalizado actualmente ante la crisis del Estado del Bienestar y el envejecimiento demográfico en Europa, se desarrolla toda una sociología del cuidado que pone el acento en el trabajo no remunerado y en la atención a otras personas en particular ampliando y complejizando el concepto mismo de trabajo incluyendo actividades de la vida doméstica y desvinculando la noción de trabajo respecto de la de empleo.[25] Ampliando este enfoque centrado en las políticas sociales es necesario que una acción pastoral se aboque, sin embargo, a tres dimensiones del cuidado: cuidado de sí mismo (dignidad, integridad de la persona y de su corporeidad); cuidado del otro y cuidado del entorno (sustentabilidad del medio natural, atender a la reproducción de sujetos y objetos no-humanos). Con Leonardo Boff podemos decir que:

> Cuidado y sostenibilidad caminan de la mano, amparándose mutuamente. Si no hay cuidado, difícilmente se alcanzará una sostenibilidad que se mantenga a mediano y largo plazo. Son los pilares básicos, aunque no los únicos, que van a sustentar la necesaria transformación de nuestro estar en la Tierra. Sostenibilidad y cuidado, a su vez, no podrán afirmarse si no vienen acompañados de una revolución espiritual. (Boff, 2012, 11)

6. La ciudadanía ambiental en las megaciudades

A la hora de pensar la ciudadanía ambiental en las megaciudades y obviamente, la contribución que desde la Pastoral puede hacerse a la misma, quisiera privilegiar dos ámbitos donde asumir la condición de creciente interdependencia, tomar conciencia de la vulnerabilidad de sí mismos y del entorno promoviendo al cuidado como imperativo ético fundamental. Uno, más acá

[25] P. Paperman/ S. Laugier (eds.), *Le souci des autres. Ethique et politique du care*, EHESS, Paris 2005; M. T. Martín Palomo, El *care*, un debate abierto: de las políticas de tiempos al *social care*, (www.upo.es/congresos/export/sites/.../Maria_Teresa_Martin_Palomo.pdf), 2009.

o por debajo del Estado-nación y el otro más allá o por encima del mismo: en primer lugar, el debilitamiento de la rigidez de la frontera entre sociedad/cultura y naturaleza. En segundo lugar, la integración en un espacio de discursividad y representación propio de una esfera pública global, en el cual las megaciudades son protagonistas ineludibles; destacando aquí que las mismas no son parte del problema sino que pueden ser parte de la solución.

Como venimos insistiendo, la ciudadanía ambiental discurre fundamentalmente sobre un eje horizontal, básicamente el de la distinción público/privado y la problematización de decisiones hasta ahora individuales como consumir o movilizarse, pero con un impacto significativo en la vida de los demás. En este punto, es importante incluir otra dimensión en ese eje horizontal que es la relación entre seres humanos y otros seres vivos cuestionando la frontera tan rígidamente trazada en el pensamiento político occidental entre los primeros, sujetos de derecho y miembros formales de una comunidad política, y los segundos, privados de cualquier consideración jurídica. Las megaciudades llevan al paroxismo la rigidez de esa frontera. Si ya estas ciudades suelen mantener vínculos más intensos con otras megaciudades alejadas que con su propio *Hinterland*, cuando se trata del medio natural y del paisaje tienden a invisibilizarlos o cuando mucho a culturalizarlos como espacios para el deporte y la recreación. De este modo, se cristaliza una división entre dos mundos, uno en el cual habitan los seres humanos y otro en el cual lo hacen otros seres vivos, siendo que en muchos casos y aún en el espacio hiperurbanizado de las megaciudades, ambos comparten más lugares y recorridos de lo que se suele percibir. Probablemente resulte exagerado llegar al extremo de, por ejemplo, Sue Donaldson y Will Kymlicka en *Zoopolis*[26] quienes no sólo bregan por los derechos fundamentales de otros seres vivos sino que proponen considerar sus derechos ciudadanos a participar en nuestra misma comuni-

[26] S. Donaldson/ W. Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press 2011.

dad. No obstante, ciertamente que aquí la ciudadanía ambiental –y una Pastoral que la promueva– debería tender a hacer más porosa la frontera sociedad/cultura y naturaleza, por ejemplo, haciendo más segura la vida de los animales con los que compartimos el espacio y controlando concienzudamente la insaciable tendencia de extender el espacio construido reduciendo el espacio vital de muchas especies. Una llamativa experiencia piloto en la integración del medio natural a la ciudad, y en este caso "natural-natural", apenas culturizado, es la de la favela Cabuçu de Cima en los alrededores de San Pablo. Contrastando con el utopismo ingenieril de arrasar con las favelas, existen proyectos que toman más seriamente el dato de la persistencia de las mismas e intentan mejorar las condiciones de vida de los habitantes revalorizando ese mismo hábitat. Lindante con la selva tropical de la Sierra de Cantareira, se están desarrollando proyectos urbanísticos de integración y aprovechamiento de ese entorno como patrimonio para el turismo ecológico y en beneficio de los habitantes de la favela.[27]

Más allá del Estado-nación encontramos a un segundo ámbito de desarrollo de la ciudadanía ambiental –y de su promoción desde la Pastoral– que es el de la participación en la esfera pública global, en la lucha por la conservación de bienes públicos globales o *Commons*, aprovechando la conectividad y la visibilidad de estas mismas ciudades. A diferencia de la ciudadanía definida en términos clásicamente políticos como pertenencia a una comunidad organizada sea a nivel municipal o nacional, la ciudadanía ambiental escapa a límites territoriales precisos y responde más bien a una solidaridad respecto de la especie, o mejor aún, de la Creación. Las convocatorias a partir de redes sociales digitalizadas así como la organización de eventos masivos en forma coordinada entre varias megaciudades son características de este tipo de práctica ciudadana (tal como las manifestaciones que se

[27] Más información sobre esta experiencia: T. Häusler, Per Seilbahn aus der Favela, en: *Die Zeit* Nr. 27 (28.6. 2012).

sucedieron coordinadamente en varias megaciudades antes de la segunda invasión a Irak o los eventos ligados al Día Mundial del Clima el 26 de Marzo de cada año). Ciertamente que se trata de una comunidad plural más genérica y distante que la de una comunidad política determinada y comparte la preocupación por cuestiones esenciales a la reproducción de la especie más allá de credos y valores particulares. Aquí la pertenencia es mayormente a una comunidad moral que a una comunidad política, sobre todo en la medida en que no existe aún una instancia global de estatalidad capaz de generar obediencia a sus "súbditos". Más bien, lo que puede observarse a nivel global es la emergencia de una esfera pública, que tematiza problemas concernientes a toda la humanidad y al acceso y conservación de bienes públicos globales, y una sociedad civil que reclama a organismos internacionales, a Estados-nacionales concretos y a empresas transnacionales por su compromiso en la conservación de esos bienes públicos. Buena parte de estas acciones y reclamos discurren por un espacio mediático que tiene a las megaciudades como correlato territorial fundamental, perceptible en eventos masivos, *boicots* a productos y a empresas, cumbres alternativas y otras formas de ocupar la calle y de ganar visibilidad con una resonancia que excede al espacio inmediato. Asumir seriamente la racionalidad ambiental implica también contribuir a la consolidación de una civilización planetaria en ciernes que al ser más de naturaleza moral que política, requiere más que nunca del discurso religioso y del diálogo ecuménico. Evangelizar el consumo es entonces una tarea primordial de una Pastoral que contribuya a la ciudadanía ambiental, pero a la que debe adicionarse el discernimiento ético necesario para no perder de vista los factores estructurales ligados a modelos de acumulación extractivos de materias primas y depredadores de la naturaleza ponderando entonces nuestras responsabilidades con las que le caben a otros en la consolidación de estos modelos y en la perpetuación del riesgo ambiental. Como decíamos al principio, la ciudadanía ambiental demanda

una serie de deberes al individuo en su esfera privada,[28] pero también apela a sus derechos a habitar un medio ambiente limpio y sustentable participando activamente de una comunidad interdependiente tanto entre otros seres humanos como con el mismo medio natural. Por lo tanto, la politización de lo privado se complementa con la exteriorización y movilización coordinada con otros individuos a la hora de reclamar por estos derechos. Ahí también la acción pastoral tiene dónde contribuir en términos de ilustrar y denunciar procesos y prácticas que cercenan estos derechos.

Finalmente, quisiera recordar lo destacado por A. Dulles[29] acerca de que la organización política de la Iglesia se inspiró por más de 400 años en las monarquías absolutas.[30] A esto yo le agregaría el hecho de que esta organización política también se acopló funcionalmente a los contornos del Estado-nación europeo-occidental. Por lo tanto, considero que si la Iglesia Católica pudiera liberarse de los constreñimientos que le generó el Estado-nación, al Cristianismo se le vuelven a ampliar los horizontes, en una nueva oportunidad de reconciliación con la Modernidad (luego de la iniciada en el Concilio Vaticano II), ahora bajo la forma de una Modernidad global y plural coexistiendo con otros "regímenes de verdad" que planetariamente buscan afirmar su validez.[31] De este modo, en un contexto de creciente complejidad e interdependencia signado por el aumento de la vulnerabilidad de los seres humanos y de su entorno se requiere más que nunca repensar el proceso civilizatorio en que nos encontramos y que, como analizó magistralmente Norbert Elias, depende de un autocontrol de las pasiones e instintos, de una regulación de la vio-

[28] "Los deberes del ciudadano van más allá del ámbito político formal, incluyendo, por ejemplo, actividades como el reciclaje de los residuos, el consumo ecológicamente responsable y la conservación de la energía". J. Barry, *Rethinking Green Politics*, Sage, Londres 1999, 231

[29] A. Dulles, *Models of the Church*, Image Books, New York 2002.

[30] Para una discusión más profunda al respecto, ver el capítulo de Carlos Schickendantz en esta misma publicación.

[31] R. Ortiz, *Mundalización: Saberes y Creencias*, Gedisa, Barcelona 2005.

lencia y –*last, but not least*– de una redistribución del poder. Si de lo que se trata es de promover el cuidado como imperativo ético y de establecer frenos, límites y autorrestricciones a la voluntad de dominio de los sujetos, justamente el pensamiento religioso y una religión universal como la católica tienen aun mucho que decir y hacer.

AUTONOMÍA Y SUBJETIVIDAD: LAS MUJERES EN LA IGLESIA

Marta Palacio

A raíz de la investigación que realizamos en una parroquia de la Ciudad de Córdoba (Argentina)[32] me conecté nuevamente con un texto que escribí hace ya algunos años sobre las representaciones de la Virgen María y su peso en la constitución de mi subjetividad de mujer laica. En efecto, en el equipo yo había trabajado particularmente el eje interpretativo de género sobre las diez entrevistas realizadas a los laicos/as para llevar a cabo nuestro estudio de caso. Busqué recoger e interpretar en las voces de las personas entrevistadas aquello que decían las laicas cristianas sobre la parroquia; los sentidos de género que le daban a sus prácticas religiosas católicas; cómo se ubicaban dentro del espectro cultural androcéntrico predominante por siglos en la Iglesia. A su vez, era consciente que esta búsqueda hermenéutica tenía una fuerte carga afectiva y de implicación personal en el proyecto debido a que indefectiblemente remitía a mi propia historia vital como laica católica.

En este breve texto presento someramente algunas reflexiones elaboradas sobre los modos autónomos de ser mujer en la parro-

[32] El proyecto "Sentidos e indicios de vida de las prácticas religiosas urbanas. Estudio de caso: Parroquia 'Santa María de la Paz" 2011-201' se realizó dentro del marco general del Proyecto Internacional e Interdisciplinario "Pastoral Urbana" encargado por la Comisión Episcopal Alemana "Iglesia Mundial" a Dra. Margit Eckholt de la Universidad de Osnabrück. Fue coordinado por: Dra. Marta Palacio, e integrado por: Dra. María José Caram, Lic. Santiago Castello, Lic. Fernando Kuhn, Lic. Sergio Navarro. Asistente: Laura Altamirano.

quia, a partir del estudio de caso realizado, que de un modo más extenso fueron presentadas en el *Informe Final*[33] elaborado por el equipo, y me concedo la licencia de engarzarlas con un texto sobre la influencia de las representaciones de María en mi historia y mi propio proceso de autonomía; texto que aunque ya tiene una década, conserva toda su lozanía frente a mi mirada introspectiva. Pido clemencia por los dos estilos narrativos superpuestos que pueden generar la sensación de disrupción literaria: en realidad, el tono neutro del informe y el autobiográfico no colisionan entre sí sino que se solapan mutuamente en el horizonte de compresión del fenómeno de la autonomía de las mujeres laicas en la Iglesia, exhibiendo así su más íntima unidad.

1. La autonomía de las mujeres en la Iglesia: breves conclusiones de un proyecto de investigación

En los relatos y entrevistas de la investigación realizada en la parroquia "Santa María de la Paz" de la ciudad de Córdoba emergió como novedoso dato, particularmente en algunas mujeres jóvenes, la constatación de una incipiente autoconciencia feminista manifestada en prácticas cotidianas de emancipación social y moral que señalaban la presencia de una subjetividad femenina autónoma capaz de orientar la propia vida personal y familiar ajustada a las propias situaciones vitales y no tanto a la presión heterónoma de reglas morales. Se develó una subjetividad femenina habilitada para discernir e interpretar los propios procesos espirituales sin subordinarlos a la aprobación de la autoridad eclesiástica. El registro de este fenómeno afloró en el marco de una institución aún signada por la permanencia de moldes androcéntricos y clericales. Observamos que esta estructura patriarcal, interiorizada por varias mujeres participantes activas de

[33] Cf. Informe Final presentado en el Congreso Interdisciplinario Internacional "Pastoral urbana" realizado en México, marzo de 2013.

la parroquia, generalmente las llevó aún a sujetarse a las decisiones del párroco sacerdote y a admitir sin cuestionamientos el centralismo en la administración de los asuntos de la vida parroquial.

La autonomía percibida en las mujeres, como aspiración y praxis, se incluyó dentro de la tónica común del modo de vida religiosa de todas las personas entrevistadas. La libertad de conciencia apreciada en las entrevistas expresó en variadas modulaciones una clara afirmación de la autonomía frente a preceptivas morales y teológicas condensadas en la doctrina católica. Las creencias de estas personas exhibieron las propias síntesis vitales entre fe y vida, connotando una gradual desafección respecto a la legalidad institucional y sus reglamentaciones, así como una mayor madurez frente a la estructura religiosa instituida. Quedó expuesta una moral vivida autónomamente y sin conflicto con la "moral oficial" de la Iglesia.

Es innegable la tensión que esta situación fáctica de autonomía plantea de cara al futuro a la institución: la autonomía moral de los laicos/as desafía la estructura parroquial-eclesial. Si bien no observamos conflictos de relevancia sobre los modos litúrgicos, celebrativos y sacramentales, la conciencia de autonomía se halla en tensión respecto a un modelo eclesial que no contiene las múltiples experiencias de vida. En algunos/as entrevistados/as emergió la decisión de vivir la moral y la fe sin necesidad de solicitar "autorización" o permiso para vivirlas de tal o cual modo. Se percibió, en general, una progresiva superación de la culpa introyectada mediante la libertad de conciencia. La autonomía se expresó bajo dos modalidades simultáneamente convivientes: la autonomía de la conciencia moderna, centrada en una concepción racional y universalista de la libertad, y la autonomía de la conciencia posmoderna en que la libertad se basa en la subjetividad singular, en la elección de la herencia cultural, en opciones personales en base al deseo, y se concreta en procesos de autoadscripción voluntaria a determinados valores de la tradición.

Se constata el protagonismo libre, creativo, abierto de las personas entrevistadas en lo que respecta a los procesos identitarios.

Salvo alguna excepción, es manifiesto que una cierta hibridación cultural está ya operando en los laicos/as de modo consciente o no. Este protagonismo se ve reflejado en los modos diversos con que cada uno/a de los entrevistados/as va haciendo su camino, sin grandes conflictos en lo que respecta a una dicotomía entre lo que realmente viven, buscan, hacen suyo y se apropian del cristianismo, y el "deber ser" del cristiano/a según el discurso institucional vigente. Además, si bien se refleja una influencia carismática del rol-persona del sacerdote en la vida de los laicos/as entrevistados/as, se manifiesta una tendencia –con alguna excepción– hacia una fuerte autonomía respecto de cómo, dónde, con qué medios y con quiénes hacer el proceso de subjetivación singular. Es interesante rescatar esta libre orientación de las búsquedas, apropiaciones y mixturas, en cuanto expresa una autonomía de los laicos/as que en otras épocas no se daba en la vida eclesial.

En las mujeres entrevistadas este rasgo de autonomía y conciencia de género se acentuó en las más jóvenes. Esto se observó, en unas más, en otras menos, como un fenómeno en proceso sin radicalizaciones. En sus voces afloró una demanda pro-activa de equidad de género: usar la palabra como palabra "autorizada" por la propia conciencia tanto en la parroquia, como en la vida religiosa en general y en la dimensión de lo espiritual, en el hogar y en las propias opciones vitales. Esto se enmarca dentro de la transformación cultural de nuestro tiempo histórico que ya ha admitido cierta igualdad de las mujeres respecto a derechos sociales y políticos. Este rasgo de autonomía apareció asociado a otros caracteres que presentaban las entrevistadas (especialmente las más jóvenes) tales como ser profesionales e independientes económicamente, lo que les daba prestigio, validez, autoridad, en fin "capital simbólico" o reconocimiento de los demás miembros sociales.

Advertimos este fenómeno de autonomía de las mujeres en la Iglesia como un proceso irrefrenable y sin retorno. Al igual que en otras esferas de la sociedad, la "revolución sin armas" de las

mujeres autoconscientes de sus derechos irá logrando, sin grandes conflictos y muy a pesar del orden institucional de la Iglesia, que se instale una demanda de autonomía que probablemente desemboque en una revisión del acceso al sacerdocio femenino.

Sin embargo, pese a la conciencia autónoma y la búsqueda de equidad respecto al lugar predominante del varón en la tradición católica eclesial, que se expresó en algunos casos en la efectiva ocupación de espacios de liderazgos parroquiales y eclesiales (animación de grupos, dirección de instituciones de solidaridad como Caritas, etc.), las mujeres mayoritariamente continúan ubicándose en roles de servicio (secretarias parroquiales, redactoras de actas) exhibiendo una subordinación respecto al varón consagrado, el "cura párroco", quizás porque la estructura eclesial sólo les permite hoy estos espacios de participación, que las mujeres aprovechan para pertenecer activamente en la Iglesia, y en los que paradójicamente reafirman los roles sociales de género.

2. Las representaciones de María en mi historia de conquista de la autonomía[34]

Una aclaración preliminar: no soy teóloga ni especialista en temas de mariología. Soy una laica cristiana nacida en la era del Concilio Vaticano II y que vivo mi presente como contemporánea de los graves dilemas que enfrentamos como humanidad y como Iglesia Católica, de la que me siento parte.

A raíz de una conversación que mantuve en un Congreso sobre Género y Religión del que participé en Septiembre de 2003,[35] empecé a replantearme aquellas evidencias incuestionables:

[34] El texto fue publicado en una revista de divulgación española: *Miriam. Revista Mariana Universal*, Año LVII, N° 337, Enero-Febrero 2005, 11-14.

[35] Congreso Internacional sobre Género y Religión organizado por la A.I.E.M.P.R (Asociación de estudios médicos, psicológicos y religiosos), Granada, septiembre de 2003, en que presenté una comunicación titulada "Hacia una genealogía de las prescripciones de género de la moral sexual cristiana". Cf. *Género y Religión "Masculino-Femenino y Hecho Religioso"*, Universidad de Granada, Granada 2003, 133-140.

como por ejemplo ¿cuál era la imagen de la Virgen María que tenía a partir de mi historia biográfica? Allí empezó un proceso de revisión de un sinfín de palabras, recuerdos, imágenes y episodios de mi historia juvenil, que tenían que ver con la trasmisión de la figura de María, que a través de charlas y prédicas había recibido en mi diversa participación en grupos eclesiales (parroquias y movimientos). Advertí que me habían presentado a la Virgen María como la mujer perfecta y, por lo tanto, el ideal a seguir por toda "mujer cristiana". Eran tiempos en que aún no se oían en la Iglesia −ni en otros ámbitos locales− hablar sobre género. Si eras mujer, biológicamente hablando, debías comportarte según ciertas pautas instituidas por la visión antropológica cristiana hegemónica, cuya normatividad se había desprendido de la reflexión teológica y moral sobre la figura de la Virgen María, aunque casi no había conciencia de esta construcción histórica (ni en nosotras ni en los curas y formadores laicos/as). Estas pautas morales indicaban y definían claramente los roles inherentes a la "naturaleza femenina".

Claro, ahora puedo decirlo así, en aquel tiempo de mi infancia y adolescencia aquella era la única interpretación sobre la mujer. Sencillamente no se discutía porque se tomaba como "la" verdad sobre la mujer, confundiéndose y amalgamándose en los discursos religiosos eclesiásticos tres planos: el de lo revelado, lo configurado por la cultura y lo biológicamente dado, a tal punto que cualquier intento por distinguirlos estaba condenado a un rotundo fracaso además de ser sospechosamente subversivo.

¿Qué significados sobre la Virgen María me trasmitieron aquellos discursos religiosos? María era la mujer pura, casta, obediente, silenciosa, dócil, sumisa, generosa, siempre preocupada por los demás y abnegada en el sufrimiento. Éste era por lo tanto el "modelo" que debía imitar toda mujer cristiana. Jamás me la describieron como transgresora de las convenciones sociales, sensual o inteligente. Las pinturas, cuadros o láminas, la representaban con los ojos bajos, los labios cerrados, el rostro serio, las manos juntas si estaba sola, o sosteniendo al niño. Nunca vi una imagen de María riéndose a carcajadas, enojada, o hablando con amigas.

Acciones tan comunes y tan propias de las mujeres de todos los días quedaban deliberadamente omitidas en las representaciones icónicas. Varones y mujeres de iglesia profesaban por igual un insigne culto a esta Virgen-Madre estereotipada en estos rasgos o atributos a través de la historia. Era inconcebible pensarla o percibirla de otro modo.

El modo de la subjetivación cristiana de las mujeres fue mediado por ésta "iconografía mental" de la Virgen María propuesta como el prototipo de la mujer cristiana, reproducida *ad infinitum* en prédicas, libros, dibujos, consejos, estampas, dirección espiritual, etc. Esta fue la representación conceptual e icónica dominante de María en los discursos, saberes y enseñanzas que se alzó en oposición al prototipo de Eva −la mujer terrenal y pecadora−, quien "curiosamente" detentó a lo largo de la tradición cristiana los atributos de sensualidad, corporeidad, ansias de saber, trasgresión y autonomía.

Es llamativo el énfasis en la ocultación de todo lo relacionado con el cuerpo de María, cuando la dogmática enfatiza su asunción en cuerpo y alma a los cielos. Se afirma que el cuerpo no se ha desintegrado por la muerte, pero se lo ha asexuado, se lo ha desterrado de la fuerza de la libido a través de una serie de sutiles operaciones simbólicas. Sí, la imagen de María enseñada y aprendida ha sido la de una mujer asexuada, con su corporalidad escondida tras la vestimenta de su época, los prejuicios gnósticos-ascéticos y los esquemas patriarcales.

Es comprensible la disociación que se producía en nuestra adolescencia "cristiana" entre la vivencia de nuestro cuerpo y aquello a lo que debíamos sujetarnos como a nuestro modelo. Había una distancia inconmensurable entre el sentir y el deber, y éste además estaba amalgamado con prácticas de piedad y fervor ascéticas, que a la vez que nos garantizaban la salvación del alma y el merecimiento del cielo, al mismo tiempo se potenciaban en su coerción por la sacralidad de la mala conciencia introyectada.

Con el tiempo, al ir creciendo y madurando, me fui apartando casi sin darme cuenta de esta mujer-modélica ya que no me sen-

tía representada en su definición ni encontraba puntos de articulación entre mi experiencia de mujer de fines del siglo XX y esa mujer a quien debía imitar.

Creo que la experiencia del dolor y de la soledad, que de vez en cuando nos golpea bajo diversas circunstancias, fue la que me condujo nuevamente a María. La encontré en el Evangelio como una amiga que no me pedía nada a cambio, ni tan siquiera parecerme a ella. Estaba allí junto a Jesús, en Nazaret, con los condicionamientos culturales de su época (no podía ser de otro modo), abierta a nuevos modos históricos de relación. En la lectura directa del Evangelio descubrí su profundo optimismo, su resiliencia, su vigor, su emancipación, su tenacidad, su andar su propio camino: cualidades con las que necesitaba construir mi identidad para dar sentido a esa época de mi vida. Percibí otra imagen que se iba dibujando con diversos trazos que el Evangelio me mostraba. Una mujer libre, con aquella libertad asumida como auto-configuración, que en el fondo es profunda fidelidad a sí misma aunque que esto le implique violar las convenciones sociales y merecer la condena de los administradores del poder eclesial.

¿Qué otra cosa que autenticidad y fidelidad a sí misma fue el consentimiento dado al ángel, sabiendo que sería una madre soltera? Una mujer valiente, capaz de denunciar las injusticias de los ricos, de cuestionar los injustos procedimientos de los poderosos con su resistencia, de luchar por la utopía de un orden más justo, de salir del ensimismamiento sentimental y místico para reparar en el Otro (Isabel, los pequeños, los novios de la boda, Jesús crucificado).

En mi percepción interna se había configurado una nueva imagen de María, pero también una nueva representación de ser mujer dentro del cristianismo. Fue allí cuando empecé a cuestionar la tradicional asignación de roles en la estructura eclesial católica; a concienciar los procesos de invisibilidad de las mujeres a lo largo de la historia de la Iglesia; a reparar en la sutil raya divisoria que nos aísla de los varones dentro de la Iglesia y que

termina por excluirnos de los ámbitos de decisión y de circulación de la palabra eficaz.

Me di cuenta que la exaltación de la Virgen-Madre había llevado a una desviación subrepticia en la mentalidad religiosa: las mujeres o éramos vírgenes o éramos madres, o religiosas o casadas. La lógica binaria del tercero excluido funcionaba como rectora. Era cuestión de fundamentar los estados de vida cristiana desde el lugar y el rol que debía desempeñar la mujer, y esto basado en la naturaleza de la mujer como verdad incontrovertible. ¿Qué lugar dentro de la Iglesia o el cristianismo podían tener otro tipo de mujeres, por lo demás la mayoría de este mundo secularizado?

Gran problema para una mujer cristiana inserta en un mundo contemporáneo en que convivimos con formas de vida diversas y plurales: mujeres separadas, solteras con vida sexual, en uniones de hecho, casadas que no quieren tener hijos y que quieren vivir su sexualidad sin que se la califique de pecado, mujeres que han elegido la homosexualidad como orientación sexual. Y a su vez, muchas de estas mujeres han sido bautizadas, mantienen búsquedas espirituales y una religiosidad, siendo cristianas deben vivir en una continua contradicción con las formas "válidas" eclesiales lo que les origina un continuo sufrimiento y sentido de marginación o exclusión.

Los pequeños moldes se han quebrajado. Ya no es posible meter a la fuerza o autoritariamente la diversidad dentro de dos categorías. La polivalencia de la vida, su continua complejidad, su inabarcabilidad, su permanente auto-poiésis nos desafía a crear nuevos modos de acercamiento ¿Quién puede decir qué es vivir o definir qué es la vida con precisión?

En lo que a representaciones de María respecta, creo que tendremos que recuperar en el cristianismo la riqueza de la metáfora y de la sinécdoque, sabiendo que todo lo que digamos o representemos de ella entra dentro de la mimesis, de la analogía, de la sustitución. Es sombra de la realidad, reflejo alegórico. ¿Qué imágenes de María construiremos que puedan conciliar emanci-

pación social de las mujeres y cristianismo? ¿Podremos re-crear la iconografía arquetípica que conculcó un papel y un lugar de la mujer en el cristianismo? ¿Podremos abrir otros espacios para nosotras dentro de la Iglesia? En esta tarea estamos convocadas todas las mujeres cristianas y todos los varones cristianos. Ansío esas imágenes de María, conscientes de ser sombra y reflejo de una realidad que las trasciende y sobreexcede, en que tengan acogida las ambigüedades, las incertidumbres y las pluralidades de formas de vida que las mujeres vivimos en este tiempo histórico que nos ha tocado en suerte.

CIUDAD Y MUJER: UNA APUESTA EVANGELIZADORA

Olga Consuelo Vélez Caro

1. Introducción

Partimos de la afirmación hecha por la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño en Aparecida (2007) y retomada en congresos y publicaciones: "Dios vive en la ciudad[36] en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos" (DA 514). Desde ahí son muchos los horizontes y perspectivas que se trabajan y que marcan las reflexiones que nos ocupan, como por ejemplo: imaginarios urbanos, ciudades invisibles, ciudad y pluralismo ético, espacios vitales, lenguajes urbanos, megalópolis, sujetos urbanos, etc.[37]

En este escrito queremos referirnos a un aspecto que se inscribe en el horizonte de "sujetos urbanos" pero que, al mismo tiempo, atraviesa toda la reflexión sobre Pastoral urbana. Nos referimos a la perspectiva de género[38] que permite visibilizar a las mujeres y pre-

[36] Una reciente publicación con este título es: C. M. Galli, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Ágape, Buenos Aires 2011.

[37] Para una visión más amplia de estos diferentes aspectos consultar: Equipo de Pastoral Urbana, *Cien palabras para evangelizar la ciudad*, Dabar, México 2004.

[38] "Género es la construcción cultural de la diferencia sexual. Expresa el orden simbólico con el que una cultura elabora la diferencia sexual, expresándose en prácticas, ideas, actitudes. La entrada a la cultura es una entrada al lenguaje y al género, la cultura marca a los seres humanos con el género y éste marca todo lo demás. Mediante el proceso de constitución del orden simbólico en una sociedad, se fabrican las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres", M. Lamas, cit. por: M. Colorado/ L. Arango/ S. Fernández, *Mujer y feminidad en el psicoanálisis y el feminismo,* Medellín 1998, 134.

guntarse cómo y de qué manera su presencia o ausencia, su participación o exclusión, caracterizan el trabajo pastoral en las grandes urbes. Curiosamente este aspecto tan central y, en cierto sentido trabajado en la reflexión sobre la ciudad desde otras disciplinas,[39] no se ha explicitado demasiado –por lo menos en la bibliografía consultada hasta el momento– mostrando, una vez más, que la perspectiva de género no es todavía una categoría que atraviese todo el pensar teológico y pastoral, impidiendo así que las mujeres se conviertan en sujetos eclesiales, con plenitud de humanidad, de deberes y derechos. Introducir esta categoría desde la construcción del sujeto eclesial es una manera de darle un fundamento teológico y pastoral.

Dividimos este trabajo en tres partes. En primer lugar nos referiremos a los sujetos urbanos y cómo inscribimos la visibilización de la mujer en este horizonte. En segundo lugar mostraremos algunas implicaciones que se desprenden de hacer una lectura de las propuestas pastorales, especialmente, las hechas en Aparecida, desde la perspectiva de género. Finalmente ofreceremos algunas líneas de acción que fortalezcan una práctica distinta, una apuesta evangelizadora para las ciudades desde la articulación "ciudad-mujer-Pastoral urbana".

2. Sujetos urbanos

Las ciudades no son conglomerados de cemento. Ante todo, "la ciudad vive."[40] Son las personas que la habitan las que le dan una configuración concreta:

[39] E. Wong, *Igualdad de género para ciudades más inteligentes. Desafíos y Avances*, Programa de la Naciones Unidas para los asentamientos humanos (ONU- HABITAT), Kenya 2010; M. D. Renau, El largo camino entre la supervivencia y la paridad; A. Miyares, El ideal de la ciudadanía; S. Barrraza, Mujeres en la construcción de la ciudad, en: *Ciudadanas* (Volumen que recoge las ponencias de los tres encuentros de la Red Urb-Al 12), Publicado con el apoyo de la Diputación de Barcelona 2006, http://es.scribd.com/doc/102022952/Mujer-y-Ciudad-1. Tomado el 14-02-2013; A. Falú (ed.), Mujeres en la ciudad. De violencias y derechos, LOM Ediciones, Santiago de Chile 2009. En la red: http://www.uimunicipalistas.org/redes/redgenero/data/1286990962.pdf . Tomado el 14-02-2013.

[40] A. Vietmeier, Sujetos urbanos y evangelización, en: J. J. Legorreta (dir.), *10 Palabras clave sobre Pastoral Urbana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2007, 143-169, 143.

> Nosotros producimos la ciudad, que a su vez nos produce para que la reproduzcamos en un movimiento constante que, sin embargo, adquiere sentido creativo cuando, gracias a la imaginación (la psiquis, el lenguaje, la discusión, la participación), los humanos podemos revolucionarlo para producir una urbe diferente, en la cual, por ejemplo, la dignificación de la existencia individual y colectiva tenga un valor definitivo y sirva para producir ciudadanos distintos: más conscientes y autónomos.[41]

En otras palabras "los habitantes de una gran ciudad conforman, entonces, un organismo urbano vivo e inacabado en permanente proceso de construcción y transformación: sus habitantes se transforman al tiempo que transforman el hábitat y este mismo, a su vez, los transforma."[42]

Pero ¿cuáles son esos sujetos urbanos que conforman las ciudades? ¿Cómo las ciudades los conforman? Y si pensamos en las mujeres ¿qué papel juegan en la ciudad? ¿De qué manera la conforman? ¿Cómo la ciudad las conforma a ellas? "¿Cuál es el lugar o los lugares que (física, política, cultural y económicamente) se espera ocupar y que lleva siglos de siglos tratando de brotar? ¿Cuál es el reconocimiento que la ciudad les debe?"[43]

> La mujer tiene a partir de ahora nuevos horizontes. El salir a la calle le permite empezar a darse cuenta que en esa cadena de significantes que allí se ofrecen, ella no parece estar presente, ni con sus pensamientos, ni con su cuerpo, ni con su palabra; ella no ha dicho nada para su construcción, hay ausencia de ella. Se ofrece la alternativa de plegarse a lo que encuentra construido a partir del deseo y la palabra del hombre y entra a competir con él o de empezar a nombrar a par-

[41] C. Torres/ F. Monsalve/ E. Pérez (ed.), *La ciudad: hábitat de diversidad y complejidad*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2000, 12. Cit. también por A. Vietmeier, Sujetos urbanos y evangelización, 145.

[42] A. Vietmeier, Sujetos urbanos y evangelización, 145.

[43] M. C. Echeverría, A propósito del libro: La ciudad, hábitat de diversidad y complejidad, en: *Revista Bitácora Urbano Territorial* N° 5, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2001, 40-45, 43.

> tir de sí mismo, de recuperar su memoria, su cuerpo, sus trazas que quedaron inscritas en él, darle un sentido a lo que de alguna manera, sabe ocurrido desde el origen.[44]

Esta respuesta cobra todo su sentido cuando pensamos en la historia de exclusión y discriminación que ha pesado sobre las mujeres. Confinadas a ocupar el espacio "de lo privado", no han podido participar de lo público y, en términos de Hanna Arendt, no han podido vivir una "humanidad plena", porque se les ha prohibido expresar su palabra, colaborar, contribuir efectivamente a la construcción del bien común en el espacio público, espacio que como Arendt dice, se configura a través de la "comunicación y el diálogo entre aquellos que han tenido voz y poder para hacerlo."[45] El espacio público no es una yuxtaposición de individualidades sino un espacio donde se definen los asuntos colectivos, de interés para todos. Además, la experiencia de intervenir en lo público es una "experiencia extraordinaria" que permite el ejercicio de la libertad y, por tanto, de una realización personal y comunitaria.[46] Pues bien, de ese ámbito público han estado excluidas las mujeres y por tanto este espacio no sólo se ha construido con su ausencia sino que "en su práctica olvidan el sentir y los intereses de esta otra parte de la humanidad invisible que difícilmente encuentra su forma de hacerse oír directamente".[47]

La ciudadanía[48] y la posibilidad de intervenir en lo público, reservado exclusivamente a cierto tipo de varones, es una herencia de la cultura griega que colocó a las mujeres, los esclavos y los niños en otra función: la del cuidado y la reproducción, funciones imprescindibles pero no suficientes para la realización plena de

[44] B. García Moreno, La ciudad de la ley del goce, en: C. Torres *et al.*, La ciudad: hábitat de diversidad y complejidad, 250-260, 257-258.

[45] Cit. por D. Renau, El largo camino entre la supervivencia y la paridad en: AA. VV., *Ciudadanas*, Seminario Red URB-AL 12, 11-25, 19.

[46] Cit. por D. Renau, El largo camino entre la supervivencia y la paridad, 9.

[47] D. Renau, El largo camino entre la supervivencia y la paridad, 14-15.

[48] Para una reflexión sobre "ciudadanía eclesial", cfr. C. Vélez, Mujer e iglesia: ¿rumbo a una ciudadanía eclesial?, en: *Stromata* 64 (2008) 27-38.

los seres humanos. Por eso el reconocimiento de los derechos de las mujeres como "derechos humanos" siendo tan obvios, responde a esta herencia de tantos siglos en que las mujeres han sido consideradas de "menos humanidad plena" a diferencia de los varones que han gozado de ese privilegio desde tiempos antiguos.

Aunque haya avances en lo que respecta a la participación de las mujeres en el ámbito público, existe un inconsciente colectivo patriarcal que impide un cambio más rápido y, sobre todo, que exige que las mujeres se incluyan adecuándose a las prácticas existentes desde siempre. Cuando ocurre esto, la subjetividad de la mujer repite esquemas varoniles, sin aportar verdaderamente su contribución desde su género femenino.[49] Las grandes ciudades, escenario de lo público, necesitan seguir fortaleciendo la participación pública y/o política de las mujeres sin la sospecha de su acción como de menos valor o rodeada de una mayor exigencia –sobran los ejemplos en que las realizaciones hechas por mujeres son juzgadas con mayor dureza y exigiendo mejores resultados–.

Es bueno recordar que a pesar de los avances, aún los índices de participación política femenina, a nivel mundial, son muy bajos. Menos del 10% de los líderes del mundo son mujeres y sólo en 28 países se ha pasado la cuota del 30% en el parlamento.[50] Su presencia se percibe más en lo pequeño, lo local o los mandos medios. Las asociaciones barriales o la lucha por la conquista de las condiciones básica para la vida, las han aglutinado para exigir sus derechos y conseguirlos. Pero aún hay que dar un salto: ser capaces de tomar las riendas de un horizonte mayor como es el espacio ciudadano con todas las implicaciones que tiene, en aras de construir ciudades más auténticas y con la participación de varones y mujeres.

[49] Género "femenino" no se refiere a la "esencia" femenina invocada por algunos para perpetuar los estereotipos culturales. Hace alusión a la participación de la mujer en los espacios que le han estado vetados.

[50] Comunicado de Prensa, 19 de septiembre de 2011, 66. Asamblea general de la ONU, New York, http://www.unwomen.org/es/2011/09/world-leaders-draw-attention-to-central-role-of-womens-political-participation-in-democracy/.

Otro aspecto a tener en cuenta se refiere a las temáticas o problemas que afectan a las mujeres. En el imaginario político patriarcal esas realidades son cosas secundarias, irrelevantes, frente a los problemas mayores de los que se ocupa la "política en serio". Muchas veces se les asignan a las mujeres esos asuntos "secundarios" sin conseguir que los varones se adhieran a sus causas. Queda así la tensión entre la urgencia de ocuparse de esos temas –que no asumen los varones– y el quedarse fuera de participar de objetivos "mayores" que parecen ser los verdaderamente importantes y relevantes.

Por todo esto, la situación de las mujeres y su participación en la construcción de las ciudades, sigue siendo una exigencia actual que no puede dejarse de lado. De hecho, las desigualdades y discriminaciones en razón del sexo son universales aunque varíen en intensidad y en formas en las diversas partes del planeta. Todas esas discriminaciones son tan antiguas como nuestras culturas. Y es un trabajo tan amplio como el hecho de ser la mitad de la humanidad. De aquí se desprende que trabajar en esta línea va desde el conseguir derechos fundamentales como el derecho a la vida, a la salud, a la educación, en algunos lugares, hasta el exigir la participación igualitaria en las instancias de poder, bien sea por las leyes de "cuotas" que en principio ayudan a hacer efectiva la participación femenina o por la participación ya más asumida en las instancias donde se debaten los destinos de los pueblos.

Las urbes concentrarán en un futuro cercano el 70% de la población. Esto significa que la ciudad es el lugar donde la mayoría de mujeres y varones desarrollarán su vida cotidiana. Por eso la relación ciudad-mujer no es gratuita sino que responde a la realidad de que las ciudades serán como las mujeres las vayan construyendo y, a su vez, las mujeres podrán consolidar sus derechos humanos, en la medida que la realidad social y política de las ciudades sea favorable para ello.

El papel de las mujeres en la ciudad está limitado en gran parte a mujeres asalariadas de cargos técnicos y a mujeres con trabajos independientes y de servicio doméstico. No falta su presencia

en organizaciones locales, barriales, en puestos de servicio. En las iglesias son las que asisten mayoritariamente, forman casi todos los grupos parroquiales, desempeñan la mayoría de servicios siendo responsables de la catequesis, las procesiones, las fiestas patronales, etc. También hay muchas mujeres cabezas de hogar. Y en la nueva configuración de violencia y desplazamiento que se vive en Colombia, a las mujeres se les saca "abruptamente" de su lugar –casi siempre de zonas rurales– a una ciudad que desconocen y en la que se tienen que abrir camino de cualquier manera. En este contexto es notable la resistente femenina, que no se doblega ante la experiencia del sufrimiento impuesto, sino que ha ido formando un liderazgo de proyección política, en cuanto han ido constituyendo movimientos y colectivos para la defensa de los derechos fundamentales. Son víctimas y resistentes a la vez. Las lideresas de estos entornos han creado otras alternativas en la lucha por la devolución de las tierras y la defensa de sus hijos. Han acudido al arte, a la organización comunitaria y los vínculos con organismos supranacionales.[51]

En la investigación que realizó el grupo "Teología y género" de la Pontificia Universidad Javeriana sobre "Pastoral urbana y desplazamiento", se pudo constatar que las mujeres se sitúan con más facilidad que los varones en las grandes ciudades, porque logran trabajar en el rol doméstico que siempre han desempeñado. Ahora bien, toda esta realidad no está exenta de muchos desafíos. La mujer se tiene que abrir camino en la ciudad, luchando contra leyes que están pensadas desde el colectivo patriarcal vigente: si el marido está con ella, es a él a quien le otorgan el subsidio destinado a las personas en situación de desplazamiento. Asimismo, al conseguir abrirse campo, los varones sienten "herida" su masculinidad y se da una crisis familiar que hace explícita la urgente necesidad de asumir un trabajo de "género" que ayude a reconfigurar las feminidades y masculinidades desde la equidad y la inclusión, desde la igualdad fundamental y la diferencia según

[51] Cf. Grupo de Memoria histórica, *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el caribe colombiano*, Taurus, Bogotá 2011.

capacidades y posibilidades pero no derivadas de la condición sexual de los que participan en ello.

El que nos hayamos detenido en la subjetividad de las mujeres no implica que olvidemos todos los demás grupos, sectores o sujetos urbanos que configuran las grandes ciudades. Podemos agruparlos por edades, o por colectivos que comparten intereses, profesiones o búsquedas religiosas. Lo cierto es que detrás de todos los sujetos urbanos están unas condiciones que los constituyen y a partir de las cuales van a construir las ciudades en las que viven. Dependiendo de esas condiciones su papel en la transformación de las ciudades será en una u otra dirección.

Vietmeier al referirse a la constitución de los sujetos urbanos hace referencia a dos aspectos que los constituyen:[52] (1) las relaciones vitales para crear un "cosmos personal" y (2) la socialización vital en tiempos claves para crear "sabiduría vital". El primer aspecto se refiere a esos círculos de relaciones vitales que toda persona necesita para construir su "micro cosmos personal": el círculo familiar, el de amigos, de 'compadres' −en el sentido de que tengan algún grado de poder para resolver problemas o encontrar posibilidades en la ciudad− y algún otro círculo de seguridad religiosa que le ayude a preservar sus creencias o a sostenerse en sus dificultades. El segundo aspecto se refiere al conjunto de aprendizajes que los individuos van asumiendo durante su vida, tanto en la infancia, la escuela, la pubertad, la entrada al mundo laboral, la formación de una familia, la participación cívico-política, etc. En todos esos aprendizajes se va constituyendo el mundo de significados y valores que estructuran a la persona. Pero hasta el momento, todos estos círculos están impregnados del sistema patriarcal o kiriarcal[53] dando como consecuencia la

[52] Seguimos fundamentalmente a A. Vietmeier, Sujetos urbanos y evangelización, 148-152.

[53] Kyriarcado es un neologismo creado por Elisabeth Schüssler Fiorenza y significa "el gobierno del emperador/amo/señor/padre/esposo sobre sus subordinados". Con este término quiere indicar que no todos los hombres dominan y explotan a todas las mujeres indiferenciadamente sino que se ha consolidado una estructura donde unos dominan y explotan a otros. Cfr. E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000, 32.

constitución de sujetos determinados jerárquicamente con las consecuencias sociales que hemos ido refiriendo.

La pregunta que surge desde la perspectiva de género es el análisis de estos dos aspectos en la vida de varones y mujeres y las posibilidades que cada uno encuentra. Es verdad que actualmente las mujeres pueden participan de muchos más espacios antes reservados sólo a los varones –sea a nivel político, profesional, deportivo, etc.– pero dentro de ese mundo de posibilidades, no hay que olvidar las distancias que aún existen, especialmente según la posición socioeconómica. Muchas mujeres pobres viven todavía su pubertad y adolescencia insertas –a tan temprana edad– en los roles de madre, esposa, trabajadora, etc., sin haber podido constituir una personalidad que la haga sujeto libre y dueña de sí misma, antes de enfrentarse a la multitud de roles que le están destinados por su condición de persona y no sólo de su ser mujer.

Por todo lo anterior es importante trabajar en la constitución de los sujetos urbanos y, en particular, haciendo de las mujeres sujetos plenos. Pero ¿la Pastoral urbana tal y como se ha planteado en las conferencias episcopales latinoamericanas y caribeñas toma en cuenta esta realidad? ¿De qué manera podrían hacerla suya? Esta será la respuesta que quisiéramos indagar a continuación.

3. Pastoral urbana y mujer

Buenas y completas síntesis se han hecho sobre Pastoral urbana en los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y caribeño.[54] Aquí sólo recogemos esos datos con el propósito de comentarlos desde la perspectiva de género.

Como antecedentes de las Conferencias Generales hemos de referirnos a Vaticano II y, concretamente a la *Gaudium et Spes* (1965) en la que se señalan los cambios profundos, acelerados y

[54] Seguimos fundamentalmente la presentación hecha por C. Galli, *Dios vive en la ciudad*, 69-122.

universales que atraviesa el mundo moderno, entre ellos, el surgimiento del mundo urbano-industrial y la "civilización urbana" (GS 6). Esta última reaparece en el capítulo sobre la cultura (53-58). Otros documentos magisteriales han trabajado el tema y conviene recordarlos. La Carta Apostólica *Octagesima Adveniens* de Pablo VI (1971) se refiere a la aparición de las grandes ciudades, la pobreza en ellas, las migraciones internas y externas y las concentraciones de la población en las "megalópolis."[55] La *Evangellii nuntiandi* (1975) no menciona la ciudad pero se refiere a la "evangelización de la cultura" (18-20) abriendo puertas, sin saberlo, a la reflexión urbana. La Encíclica *Redemptoris missio* (1990) de Juan Pablo II, ubicó el tema de la pastoral urbana en la concepción de nueva evangelización (ir a los católicos que corren el peligro de alejarse). En los nuevos areópagos se incluyen las megalópolis porque en ellas se gestan nuevas formas de cultura (37b). *La Exhortación Ecclesia in América* (1998) de Juan Pablo II retoma el tema de la urbanización de las grandes ciudades, convirtiéndolo en un reto para la evangelización. En todos estos documentos no se explícita lo que significa la presencia de la mujer en el contexto urbano como tampoco las transformaciones que la nueva manera de vivirse como mujer ha traído a las grandes urbes.

Deteniéndonos ahora en el magisterio latinoamericano podemos señalar:

Conferencia de Medellín (1968): Considera que se está en una nueva época histórica y caracteriza tímidamente los rasgos del proceso urbano-industrial moderno. Cabe destacar una cita cuando trata el tema de la familia que hace alusión al cambio que se produce en la familia al pasar de la sociedad rural a la urbana: "La familia sufre en América Latina, como también en otras partes

[55] A partir de aquí se introduce esta palabra en el vocabulario magisterial y pastoral. Megalópolis son las grandes ciudades que se forman especialmente en los países del tercer mundo porque es allí donde se ofrecen oportunidades de trabajo. En los países del primer mundo está más distribuida la riqueza haciendo que no haya necesidad de desplazarse a las grandes ciudades. Esta complejidad hay que entenderla para evangelizar. Cfr. B. Bravo *et al.*, *Cien palabras para evangelizar la ciudad*, 120-122.

del mundo, la influencia de cuatro fenómenos sociales fundamentales: a) El paso de una sociedad rural a una sociedad urbana, que conduce a la familia de tipo patriarcal hacia un nuevo tipo de familia, de mayor intimidad, con mejor distribución de responsabilidades y mayor dependencia de otras microsociedades" (MD III, 2). Esta cita habla de la familia de tipo patriarcal mostrando así, la constatación de este hecho y remite, sin saberlo, a la necesidad de considerar la perspectiva de género para responder mejor a este cambio que produce la realidad urbana en la configuración de las familias.

Conferencia de Puebla (1979): La reflexión de Puebla sobre la cultura fue decisiva para la reflexión posterior sobre Pastoral urbana. Asume la opción de evangelizar la cultura y la convierte en la gran opción pastoral de la Iglesia latinoamericana (394-396). En este marco se sitúa su opción por los pobres y los jóvenes. Con su referencia a la ciudad (429-433) Puebla marcó un hito decisivo en asumir la cultura urbano-industrial y la vida urbana como desafíos pastorales.

Conferencia de Santo Domingo (1992): En el contexto de la nueva evangelización señala la ciudad como lugar de evangelización de la cultura (255-262) y propone un largo número de desafíos y líneas pastorales.

Conferencia de Aparecida (2007): retoma el tema de la Pastoral urbana en los numerales 509-519. Los números 509-513 describen las principales características de las ciudades contemporáneas y resumen la posición histórica de la iglesia ante las urbes y los desafíos que se presentan a su tarea evangelizadora. El análisis sociocultural de las grandes ciudades muestra que ellas son "laboratorios de esa cultura contemporánea compleja y plural." Las ciudades se han convertido en lugares propios que gestan e imponen un nuevo lenguaje y una nueva simbología. Los problemas de las grandes ciudades de alguna manera también abarcan el

mundo rural. Este diagnóstico es similar al hecho en el capítulo segundo (43-59) que describe la hibridación multicultural que se produce en muchas ciudades (58). La Iglesia en sus inicios se formó en las grandes ciudades y se sirvió de ellas para extenderse. Hoy el desafío es mayor porque las nuevas metrópolis presentan dimensiones enormes y requieren gran audacia para desarrollar nuevas experiencias. Aparecida advierte que en este proceso surgen actitudes de miedo, tendencia a encerrarse en los métodos antiguos, actitud de defensa ante la nueva cultura y sentimientos de impotencia ante las grandes dificultades de las ciudades. Los números 514-516 contienen el juicio teologal sobre la ciudad. Este es positivo porque las realidades negativas que encierran no impiden que se pueda contemplar a Dios en los ambientes urbanos. Las ciudades también son lugares de libertad, convivencia, fraternidad y solidaridad. La Jerusalén celestial es símbolo y elementos de discernimiento frente a las ciudades. La pastoral urbana a la luz de Aparecida, comprende el servicio que la iglesia, comunidad discipular y misionera, presta a la realización del proyecto de Dios acerca de la ciudad Santa (el reino de Dios) en las ciudades humanas. Aquí Aparecida integraría, con nuevos términos, dos líneas de la pastoral urbana: colaboración con la construcción de la ciudad y evangelización inculturada en la cultura urbana. Otra realidad que puede invocarse es la correcta interpretación entre la superación de lo sagrado y lo profano sin perder el aspecto sacramental que es inherente a los seres humanos. Este juicio teologal nos da una visión positiva sobre la ciudad y nos invita a construirla, a transformarla, a comprometernos con hacer de ella "transparencia o sacramento" del Dios vivo que vive en la ciudad.

Los números 517-518 presentan una acción pastoral dirigida al conjunto de la ciudad. Se recomienda una nueva pastoral urbana más misionera. Se presentan quince orientaciones para formar agentes de pastoral e integrar los elementos de una pastoral orgánica en la ciudad. Cada orientación merece un comentario particular sin embargo basta remarcar la necesidad de considerar

nuevos estilos y lenguajes para encarnar el evangelio en las ciudades; fomentar la descentralización evangelizadora, comprender la parroquia como comunidad de comunidades, etc.

De esta apretada síntesis sobre las conferencias latinoamericanas y caribeñas podemos hacer dos afirmaciones fundamentales: (1) Explícitamente no hay una referencia a las mujeres tratando su realidad desde la perspectiva de género; (2) todo lo dicho allí puede enriquecerse y ampliar su horizonte si se lee desde esta perspectiva y se busca destacar la realidad de las mujeres como sujetos urbanos llamadas a construir la ciudad. Lógicamente hay que reconocer que estos documentos tratan en otros apartados la realidad de la mujer.

Cabe decir que la Pastoral urbana se inserta, por tanto, en el corazón de las culturas[56] y, como ya dijimos la categoría género contribuye a develar los constructos culturales que definen a las mujeres y a los varones en cada cultura particular. Trabajar la Pastoral urbana y, por tanto, las culturas, no puede evadir la perspectiva de género.

4. Líneas de acción

Lo presentado hasta aquí nos ha permitido tomar conciencia de la necesidad de incluir la perspectiva de género en la Pastoral urbana. Este es nuestro propósito en este apartado señalando algunas líneas de acción que lleven a cabo este objetivo. Mejor aún, no se señalaran "nuevas líneas de acción" sino que retomando las descritas por la Conferencia de Aparecida, buscaremos profundizarlas y enriquecerlas desde este horizonte incluyente de varones y mujeres en la construcción de las ciudades. La apuesta evan-

[56] Definimos cultura como "el conjunto de significados y valores que informan un determinado modo de vida". B. Lonergan, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca 1994, 9.

gelizadora –título que hemos dado a esta reflexión– se podría concretar en estas líneas.

- **La Iglesia ha de reconocer en la perspectiva de género un signo de los tiempos** que atañe a toda pastoral y, por ende a la Pastoral urbana, para incorporar en sus líneas y planes de acción una reflexión y una praxis que mantenga la voluntad política de defender la dignidad de las mujeres y devolverles el lugar que les corresponde en la sociedad y en la iglesia. Hay que reconocer que esta perspectiva está incorporada a nivel social y, sin embargo, en la Iglesia continúa siendo vista bajo sospecha. No se niegan los peligros que puedan derivarse de una mala interpretación de la misma pero eso no es suficiente para negarla o combatirla. Todo esto es posible si la Iglesia se convence que "no es dueña ni monopoliza la revelación divina, de modo que podemos afirmar que Dios está en medio de la urbe como fuente inagotable para humanizar. La Iglesia urbana tiene, pues, que aprender a descubrir la presencia divina fuera de su 'espacio' tradicional de presencia e incidencia."[57] En todo el movimiento feminista y en la perspectiva de género, Dios habla hoy y no hemos de silenciar esa voz.

- **La Iglesia ha de entender su papel de colaboradora en la construcción de la gran ciudad**[58] y por eso ha de asumir esas dinámicas que se gestan y están desafiando la realidad sociocultural y política de las grandes urbes. La participación de las mujeres en ellas no es un dato aislado. Constituye un desafío constante y no puede dejarse de lado en la evangelización. ¿Qué cambios pueden implicar para la vida eclesial la mayor inclusión de las mujeres? ¿Cómo asegurar su participación real y comprometida en la construcción de la iglesia? Y ¿cómo

[57] A. Vietmeier, Sujetos urbanos y evangelización, 157.

[58] "El cristiano de hoy no se encuentra más en la primera línea de la producción cultural, sino que recibe su influencia y sus impactos. Las grandes ciudades son laboratorios de esa cultura contemporánea compleja y plural" (DA 509).

desde ese testimonio real aportar a la complejidad de unas ciudades que se van reacomodando a la luz de una conciencia de género? Todos estos son desafíos inmensos pero inaplazables.

- **La Iglesia ha de proponer un "nuevo lenguaje y nueva simbología."**[59] Lógicamente esto no se agota en un lenguaje y unos símbolos que muestren la inclusión de las mujeres. Aquí cabe pensar en todos los sujetos urbanos, en la pluralidad cultural y religiosa, etc. Sin embargo, desde el tema que nos ocupa queremos resaltar la urgencia de un lenguaje inclusivo y la capacidad de "simbolizar-testimoniar" que la presencia de la mujer y su participación efectiva es un dato real en la vida de la iglesia. No son tiempos de invocar que no hay muchas mujeres preparadas o que lo que se busca es que las responsabilidades las ejerzan varones o mujeres que puedan hacerlo. Todo esto sería posible si ya se hubiera incorporado una conciencia de género. Pero mientras esto no ocurra, las llamadas "leyes de cuotas" propuestas en la sociedad civil, no deben ser ajenas a los círculos eclesiásticos y han de tomarse con responsabilidad y voluntad de hacerlas efectivas. Si las mujeres han acompañado el caminar eclesial de una manera mucho más numerosa que los varones, ¿Cómo entender que no puedan ejercer cargos de responsabilidad por el sólo hecho de ser mujeres? Esa situación resulta cada vez más incómoda e inaceptable para el grupo creciente de mujeres que descubre su vocación plena de hijas de Dios y su llamada a participar en todos los niveles de decisión de la comunidad eclesial. Bien sabemos que en los comienzos del movimiento de Jesús no fue así y este es un referente obligado para este cambio urgente que necesita la iglesia.

- **La Iglesia ha de asumir la complejidad de la gran ciudad y por ende la complejidad de la tarea evangelizadora.** Esta complejidad de la ciudad se expresa en

[59] "La ciudad se ha convertido en el lugar propio de nuevas culturas que se están gestando e imponiendo con un nuevo lenguaje y una nueva simbología. Esta mentalidad urbana se extiende también al mismo mundo rural" (DA 510).

binomios tales como "tradición-modernidad, globalidad particularidad, inclusión-exclusión, personalización-despersonalización, lenguaje secular lenguaje religioso, homogeneidad-pluralidad, cultura urbana-pluriculturalismo" (DA 512), complejidad que no es ajena a la evangelización de las ciudades. Cada uno de estos binomios vistos desde la perspectiva de género, revelan nuevas dimensiones de la complejidad de la tarea evangelizadora. Es evidente la tensión entre tradición-modernidad que vive el pueblo de Dios con los conflictos inherentes a una renovación teológica que no acaba de transformar las prácticas pastorales. Mucho viene dado por los agentes que no llegan a dar el paso pero también mucho se frena por la resistencia del pueblo de Dios al cambio. En este sentido la situación de la mujer también está condicionada por esta realidad. Conviven modelos tradicionales y modelos modernos sobre la visión de la mujer. Esto no puede estar ajeno de la evangelización. Del mismo modo los otros binomios en la medida que se leen desde la visibilización de las mujeres adquieren nuevos significados que van desde el lenguaje –al que ya nos hemos referido–, hasta la inclusión efectiva de las mujeres, el compromiso con su personalización y el respeto a la diferencia y a la pluralidad.

- **La Iglesia ha de asumir la perspectiva de género en la formación de los discípulos-misioneros.** Esta formación, hilo conductor del documento de Aparecida, se explicita también como una línea de la pastoral urbana.[60] Partimos del hecho de que cambiar la mentalidad patriarcal no se consigue por decreto. Implica una larga y paciente formación que permee todas las dimensiones humanas y las vaya transformando desde dentro. Por eso una formación que hoy no este atravesada por la perspectiva de género no puede responder al nuevo momento

[60] Difunda la Palabra de Dios, la anuncie con alegría y valentía y realice la formación de los laicos de tal modo que puedan responder las grandes preguntas y aspiraciones de hoy e insertarse en los diferentes ambientes, estructuras y centros de decisión de la vida urbana (DA 517h).

que se vive, en la práctica en la nueva configuración social. Viene a mi mente en este momento las nuevas situaciones que deben ser incorporadas en la formación de cualquier individuo: cambio de roles en la familia –padres que se ocupan del cuidado de sus hijos mientras las mujeres trabajan–, participación deportiva en igualdad de condiciones –futbol mixto– y muchos otros deportes reservados a los varones, carreras universitarias en que se ha cambiado la configuración de género –medicina, ingeniería, etc.– y, por supuesto todo el mundo laboral en que cada día es más común ver mujeres en puestos reservados a los varones –incluido el campo militar tan celosamente guardado por los varones–. ¿Cómo configura todo esto la realidad eclesial? ¿Qué cargos y responsabilidades están llamadas a asumir las mujeres en las comunidades eclesiales? Resulta contradictorio constatar que mientras la sociedad civil abre puertas a la mujer en casi todos los campos haya cierto movimiento de involución en las facultades de teología y en la participación de las mujeres en las tareas pastorales. Tal vez con el ánimo de reforzar la identidad sacerdotal o la espiritualidad de las comunidades religiosas se está retrocediendo en la evangélica participación de todos los miembros del pueblo de Dios en la vida de la iglesia. Estos aspectos merecen una seria revisión. Esto resulta contradictorio con los avances bíblicos y teológicos que van caminando en esta línea e incluso en la lectura comunitaria de la Biblia que tanto ha favorecido la participación de la mujer y la ha hecho protagonista en muchas experiencias barriales donde el liderazgo femenino no viene sólo de las urgencias sociales sino de su fe y compromiso eclesial.

- **La Iglesia no puede dejar de lado su misión fundamental: "anunciar la buena noticia a los pobres" y, entre ellos, a las mujeres pobres** (Lc 4, 18) y desde allí reconocer la multitud de rostros que tienen hoy los pobres.[61] Con-

[61] "Comunidades indígenas y afrodescendientes, que en muchas ocasiones no son tratadas con dignidad e igualdad de condiciones; muchas mujeres que son excluidas, en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica" (DA 65).

cretamente, por el énfasis que estamos trabajando, habla de "muchas mujeres que son excluidas, en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica." El visibilizar las mujeres dentro de los rostros de los pobres ayuda a entender el peso que cae sobre ellas por su género y la urgencia de transformar esa situación. Ya Puebla hablaba de esa doble opresión en razón de su sexo y su condición socioeconómica.[62] La Pastoral urbana ha de explicitar esa buena noticia para las mujeres y, especialmente, las mujeres pobres para quienes el reconstruir su dignidad es una necesidad básica. Sin ese reconocimiento todas las demás condiciones les están negadas. En contextos de violencia como la que se vive en Colombia, la situación de desplazamiento forzado contribuye a una negación mayor de su dignidad como mujer porque no solamente son víctimas del desplazamiento sino en la mayoría de los casos de la violencia sexual. En Colombia la violencia sexual se ha visibilizado más a raíz de las denuncias de organizaciones no gubernamentales que han hecho seguimiento a las versiones libres de los desmovilizados de las AUC y se ha descubierto que los tipos de violencia sexual más recurrentes son las relaciones sexuales sin consentimiento, el hostigamiento sexual, los abortos inducidos sin consentimiento, la mutilación de órganos sexuales y la trata de personas con fines de explotación sexual. Esta violencia se ha ejercido contra las mujeres a tal punto que la Corte Constitucional reconoció en el auto 092 de 2008 el carácter generalizado de la violencia sexual ejercida contra las mujeres en el conflicto armado colombiano: "La Corte hace hincapié en el riesgo de violencia sexual, constatando la gravedad y generalización de la situación de que se ha puesto de presente por diversas

[62] DP Nota 297 del numeral 1135 "A esto nos hemos referido en los números. 15 y siguientes, pero recordamos que carecen de los más elementales bienes materiales en contraste con la acumulación de riquezas en manos de una minoría, frecuentemente a costa de la pobreza de muchos. Los pobres no sólo carecen de bienes materiales, sino también, en el plano de la dignidad humana, carecen de una plena participación social y política. En esta categoría se encuentran principalmente nuestros indígenas, campesinos, obreros, marginados de la ciudad y, muy en especial, la mujer de estos sectores sociales, por su condición doblemente oprimida y marginada.

vías procesuales ante esta Corporación". Esta violencia ha sido también ejercida contra los varones pero es más difícil visibilizarla. Lo cierto es que esta violencia se usa para humillar, castigar, controlar, vulnerar, atemorizar y destruir comunidades.[63]

5. Conclusión

Lo que hemos pretendido a lo largo de esta reflexión es hacer hincapié en la necesidad de que la perspectiva de género atraviese las líneas de acción de una Pastoral urbana que quiera tomarse en serio la realidad de la ciudad, una ciudad que es más que construcciones y que se centra sobre todo en la realidad de los sujetos que la habitan. Además partimos de la consideración positiva de la ciudad, sin desconocer la necesidad del "discernimiento" como realidad constante para alentar los signos positivos de realización y denunciar los signos que contrarrestan una humanidad más plena para todos y todas.

Porque creemos en esta visión positiva y en el aletear del Espíritu con sus signos actuales, proponemos como signo de los tiempos esta visibilización de las mujeres y su participación plena en instancias eclesiales y civiles. Todo esto es una "buena noticia" que ha de ser anunciada y llevada a término. La reflexión sobre pastoral urbana no puede dejar de lado este aspecto tan fundamental. Por eso nuestra apuesta evangelizadora en las ciudades propone el asumir la perspectiva de género y revisar desde ahí todas nuestras reflexiones y consideraciones. En el fondo todo esto no es sino una manera de hacer realidad lo que ya el apóstol Pablo proclamó con tanta fuerza: "En efecto, todos los bautizados en Cristo se han revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos ustedes son uno en Cristo Jesús" (Gal 3, 28).

[63] Médicos sin fronteras, 2009, 6-15 cit. por D. C. Pinzón Paz, La violencia de género y la violencia sexual en el conflicto armado colombiano: indagando sobre sus manifestaciones, en: J. A. Restrepo/ D. Aponte, *Guerra y violencias en Colombia. Herramientas e interpretaciones*, Editores PUJ, Bogotá 2009, 353-394, 366.

PASTORAL DE LA MISERICORDIA AL SERVICIO DE LA GRAN CIUDAD

Susana Becerra Melo

> Toda teología auténtica comienza con la experiencia del sufrimiento: "la Teología tiene su origen en nuestra necesidad de más, en nuestra sensación de fracaso, en nuestra conciencia de la vida destrozada. Su centro es el sufrimiento".[64]

Este artículo es fruto de la investigación: "El desplazamiento forzado, un desafío a la pastoral urbana, en la localidad de Ciudad Bolívar (Bogotá)" en la cual partimos de los relatos de diez mujeres y cinco varones, a quienes reconocemos como los sujetos sufrientes en este proceso investigativo, en cuanto que son víctimas del desplazamiento forzado, el destierro, y el desarraigo cultural, como consecuencia del conflicto armado que vive el país.

Se trata de varones y mujeres, niños/ niñas, jóvenes y adultos, que pasaron de ser campesinos, y campesinas con núcleos familiares estables y entornos culturales que los hacían sentir seguros y en casa −a pesar de las agresiones permanentes de los grupos armados− a ser extraños, en territorios ajenos, donde son señalados como personas peligrosas, a las que hay que hacinar y arrinconar en las goteras de la ciudad.

Según la investigadora Martha Bello, tres de cada diez hogares víctimas del desplazamiento forzado en Colombia tienen a la

[64] D. Sölle, *The Strengt of weak: Toward a Christian Feminist Identity*, Philadephia 1984, 90. Cit. por K. M. Rankka, *La mujer y el valor del sufrimiento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 37.

mujer como la cabeza visible y única responsable del hogar; y seis personas de cada diez desplazados son mujeres. Hoy incluso se habla de la feminización del desplazamiento forzado.[65] Fenómeno cada vez más común en Colombia.[66]

Estos seres humanos "se ven obligados a huir de su territorio y emprender un incierto camino de huida que los lleva, en una gran proporción, a las grandes ciudades del país, donde tienen que ingeniárselas para desarrollar estrategias de supervivencia en medio de la insolidaridad social y la incapacidad del Estado para afrontar este fenómeno."[67]

Según la comisión de seguimiento a la política frente al desplazamiento forzado (2006-2008), la problemática del desplazamiento de la población civil es reconocida hoy, desde diversos sectores de la sociedad nacional y de la opinión internacional, como la más grave crisis humanitaria de la historia reciente colombiana.

1. El desplazado forzado como *paraikos* y pobre de Yahveh

En Colombia, no es suficiente con hablar sólo de desplazado o desplazada, pues tal como lo afirma Carlos Angarita, esto ocultaría el carácter violento del desplazamiento forzado, ya que a las familias se les obliga a salir de su casa y de su territorio, lo cual incluye la expropiación de tierra y eventos violentos,[68] tales como hostiga-

[65] Cf. M. N. Bello (edit.), *Desplazamiento Forzado, Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo en Colombia*, UNHCR, ACNUR, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004.

[66] El Conflicto armado en Colombia está asociado "a un entramado complejo donde intervienen varios actores (grupos armados ilegales, mafias del narcotráfico, empresas nacionales y transnacionales) […] El desplazamiento no es un efecto colateral de la guerra, sino que es una estrategia buscada, calculada y concertada, que entre sus propósitos centrales ha permitido y facilitado la acumulación vertiginosa de tierra y capital. Ver: Cf. M. N. Bello, *Desplazamiento Forzado.*

[67] Cfr. J. Nieto Zuluaga, La guerra interna y el desplazamiento forzado, en: M. N. Bello, *Desplazamiento Forzado,* 31- 47, 31.

[68] C. E. Angarita, *Cuando se hacía fiesta, todos vivíamos en comunidad. Comunidades en destierro. Narraciones para una espiritualidad del peregrino*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2008, 19.

mientos, asesinatos, torturas, masacres, retención de los hijos varones y/o del marido, hostigamientos y violación sexual cometida especialmente contra mujeres y menores, lo que afecta de manera radical a toda la familia, pero de manera especial a las mujeres.

El desplazamiento es una estrategia impuesta, originada fundamentalmente por intereses de tipo económico de los actores armados. En este artículo se habla indistintamente de desplazados forzados, desterrados o expulsados, pues su salida es obligada e implica huída, ocultamiento y silenciamientos.[69]

La categoría "desplazado forzado" tanto para varones como para mujeres está llena de estigmatizaciones y con frecuencia con este nombre se entiende alguien con un origen dudoso, miembro de un grupo armado ilegal, o alguien peligroso y que puede hacer daño. Así lo expresa alguno de ellos en su testimonio: "Nos señalan y nos ven como gente peligrosa. En la ciudad nos sentimos humillados, oprimidos, perseguidos y olvidados de Dios y del Estado".[70] Por lo anterior, la categoría de desplazado se podría asimilar con dos términos bíblicos: *paraikos* y pobres de Yahveh.

El teólogo John Elliot, en el análisis socio-religioso que hace de la primera carta de San Pedro, desarrolla la categoría *paraikos*, y aquí se acoge, para pensar en perspectiva de pastoral urbana, a los desplazados forzados de Colombia. Con *paraikos,* Elliot, designa al que es desterrado, al que está fuera de su patria. El que carece de raíces, no conoce bien la lengua, las costumbres, ni la cultura del país y por esta razón es sometido y sufre opresión.[71] "El *paraikos* en sentido general implica separación social, alienación cultural, explotación y cierto grado de privación personal."[72] Esto es lo mismo que experimenta la persona desplazada.

Estando en la ciudad de México, descubrí en un cuadro del Museo de Antropología la siguiente descripción de los aztecas,

[69] C. E. Angarita, *Cuando se hacía fiesta,* 19.

[70] Registro N° 03. Testimonio de Myriam. Archivo de la investigadora, 2.

[71] Ver en: J. H. Elliot, *Un Hogar para los que no tienen Patria ni hogar. Estudio crítico de la carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995, 61.

[72] J. H. Elliot, *Un Hogar para los que no tienen Patria ni hogar*, 62.

que si no supiera que habla de su peregrinar por el país, podría haber afirmado que habla de los desplazados en mi país:

> Al venir,
> cuando fueron siguiendo su camino,
> ya no fueron recibidos en ninguna parte.
> Por todas partes eran reprendidos,
> nadie conocía su rostro.
> Por todas partes les decían:
> "¿Quiénes son ustedes? ¿De dónde vienen?"
> Así en ninguna parte pudieron establecerse,
> sólo eran arrojados.
> Por todas partes eran arrojados.
> (*La peregrinación azteca*, Galería del Palacio de Bellas Artes, México).

Lo contrario de ser arrojados o no recibidos, es *oikos- oikí:* estar en mi casa, en mi hogar, *con* mi grupo, mi linaje, mi identidad, el lugar al que pertenecemos. El verbo *oikein* significa habitar, residir permanentemente, estar en su casa y el adjetivo *oikeios* denota los asuntos domésticos, los lazos de parentesco y lo que es personal, privado o propio de uno mismo.[73]

Los desplazados se pueden asimilar en varios sentidos con los *paraikos* porque, al llegar a la gran ciudad, con frecuencia son estigmatizados y rechazados y nada les resulta fácil, rápidamente comienzan a hacer parte de ese conglomerado de personas que comienzan a vivir en hacinamientos humanos marcados por la pobreza y en un estado que se podría definir como de infrahumanidad: porque fueron expulsados de su territorio, obligados a exiliarse en un territorio ajeno a su cultura. En este sentido, el desplazado se podría configurar como el desterrado y desarraigado que clama a Dios; Dios lo escucha y baja para liberarlo. Es el horizonte de comprensión de lo que llamo la pastoral de la misericordia el servicio de la gran ciudad.

[73] J. H. Elliot, *Un Hogar para los que no tienen Patria ni hogar*, 62.

El desplazado también se puede asimilar con la categoría bíblica de los pobres de Yahveh, quienes en su formulación más determinada del "siervo sufriente de Yahveh" del Segundo y Tercer Isaías, son los miserables, los sufrientes, los perseguidos, los explotados y los desterrados que salen humillados de su tierra.[74] En este esquema, Dios se ubica del lado de los que sufren.

El desplazado o la desplazada son los pobres sufrientes que clama a Dios, éste escucha sus clamores y baja para liberarlos. Son el hombre y la mujer que se refugian en Yahveh y son tenidos por ese mismo Dios como justos, esto es, como Siervo de Yahveh.[75]

Para las personas forzadas a desplazarse, el desarraigo, la expulsión y el destierro emergen de forma abrupta y traumática, generando rupturas espacio- temporales de los procesos de reproducción socio-económica de unidades domésticas articuladas en una trama social más amplia, y por lo tanto, como un evento de crisis en las relaciones reales e imaginarias con el entorno. El entrecruce de dos planos resulta analíticamente muy relevante frente a esta ruptura: el antes y el después (en términos espacio-temporales) o destrucción-desarraigo y supervivencia-reconstrucción (en términos conceptuales), y su relación con las diferencias de género.[76]

2. Pastoral de la misericordia en la gran ciudad

La misericordia, tal como la entendemos en esta investigación, está en relación directa con el sufrimiento. En la experiencia bíblica (especialmente del éxodo) hay una relación directa entre misericordia y sufrimiento. Este concepto se entiende, según Jon Sobrino,[77] en primer lugar, como acción o, más exactamente,

[74] Cf. G. Baena, Dios del lado de los pobres: un desafío a la esperanza, en: *Dar razón de nuestra esperanza,* Congreso de Teología. Bogotá 2007, 55.

[75] G. Baena, Dios del lado de los pobres, 54.

[76] D. Merteens, Desarraigo, Género y Desplazamiento, en: *Colombia Nueva Sociedad* 148 (1997), 30-43.

[77] J. Sobrino, La Iglesia samaritana y el principio-misericordia, http://www.servicioskoinonia.org/relat/192.htm. Tomado el 2.2.2013.

como re-acción ante el sufrimiento ajeno interiorizado, que ha llegado hasta las entrañas de Dios (el sufrimiento, en este caso, es de todo un pueblo, infligido injustamente y a los niveles básicos de su existencia); y en segundo lugar, la acción es motivada sólo y exclusivamente por ese sufrimiento para transformarlo.

La compasión nos convoca, tal como lo afirma Metz, a "reconocer y acoger el sufrimiento de las víctimas y a lamentar con horror la responsabilidad omitida y la solidaridad negada." [78] Para este teólogo, la parábola del Buen Samaritano nos introduce en la sensibilidad para el sufrimiento del discurso sobre Dios y nos compromete en la construcción de proyectos que hagan posible la transformación de las víctimas en sujetos capaces de asumir su propia historia para generar procesos de reconocimiento y equidad. Comenta H. Jonas: "[Es necesario] mirarnos y evaluarnos a nosotros mismos con los ojos de los otros, sobre todo con los ojos de aquellos que más sufren y están amenazados, y exponernos a esa mirada al menos una ínfima fracción más de lo que permiten nuestros espontáneos reflejos de autoafirmación. Para esta *compassio*, tal como lo afirma Metz, tiene vigencia el siguiente imperativo categórico: mira con atención y sabrás." [79]

La compasión,[80] nos sensibiliza con el sufrimiento humano y ante él no podemos hacer otras cosa que actuar. Para Metz, no se trata de cualquier sensibilidad, sino de la misma que movió a actuar a Jesús durante su vida histórica, quien al relacionarse con las víctimas de la exclusión y opresión política y religiosa propia de su época, buscó transformar esa realidad. Con esa manera de entender la compasión, Jesús nos muestra una "nueva forma de vivir" que se concreta en aquel amor al que él se refería cuando hablaba de la unidad inseparable del amor a Dios y al prójimo.[81]

[78] J. B. Metz, *Memoria Passionis, una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007, 167.

[79] J. B. Metz, *Memoria Passionis*, 167.

[80] Metz, a partir de la teología política, hace un desarrollo de esta categoría.

[81] Cf. J. B. Metz, *Memoria Passionis*, 165.

La pastoral de la misericordia nos exige afilar los ojos para ver, los oídos para escuchar, las manos para actuar y las entrañas para sentir. A continuación, voy a detenerme en la parábola del Buen Samaritano, cuyo protagonista nos recuerda muchos de nuestros hombres y mujeres apaleados por la guerra y dejados medio muertos en los caminos oscuros de nuestra gran ciudad.

3. La parábola del buen samaritano (Lc 10,25-28)

Lo primero que Jesús hace frente a la pregunta del maestro de la ley por la vida eterna y por lo que él debe hacer, es narrar una historia. Éste es el punto de partida. Frente a un mundo que sufre, Jesús ubica la pregunta por la vida eterna en el terreno de la historia y lo confronta con el sufrimiento: el maestro está interesado en una respuesta teórica: "¿Qué *tengo* que hacer…?" Pero Jesús le responde desde la vida misma y lo lleva a que él mismo encuentre la respuesta:

> Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó
> y cayó en manos de salteadores que,
> después de despojarlo y darle una paliza,
> se fueron,
> dejándolo medio muerto.
> Casualmente,
> bajaba por aquel camino un sacerdote y,
> al verlo,
> dio un rodeo.
> De igual modo,
> un levita que pasaba por aquel sitio lo vio
> y dio un rodeo.
> Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él,
> y al verlo tuvo compasión.
> Acercándose, vendió sus heridas,
> echando en ellas aceite y vino;
> lo montó luego sobre su propia cabalgadura,

lo llevó a una posada y cuidó de él.
Al día siguiente, sacó dos denarios
y se los dio al posadero,
diciendo: "cuida de él,
y si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva".
– "¿Quién de estos tres te parece que
fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?"
Él dijo: "el que practicó la misericordia".
Jesús le dijo: "Vete y haz tú lo mismo" (Lc 10, 30-37).

Veamos en detalle cada parte de esta parábola:

a) El samaritano, se acerca y ve

Ver en la parábola implica el detenerse, reaccionar y actuar… pasar de largo también es una opción y, de hecho, dos personas respetables y religiosas así lo hicieron y tal vez lo justificaron a partir de su servicio al altar.

Recordemos que en la Sagrada Escritura la acción salvadora de Dios comienza con el *ver*: "he visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos y he bajado para liberarlos" (Ex 3, 7). Dios ve y actúa. En el relato bíblico es Dios quien *baja*, de su lugar sagrado a otro lugar sagrado: el sufrimiento de los que claman, y al fijarse en ese sufrimiento actúa y emprende la acción liberadora.[82]

La acción del samaritano coincide con la de Dios: ve al hombre caído, baja para ponerse al nivel de la víctima, se arrodilla ante él, limpia sus heridas, las sana y lo acompaña en todo su proceso de recuperación. De este hombre que reacciona así, se sabe que era un samaritano, es decir, un indeseable. Por eso, lo que hace el samaritano, nos plantea nuevos desafíos para la acción pastoral: ¿qué vemos en la ciudad? ¿Cómo vemos? ¿Qué hacemos con eso que vemos?

[82] J. Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, 24.

El samaritano no conoce justificación alguna que lo imposibilite para actuar de manera solidaria frente a un ser humano que sufre. La acción de este hombre es el *splankhnizein*, la esencia del amor de Dios, que la vive un ser humano que no conoce muchos tratados de teología, pero si actúa según el querer de Dios.

b) Vendar las heridas

El samaritano presta los primeros auxilios al hombre herido, venda y cura sus heridas con *vino y aceite*. Los hombres y mujeres desplazados, al llegar a la ciudad, requieren los primeros auxilios emocionales para curar las hondas heridas de la guerra y así emprender un proceso de acompañamiento en clave de compasión que lleve a la recuperación total de las víctimas.

Dice la parábola que el samaritano es movido a la compasión, al *hesed* (misericordia),[83] que en el Antiguo Testamento se presenta como uno de los aspectos más característicos del amor fiel de Yahvé; o el *rahamim*, que se refiere a las entrañas, al seno materno, allí donde la mujer acoge y da vida. Se trata del mismo vocablo que utiliza la Sagrada Escritura para hablar de las entrañas de Dios*:* "¡Si es mi hijo querido Efraín, mi niño, mi encanto! ¡Cada vez que lo reprendo me acuerdo de ello, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión!" (Jr 31, 20).

En palabras de Fernando Torres, esta vinculación "entre *hesed* (misericordia) y *rahamim* (seno materno-útero) abre a una nueva perspectiva de divinidad y de humanidad, es la perspectiva de la maternidad universal; es el sustento de vida buena que se define, se desarrolla y se nutre como *el principio femenino de la vida"*.[84]

[83] El concepto de "principio femenino de vida" está tomado de Fernando Torres, quien hace un desarrollo muy interesante de la compasión en esta perspectiva femenina, tema clave para esta investigación. F. Torres, *Misericordia, sustento de vida buena, Fundamentos bíblicos de la pedagogía de Jesús.* Inédito, 100.

[84] F. Torres, *Misericordia, sustento de vida buena,* 100.

c) Cargar con el herido

El samaritano además de curar el cuerpo del herido, también *lo levanta*, *lo carga* en su propia cabalgadura y lo *lleva a una posada*. Tres acciones que enmarca la dirección de un acompañamiento compasivo que busca estar lejos del asistencialismo que genera dependencia y sometimiento.

Levantar, cargar y llevar, tres verbos que no sólo implican a la persona que sufre sino también a la que acompaña. Para levantar, cargar y llevar se necesitan fuerza, decisión, preparación y algo más y que es lo que hace la diferencia en los procesos de acompañamiento: la *compasión* (*splankhnizein*), que significa literalmente que se le revuelven las entrañas. Cuando hay tantas personas caídas a causa de la injusticia, la guerra, el hambre y la enfermedad, las entrañas no pueden dejar de conmoverse, y actuar en su favor es un imperativo.

En palabras de Leonardo Boff, el verbo cargar está estrechamente relacionado con la cruz de Jesús y significa:

> Solidarizarse con los crucificados de este mundo: los que sufren violencia, los que son empobrecidos, deshumanizados, ofendidos en sus derechos. Defenderlos, atacar los modos de proceder en virtud de los cuales se los convierte en infra-hombres, asumir la causa de su liberación, sufrir por ella: en eso consiste cargar con la cruz. La cruz de Jesús y su muerte fueron consecuencia de ese compromiso en pro de los desheredados de este mundo.[85]

d) Una posada segura, donde se pueda cuidar durante la noche

El desplazado, entendido como *paraikos*, es aquel que no tiene hogar, ni raíces, y se siente extranjero en su propio país, por tanto, no cuenta con un *oikos* que lo acoja y lo fortalezca para

[85] Cf. L. Boff, *Pasión de Cristo-Pasión del Mundo*, Sal Terrae, Santander 1980, 271-279.

enfrentar los diferentes peligros que en la ciudad se agudizan en la oscuridad de la noche.

Siguiendo a Marc Augé, se podría decir, que los desplazados forzados se enfrentan con los "no lugares", sitios de paso que se caracterizan por su condición de enclaves anónimos para personas anónimas, ajenas por un período a su identidad, origen u ocupaciones, excluidas de los recursos materiales y simbólicos; porque la huída forzada las lleva a sitios de "paso"[86] donde todas las relaciones que en el campo los identificaba y reconocía ahora se ven fracturadas. Estos "no lugares" llevan la marca de lo ambigüo y liminal porque las víctimas quedan al margen de un orden establecido[87] y son entendidas como sujetos que están al límite,[88] es decir, al margen de los beneficios que ofrece la ciudad, al margen de los servicios públicos, al margen de los derechos humanos, etc.

Por lo anterior, una pastoral pensada para los *paraikos* debe promover un *oikos* donde estos sujetos sean escuchados, y su reconocimiento sea una prioridad.

e) Pagar la cuenta

Para el samaritano, pagar la cuenta del hombre herido no sólo fue un gesto de buena voluntad, sino ante todo un gesto de responsabilidad social. El ministro ordenado, los religiosos y los bautizados, no sólo actuamos en la ciudad en calidad de evangelizadores, sino también de ciudadanos, por eso, no podemos dejar de pagar la moratoria social que tenemos con los sufrientes de la historia.

[86] Cf. M. Augé, *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobre-modernidad.* Gedisa, Barcelona 1993.

[87] V. Turner, *La selva de los símbolos*, cit. por A. Castillejo, *Poética de lo otro. Para una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*, Instituto Colombiano para el desarrollo de la Ciencia y la Técnica- Instituto de Antropología, Bogotá 2000, 79.

[88] A. Castillejo, *Poética de lo otro*, 78-79.

Pagar la cuenta, para nosotros hoy, es reconocer que los rostros de los migrantes, refugiados y los desplazados, tal como ya lo dijo Aparecida, constituyen un hecho nuevo y dramático que clama al cielo.[89] Reconocerlo es estar dispuestos a un proceso de conversión, que a la vez que acepta que se trata de una realidad no querida por Dios y que es real, hay que erradicar.

En una ciudad como Bogotá, donde diariamente llegan más de sesenta familias desplazadas y una de cada cinco mujeres es utilizada como arma de guerra, es imposible actuar pastoralmente sin un riguroso proceso reflexivo de esta compleja realidad. Para Hanna Arendt,[90] la violencia y la degradación del ser humano a causa del poder opresor, es la consecuencia de la ausencia de reflexión y de la falta de aplicación de la facultad de juzgar; y esto posibilita que se cometan "los mayores males y las mayores atrocidades." En este sentido, pagar la cuenta es mantener como iglesia una reflexión profunda de esta atroz realidad que nos lleve a actuar compasivamente con estos sujetos sufrientes.

Por lo anterior y tal como lo dijo Aparecida: "Necesitamos de una fuerte conmoción que nos impida instalarnos en la comodidad, el estancamiento y en la tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres." (DA 362)

f) Involucrar a otros: el samaritano involucró al posadero

El samaritano es consciente que para recuperar integralmente a la persona herida es necesario el aporte de otros. Sabe que él solo no puede, y que es necesario que otros intervengan para logar la recuperación y el reintegro del sujeto a la sociedad.

La destrucción del reino del mal comenzará cuando se intervengan las causas generadoras de la violencia, y eso implica la

[89] Cf. DA 411 y 412.

[90] G. Comesaña Santalices, La violencia contra las mujeres como mal radical, *Revista venezolana de estudios de la mujer*, Vol. II, N° 26 (2006). *webs.uvigo.es/pmayobre/textos/gloria/violencia.doc.* 12.

intervención de varios entes: Iglesia, sociedad civil, Estado, etc. En la medida en que todos partamos del postulado que la vida de todo ser humano es sagrada, empezaremos a resistir a las estructuras que fabrican la muerte y el sufrimiento de los y las inocentes. José Martí, el reconocido poeta cubano, afirmaba con gran razón que "presenciar un crimen y no hacer nada es cometerlo."[91] Hoy no se puede seguir permitiendo tanta impunidad frente a la violencia que se ejerce contra las personas desplazadas, o concebir una experiencia de Dios compasivo que no acoja la voz de las víctimas y se comprometa en la erradicación de sus sufrimientos.

En este sentido, fortalecer la mirada holística y las intervenciones interdisciplinarias e interinstitucionales en el acompañamiento a las personas desplazadas se convierte en un desafío constante de la Pastoral urbana en estos sectores invisibilizados de la gran ciudad.

[91] L. Pérez Aguirre, *La opción entrañable ante los despojados de sus derechos,* Sal Terrae, Santander 1992, 86.

FORMAS ECLESIALES DE HACER COMUNIDAD EN LA URBE HOY

De cómo el problema no es el vino sino los odres.

Miguel Ángel Sánchez Carlos

1. La fragmentación social y ético - eclesial

La fragmentación social, no sólo urbana, es una problemática que actualmente se ha incrementado en la sociedad mexicana debido al clima de violencia e inseguridad que existe en varias zonas del país, principalmente en las ciudades fronterizas del Norte de la República. Desde luego que tal fragmentación ha existido desde tiempo atrás como fenómeno urbano, debido a la dinámica social de la misma ciudad. Por esta razón, el agravamiento de tal situación es más notorio.

La fragmentación social tiene básicamente estas características:

a) La fragmentación social escinde la totalidad de la sociedad en grupos aislados (minorías), que hacen la guerra entre sí y que pueden pasar a ser víctimas y victimarios.
b) Puede ser una estrategia del poder, a través de una política de desorientación social.
c) Es la base social de una democracia restringida o formal. Que por tanto no es auténtica democracia.
d) Esta fragmentación actúa en tres niveles:
   - La atomización de la sociedad en grupos con escasa capacidad de poder.
   - La orientación de esos grupos hacia fines exclusivos y parciales.
   - La anulación de la capacidad negociadora para establecer "pactos".

Pueden impulsarse mecanismos que producen una "cultura del naufragio", donde se crean formas de asociación social que privilegian sólo los objetivos de determinados grupos o personas, con la cultura del "sálvese quien pueda".

En la guerra producida por la cultura del naufragio, la única solución se plantea como filantropía, en vistas a una solución parcial individual, no estructural ni colectiva.

Al respecto, Binder señala: "Por ejemplo, en muchas ocasiones se manipula la sensación de inseguridad frente a los delitos para generar este mecanismo de miedo colectivo. Otras veces se utiliza el problema de la droga. Lo cierto es que este mecanismo busca producir los mismos efectos sociales que antiguamente cumplía la declaración de la peste". [92]

Como ejemplo de esta estrategia de fragmentación intencionada está el caso del rumor de violencia social que paralizó los municipios de Chicoloapan, Chimalhuacán, La Paz y Netzahualcóyotl, en el Estado de México, el 5 de septiembre de 2012. Empezó a correrse el rumor de que a causa de una pelea entre grupos de transportistas, estaban llegando cárteles de la droga armados. Esto ocasionó el cierre de comercios y negocios y el que mucha gente se refugiara en sus casas y suspendieran sus actividades de trabajo y escolares. Posteriormente la gente trató de investigar cuál había sido el origen de tal rumor y finalmente no se supo ni quién ni dónde había comenzado éste.

Esta misma fragmentación social provocada por la violencia, mencionada anteriormente, se vive de manera cruda en ciudades de algunos estados del Norte del país, como son Tamaulipas, Chihuahua, Sonora, Sinaloa, Nayarit, entre otros, donde no sólo ha desaparecido la vida social nocturna, sino que inclusive se ve mermada la posibilidad de que la gente se comunique entre sí para prevenir la violencia, a causa del bloqueo de los teléfonos ce-

[92] A. Binder, La sociedad fragmentada, en: *Redes: Hacia una construcción de redes en salud*, Secretaría de Salud Pública Municipalidad de Rosario. Instituto de la salud Juan Lazarte, Rosario 1998.

lulares por parte del crimen organizado o de grupos que quieren desmovilizar a la sociedad civil.

Lo anterior coincide con lo que señala Binder: "Así se genera la cultura de la peste […] casi una guerra interna de la sociedad; pero no ya entre bandos perfectamente reconocibles sino una guerra sorda, instalada en el espacio interpersonal e intergrupal. Una guerra informal, que, como toda guerra, implica y genera la destrucción de la política".

Pero el problema ético-moral de fragmentación no se da sólo a nivel de sociedad. Al interior del catolicismo tenemos el problema de lo que yo he llamado "el cisma silencioso". [93] Éste consiste en que las decisiones éticas de la mayoría de los cristianos no están de acuerdo con la normatividad oficial o jerárquica. En temas como los medios reguladores de la fecundidad, la sexualidad en general y lo relacionado al inicio y al fin de la vida, salvo el aborto que tiene el porcentaje más bajo, la mayoría de los católicos está entre el 80 y el 95% en desacuerdo con la postura magisterial en estos temas.

Esto nos habla, de fondo, de un problema de eclesialidad. En cuestiones de moral la gran mayoría del laicado no discute abiertamente con la jerarquía, simplemente toma sus propias decisiones sin sentirse acompañado por su Iglesia. Más bien se siente señalado por la jerarquía como un pecador que ataca la comunión, pero espera que Dios lo entienda y lo perdone. No existe recepción eclesial en cuestiones de moral. La jerarquía no percibe el sentir laical como una expresión de eclesialidad del Espíritu. Pareciera que para ella el laicado es un niño poco instruido o está contaminado de secularismo.

Esta problemática eclesial se ha profundizado con la "dogmatización de la Moral" llevada a cabo por el Papa Juan Pablo II.

[93] Partimos aquí de que el término "cisma" (del griego: "división" o "separación") significa en sentido teológico "la ruptura intencionada de la unidad de la Iglesia", que en la Iglesia antigua se aplicó a las rivalidades dentro de una misma comunidad local y en la Edad media implicaba una separación del Papa. La noción antigua fue retomada por el Concilio Vaticano II.

Una situación similar sucede entre la moral cristiana oficial y el ámbito sociocultural secular, en el cual se elaboran diversas perspectivas éticas a partir de la racionalidad, donde se han dado algunas propuestas que no son del todo teóricas sino que han impactado la manera de pensar y de decidir de mucha gente, especialmente entre la juventud.

2. La anomia en la sociedad fragmentada

Al mismo tiempo se tiene una sensación social de anomia, es decir, la carencia de códigos éticos viables y la falta de observación de normas éticas que deberían regir la sociedad. Para decirlo en otros términos, se percibe la ausencia del Estado de Derecho o la constatación de un Estado fallido, un Estado que no cumple la misión básica que se la ha encomendado, como es dar seguridad a los ciudadanos y aplicar el ejercicio de la ley.

Pero desde luego, esta anomia no es tal, pues aunque con facilidad se diga que en una sociedad urbana "ya no hay moral", no es que ésta haya desaparecido, sino que tal como ha sucedido con la secularización y con el fenómeno religioso, la ética en la urbe posmoderna se ha "reconfigurado".

Se trata de una ética secular, donde el cristianismo ya no juega el papel primordial de antes. Como lo reconoce el episcopado latinoamericano, las grandes urbes de hoy son "el gran laboratorio cultural", en las que se recrea y reconfigura la cultura, pues la gran ciudad es el lugar físico y simbólico en el que circulan las grandes tendencias socioculturales; las grandes ciudades son los auténticos "areópagos de la cultura", rememorando el pasaje de Pablo en Atenas de Hechos de los Apóstoles (DA 491).

Pero esto no es lo único que los obispos latinoamericanos reconocen; ellos señalan de forma muy acertada y realista que ni la Iglesia católica ni el cristiano se encuentran ya en el centro de esas grandes transformaciones culturales, económicas, políticas y religiosas, lo que demuestra un rompimiento ente las culturas

actuales y el evangelio (DA 509). Y aunque señalan que la dimensión religiosa no ha desaparecido, pues la religión continúa presente en la sociedad a través de binomios culturales como los formados por el lenguaje secular y el lenguaje religioso, una determinada homogeneidad junto a la pluralidad, y una cultura urbana junto al pluriculturalismo (DA 512), el cristianismo ya no ocupa el lugar preponderante que tenía antes.

Sobre las características de la expresión "ética aplicada", ésta se refiere a un análisis ético de situaciones precisas que pone el acento sobre la solución práctica. Se le da importancia al contexto, al análisis de consecuencias y a la toma de la decisión. Esta mirada más prescriptiva que reflexiva se ejerce sobre todo en los sectores de prácticas sociales y profesionales. Sus campos de interés particular son la *bioética*, la *ética de los negocios* y la *ética del medio ambiente*; los cuales se refieren a las tres preocupaciones mayores de nuestras sociedades: los avances biomédicos, las relaciones socioeconómicas en el Estado de derecho y el futuro del equilibrio natural del planeta.

Los elementos comunes de estos sectores son: (1) La preocupación por responder a problemas prácticos ligados a prácticas profesionales y sociales con el fin de trazar rutas normativas; el desarrollo tecnocientífico se sitúa en el corazón de estos problemas, añadiendo un nuevo referente al tiempo y al espacio donde se realiza, o no, el análisis ético. (2) El diálogo pluridisciplinar que es una condición esencial para superar los enclaustramientos, realzando las diferentes facetas del problema. En el plano metodológico, las condiciones de esta confrontación pluralista se desarrollan progresivamente en cada sector: el análisis ético es por mucho de tipo casuístico o consecuencialista. (3) Los sectores de esta ética se presentan en forma de discurso y de práctica (investigación, enseñanza, consultas). Prácticas y discursos presentan una interacción comunicacional fuerte.

La ética aplicada es una teoría moral inmersa en los problemas prácticos que busca producir acuerdos basados en principios que tiendan hacia una universalización, que sean reconocidos por el

máximo de personas y que al mismo tiempo permitan intensificar un despliegue teórico.

Un ejemplo de esta ligazón es darle más importancia a los juicio éticos que se traducen en acciones y comportamientos éticos que a la significación de los términos morales de esos juicios éticos. Alejándose del antropocentrismo del utilitarismo clásico, para quien el criterio de moralidad es el principio de utilidad (la tendencia de una acción busca producir bienestar, entendido como la maximización del placer con respecto al dolor), P. Singer antepone al individualismo la definición de la comunidad moral, entendida como el conjunto de los seres sentientes, fundada en la igualitaria consideración de los intereses (el interés mínimo de todo ser sentiente es no sufrir). La manera de tratar a los seres sentientes es valorada en función de los intereses de cada uno. Por otro lado, los seres humanos son suficientemente racionales para adoptar un punto de vista general según el cual sus intereses no son más importantes que los intereses de otros seres sentientes, por ejemplo, de los animales. Esto da un fundamento racional a la toma de decisión ética. De este modo, existe un diálogo entre el utilitarismo de intereses y la ética aplicada, tanto en el plano de prácticas decisionales como en el plano del desarrollo teórico.

El mismo P. Singer señala algunos principios éticos que pueden servir para elaborar una ética que construya comunidad, por ejemplo: Tomar en cuenta el interés de los demás. Ponerse en el lugar del otro. Reducir o prevenir el sufrimiento innecesario. Pensar no sólo en lo que hago, sino también en qué decido no hacer, por ejemplo, en qué no debo gastar mi dinero. No dañar. Ayudar. Darle sentido a nuestra vida con compromisos importantes, que hacen la vida de todos un poquito mejor.

Estos ejemplos de ética aplicada testimonian el trabajo que existe al interior de la práctica humana y el desarrollo de la filosofía moral. Son las prácticas contextuales las que interrogan las grandes teorías filosóficas de la humanidad; persigue una renovación en la manera de abordar ciertos conceptos y ciertas cuestiones tradicionales de la filosofía moral, obligándose a suscribirlas

en las contingencias del mundo contemporáneo, donde la actividad es ampliamente tecnocientífica.

Con respecto al lugar que puede ocupar la ética teológica o religiosa en la elaboración de la ética secular, el parecer de estos autores es que ella no tiene lugar en su fundamentación [94] o bien que ella es un fenómeno social que hay que interpretar y que es justo no despreciar, pero no porque se le atribuya el lugar preponderante que ha tenido por siglos en las sociedades religiosas.[95]

Otro ejemplo que es conveniente citar es la propuesta de Adela Cortina, a partir de la ética dialógica de J. Habermas y Otto Apel. Su recurso de funcionamiento es la racionalidad, no la creencia, la fe religiosa o la autoridad moral. Parte de un valor incondicionado o de un hecho incuestionable o no indiferente. Entre sus principios está la convicción de que todo ser humano es capaz de realizar acciones argumentativas y comunicativas; que es fundamental considerar al otro como interlocutor válido; que debe estar en igualdad de condiciones, lo cual resulta oportuno mencionar en una sociedad tan asimétrica como la nuestra. Otras condiciones señaladas en la argumentación son la veracidad, la inteligibilidad y la corrección, opuestas a los argumentos de la autoridad, de la violencia y de la costumbre. No se establece el principio ético o la norma que sea promovida por la mayoría sino la que sea sostenida por el mejor argumento racional. [96]

[94] "En tercer lugar, la ética no es algo que sea inteligible sólo desde la religión. Yo consideraré la ética totalmente independiente de la religión". P. Singer, *Ética práctica*, Akal, Madrid 2009, 15.

[95] "Tampoco es posible excluir las éticas religiosas (de la clarificación del concepto 'ámbito moral'). La religión proporciona pautas morales y motivos para mucha gente. Aunque referente a las Ciencias sociales y a la Filosofía vivimos en una era secular, hay mucha gente que describe su perspectiva moral como creyente religiosa y esto incluye una variedad de creencias religiosas. Una fenomenología que no toma en cuenta las perspectivas religiosas de una manera justa hacia estas perspectivas no puede pretender representar a la experiencia humana". J. Arellano/ R. T. Hall, Introducción, en: *Bioética de la biotecnología*, Fontamara, México 2012,17-18.

[96] A. Cortina, La ética dialógica ante el problema de la violencia, en: F. Alarcos (ed.), *La moral cristiana como propuesta*, San Pablo, Madrid 2004, 661-682.

Del mismo modo, la autora propone la creación de una ética de mínimos, formada por normas que contengan el mínimo razonable y exigible y que puedan ser universalizables (lo racional intersubjetivable), donde el punto de partida no sea la religión, y señala que esta ética no impide que las personas o grupos mantengan una ética de máximos, que serían por lo tanto, las exigencias máximas que puedan proceder de las propias convicciones o de las creencias religiosas, las cuales podrían ser propuestas por el testimonio personal o el discurso razonable narrativo. [97]

3. Dos paradigmas teológicos

Ante esta situación sociocultural de fragmentación y anomia, la ética cristiana cuenta con dos paradigmas que es necesario analizar y valorar para ver cuál de ellos responde mejor a esta situación.

El primero es el de la moral "de teonomía participada", cuya principal característica es considerar que la fuente primaria de la moral es la revelación cristiana que otorga un plus a la ética racional para que el ser humano encuentre la plenitud ética. Es decir, la razón humana no basta para establecer una ética sino que ésta participa de la facultad divina y mediante la gracia de Dios puede encontrar la plenitud. La principal desventaja de este paradigma es que su justificación fundamental no es comprendida por la racionalidad secular, por lo que esta última no puede dialogar con ella al carecer de la fe, además de que el discurso de la fe es incomprensible para la racionalidad secular. Esto podría llevar a una moral de la fe cerrada en un gueto creyente y a una ética racional generalizada pero imperfecta.

El otro paradigma es el de la "ética de autonomía teónoma en clave de liberación", la cual parte de una racionalidad humana que dialoga con la ética secular y ofrece la mística y la inspiración

[97] A. Cortina, Morales racionales de mínimos o morales religiosas de máximos, en: *Iglesia Viva* 168 (1993), 530-532.

de la fe como una propuesta testimonial para quien quiera conocerla y asumirla. La ventaja de este paradigma es que mantiene la posibilidad de dialogar con la cultura secular urbana, el equivalente a una ética de mínimos, y conserva las exigencias de una ética cristiana de máximos para los creyentes y una propuesta testimonial.

4. Formas ético pastorales

En cuanto a las formas pastorales para contrarrestar la fragmentación social, no vamos a referirnos a un movimiento o grupo determinado, sino que queremos hacer hincapié en un principio metodológico que sea apropiado para una gran parte de movimientos o grupos pastorales urbanos. Obviamente que hay movimientos y tipos de pastoral que se prestan mejor a la realización de este principio.

Tal principio puede delinearse como la formación práctica del cristiano como sujeto ético anti - idolátrico. Podemos definir al sujeto ético como una persona o un colectivo capaz de darle sentido a su práctica, capaz de apropiarse el sentido y capaz de comunicarlo.

Esto implica, en primer lugar, que el sujeto debe partir de sí mismo, del sentido que para él tiene su práctica, de su forma de ver el mundo, de ¨su modo de hacer las cosas¨. Implica también que el sujeto es consciente de la apropiación de su sentido, es decir, reconoce, asimila y enriquece ese sentido que le lleva a pensar y a realizar su práctica.

En segundo lugar, la comunicación del sentido de este sujeto significa que él no es el individuo moderno, aislado y solipsista, sino que tiene clara su pertenencia a una sociedad determinada, a un sector social determinado, a una comunidad local y, en nuestro caso, a una comunidad de fe.

En tercer lugar, la dimensión anti - idolátrica implica que este sujeto distingue perfectamente los fines de las mediaciones y de

los mediadores. En nuestro caso concreto, significa que el único fin es la realización del Reino de Dios entre los pobres y excluidos como horizonte escatológico, a cuya realización histórica y situada deben servir, tanto las estructuras eclesiales institucionales y las corrientes teológicas como las instituciones y tendencias políticas, económicas, culturales y sociales.

Un aspecto que nos parece muy apropiado a señalar es la importancia que se le está dando a la ética en esta época de crisis. Es urgente participar desde nuestro ser sujetos éticos cristianos anti - idolátricos en los areópagos de la cultural actual, mencionados por los obispos latinoamericanos en el documento de Aparecida. Las diversas corrientes éticas seculares mencionadas anteriormente y otras, sin ser perfectas, pueden ser una oportunidad en este sentido.

La Pastoral urbana desarrollada en México y Latinoamérica tiene alternativas operativas viables que pueden reforzarse con una perspectiva ética. Esta articulación puede colaborar en la creación y el reforzamiento de la comunitariedad y de la eclesialidad que sean un freno sencillo pero eficaz de la fragmentación social y eclesial.

Es necesario retomar la propuesta evangélica de poner el vino nuevo en los odres nuevos. Como es sabido, los odres nuevos agrian el vino nuevo, causando desesperanza y decepción tanto en la sociedad como al interior de la Iglesia.

"El tren urbano secular" de la ética no se detiene. A la ética teológica cristiana le corresponde discernir las mejores condiciones para abordarlo e incidir de forma eficaz en su orientación.

LOS CHICOS DE LA CALLE Y EL DIVINO NIÑO

Perspectivas pastorales para una nueva praxis de la piedad popular en Latinoamérica

Pablo Pagano

1. Punto de partida y relevancia del tema: "nuestros niños están en peligro de muerte"

Para el presente estudio asumo como punto de partida mi propia experiencia de párroco frente a la vivencia de la devoción al "Divino Niño" en contextos de extrema pobreza, como lo es la dramática situación de los "chicos de la calle" en mi ciudad, Salta (Argentina), tomando como marco de referencia un "asentamiento", que hoy ya es un "barrio" (tiene agua y luz) y en cuyo proceso de formación yo fui co-protagonista (años 2007-2009). La pobreza persiste allí con todo su rigor debido al abandono del Estado, a la falta de líderes y a la débil presencia eclesial. El barrio se llama precisamente "Divino Niño - Segunda etapa". Mis reflexiones quieren subrayar la relevancia de un fenómeno típicamente urbano y moderno extendido por toda América Latina y entre los latinos de Norteamérica. En efecto, la devoción al Divino Niño tiene su origen y centro de difusión en Bogotá, no lejos de "Ciudad Bolívar", sector muy pobre y poblado especialmente por familias campesinas desplazadas por la guerra.[98] Relevancia

[98] Según estadísticas recientes, la ciudad de Bogotá supera los ocho millones de habitantes y Ciudad Bolívar los setecientos mil. Cf. Secretaría de Planeación de la Alcaldía Mayor de Bogotá D. C., Link: "Estadísticas", disponible en: http://www.sdp.gov.co/portal/page/portal/PortalSDP.

también por su urgencia, pues parte de la trágica y vergonzosa situación de miles y miles de niños y adolescentes que en Latinoamérica están perdiendo su vida, humillados en su inocencia y martirizados en su indefensión, como lo ha reconocido y descrito la Iglesia latinoamericana repetidas veces.

Puesto que la opción por los pobres marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña (cf. DA 391), la asumo como presupuesto hermenéutico fundamental de estas reflexiones, siguiendo a Mt 25, 31-46: "Tuve hambre y ustedes me dieron de comer…" (v. 35). Este texto constituye una "página de cristología", afirma Juan Pablo II,[99] y revela la paradojal *kénosis* de Dios en Jesús. Accedemos así al misterio de la Encarnación y la Pascua y a la eficaz acción liberadora que Jesús ha inaugurado al anunciar el Evangelio a los pobres con la unción del Espíritu (cf. Lc 4, 18-22; 7, 21-23) y ha encomendado a la Iglesia el continuarla "hasta el confín del mundo" (cf. Hch 1, 8). Los pobres y su experiencia de la vida y de la Fe en Latinoamérica son el punto de articulación de los cuatro grandes núcleos temáticos del presente estudio: piedad popular, comunidades eclesiales de base, lectura popular de la Biblia y pedagogía social.

a) Descripción de una experiencia

Con el lenguaje coloquial de un testimonio, abro la reflexión a partir de una significativa experiencia pastoral. Cierto día, pregunté con curiosidad a una señora por qué su comunidad eclesial de base (en adelante CEB) se llamaba "Divino Niño Jesús". En efecto, si alguien considera críticamente la imagen del Divino Niño y los devocionarios de mayor circulación, puede que se sienta, como yo, al menos incómodo ante una devoción que parece no asumir debidamente el drama de nuestra niñez em-

[99] Juan Pablo II, NMI 49; cf. DA 392-393. Los textos bíblicos de este artículo están tomados de La Biblia de nuestro pueblo, edición para América Latina, Bilbao 2006.

pobrecida. La verdad es que debí aprender a matizar mis juicios "ilustrados" –aunque sin abandonarlos– por la respuesta que me dio: "nuestros niños están en peligro de muerte, Padre. Si el mismo Niño Dios no camina con nosotros, muy poco podemos hacer. Mire, en nuestro barrio corre la droga y son los adolescentes, y cada vez más niños, quienes la transportan y ahora empiezan a consumirla. Se hacen rebeldes en sus casas, violentos en la calle; ¡hasta hay suicidios entre ellos! Los adultos usan a los chicos para venderla. Nosotras vemos que llegan autos de otro lado trayendo más droga para que esa gente la distribuya a través de los chicos, mientras la policía mira para otro lado. Entonces visitamos las casas con la imagen del Divino Niño e invitamos a todos a la reunión de nuestra CEB. Vienen madres afligidas, pero también niños y adolescentes. Y viera usted, Padre, cómo les entusiasma leer en voz alta la Palabra que va pasando de mano en mano; de ahí sacamos comentarios para la vida. En la reunión, junto a una vela encendida, ponemos al centro la imagen del Divino Niño con que visitamos las casas, y una imagen de Mamá María, por supuesto." Le propuse que colocara también a San José, ese "varón justo" (cf. Mt 1, 19), esposo de María y modelo para Jesús, quien pudo crecer como un varoncito hecho y derecho, "delante de Dios y de los hombres" (cf. Lc 2, 51-52).[100] Me agradeció la idea; pero también yo fui agradecido con ella porque me sentí provocado a intentar formas nuevas de pensar teológica y pastoralmente. "Nuestros niños están en peligro de muerte." Estas madres valoran la devoción de modo muy diferente al mío: son mujeres, son madres y son pobres. Ante la gravísima situación de peligro y sufrimiento de los hijos de sus entrañas, ellas recurren al Niño Dios, o sea, a quien es Dios y puede salvarnos, pero también a quien es un niño salido de las entrañas de una madre, "probado en todo como nosotros, excepto el pecado." (cf. Hb 4, 15). Por lo demás, si no fuera por aquella CEB, la parroquia no

[100] Cf. L. Boff, *San José, padre de Jesús en una sociedad sin padre*, Santander 2007: oportuna "teo-logía" para renovar la piedad popular josefina.

llegaría hasta las familias de esos chicos; difícilmente vendrán a la parroquia, por ejemplo, a inscribirse en el catecismo, porque el templo, los salones, los tiempos, en suma, el "sistema pastoral" está lejos de sus vivencias. Pero las CEBs están ahí, "entre las casas"; ellas actúan sin estatutos especiales; rezan en los velorios y hacen diligencias en las oficinas para la gente más pobre; en sus reuniones comentan la Palabra de Dios y cultivan las devociones, todo junto: imagen y Biblia, rosario y vela, novena y procesión; y después chocolate y pan dulce. Lástima que las CEBs sean tan pocas...

b) Preguntas provocadoras

Me imaginaba otras preguntas provocadoras: los devocionarios del "Divino Niño", ¿reflejan la vida de Jesús y de su pueblo en aquella época? "¿Acaso puede salir algo bueno de Nazaret?", pregunta Natanael (cf. Jn 1, 46). ¿Qué motivaba esa pregunta sobre el insignificante pago de Jesús? ¿Por qué Jesús reacciona tan fuertemente cuando sus discípulos tratan de impedir que los niños se acerquen a Él, siendo que ellos reflejan la medida para entrar al Reino? (cf. Mc 10, 13-16). ¿Por qué nos advierte tan gravemente sobre el escándalo ante los "chicos"? (*mikrôn* dice el griego: cf. Mt 18, 5-7). Por otra parte, la imagen del Divino Niño, ese *petit prince* rubio y de ojos claros, ¿no podría parecerse algo más a aquel niño semita y moreno de Nazaret o, en todo caso, a nuestros pequeños de Latinoamérica? ¿No tendríamos que crear imágenes y láminas propias y hasta nuestros propios devocionarios? ¿No debería pasar algo así como con nuestra literatura, que creó a Zezé, ese "Principito" pobre latinoamericano, protagonista de "Mi planta de naranja lima", de José Mauro de Vasconcelos, que nos conmueve por su inocencia y sufrimiento? En todo caso, no es *Le petit prince*, de Antoine de Saint-Exupéry, figura tan filosófica y profunda como solitaria. La cuestión de los textos, símbolos, imágenes, etc., es un asunto cultural serio, configuran el imaginario religioso colectivo. Nos preguntamos por la "eficacia simbólica"

de nuestra piedad popular y por la posibilidad de nuevos modos de expresión. En este sentido, el arte, la música, el cine, pueden cumplir una función profética, pedagógica y movilizadora.

c) Resistencia, resiliencia, incidencia

La vivencia de aquella CEB con los chicos de la calle y el Divino Niño me confirmó la capacidad de "resistencia" del pueblo pobre latinoamericano, potenciada por su religiosidad (cf. DP 448 y 466). No estoy de acuerdo cuando se insinúa que la piedad popular representa una resignación peligrosamente enajenante; esa vocación por la vida revela de algún modo aquella "resistencia creativa" que se denomina "resiliencia", y que en este caso podemos llamar "resiliencia teologal", porque se afirma en el ejercicio efectivo de las virtudes teologales. Mediante el discernimiento teológico y el acompañamiento pastoral, es posible aprovechar mejor la capacidad de "resiliencia" que otorga la piedad popular, para provocar una eficaz "incidencia" en la realidad social, precisamente porque la "mística popular" encierra, como bien observa Aparecida, un "rico potencial de santidad y justicia social" (cf. DA 262).

d) Planteamiento del problema y vías de solución

La experiencia pastoral que ha sido relatada aquí ha dado mucho que pensar, y entonces se convirtió en el "disparador" de la investigación, a la vez que indujo el método del "ver - juzgar - actuar". El planteo es múltiple y podría formularse de la siguiente manera: a) ¿Qué significa el ejercicio de la devoción del Divino Niño en contextos de pobreza? b) ¿Qué energías de dignidad, solidaridad y liberación, especialmente de la niñez sufriente, podrían desarrollarse desde esa devoción en Latinoamérica? ¿Qué mediaciones pastorales podríamos encontrar para obtener algún resultado en ese sentido? Me propongo entonces señalar y relacionar algunas

perspectivas en orden a la praxis pastoral, de lo cual resultará un bosquejo interdisciplinario, que evidentemente necesitará posteriores ampliaciones y precisiones sistemáticas; pienso, por ejemplo, en una buena Teología de la infancia de Jesús y de la niñez en sí misma, en un tratamiento de la relación Liturgia - piedad popular, en una clarificación de conceptos siempre abiertos como "pueblo" y "pobre", en las relaciones entre el "hablar a Dios" (oración) y el "hablar sobre Dios" (Teología), etc. En el "Momento del VER" cabrían dos preguntas elementales: a) ¿Qué características presenta la devoción al Divino Niño ejercitada en un contexto social de pobreza? b) ¿Qué conclusiones se pueden inferir para un estudio más sistemático? Segundo, en el "Momento del JUZGAR", desde las perspectivas de una eclesiología de las comunidades de base, ¿qué puentes podrían establecerse para que la experiencia eclesial y bíblica desde los pobres incida de manera cualitativamente nueva en la praxis de la piedad popular, y ésta, a su vez, incida en la vida misma? Tercero, en el "Momento del ACTUAR" se trata de proponer algunas acciones pastorales y compromisos cristianos a partir de: a) Ciertos criterios para la formación de los animadores comunitarios, que apunten al desarrollo de una conciencia creyente crítica y creativa respecto de la práctica devocional: textos, representaciones simbólicas, etc. b) Algunas propuestas para desarrollar el ejercicio de una devoción más lúcida, a fin de fortalecer, desde la Fe, una "resistencia creativa" (resiliencia) y un compromiso más incisivo en favor de una vida más digna de nuestra niñez en riesgo.

2. Primer momento: Ver: "a esta hora exactamente hay un niño en la calle"[101]

Vemos con dolor la situación de pobreza, de violencia intrafamiliar (sobre todo en familias irregulares o desintegradas), de abuso sexual,

[101] M. Sosa/ Calle 13, Canción para un niño en la calle, en: *Cantora, un viaje íntimo*, Vol. 2, Sony BMG Music, 2009, disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=PH5SXnKjgsw.

> por la que atraviesa un buen número de nuestra niñez: los sectores de niñez trabajadora, niños de la calle, niños portadores de HIV, huérfanos, niños soldados, niños y niñas engañados y expuestos a la pornografía y prostitución forzada, tanto virtual como real. Sobre todo, la primera infancia (0 a 6 años) requiere de una especial atención y cuidado. No se puede permanecer indiferente ante el sufrimiento de tantos niños inocentes. (DA 439).

Abordar la tarea de una descripción y valoración sociológica de la situación de los niños en/de la calle es imposible en este trabajo, aunque oportunamente se consignen algunas referencias.[102] También sería interesante describir los aspectos gestuales, dinámicos, estéticos, espaciales y sociales que caracterizan esta experiencia religiosa tan extendida en nuestro continente.[103] Sin embargo, como "observador participante" de las reuniones oracionales y como lector crítico de los devocionarios, consigno sólo algunas anotaciones que darán pie para abrir la reflexión pastoral.[104]

a) Preferencia por los gestos más que por los textos

Sensible en sus experiencias y emociones, en las intuiciones y pensamientos que suscita la vida amenazada, especialmente la de sus hijos,

[102] Cf. DP 30-31, DSD 221, DA 409-410. 439, en el contexto de una inhumana globalización: 65 y 402. Véase además: I. Tuñón (Dir.), *Barómetro de la Deuda Social de la Infancia. La deuda social con la niñez y adolescencia: Magnitud, evolución y perfiles. Observatorio de la Deuda Social Argentina*. Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2010; M. S. Graciani, *Pedagogia social de rua. Análise e sistematizaçâo de uma experiência vivida*, São Paulo [6]2009, 85-145; Z. Arns Neumann, Palestra que a Dra. *Zilda* Arns preparou para apresentar no Haiti, en: *Vida pastoral* 51 (2010) 5-10; G. Iriarte, *Análisis crítico de la realidad. Compendio de datos actualizados*, Cochabamba [17]2010.

[103] Cf. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Directorio sobre piedad popular y Liturgia. Principios y orientaciones*, Ciudad del Vaticano/ Buenos Aires 2002, 14-20.

[104] Devocionarios consultados: *Novena bíblica al Divino Niño Jesús*, Bogotá [33]2007, E. Sálesman, *Nueve domingos al Divino Niño Jesús. Pequeña biografía del R. P. Juan del Rizzo*, Bogotá, 23ª edición (sin año de impresión); Equipo de redacción de El Domingo, *Novena bíblica al Divino Niño*, Buenos Aires 2008.

el "pueblo sencillo" manifiesta una viva devoción al Divino Niño Jesús, que se expresa creativamente en un rico diálogo gestual con la imagen (cuidar, vestir, adornar, tocar, besar, portar) y en movilizaciones diversas (desplazamientos a reuniones y celebraciones, visitas domiciliarias, procesiones, etc.). Estamos frente al ejercicio de una verdadera "mistagogía popular", simple y profunda. Esta relación viva y orante con la imagen y lo representado en ella es signo de una elemental "mística popular" (Jorge Seibold) y, en su tridimensionalidad de palabra, mirada y tacto, actualiza, como un "símbolo real" (*Realsymbol*, decía K. Rahner), el testimonio apostólico de la primera Carta de Juan: "Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han palpado nuestras manos, es lo que les anunciamos: la palabra de vida" (1 Jn 1, 1). Por el contrario, en el orden de lo verbal, resulta notable que la gente no ejercita ninguna valoración crítica de los textos devocionales; éstos son respetuosa y fielmente leídos o escuchados. Tampoco existen durante el rezo momentos para la creatividad, como sería, por ejemplo, el diálogo y el discernimiento sobre situaciones de vida, el ejercicio de oraciones espontáneas, donde naturalmente las profundas aflicciones se podrían pronunciar en voz alta.

b) Pasajes bíblicos que se echan de menos

Considerando los textos bíblicos propuestos para cada día en los devocionarios de uso corriente, se echan de menos pasajes referidos a los niños en situaciones especialmente dolorosas, textos que permiten tender puentes y evocar la condición de los niños pobres de Latinoamérica: la matanza de los inocentes (cf. Mt 2, 13-18), el escándalo ante ellos (cf. Mc 9, 42), impedirles que se acerquen a Jesús (cf. Mc 10, 13-16). Ni qué decir de la ausencia de textos del Antiguo Testamento, como el de la condena a muerte de los varones recién nacidos bajo el dominio egipcio (cf. Ex 1, 15-2, 10); o el de los sacrificios rituales de niños (cf. Gen 22). En general, los devocionarios no muestran aquel talante profético y liberador con el que el Dios de

la Vida, a través de Jesús, se expresa en favor de las mujeres y de los niños, despreciados en aquellas culturas (cf. Mt 14, 21).

c) Tensión frente a la estética de la imagen venerada

En su estructura fundamental, la imagen del Divino Niño, "el bultito" como dice la gente, es muy popular y atractiva; como en el caso de otras advocaciones de la divina Infancia, la realeza del Niño manifiesta su condición divina, garantizada por la inocencia, que conmueve al *homo religiosus* necesitado y pobre, y para el cual ninguna ayuda puramente humana puede satisfacerlo.[105] Pero la imagen del Niño Rey se presenta alejada de la condición histórica y cultural de aquel niño que creció en Nazaret y también de todo niño y todo pobre que es el lugar de la presencia de Jesús: "El que reciba en mi nombre a uno de estos niños a mí me recibe" (Mt 18, 5). Se da, evidentemente, una tensión entre el imaginario popular que tiene introyectada una simbólica extraña a nuestra propia matriz cultural, y la mirada crítica del intelectual, que precisamente advierte estos datos. De todos modos, la calidad estética no vale tanto como la función significante de la imagen en cuanto símbolo que reenvía a un nivel teándrico, es Dios y es niño. Es una *"via pulchritudinis" sui generis*. Como diría P. Ricoeur, esto da qué pensar, pero en el paradojal sentido bíblico y evangélico: para vehiculizar la Revelación divina, la Escritura prefiere desconcertantes metáforas e imágenes corporales a los discursos altisonantes.

[105] Según sus antecedentes iconográficos, se trata de un "Niño pasionario" *made in* Olot (Cataluña, España) de principios del siglo XX, que originalmente tenía una cruz detrás suyo: cf. V. Henares Paque, *La iconografía de la imagen exenta del Niño Jesús en el arte colonial hispanoamericano. Apuntes para su clasificación*, Boletín AFEHC N° 35, 4/4/2008, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=1875. El Niño está de pie sobre una nube, donde se lee la frase "Yo reinaré"; es rubio y de ojos claros, con una túnica de color rosado, mira hacia el cielo y levanta sus pequeños brazos. Esta posición indica una actitud mística de confianza y dependencia filial al Padre, a la vez que representa apertura y acogida; todo lo cual produce una singular fascinación sobre quienes lo contemplan, especialmente los niños, que se acercan sin temor para mirarle a los ojos, tocarle o besarle. ¿Quién puede temer a un niño?

A fin de que nadie se gloríe, Dios eligió lo despreciable del mundo para revelar su presencia salvadora, confundiendo a los sabios y prudentes (cf. Mt 11, 25-26; 1 Co 1, 18-29).[106]

d) Una solidaridad más asistencial que estructural

Las oraciones, meditaciones y propósitos prácticos de los devocionarios animan a ejercitar acciones de asistencia solidaria, más como compromisos personales que como una propuesta a las comunidades orantes. Ciertamente, las prácticas y compromisos sugeridos remiten a las beneméritas obras y acciones que tantas comunidades cristianas de América Latina desarrollan en favor de la niñez, empezando por el propio santuario del Divino Niño en Bogotá. Pero se echa de menos una "conciencia crítica" que dé cuenta de las condiciones estructurales que causan el sufrimiento de millones de niños, situación denunciada en los documentos mayores del magisterio de nuestros obispos; los devocionarios al menos podrían citarlos, aprovechando así la ocasión para que se conozcan a nivel masivo y den pie para algún tipo de movilización.

e) Oportunidad para iniciativas pedagógicas comunitarias

Efectivamente, los textos devocionales podrían proponer a los fieles una atención más aguda hacia las causas históricas y las estructuras de contrastes, injusticias y sufrimientos que pesan sobre la niñez en nuestros países. Por eso mismo, los ejercicios de piedad, teniendo por "alma" a la Palabra de Dios, podrían prestar un valioso servicio profético y pedagógico, liberador y constructivo, escapando así de una reducción apologética o moralizante.

[106] En este sentido, Tomás de Aquino explica magistralmente el uso de metáforas y comparaciones corporales en las Sagradas Escrituras: "*quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis*", STh I, q 1, a 9, ad 3.

3. Segundo momento: Juzgar: "dividir la pobreza propia con quien todavía es más pobre"[107]

Pensar decididamente la práctica devocional del Divino Niño desde la perspectiva de nuestros niños pobres en las calles, en los barrios marginales y en toda otra situación injusta y dolorosa, puede ayudar a renovar ésta y otras devociones populares, enriqueciéndolas y potenciándolas. De esta manera, en un primer punto, pienso en las relaciones entre los espacios de la experiencia devocional, por ejemplo, el gran santuario del Divino Niño en Bogotá, u otros menores, y las comunidades eclesiales de base; qué desafíos plantean esas relaciones; en el segundo punto, reflexiono sobre la devoción popular en su núcleo más valioso y fecundo, la "mística popular", cuyas energías de "santidad y justicia social" necesitan ser liberadas y mejor aprovechadas. En esa dirección es que, en un tercer punto, reflexiono sobre cómo el pueblo, sujeto de esa piedad, podría hacer más incisiva su devoción con la vitalidad de la Palabra de Dios asumida como "lectura popular, orante y comunitaria de la Biblia". En un cuarto punto, me pregunto si la categoría de "resiliencia", latente en los ejercicios de nuestra piedad popular, no permitiría concebir mejor el pasaje de la "resistencia" del pueblo pobre y creyente hacia una eficaz "incidencia" sobre las estructuras sociales y eclesiales en pro de una vida digna y abundante para todos.

a) Del gran Santuario a las pequeñas comunidades eclesiales de base (CEBs)

Los santuarios son lugares de una singular experiencia de Dios. "Allí, el peregrino vive la experiencia de un misterio que lo supera, no sólo de la trascendencia de Dios, sino también de la Iglesia,

[107] "Yo divido mi masita con ella [Dorotília] porque mamá me enseñó que uno debe dividir la pobreza propia con quien todavía es más pobre." Habla Zezé en: J. M. de Vasconcelos, *Mi planta de naranja-Lima*, Buenos Aires 1974, 68.

que trasciende su familia y su barrio. En los santuarios muchos peregrinos toman decisiones que marcan sus vidas. Esas paredes contienen muchas historias de conversión, de perdón y de dones recibidos que millones podrían contar." (DA 260).

Esta observación del documento de Aparecida sobre los santuarios en general se verifica también en el Santuario del Divino Niño de Bogotá. La experiencia nació en los años 30 del siglo XX, por inspiración e iniciativa del sacerdote italiano salesiano Juan del Rizzo (1882 - 1957). Sus vivencias místicas y su sensibilidad por los humildes le permitieron desarrollar un programa de evangelización eficaz y atrayente con grandes acciones de caridad y educación.[108] Numerosos devotos del Divino Niño acuden al santuario desde "Ciudad Bolívar", populoso sector de Bogotá caracterizado por el triste fenómeno de las "familias desplazadas", que deben abandonar sus campos para salvar sus propias vidas y la de sus niños a causa de la atroz guerra entre narcotraficantes, guerrilla, ejército y paramilitares; mientras tanto los poderosos se van apropiando de aquellas tierras abandonadas o mal vendidas.[109]

El *Directorio sobre Piedad Popular y Liturgia* (Roma, 2002) caracteriza a los santuarios como lugares ejemplares en orden a las celebraciones, a la evangelización y a la caridad (cf. N° 262-278). Me pregunto entonces qué relaciones programáticas establecen esos centros con las comunidades peregrinantes, además de la cordial acogida,

[108] En torno al Santuario de Barrio 20 de Julio (Bogotá) se desarrolla una enorme obra social: escuela primaria y colegio secundario, consultorios externos gratuitos, talleres de capacitación laboral, atención de adultos mayores, bolsones alimentarios en gran número, plan de viviendas para familias de escasos recursos, desayunos y almuerzos para cientos de niños, etc. En este clima de gratuidad receptiva y donante, todo el año es fiesta, no solamente el primer domingo de septiembre, cuando culmina el ejercicio de los nueve primeros domingos del año. Los testimonios de favores recibidos y "milagros" sobreabundan y son los que han extendido esta advocación por toda América Latina. Agradezco al sacerdote argentino y salesiano Aldo Tobares, que vivió varios años en el Santuario de Bogotá, por su testimonio y la documentación digital que puso a mi disposición.

[109] Cf. L. Alfonso Cabrera Suárez, El drama humano de los desplazados en el conflicto armado colombiano, disponible en: http://www.monografias.com/trabajos46/desplazados-colombia/desplazados-colombia.shtml; N. Y. Ruiz, *La migración forzada en Colombia a causa del desplazamiento forzado. Transformación de los hogares y ubicación en el espacio urbano*, disponible en: http://www.alapop.org/2009/images/DOCSFINAIS_PDF/ALAP_2008_FINAL_253.pdf.

la atención sacramental, la entrega de material evangelizador, la recepción y donación de bienes, etc. En la línea de los desafíos y tareas propuestos por el Documento de Puebla,[110] se puede imaginar el santuario como un poderoso foco de formación, irradiación y movilización en defensa y favor de la dignidad de los niños de América Latina, actuando en sinergia con otras instituciones del continente. En este sentido, los devocionarios deberían superar cierta apologética popular *depassée* y enriquecer sus ejercicios oracionales con la meditación de realidades tan lacerantes como las de nuestro continente, a la luz de los estudios sociológicos y de la Teología liberadora presente en los documentos del magisterio latinoamericano. Pero también las comunidades deben mirar de un modo nuevo al santuario. Puebla había formulado el siguiente desafío pastoral frente a la religiosidad popular en el contexto urbano-industrial:

> Dinamizar los movimientos apostólicos, las parroquias, las comunidades eclesiales de base y los militantes de la Iglesia en general, para que sean en forma más generosa "fermento en la masa". Habrá que revisar las espiritualidades, las actitudes y las tácticas de las élites de la Iglesia con respecto a la religiosidad popular. Como bien lo indicó Medellín, "esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia Universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente así a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad" (Pastoral popular, 3). Debemos desarrollar en nuestros militantes una mística de servicio evangelizador de la religión de su pueblo. Esta tarea es ahora más actual que entonces: las élites deben asumir el espíritu de su pueblo, purificarlo, aquilatarlo y encarnarlo en forma preclara. Deben participar en las convocaciones y en las manifestaciones populares para dar su aporte. (DP 462)[111]

[110] Cf. DP 460-469, singularmente 461, 462 y 466.

[111] Cf. el valioso estudio de S. Galilea, *Pastoral popular y urbana en América Latina*, Bogotá 1977, con especial énfasis en el papel que tienen las CEBs en este proceso.

Atendiendo a estas propuestas, podemos preguntarnos si se ha elaborado suficientemente el imponente *factum* de que el pueblo, al que pertenecen también los miembros de las CEBs, asiste masivamente a los santuarios, donde alimentan una espiritualidad y una mística, que son como el alma de su piedad. A la vez resulta importante promover en las CEBs ejercicios devotos populares y peregrinaciones entusiastas (muchas lo hacen ciertamente), desarrollando en sus miembros una "conciencia crítica", iluminada por la Palabra de Dios, a cerca de lo que se reza y hace comúnmente y asegurando compromisos consecuentes para transformar la realidad social.[112]

b) Piedad popular. Espiritualidad popular. Mística popular

El Documento de Puebla (1979) ha impactado mundialmente con la caracterización y valoración que hizo de la "Religiosidad popular", señalando también posibles deformaciones e indicando criterios, tareas y desafíos para su evangelización (cf. DP 444-469). Por su parte, el Denzinger-Hünermann (1991) y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) reconocen el alcance universal del aporte latinoamericano.[113] El Documento conclusivo de Aparecida (2007) instala

[112] Cf. D. Irarrazaval, Religión popular, en: I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.) *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, T. 1, Madrid 1990, 345-375. Aunque ambivalente para la razón científica, el catolicismo popular presente en las CEBs constituye la base, el *continuum* de la religión heredada, desde donde emergen las actitudes y acciones sugeridas por una Teología y práctica de la liberación: cf. C. Domezi, *A devoçao nas CEBs: Entre o catolicismo tradicional popular e a teologia da libertação*, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo 2006. Preparando el décimo tercer encuentro nacional de CEBs del Brasil, junto al santuario del Padre Cícero, en Juazeiro do Norte, Ceará (enero de 2014), el "Texto Base" propone, entre otros temas, una Teología de la peregrinación: cf. A. T. Guimarães/ A. Dumoulin, Mística e espiritualidade da Romaria com particular enfoque sobre a romaria em Juazeiro do Norte, en: 13º Intereclesial de CEBs. Justiça e profecia a serviço da vida. CEBs, *Romeiras do Reino no Campo e na Cidade*, 133-147, disponible en: www.cebcontinental.org. Sergio Zalba aporta buenas reflexiones sobre binomios como "comunidades y multitudes", "santuarios populares" y "santuarios oficiales" en: *La fe del pueblo de Dios*, Buenos Aires 2008, 61-70. 104-115.

[113] Cf. DH 4621-4625. G 7a-e; CATIC 1676, que cita DP 448.

dos conceptos importantes: espiritualidad popular y mística popular; ésta sería como el alma más profunda de una piedad vivida por el pueblo en condiciones frecuentemente difíciles. Precisamente en estas profundidades se encuentran las energías para una nueva y más fecunda praxis de la oración y de la vida cristiana.

b) 1. Piedad popular

> La piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda. Es parte de una "originalidad histórica cultural" de los pobres de este continente, y fruto de "una síntesis entre las culturas y la fe cristiana". En el ambiente de secularización que viven nuestros pueblos, sigue siendo una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un canal de transmisión de la fe. […] Es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia. (DA 264)

Cuando esa piedad efectivamente tiene por motivación y contenido el gozo y la gratitud por la presencia y vitalidad de los niños en la familia y en el pueblo, o cuando es expresión dolida y esperanzada a causa de las amenazas y agresiones que sufren los pequeños,[114] entonces se puede pensar que una devoción como la del Divino Niño merece ser favorecida, renovada e incluso replanteada hoy en los términos de una misión y un discipulado liberadores.

b) 2. Espiritualidad popular

> En la piedad popular se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una

[114] Cf. DA 439; ver también 65, 402, 409, 410 y 439.

> verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia. Por eso, la llamamos espiritualidad popular. Es decir, una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que no por eso es menos espiritual, sino que lo es de otra manera. (DA 263)

Este número había comenzado diciendo: "no podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios." (DA 263) Con estas afirmaciones se desaprueba la calificación negativa de "espiritualidad de masas." (cf. DA 261)[115]

b) 3. Mística popular

Con la "espiritualidad popular", ciertamente tiene que ver la sugerente expresión "mística popular" (cf. DA 262), que apunta al centro de la persona creyente y devota, a su adhesión de fe profunda, a sus emociones espirituales y los gestos que las expresan, sobre todo a las mociones del Espíritu que permiten una inefable experiencia del misterio de Dios en Jesucristo. Sobre algunas de esas experiencias, el documento tiene delicadas descripciones (cf. DA 259-261, 265). J. Seibold afirma que la piedad popular es antesala de la mística popular. El autor ejemplifica sus análisis teológicos con casos concretos de la experiencia mística de los humildes, en los que se constata la presencia de los dones y los frutos

[115] La religiosidad popular de las múltiples culturas de Latinoamérica manifiesta evidentemente "otra lógica" que la occidental. Cf. C. Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago 1993.

del Espíritu, singularmente la fortaleza, el gozo y la caridad.[116] Resulta particularmente sugerente la expresión de Aparecida al final del número 262, referido a la evangelización y purificación de la piedad popular: "así procurarán [los miembros del pueblo fiel] un contacto más directo con la Biblia y una mayor participación en los sacramentos, llegarán a disfrutar de la celebración dominical de la Eucaristía, y vivirán mejor todavía el servicio del amor solidario. Por este camino se podrá aprovechar todavía más *el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular*." (cursivas mías)

Advirtiendo sobre los peligros de actitudes intransigentes por un lado, y espiritualistas, por otro, J. Seibold reconoce que aquel "rico potencial" debe pasar al acto del "compromiso social". Santidad y justicia social no van en direcciones opuestas sino que se sostienen y autentican mutuamente.[117] Las CEBs son el espacio donde mejor puede actualizarse y cultivarse aquel "doble potencial" según el modelo de los Hechos de los Apóstoles: comunión de vida de sus miembros, celebrada eucarísticamente "en las casas", iluminada mediante el ejercicio de la "lectura popular de la Biblia" y proyectada en el compromiso y la lucha −¡hasta el martirio!− por una vida digna según los valores del Reino (cf. Hch 2, 42-47; 4, 32-37; DA 178-179).

[116] Cf. J. Seibold, La mística popular en la ciudad en: J. M. Bergoglio/ G. Söding *et al.*, *Dios en la ciudad. Primer Congreso de Pastoral Urbana, Región Buenos Aires*, Buenos Aires 2012, 97-119; véase además J. Seibold, *La mística popular*, México 2006; J. Seibold, La mística popular: misterio divino y compromiso humano. Un nuevo desafío para la Vª Conferencia Episcopal de Aparecida, *CIAS digital*, abril 2006. Víctor Codina señala que "en la vida ordinaria del pueblo, sin pretenderlo expresamente y sin formulaciones precisas, se van cumpliendo las diversas etapas del proceso de los ejercicio espirituales" [de San Ignacio]: cf. V. Codina, Los ejercicios en la vida del pueblo latinoamericano, Escuela Ignaciana de Espiritualidad, *Cuaderno* Nº 13, Barcelona 1994, 3-4.

[117] Cf. DA 397-398; J. Seibold, La mística popular: misterio divino y compromiso humano, 6-7.

c) Lectura popular y orante de la Biblia en las CEBs, camino hacia una "eficaz" piedad popular

Consigno algunas breves caracterizaciones de las CEBs y de la lectura popular de la Biblia para visualizar en qué medida ambas realidades pueden impactar eficazmente en la piedad y la mística popular y su doble potencial de santidad y justicia social.

c) 1. Las Comunidades Eclesiales de Base, un antiguo y nuevo modelo de Iglesia[118]

En el contexto histórico de fines de la década de los sesenta, cuando irrumpía la "fuerza histórica de los pobres" (G. Gutiérrez) en su lucha por liberación y desarrollo, los obispos reunidos en Medellín (Colombia, 1968), receptando la renovación eclesiológica del Concilio, caracterizaron magistralmente a las "comunidades cristianas de base", como "el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, así como del culto, que es su expresión. *Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo*." (cursivas mías) Los documentos posteriores (Puebla, Santo Domingo y Aparecida) asumieron esta caracterización fundamental. Y es que el cristiano crece verdaderamente como tal y vive la comunión eclesial en su propia realidad ambiental; la persona ha de

[118] La bibliografía sobre las CEBs es enorme; me limito a citar las consultas inmediatas: L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander 1986; G. Iriarte, *¿Qué es una Comunidad Eclesial de Base?*, Cochabamba 2003; J. Sánchez Sánchez, *La Comunidad Eclesial de Base en un mundo globalizado*, México D.F. 2006; J. Marins, *CEB y pequeñas comunidades eclesiales*, Bogotá/ Buenos Aires 2008; M. Boiocchi, *Las Comunidades Eclesiales de Base: un árbol con raíces muy profundas. Desde nuestra identidad nos relanzamos,* Servicio de Articulación Continental, México D.F. 2010. Para un análisis sobre las CEBs en los continentes del Sur, F. Weber/ O. Fuchs, *Gemeindetheologie interkulturell. Lateinamerika - Afrika - Asien,* Ostfildern 2007.

hacerse cristiana allí donde ella se hace humano. Entonces la Iglesia puede vivirse efectivamente como "familia de Dios".[119]

Años más tarde, en el contexto histórico de dictaduras militares que gobernaban en casi todos los países de América latina, basadas en la "ideología de la Seguridad nacional", el Documento de Puebla (México 1979) asume *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (cf. EN 58) y presenta una síntesis, válida aun hoy, sobre la Teología y la experiencia, muchas veces martirial, de las CEBs. Como en Medellín, aquí también se ve a la Iglesia estructurándose "desde abajo": CEBs, parroquia, iglesia particular o diócesis. En esta "eclesiogénesis" (L. Boff), las CEBs son la Iglesia "entre las casas", al modo de las raíces en la tierra; ellas constituyen el nivel más elemental de la Iglesia-Sacramento de salvación, a diferencia de los movimientos, que representan la dimensión carismática de la Iglesia. J. Marins afirma la importancia y urgencia de promover este nuevo "modelo de Iglesia" (cf. Hch 2, 42-47), pues la parroquia se ha convertido, por la evolución misma de la sociedad, en una superestructura incapaz, por sí misma, de acompañar a las personas en su propio ambiente.[120] Si se toma seriamente esta observación, se podrá advertir con mayor claridad una situación contrastante: sobre todo en los barrios periféricos, la parroquia está de hecho rodeada de lo que se podría llamar "CEEBs", "Comunidades Eclesiales Evangélicas de Base". Con todas las limitaciones que se quieran destacar, el hecho es que estas pequeñas comunidades, sobre todo pentecostales, muestran una notable eficacia en llegar a las familias y anunciarles la Palabra, en acoger a las personas y promover su autoestima, en autogestionarse económica y comunitariamente, etc. A la Iglesia católica le cuesta aceptar este complejo pero masivo fenómeno de América latina, pero sobre todo está demorando demasiado en superar su secular lentitud, su sacramentalismo y mentalidad

[119] Cf. Documentos finales de Medellín, Documento XV, "Pastoral de conjunto", 3.1. "Renovación de estructuras pastorales", 3.1.1. "Comunidades cristianas de base".

[120] Cf. DP, especialmente 261, 629, 640-643; J. Marins, *CEB y pequeñas comunidades eclesiales*, 13-22.

clerical, incluso en muchos laicos, todo lo cual impide la "eclesiogénesis" que reclaman los signos de los tiempos.[121] En este sentido, la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe celebrada en Aparecida (Brasil) y su "Documento conclusivo", señalan la necesidad de una "conversión pastoral" y "renovación eclesial" a fondo.

En efecto, en el contexto histórico que caracteriza a la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI, marcado por un neoliberalismo agresivo y voraz, incluso legitimado teológicamente en la forma de neoconservadurismo religioso,[122] los obispos latinoamericanos reconocen que las CEBs son "*una de las grandes manifestaciones del Espíritu en la Iglesia de América Latina y El Caribe después del Vaticano II*", y mediante un claro relanzamiento de las mismas, las señala como "*alternativa a la sociedad actual fundada en el egoísmo y en la competencia despiadada*".[123] Aparecida remarca que las CEBs "recogen la experiencia de las primeras comunidades como están

[121] Cf. F. Galindo, *El reto a la Iglesia Católica*, en su estudio: El fenómeno de las sectas fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina, Stella (Navarra) 1994, 385-408; M. Eckholt, *Evangelikale - Pfingstkirchen - Charismatiker. Neue religiöse Bewegungen als Herausforderung für die katholische Kirche,* Internationale Konferenz Rom (9.-11./April/ 2013), disponible en: http://weltkirche.katholisch.de/media/weltkirche_medien_1/ weltkirche_dokumente/DBK_NRB_Eckholt_Wie_nehmen_die_Akteure_Neue_Religioese_Bewegungen_wahr.pdf. Con más de cuarenta años de experiencia y reflexión en América Latina y el mundo, opino que las CEBs en Argentina son todavía la Cenicienta de la Teología y de la formación pastoral en seminarios y facultades: persiste la sospecha de peligrosidad o inviabilidad.

[122] Cf. J. M. Mardones, *Capitalismo y Religión. La religión política neoconservadora*, Santander 1991; Aparecida. Documento conclusivo, capítulo 2: "Mirada de los discípulos misioneros sobre la realidad". Una nueva convicción cultural y política se activa en los países y continentes del hemisferio sur: no estamos en "el mejor de los mundos posibles" (G. W. Leibniz). No cabe la resignación, otro mundo es posible y necesario. Tal es la consigna del "Foro Social Mundial". Cf. J. O. Beozzo, Die brasilianische Kirche nach dem Konzil - Zeichen der Zeit und aktuelle Herausforderung, en: P. Hünermann (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute,* Freiburg/ Basel/ Wien 2006, 451-473.

[123] Las frases entre cursivas pertenecen al documento final aprobado por la Asamblea de los obispos (números 193-196). Estos textos y algunos otros desaparecieron o sufrieron modificaciones inexplicables al salir de la Conferencia para la publicación final. Por lo demás, no sólo los números en los que se mencionan expresamente a las CEBs, aportan elementos para su Teología renovada; desde las claves de "conversión pastoral" y "renovación de estructuras", se pueden aplicar a las CEBs muchas de las afirmaciones y perspectivas abiertas por este importante documento.

descritas en los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 2, 42-47)", son "expresión visible de la opción preferencial por los pobres" y semilla "de variados servicios y ministerios a favor de la vida en la sociedad y en la Iglesia". Es evidente y urgente rescatar el valor socio-teológico de las CEBs como instancia fundamental para recrear el tejido social contemporáneo, amenazado o destruido en todos los niveles en un mundo globalizado.[124] En el centro de su experiencia, las CEBs "tienen la Palabra de Dios como fuente de su espiritualidad" (DA 179). Esta centralidad de la Palabra se verifica como "lectura popular, orante y comunitaria de la Biblia".

c) 2. La "lectura popular, orante y comunitaria, de la Biblia", desde la vida y para la vida[125]

El documento "La interpretación de la Biblia en la Iglesia" de la Pontificia Comisión Bíblica (1993), en una síntesis muy bien lograda, expresa lo siguiente:

[124] Cf. J. Sánchez Sánchez, La Iglesia en comunión desde las CEBs, una alternativa de participación en la sociedad globalizada y excluyente, en: J. Sánchez Sánchez, *La Comunidad Eclesial de Base en un mundo globalizado*, 159-180. V. M. Fernández registra en el documento de Aparecida 251 veces las palabras "comunidad/es" y 10 veces "comunidades (eclesiales) de base", cf. V. M. Fernández, *Aparecida. Guía para leer el documento y crónica diaria*, Buenos Aires 2007, 42.

[125] La "Lectura Popular de la Biblia" se encuentra en el corazón de la tradición latinoamericana de interpretación bíblica; los estudios son innumerables y se reflejan ejemplarmente en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA). En la praxis pastoral, se destacan los aportes del CEBI (Centro de estudos bíblicos) en Brasil. Entre muchos autores, cf. C. Mesters, *Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del Pueblo* Flor, Bogotá 1985; C. Mesters, *Por detrás de las palabras. Estudio sobre la puerta de entrada al mundo de la Biblia*, México D. F. 1990; R. Huning, *Aprendiendo de Carlos Mesters: hacia una teoría de lectura bíblica*, Estella (Navarra) 2007 (el original está en alemán: *Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre. Bausteine einer Theorie der Bibellektüre aus dem Werk von Carlos Mesters*, Stuttgart 2005); G. Marchand/ J. Mizzotti y Equipo de Coordinación de la Lectura Pastoral de la Biblia, *Metodología. Lectura Pastoral de la Biblia*, Lima 2000; P. Richard, Interpretación latinoamericana de la Biblia. Realidad, método, prospectiva, en: A. Levoratti/ E. Támez/ P. Richard, *Comentario Bíblico Latinoamericano*, T. 1, Estella (Navarra) 2003, 11-18; B. Martín Salvago, Lectura popular de la Biblia, en: A. Levoratti/ E. Támez/ P. Richard *Comentario Bíblico Latinoamericano*, 33-39.

> Numerosas comunidades de base centran sobre la Biblia sus reuniones y se proponen un triple objetivo: conocer la Biblia, construir la comunidad y servir al pueblo. También aquí la ayuda de los exegetas es útil, para evitar actualizaciones mal fundadas. Pero hay que alegrarse de ver que gente humilde y pobre, toma la Biblia en sus manos y puede aportar a su interpretación y actualización una luz más penetrante, desde el punto de vista espiritual y existencial, que la que viene de una ciencia segura de sí misma (cfr. Mt. 11, 25). ("La interpretación de la Biblia en la Iglesia", cap. IV).

La Teología y la pastoral latinoamericanas han receptado con radicalidad el carácter histórico de la vivencia eclesial de la fe, tal como lo había rescatado el Concilio Vaticano II (cf. GS 5). Los "signos de los tiempos" (cf. GS 4; Mt 16, 1-3, *ta sēmeîa ton kairôn*) son manifestación de la voluntad de Dios; de algún modo son lugares de revelación, *loci theologici*.[126] Las comunidades siguen el modelo del camino de Emaús (cf. Lc 24, 13-35), cuando Jesús se interesa primeramente por aquello que preocupa a los caminantes (cf. vv 15-24), para recurrir después a la Escritura (vv 25-27); así también la consideración atenta de lo que pasa es la primera *lectio*, después viene la *lectio* del segundo libro, la Sagrada Escritura, que es "Palabra de Dios en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo" (DV 9). En consecuencia, la lectura popular de la Biblia antecede e incluye a la *lectio divina*, y la prolonga en la vida como mesa compartida (cf. Lc 24, 28-31) y testimonio del encuentro con el Resucitado (cf. vv 32-35). Es conjuntamente lectura de la vida y de la Biblia, lectura de la Biblia para la vida.[127]

La lectura popular de la Biblia pone énfasis en identificar el trasfondo socio histórico (*pre-texto*) de aquella comunidad creyente *(contexto*) que generó el *texto* o para quien fue escrito *in illo tempore*. En este momento es fundamental el rol del animador bíblico (la ayuda

[126] Cf. C. Schickendanz, Zeichen der Zeit aus lateinamerikanischer Perspektive, en: P. Hünermann (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, 163-180.

[127] Cf. C. Dreher, *A camino de Emaús. Leitura bíblica e educaçao popular*, Palabra na Vida, N° 71-72, CEBI, São Leopoldo [7]2006.

del exégeta, decía la Comisión Bíblica), a fin de aclarar qué dice y qué quiere decir el texto en sí mismo. Después, la comunidad, desde su propio *contexto* creyente, lee *hodie* el *texto* (rol de la comunidad: "qué nos dice el texto") y ora, siendo consciente del actual *pre-texto*, o sea de su propia situación histórica, para iluminarla con la Palabra y disponerse a transformarla según el proyecto de Jesús. Esta perspectiva y vivencia de la Palabra ha recibido singular impulso y lucidez con la hermenéutica bíblica latinoamericana, que pone de relieve de qué manera el Dios de la Vida asume la causa de los pobres y "se juega" a favor de toda vida amenazada. [128]

d) Resistencia, resiliencia e incidencia en la piedad popular

Desde la "opción preferencial por los pobres" asumida como clave hermenéutica fundamental, se puede adoptar una nueva categoría para el análisis pastoral en general y sobre la piedad popular en particular. Hablo de la categoría de "resiliencia". ¿En qué sentido resulta pertinente inducir aquí esta categoría? El término deriva del verbo latino *resilio*, que significa volver de un salto, rebotar.[129] Resiliencia es elementalmente la "resignificación creativa de la adversidad" (Victoria A. Vázquez); ella se caracteriza como "la capacidad de proteger la propia integridad bajo presión; y más allá de esta resistencia, como la capacidad para forjar un comportamiento vital positivo pese a las circunstancias difíciles" (Stefan Vanistendael). Por su parte, Emmy Werner observa que los resilientes de distintos medios socioeconómicos y étnicos poseen firmes creencias religiosas, las que proporcionan estabilidad y sentido a sus vi-

[128] En este sentido y como se verá más adelante, Carlos Mesters ha mostrado que tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento, "el niño es prioridad absoluta en el Reino de Dios", a lo cual están asociadas la reivindicación de la mujer y la reconstrucción de la comunidad y del clan: cf. C. Mesters, *Criança, prioridade absoluta no Reino de Deus. Sobre a mística que anima a defesa da vida de criança na história do povo de Deus,* São Paulo 1997.

[129] El término procede del campo de la Física, pero también se usa en Biología, Traumatología, Economía, Ecología y en las Ciencias sociales (Psicología, Sociología, Antropología, Pedagogía).

das, especialmente en tiempos de adversidad. La religión parece darle a los resilientes un sentido de enraizamiento y coherencia".[130] Como enseña el refranero popular, en contextos de vulnerabilidad y en situaciones adversas, "la necesidad aviva el ingenio".

Me parece que no se ha aprovechado suficientemente la categoría de "resiliencia" en Teología y en pastoral.[131] Sin embargo, en el "Documento de trabajo" preparado para el seminario interdisciplinar sobre pastoral urbana (México D. F., 26 de febrero - 2 de marzo de 2013), sus autores, Margit Eckholt y Stefan Silber (Osnabrück, Alemania), relacionan el factor 'resiliencia' con la compleja realidad de las grandes ciudades latinoamericanas, en orden a la reflexión y la praxis pastoral. Retengo esta observación:

[130] Cf. V. A. Vázquez, *Resiliencia: resignificación creativa de la adversidad*, disponible en: http://www.slideshare.net/venus3049/resignificacion-creativa-de-la-adversidad; Las expresiones de Vanistendael y Werner, en: M. Huitzil Andrade/ B. Morelos Avendaño, *Resiliencia*, disponible en: http://www.slideshare.net/marte03/resiliencia-9648300. Sobre religión y resiliencia, cf. Z. C. Barrera Bustos, *Incidencia de la religión en el factor de resiliencia en un joven víctima del desplazamiento*, Universidad de Pamplona (Colombia), Facultad de Salud, Programa de Psicología, Pamplona 2007, disponible en: http://www.unipamplona.edu.co/unipamplona/hermesoft/portalIG/home_1/recursos/tesis/contenidos/tesis_septiembre/05092007/incidencia_religion.pdf; F. Villarroel Muñoz, *Resiliencia de la Fe*, disponible en: http://www.monografias.com/trabajos84/resiliencia-fe/resiliencia-fe.shtml

[131] Se puede decir que toda la obra de la Revelación, testimoniada en la Biblia, desde el Génesis al Apocalipsis, es un canto magnífico al inagotable "capital de resiliencia" del Dios de la Vida, de la creación y la re-creación salvadora, de la redención y la liberación. Esta "divina resiliencia" se manifiesta plenamente en Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado, humillado y glorificado (cf. Fil 2, 6-11). De la fuente del Dios bíblico, el gran Resiliente, nace todo el potencial de los "resilientes bíblicos" gracias al poder de la Fe. Rodeada de "una nube tan densa de testigos" (Hb 12, 1; cf. todo el cap. 11), la comunidad creyente resiste y aún se prepara para el martirio (cf. Hb 12, 1-4). Entre las grandes mujeres bíblicas se destaca María de Nazaret, que en el *Magnificat* "se manifiesta como modelo para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, ni son víctimas de la 'alienación', como hoy se dice, sino que proclaman con Ella que Dios 'ensalza a los humildes' y, si es el caso, 'derriba a los potentados de sus tronos'" (DP 297). Entre los apóstoles descuella Pablo que, superando creativamente todo tipo de pruebas (cf. 2 Co 11), puede gloriarse en sus mismas debilidades, pues la fuente de su resiliencia es la gracia de Dios ("Te basta mi gracia": 2 Co 12, 9), por lo cual puede afirmar: "Porque cuando soy débil, entonces soy fuerte" (v 10). Se podría desarrollar una Teología, una espiritualidad y una pastoral del ser cristiano y eclesial aprovechando el potencial teórico y práctico de la categoría "resiliencia" y de otras categorías con las que forma una verdadera constelación (resistencia, virtud, empoderamiento, incidencia, memoria, creatividad, transformación, solidaridad, etc.); no debería faltar la clave pneumatológica.

> Para entender mejor la naturaleza de la vida de los pobres hoy, se está tomando cada vez más en cuenta el trabajo biográfico y narrativo sobre las experiencias de la vida de personas individuales, y los estudios sobre la cotidianidad. Estos métodos permiten tomar en cuenta la vida real de las personas, las situaciones concretas de exclusión y de marginación, las estructuras y los hechos de violencia, pero también las posibilidades reales de acción, la resiliencia, las esperanzas y las alegrías cotidianas de las personas. Estos datos permiten reconstruir la realidad concreta de la vida en la megaciudad tal como se presenta desde la perspectiva de los pobres. Además confieren la posibilidad para la teología de descubrir dentro de estas situaciones de vida la presencia de Dios y pistas para la liberación.[132]

Ubicada entre las categorías de "resistencia" e "incidencia", la categoría de "resiliencia" puede, por un lado, salvar de un mero y pasivo aguantar, que reduciría la resistencia a infecunda resignación, y por otro lado, expresa muy bien la potencia activa de la piedad popular para una deseada y eficaz incidencia en la Iglesia y en el mundo según el proyecto transformador de Jesús. Concluyendo: junto al "potencial de santidad y justicia social", se puede reconocer el "potencial de resiliencia" de la mística popular, que proporciona "las razones para la alegría y el buen humor, aun en medio de una vida muy dura." (DP 448).

4. Tercer momento: Actuar: "Dejen que los niños vengan a mí" (Mc 10, 14)

Teniendo en cuenta que los actores principales de la piedad popular y de la lectura popular de la Biblia son "los pobres y sencillos" (cf. EN 48), es importante constatar que muchos de ellos están nucleados en CEBs, en donde se ejercita la lectura popular, pero

[132] M. Eckholt/ S. Silber, *Pastoral Urbana: Las transformaciones de las megaurbes latinoamericanas provocan la conversión pastoral. Apuntes metodológicos*, Documento de trabajo, Osnabrück 2011.

la gran mayoría no está integrada ni siquiera en pequeñas comunidades, ni conoce la lectura popular bíblica. Se trata, entonces, de identificar algunas pautas de acción a modo de puentes entre las instancias consideradas. Teniendo en cuenta las observaciones y desafíos explicitados al finalizar el "Momento del VER", y aprovechando las reflexiones desarrolladas en el "Momento del JUZGAR", en esta tercera y última parte, "Momento del ACTUAR", se proponen tres consignas para la acción pastoral: a) una progresiva integración comunitaria, eclesial y de base; b) una adecuada formación pedagógica de los líderes y animadores; c) una producción de material apropiado.

a) Hacia una progresiva integración comunitaria, eclesial y de base

"Desde los individuos y las familias aisladas que visitan los santuarios hacia la formación de CEBs, pasando por las pequeñas comunidades": tal podría ser la consigna de una praxis pastoral que se proponga una nueva experiencia eclesial de las grandes mayorías cristianas. Es un fenómeno innegable de la dinámica social contemporánea que ante la ruptura de los vínculos primordiales en la familia, en la ciudad y en el campo, y ante la crisis de las instituciones y estructuras tradicionales, se van formando comunidades a medida humana de muy diversa naturaleza, donde la persona busca acogida, consuelo y apoyo a sus iniciativas. A pesar de todo, un gran número de personas quedan al margen, aisladas, excluidas. Como "no puede haber vida cristiana sin comunidad" (cf. DA 278 d), la consigna pastoral sería promover la integración paulatina del mayor número posible de individuos y de familias aisladas en CEBs ya existentes o nuevas, aprovechando las "pequeñas comunidades" más o menos configuradas en torno a determinadas devociones (cofradías, grupos de peregrinos, familias emparentadas, vecinos del barrio o del paraje campesino,

etc.).[133] J. Marins anota con razón que no se puede equiparar a las "pequeñas comunidades" con las "comunidades eclesiales de base",[134] pero ¿cómo no tener en cuenta a aquellas, que resultan ser asociaciones interpersonales más o menos integradas y cercanas a los lugares de vida y de trabajo de sus miembros? Este tipo de pequeñas comunidades pueden constituir momentos previos y preparatorios de la formación de las CEBs, en las que se alcanza a realizar la presencia sacramental de la Iglesia en la base.[135] En todo caso, pienso que una y otra instancia son, en principio, espacios aptos para el encuentro con Jesús y los hermanos, teniendo como centro a la Palabra de Dios, e idealmente a la celebración eucarística, y como finalidad el crecimiento y madurez de la fe de los humildes para el testimonio misionero y el compromiso por el Reino en el mundo.[136] En este proceso podrían colaborar los santuarios. Ellos acogen grupos y personas de variadísima procedencia y les ofrecen alimento espiritual (predicación, sacramentos, oraciones y fórmulas devocionales, etc.), pero se trata de certificar si tienen el objetivo, o si plausiblemente lo cumplen, de promover el fortalecimiento de aquellas agrupaciones en función del lugar donde están enraizadas y desde donde provienen para nutrirse en el santuario.

Considero que lo planteado hasta aquí bien puede llamarse "conversión pastoral" en el sentido de la radicalidad y urgencia expresado por del Documento de Aparecida (cf. DA 365-372). Para llevar adelante esta conversión, me parece oportuno remar-

[133] Cf. D. Irarrazaval, Religión popular, en: *Mysterium liberationis*, T. 2, 370-371. Sobre el valor de estas comunidades para la configuración de las CEBs en perspectiva histórica, cf. F. Weber/ O. Fuchs, *Gemeindetheologie interkulturell*, 87-95.

[134] Cf. J. Marins, *CEB y pequeñas comunidades eclesiales*.

[135] En este sentido, la parroquia debe entenderse y desarrollarse como "comunidad de comunidades" según el modelo de la Trinidad: cf. DA 179, 304 y 309.

[136] Cf. DA 178-180, 278 d, 307-310. Años antes, Juan Pablo II valoraba todas estas funciones de las CEBs en un importante párrafo de su Encíclica *Redemptoris Missio*: las CEBs "son un signo de vitalidad de la Iglesia, instrumento de formación y evangelización, un punto de partida válido para una nueva sociedad fundada sobre la civilización del amor." (RM 51)

car la necesidad del proceso formativo de los formadores, es decir, de los animadores, asesores y pastores.

b) Intensificar la adecuada formación pedagógica de los líderes y animadores

Siempre vigentes, los "Documentos finales de Medellín" ponen especial énfasis en la cuestión de los líderes en las CEBs:

> Elemento vital para la existencia de comunidades cristianas de base son sus líderes y dirigentes. Es de desear que pertenezcan a la comunidad por ellos animada. (…) La detección y formación de líderes deberá ser objeto preferente de la preocupación de párrocos y obispos, quienes tendrán siempre presente que la madurez espiritual y moral depende en gran medida de la asunción de responsabilidades en un clima de autonomía (cf. GS 55).

Los documentos posteriores insisten en el tema.[137] Para enriquecer la propuesta, y con las aplicaciones específicas pertinentes, se puede trasladar a las CEBs y sus líderes, aquello que el magisterio refiere sobre la formación de los discípulos misioneros en general, sobre los agentes de pastoral y sobre los formadores en particular.[138] Especial importancia reviste el aspecto pedagógico, sobre el que frecuentemente se improvisa. Con toda claridad, el Documento de Aparecida afirma que para que los discípulos misioneros asuman su responsabilidad de servir al mundo y construir el Reino de Dios, se los debe capacitar en el discernimiento, el juicio crítico y el diálogo sobre la realidad y la cultura, para lo cual hay que integrar evangelización y pedagogía (cf. DA 280 c y d). Entonces, "se requieren equipos de formación convenientemente preparados que aseguren la eficacia del proceso mismo y que acompañen a las personas con pedagogías dinámicas, activas y abiertas." (DA 281).

[137] DM XV, 3,3.1.1.; DP 630 y 648; DSD 61 b, 63 b; DA 276.

[138] Cf. DP 794 y 832. En este sentido, todo el capítulo 6 de Aparecida es una fuente generosa de ideas y consignas: "el itinerario formativo de los discípulos misioneros".

¡Importantes afirmaciones! ¿Por qué no aplicarlas a los ejercicios de la piedad popular? Es posible, siempre que se recupere la conciencia de su capacidad pedagógica, pues se trata de desarrollar en clave educativa, intencional y explícita el potencial de resiliencia, santidad y justicia social de la mística popular. Al respecto, señalaré una doble perspectiva pedagógica: considerar y aplicar en clave cristiana los propósitos y métodos de la "pedagogía social" y de la "animación socio cultural". Ante el desarrollo teórico y práctico alcanzado por estas disciplinas, ambas podrían aplicarse a la práctica de la devoción popular, como ya lo son en la metodología catequística y en la lectura popular de la Biblia en Latinoamérica.

b) 1. La pedagogía social

La pedagogía social, dentro de la cual se inscribe la "educación popular", se propone aprovechar todas las situaciones de vida de las personas y las comunidades como oportunidades educativas, liberadoras y dignificantes según la exigencia de los derechos humanos de las personas, de los colectivos sociales y de los pueblos, especialmente si son pobres, frente a las condiciones cada vez más opresivas, asfixiantes y complejas provocadas por la economía neoliberal globalizada. La pedagogía social tiende a promover, por un lado, la inclusión, competencia y protagonismo de los sujetos en las esferas cultural, social, económica y política y, por otro lado, reclama la concreción de políticas públicas que aseguren la igualdad de todos los ciudadanos y su crecimiento en todas las dimensiones.[139] En este sentido, lo que subyace en

[139] Cf. M. S. S. Graciani, Pedagogia social de rua, *Pedagogia social de rua*; para otras experiencias en América Latina con estudios sobre niños y adolescentes en la calle, cf. M. Rolfes/ H. Neuser (eds.), *Teoría y práctica de la investigación desde la Pedagogía Social*, Lima 2006; M. Rolfes/ H. Neuser (eds.), *Educación social y desarrollo de la comunidad. Estrategias metodológicas para el trabajo comunitario*, Lima 2007. En contexto europeo, especialmente alemán, pedagogía social, trabajo social y educación religiosa están histórica, teórica y prácticamente relacionados: cf. R. Krockauer, Soziale Arbeit (Sozialarbeit, Sozialpädagogik), en: N. Mette/ F. Rickers (ed.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 2002-2007.

una pedagogía social cristiana y la antropología que la sostiene, no es otra cosa que el proyecto de Jesús, de modo que la comunidad fraterna de sus discípulos, buscando y viviendo el Reino de Dios y su justicia (cf. Hch 2, 42-47), lo proponga al mundo como espacio de liberación y dignidad humanas. El modelo de esta pedagogía es la misma persona de Jesús, sus enseñanzas y su praxis: profeta y maestro, Él aparece como "pedagogo popular", que capacita al pueblo y a sus discípulos para el discernimiento, el juicio crítico y el compromiso para servir al mundo y construir el Reino.[140] Los animadores cristianos deberán aprender y enseñar a valorar con discernimiento, juicio crítico y aptitud dialogal, por un lado lo concerniente a las estructuras que sostienen los contrastes y las injusticias sociales, los sufrimientos y postergaciones que pesan sobre los más pobres, pero también deberán animar todas las acciones posibles para desarrollar espacios alternativos, fraternos, donde se ensayen nuevas formas de convivencia según el Evangelio "para que nuestros pueblos tengan vida abundante en Jesús". Puesto que la lectura popular de la Biblia se desarrolla en América Latina precisamente de la mano de la educación popular,[141] ejercitar esta lectura al interior de los ejercicios de la piedad popular podría prestar un valioso servicio profético, movilizador y constructivo, donante de consuelo y alegría a las familias y otros colectivos que sufren tanto dolor, exclusión y violencia, tal como se manifiesta en los niños de la calle, en el trabajo infantil, en la trata de menores, etc.

b) 2. La Animación socio cultural

Considerada parte de la pedagogía social, la animación socio cultural tiene fundamentación, objetivos, metodología y práctica pro-

[140] Cf. M. Bremer, Educación popular y profetismo, en: A. Torres/ M. Bremer *et al.*, La educación popular para otro mundo posible, *Revista Alternativas* 39, Managua 2010, 133-146. Cf. DA 276.

[141] Cf. C. Dreher, *A camino de Emaús. Leitura bíblica e educaçao popular*; E. Schinelo (Org.), *Biblia e Educacâo Popular. Encontros de solidariedade e diálogo,* Série A, Palabra na Vida, N° 213-214, CEBI (Centro de Estudos Bíblicos), Sâo Leopoldo 2005.

pias.[142] Ante el aumento del tiempo libre en la ciudad postmoderna y la preocupación por llenarlo creativamente; frente a la presión de las industrias culturales, con su carga y función ideológico política, que expande la brecha entre los diferentes estratos sociales e intensifica los procesos de penetración cultural y de exclusión, con especial perjuicio de los núcleos sociales más vulnerables y de los países más débiles, la animación socio cultural se construye como una pedagogía participativa y contextual y se propone como instrumento de ayuda a los procesos de afirmación de la identidad cultural, de integración intercultural, de superación de los mecanismos de dominación, etc. Para ello desarrolla las dinámicas grupales más variadas, de la mano de las artes plásticas, el teatro, las modernas técnicas audiovisuales, el deporte, el campismo, etc. A través de una auténtica participación, los sujetos de las prácticas socio culturales se convierten en entusiastas protagonistas y constructores de su verdadera libertad y de una nueva sociedad. ¿Se puede concebir la animación socio cultural en la praxis devocional?

b) 3. Nueva evangelización

A lo largo de los siglos, con las limitaciones propias de su condición histórica, la Iglesia se ha destacado por la labor pedagógica y ha ofrecido a los pueblos acabados ejemplos de personas, métodos y resultados en todas las formas de la educación. No sería el caso nombrar a tantos fundadores de órdenes religiosas y laicos con el carisma de la educación de los más pobres (ejemplo máximo fue San Juan Bosco), pero sí parece pertinente recordar este hecho para afirmar que una praxis nueva de la devoción popular podría y debería aprovechar adecuadamente las conquistas de la pedagogía social, las experiencias liberadoras de la educación popular y los recursos de la animación socio cultural. Evidente-

[142] Cf. Los tres volúmenes de E. Ander-Egg, *Problemática de la Animación Sociocultural*; *Metodología de la Animación Sociocultural; Práctica de la Animación Sociocultural*, Buenos Aires 2012.

mente, una piedad popular dinamizada de esta manera, podría contribuir decididamente a una evangelización nueva en su ardor, en su expresión y en sus métodos. Propongo algunas iniciativas, poniendo énfasis en el desafío de la redención de la niñez más pobre y vulnerable.

c) Crítica de los devocionarios disponibles y aportes textuales, audiovisuales y dramáticos

En una renovación pastoral y práctica de la piedad popular se debe asegurar el respeto y la promoción del sujeto, en su carácter personal y en su condición comunitaria y eclesial. Este sujeto es el Pueblo mesiánico, sacerdotal y profético (cf. LG 9-12 y 34-36), que tiene la "unción del Santo" (cf. 1 Jn 2, 20. 27), por lo tanto, el contenido de su clamor y de su alegría es una realidad formalmente teologal: es la vida misma, sufrida y agradecida, amenazada y a la vez deseosa de superación integral, temporal y espiritual, que se orienta "a la construcción de un templo espiritual, de un sacerdocio santo, que ofrece sacrificios espirituales, aceptables a Dios por medio de Jesucristo" (1 Pe 2, 5).[143] Entonces la "pedagogía de su evangelización" (cf. EN 48) debe garantizarse como proceso vivo, dinámico, abierto, y no dirigido "desde arriba", al modo de una educación "bancaria", en cuanto mero depósito de doctrina o dictado de conductas; ha de consistir más bien en la formación de una "conciencia crítica del *sensus fidei*", para decirlo bautizando la expresión de la "pedagogía del oprimido" de Paulo Freire. Con sumo cuidado me atrevo a proponer algunas sugerencias concretas, que seguramente requerirán todo tipo de adaptaciones, imposibles de prever en el presente estudio.

[143] Cf. *Directorio sobre piedad popular y liturgia*, 85-86: Sacerdocio común y piedad popular. Comentario y valoración crítica de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia como Pueblo mesiánico, sacerdotal, profético y carismático, cf. P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium, en: P. Hünermann/ B. J. Hilberath, (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten* Vatikanischen Konzil, t. 2, Herder, Freiburg/ Basel/ Wien 2004, 263-582, 372-386, 471-478, 557-560.

c) 1. Primera lectura, la Vida

Para empezar, habría que proponer al grupo orante de tal o cual devoción, datos de la realidad que llamen la atención y otorguen a esa devoción una conexión explícita con el mundo de la vida. En el caso de una novena y fiesta en honor al Divino Niño, se pueden mostrar estadísticas, reportar casos concretos, historias de vida, etc., a través de un video corto o un *power point*, y ofrecerlos como un "disparador". Existe un gran número de buenas propuestas en Internet y los jóvenes estarían muy interesados en participar realizando las búsquedas y montando la proyección.[144] A partir de una motivación de este tipo, seguramente ingresarán con entusiasmo relatos y testimonios de los propios orantes. Este "ver participativo de la realidad" rompe la pasividad meramente receptora, "bancaria", que proponen algunos devocionarios con sus oraciones y reflexiones "envasadas", cuyo contenido resulta prácticamente insignificante. Oportunamente se repondrá la voz del magisterio de la Iglesia (obispos, teólogos, pastores, testigos y mártires), que abunda en análisis y la valoración de la realidad, no como un mirar meramente sociológico, sino desde la fe que discierne los signos de los tiempos con la ayuda del Espíritu Santo.[145]

c) 2. Segunda lectura, la Biblia

Como el modelo de Emaús, la propuesta que antecede constituye una primera escucha o lectura orante de la Palabra del Dios de

[144] La oferta en Internet es inmensa; el desafío radica en poder elegir bien, que es otro punto importante de la formación actual de los animadores. Propongo dos temas musicales: M. Sosa, "Calle 13", *Canción para un niño en la calle*" y J. M. Serrat, *El niño yuntero* del poeta español Miguel Hernández: son canciones fuertes, descriptivas y valorativas de la dramática situación de la infancia en riesgo, de su admirable capacidad de resiliencia y de la urgencia de liberación. El material filmográfico es enorme; no se puede olvidar la clásica película brasileña *Pixote. A lei do mais fraco*, dirigida por el argentino Héctor Babenco (1981).

[145] Cf. DA 19 y 33. Cf. arriba: "Punto de partida y relevancia del tema"; véase también la voz "Niño" en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, del Pontificio Consejo Justicia y Paz. La "Pastoral de la infancia" está siendo implementada en muchas diócesis y sus responsables podrían ofrecer valiosa ayuda. Por su parte, organizaciones civiles y organismos oficiales disponen de materiales cada vez mejor preparados para la comunidad.

la Vida, que habla en nuestra vida. Este ejercicio debe venir de la mano de una segunda lectura de la Palabra de Dios: se trata de mostrar de qué manera el Padre nos revela su designio amoroso también en la Sagrada Escritura, acudiendo a pasajes acertadamente seleccionados. En este sentido, la "lectura popular, orante y comunitaria de la Biblia" parte, como ya se ha mostrado, de una evaluación de la situación histórica de los textos; entonces el pasaje elegido puede decirnos algo significativo para nuestro hoy concreto e histórico. Como un ejemplo pertinente al tema que nos ocupa aquí, se podría citar a C. Mesters, que ofrece una teología bíblica sobre la niñez con testimonios del antiguo y del nuevo testamento y breves comentarios exegéticos que resultarían muy oportunos para una novena al Divino Niño fuertemente arraigada en la vida: el núcleo del mensaje de salvación tiene como referente a un niño que será señal y garantía de futuro para el pueblo de Dios. Él será la causa de su alegría, porque ha nacido el Mesías (cf. Is 9,1-5; 11,1-8; 65,20). En el proyecto del Dios de la Vida, el niño no es problema, ¡es la solución!, por ello es "prioridad absoluta en el Reino de Dios". ¿Quién mejor que el pueblo sencillo se alegrará de esta noticia?[146]

Después de la iluminación con la Biblia, habrá que hacer lugar para un nuevo diálogo en la comunidad orante que habilite la consolación y edificación mutuas, incluyendo la dimensión lúdica, la expresión corporal, el gozo del canto y de la danza, fruto de una auténtica *devotio*,[147] sin excluir el silencio. Entonces surgirá la oración espontánea combinada con las fórmulas propuestas,

[146] Cf. C. Mesters, *Criança, prioridade absoluta no Reino de Deus*. En base a este autor, propongo nueve textos: 1) El sacrificio de Isaac y la muerte cultual de los niños: Gen 22; 2) Las parteras israelitas y el nacimiento de Moisés: Ex 1,8-2,10; 3) Honra a tu padre y a tu madre: Ex 20,12; 4) No maltratarás a la viuda y al huérfano: Ex 22-21-23; 5) El Mesías niño y la utopía del Reino: Is 9,1-5; 6) La matanza de los inocentes ayer y hoy: Mt 2,16-18; 7) El niño, signo de contradicción: Lc 2,33-35; 8) Jesús acoge y defiende la vida de los pequeños: Mc 10,13-16; Mt 18,5-7; 9) La nueva familia de Jesús: Mc 3,31-35. Hay tantos textos bíblicos, que la novena al Divino Niño podría ofrecerse en tres ciclos (A- B-C) bajo sus respectivos principios formales, al modo de los ciclos del leccionario dominical. Cf. Directorio sobre piedad popular y Liturgia, 87-89: *Palabra de Dios y piedad popular*.

[147] Cf. STh II-II, q 82, a 2; q 91, a 2.

todo lo cual, si está bien guiado, desembocará en compromisos realistas que irán convirtiendo el ejercicio oracional en una instancia de verdadera incidencia en la vida y la sociedad por parte de una comunidad fortalecida en su capacidad resiliente.

c) 3. Otra lectura, el arte devocional

He señalado arriba que existe una tensión en la experiencia estética de la piedad popular, tan expresiva en símbolos e imágenes. Aunque en este campo no se trata de arte estrictamente "sacro" sino "devocional", como distingue C. Pastro, también aquí cabe una justa evaluación de las manifestaciones simbólicas y una educación de la conciencia crítica ante sensibilidades a menudo cercanas al *kitch* de la sociedad de consumo, que afectan también a la religiosidad popular.[148] Se trata de una educación de la estética religiosa a la vez mayéutica y lúdica, desde las propias raíces y capacidades artísticas de la gente: arte popular en el más profundo sentido del término. Con la colaboración de maestros de artes plásticas, se puede promover la composición de ilustraciones referidas a la situación de nuestra infancia; animadores de teatro social pueden dirigir dramatizaciones que suscitan un vivo compromiso entre la gente sencilla; nuestro pueblo tiene un gran sentido musical que se debe aprovechar en todas las formas posibles, etc. Se trata de enriquecer la participación de todos en la celebración y el ágape junto al Divino Niño. Un tratamiento especial merecería el tema de la imagen, del "bultito": con la asesoría adecuada para no caer en "vestir un muñeco" (cf. la muñeca *Barbie*), la imagen del Divino Niño podría mostrársenos

[148] Cf. C. Pastro, Arte Sacra (Arte de Culto) e Arte Religiosa (Arte de Devoção), en: C. Pastro, *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*, São Paulo 2010, 112-123. Entre muchos otros artistas, Maximino Cerezo Barredo (Brasil) y Carlos Julio Sánchez (Argentina) ilustran con gran reconocimiento diversos soportes gráficos del catolicismo popular. Sobre el *Kitsch* en general, cf. L. Giesz, *Fenomenologia del kitsch. Una aportación a la estética antropológica*, Barcelona 1973; U. Eco, Estructura del mal gusto, en: U. Eco, *Apocalípticos e integrados*, Buenos Aires 2012, 95-163. Cf. SC 122 y 124.

como uno de aquellos niños hebreos que fue realmente Jesús de Nazaret, o quizá inculturado y más cercano a los nuestros.

c) 4. Gradualidad en los procesos de la nueva praxis

Respetando el principio de gradualidad, tan elemental e importante en el trabajo pastoral, el camino hacia una "nueva praxis de la piedad popular" requiere evidentemente la lógica del caminar, el avanzar paso a paso, como es ley fundamental de todas las dimensiones del *homo viator;* a esa ley se sometió el mismo Dios de la revelación bíblica (cf. DV 2-4).[149] Con razón Aparecida insiste en que la formación de los discípulos misioneros requiere "itinerarios diversificados, respetuosos de los procesos personales y de los ritmos comunitarios, continuos y graduales" (DA 281). Este principio no debe ser olvidado en la aplicación de una pedagogía liberadora que ensaye nuevas formas de la piedad popular, así como se aplica a la catequesis y a la lectura comunitaria de la Biblia. En términos generales se puede decir que la animación socio cultural es más apta para configurar las nuevas formas de orar y celebrar, mientras que los programas socio pedagógicos se aplican mejor para asegurar la continuidad de los procesos de liberación, inclusión y promoción humana que se desprenden de aquellos momentos celebrativos, sea que se expliciten a través de cursos de formación y capacitación, sea que se actúen concretamente en el medio social. Efectivamente, la comunidad cristiana orante se debe abrir para anunciar al mundo el Evangelio de la Vida, interactuando con otros grupos y asociaciones. Un buen trabajo interinstitucional, por ejemplo dentro del barrio, enriquece y hace madurar a la comunidad y le ofrece oportunidades para el testimonio de la Caridad, de la Esperanza y de la Fe, no pocas veces en circunstancias riesgosas. Afirma Aparecida con toda cla-

[149] "Pedagogía divina" (cf. DV 15), "etapas de la Revelación" son categorías que el Catecismo de la Iglesia Católica pone de relieve con suficiente claridad a partir de la doctrina de DV: cf. CATIC 51-57.

ridad: "la construcción de ciudadanía, en el sentido más amplio, y la construcción de eclesialidad en los laicos, es un solo y único movimiento." (DA 215).[150]

Envío: "las calles de la ciudad se llenarán de niños y niñas que jugarán en la calle" (Zac 8, 5).

En cuanto encuentro con Jesucristo y los hermanos, la celebración de toda forma de la devoción popular puede ser vivida, análogamente a la Liturgia, como una gozosa experiencia de la Transfiguración de Jesús. "Maestro, ¡qué bien se está aquí!" (Mc 9, 5).[151] Pero como en su tiempo debieron hacerlo Moisés y Elías, Pedro, Santiago y Juan, los cristianos deben bajar de la montaña para impulsar ahora la transformación del mundo con nuevas energías; han descubierto el sentido de la Pasión y de la Cruz de Cristo y reemprenden con nuevas esperanzas el camino martirial de cada día, contando con los recursos de lo que he llamado resiliencia teologal, es decir, con aquella capacidad para resignificar creativamente las adversidades con el poder del Espíritu de Jesús; para cumplir la misión de "construir el Reino de Dios" (cf. DA 367), actualizan el potencial de santidad y justicia social de la mística popular.

Aunque queda pendiente el desarrollo sistemático de varios temas, las reflexiones desarrolladas hasta aquí han permitido identificar algunos enfoques y tareas que pueden animar la misión

[150] Bajo la consigna "Compromiso ciudadano como servicio al Reino", uno de los objetivos del VIII Encuentro Nacional de las CEBs de Argentina (Quilmes, octubre 2013) reza así: "Descubrir y construir junto a los otros el Reino de Dios, promoviendo la dignidad de las personas." Se trata de promover en las CEBs el trabajo en red con otras organizaciones sociales, empezando por las del barrio. Cf. VIII Encuentro Nacional de CEBs. "Con Jesús de Nazaret por una vida digna". Cartilla de preparación para los participantes, *ad usum internum*, 12-14. Las CEBs de América Latina ponen hoy mucho empeño en potenciar la participación y las utopías de los jóvenes. Celebraciones como las sugeridas aquí pueden encontrar la adhesión entusiasta de los jóvenes… y de un mayor número de varones, que son, en general, reacios a las prácticas puramente piadosas.

[151] "La tradition constante des Églises d'Orient voit dans le mystère de la Transfiguration l'événement de la Liturgie sacramentelle": J. Corbon, *Liturgie de source*, Paris 1983, 73. Cf. DA 258-265: "La piedad popular como espacio de encuentro con Jesucristo".

de la Iglesia integrando la fuerza evangelizadora de una piedad popular renovada. En resumen:

1. Las diversas formas de la Piedad popular tienen su *Sitz im Leben*, su asentamiento vital, principalmente en la experiencia de los pobres, unas veces gozosas y otras veces dramáticas, como lo muestra el caso de la Devoción del Divino Niño. A partir de una vivencia concreta de esta devoción, se ha podido constatar que una revisión crítica de las formas la oración comunitaria, de los espacios e instrumentos para realizarla (santuarios, devocionarios) y de los modos de su expresión (imágenes, gestos, etc.) pueden facilitar la acción liberadora y humanizadora del Espíritu, el *Pater pauperum*, que actúa en la comunidad creyente.

2. La fuerza de la Palabra de Dios, "viva y eficaz y más cortante que espada de dos filos" (Hebr 4, 12), descubierta a través de la lectura popular de la Biblia, permite que la mística popular alcance madurez y lucidez para superar la rutina, la resignación y la *fuga mundi*, impulsando al compromiso de la evangelización, la solidaridad y la promoción humana, de modo que, como iglesias samaritanas, las comunidades se acerquen a los excluidos y los integren en su seno. "Por eso tenemos que actuar de tal manera que los pobres, en cada comunidad cristiana, se sientan como 'en su casa'. ¿No sería este estilo la más grande y eficaz presentación de la buena nueva del Reino?" (NMI 50).

3. Los pastores, los animadores y animadoras de comunidades y quienes se preparan para estos servicios, pueden encontrar en la pedagogía social y la animación sociocultural los recursos y métodos adecuados para lograr gradualmente que el mismo pueblo, sujeto de la piedad popular, se renueve desde dentro y descubra la función liberadora de la oración, del arte y de otras acciones simbólicas que integran la celebración, como formas aptas para la construcción de la comunidad y para la expresión de la propia identidad cultural.

4. Estos propósitos pueden alcanzarse efectivamente si se percibe que la pequeña comunidad eclesial de base es normalmente el espacio donde nace y crece la vida cristiana, donde cada uno es reconocido en su singularidad y donde todos trabajan para cultivar la verdadera fraternidad según el proyecto de Jesús, y de él dan testimonio evangelizador; lo cual exige una decidida opción de la pastoral de conjunto, donde los mismos santuarios hagan su aporte, favoreciendo el crecimiento e intercambio de las comunidades eclesiales de base. Entonces será más convincente aquella consigna que motiva a tantas comunidades y organizaciones sociales de América Latina: "Mucha gente pequeña en muchos lugares pequeños harán cosas pequeñas que transformarán el mundo."

5. Esta es la "utopía del Reino", cuya realidad transformadora se hace presente en Jesús (cf. DA 382- 383) y cuyo proyecto y meta final es el Don de una Vida abundante para todos: "así dice el Todopoderoso: Otra vez se sentarán ancianos y ancianas en las calles de Jerusalén, y habrá hombres tan ancianos que se apoyarán en bastones; las calles de la ciudad se llenarán de niños y niñas que jugarán en la calle" (Zac 8, 4-5). "Y así Dios será todo para todos" (1 Cor 15, 28). Desde América Latina y especialmente desde Argentina, la esperanza por esta "utopía posible", con la enorme responsabilidad que ella exige, se nos abre gozosamente con los gestos y palabras de Francisco, el actual Obispo de Roma.

V.
NUEVAS PISTAS PARA LA PASTORAL URBANA

ANDAR CON DIOS EN LA CIUDAD. PRESENCIA DEL ESPÍRITU EN LAS PRÁCTICAS DE ORACIÓN URBANAS

Reflexiones a partir de un estudio de caso en la parroquia "Santa María de la Paz", Córdoba -Argentina

María José Caram

> Se te ha dicho, hombre, lo que es bueno, lo que Dios quiere de ti; tan sólo que practiques la justicia, que ames con ternura y que camines humildemente con tu Dios (Miq 6,8).

1. Introducción

Este artículo se inscribe dentro del proyecto "Pastoral en la Gran Ciudad" encargado por la Comisión Episcopal Alemana "Iglesia Mundial" a Margit Eckholt de la Universidad de Osnabrück. Más concretamente, se inserta en el marco de trabajo llevado a cabo por el equipo de Córdoba, Argentina, al cual pertenezco, titulado: "Sentidos e indicios de vida de las prácticas religiosas urbanas. Estudio de caso: Parroquia Santa María de la Paz (2011-2012)."

La hipótesis a partir de la cual se desarrolló la investigación fue que "los laicos/as que concurrían a esta parroquia construían diversos sentidos religiosos, espirituales y existenciales según la heterogeneidad de sus perfiles subjetivos urbanos y de sus diversas búsquedas religiosas." La fuente principal para el análisis interdisciplinar fueron diez entrevistas en profundidad, no estructuradas sino abiertas, realizadas a personas vinculadas de algún modo a la Parroquia, que fue-

ron seleccionadas teniendo en cuenta diferencias de género, edad, ocupación y tipo de participación en la vida parroquial.[1]

El título del proyecto, "Sentidos e indicios de vida de las prácticas religiosas urbanas," me resultó sugerente para intentar una reflexión sobre la acción el Espíritu de Dios que suscita las prácticas de oración relatadas en las entrevistas arriba mencionadas.[2] Prestar atención a lo que algunas personas laicas narran sobre su manera de vincularse con Dios y lo que esta relación produce en ellas puede ser útil para pensar una pastoral adecuada en contextos de fuertes mutaciones culturales y religiosas como las que se viven en nuestro tiempo.[3] El Espíritu de Dios, derramado sobre toda la creación guía el curso de la historia y puede ser reconocido por los frutos de vida que en ella maduran.[4]

2. Tiempos y espacios para Dios

Según los relatos contenidos en las entrevistas, la oración reviste diversas formas y tiene lugar en diferentes espacios de la vida

[1] Para un mayor conocimiento de la metodología y de los resultados globales puede consultarse el Informe final de Investigación: Proyecto de Investigación de Pastoral Urbana – Espacio Córdoba. *Sentidos e indicios de vida de las prácticas religiosas urbanas. Estudio de caso: Parroquia "Santa María de la Paz"* 2011-2012.

[2] El tema de las prácticas de oración ha sido desarrollado germinalmente en el Informe Final del Equipo de Córdoba, Argentina.

[3] Ciertamente, un pequeño grupo de historias de vida no da cuenta de manera exhaustiva de lo que sucede en este ámbito en el contexto de nuestra cultura. Sin embargo, como expresa Xavier Quinzá Lleó, estas "*historias de fe* son un pretexto para conocer y describir el universo social de la fe del momento histórico que vivimos." En este sentido, cada entrevistado/a se convierte en "un canal que nos conecta con una multiplicidad de experiencias que nos acercan a los modos como vivimos y pensamos la fe." X. Quinzá Lleó, Exploración de la fe en trayectorias vitales en: *Miscelánea Comillas* 54 (1996) 3-26.

[4] Al terminar esta introducción, quiero agradecer al P. Víctor Codina y a Fr. Sergio Augusto Navarro, miembro del Equipo de Investigación de Córdoba, Argentina, la atenta lectura al borrador de este texto, así como también las valiosas y oportunas sugerencias que me hicieron llegar. Mi agradecimiento se extiende igualmente a todo el Equipo de Córdoba con el que compartí una experiencia humana y espiritual entrañable, en la que no sólo estuvo presente la inquietud por la construcción colectiva e interdisciplinaria de saberes sino también y principalmente el gesto profundamente humano de una amistad incondicional que se fue gestando a lo largo de las reuniones de trabajo.

cotidiana. El vertiginoso ritmo urbano en el que alternan las exigencias familiares, sociales y laborales no ha logrado sofocar la vida de oración personal, comunitaria y litúrgica. Al contrario, el deseo por encontrar espacios y tiempos de intimidad con Dios se acrecienta y se reconfigura en medio de las actuales condiciones de vida. Siempre es posible crear un intersticio de silencio breve, o mantener una fluida conversación con Dios a lo largo de la jornada. En la ciudad también es factible encontrar una Parroquia, aunque no se pertenezca a su jurisdicción, para vivir, alimentar y celebrar comunitariamente la fe.

Las narraciones indican que los entrevistados poseen una gran libertad para dar espacio a Dios en sus vidas, en la que jalonan momentos breves de conexión con el Misterio y momentos más intensos, vividos particularmente durante los fines de semana en los que, libres de las obligaciones laborales, pueden dedicarle tiempos más prolongados. Así relata Eugenia A. su manera de orar:

> Si voy a pasar por una situación difícil, me pongo en sus manos, si me pasó algo bueno, le doy gracias por esto. En lo cortito. A lo mejor no en el espacio prolongado. Porque, como te digo, ando con muchas cosas. Entonces, por ahí, no me hago el tiempo, sinceramente, no me hago el tiempo para sentarme. Por ahí, el fin de semana, sí. El domingo a la mañana me pongo con el mate y es un momento como que me conecta.[5]

El testimonio de Julieta S. también es ilustrativo sobre la forma que reviste su oración personal. Ella está divorciada, tiene dos hijas a cargo, un trabajo y la responsabilidad de todas las tareas domésticas. Explica así su manera de orar:

> Habitualmente tengo todo un rito, pero lo hago por mí, porque realmente bajar un cambio, con la vida que uno lleva de nueve horas de trabajo, hijas, casa, almuerzo, ropa, tareas, cuatro perras… Entonces, bajar ese cambio y encontrar ese espacio… es como que yo lo

[5] Eugenia A., 37 años, soltera, farmacéutica, entrevistada el 13/8/2011.

> busco… Yo generalmente me arrodillo y hablo. Hablo, no pido… Lo hago en mi habitación. Puede que algún día lo haga en la Iglesia. Tengo mis espacios y necesidades.[6]

El diálogo, y no tanto las oraciones tradicionales, es la forma más común de realizar esta vinculación con Dios. A veces una imagen de Cristo, otras el sagrario del templo parroquial y también la naturaleza o la propia habitación constituyen el espacio para conectar con el Misterio.[7] Las personas hablan con Él, le cuentan sus problemas, le hacen preguntas, le manifiestan su confianza y su deseo de vivir según su voluntad. Las siguientes palabras de Elsa R. son ilustrativas: "yo voy hablando con el Señor. Yo hablo y tengo un diálogo, y últimamente le digo: 'hacé lo que quieras'".[8]

La lectura de la Biblia ocupa un lugar importante dentro de las prácticas de oración. Resulta significativo que los textos que mayor impacto tienen en la conciencia de los entrevistados/as son aquellos que invitan al compromiso con el prójimo: "tuve hambre y me diste de comer" (Mt 25, 35), la parábola de los talentos (Mt 25,14-30) y el pasaje paulino sobre la diversidad de dones (Rom 12, 3-8).[9]

La conciencia de la práctica cristiana como lugar donde se verifica la autenticidad de la fe y de la relación con Dios aparece con claridad en la mayoría de las entrevistas. Al respecto las siguientes palabras de Julieta S. resultan ilustrativas: "tenés un encuentro con Dios, pero como lo tenés a Dios, lo bajás del crucifijo y lo llevás a las personas. Empezás a ver ese paso de Dios en lo cotidiano."

[6] Julieta S., 35 años, madre de dos hijas, divorciada, empleada administrativa, entrevistada el 20/8/2011.

[7] Cf. Entrevistas a Eugenia A.; Julieta S.; Elsa R., 58 años, madre de cuatro hijos, divorciada, maestra jubilada, entrevistada el 20/8/2011; Francisco G., 32 años, casado, padre de familia, electricista, entrevistado el 1/10/2011.

[8] Para la transcripción de los párrafos tomados de las entrevistas, utilizo construcción verbal propia del lenguaje argentino.

[9] Cf. Entrevistas a Eugenia A. y Elsa R.

Esta sensibilidad toma cuerpo en el compromiso solidario con los que sufren y está en sintonía con lo que podría decirse es una tónica muy propia de nuestro tiempo en el que las personas se muestran más dispuestas a colaborar con los que menos tienen que a contribuir con el culto eclesial. Así, por ejemplo, Eugenia A. relata que sus amigos se negaron a comprarle una rifa que se hacía para arreglar el techo del templo, expresándole: "no, si es para la parroquia no." Sin embargo, días más tarde, uno de ellos le reprochó por no haberle avisado que podía colaborar con leche para los comedores y le dijo: "y ¿por qué no me avisaste de eso?"

La Parroquia Santa María de la Paz constituye una referencia importante para el contacto con Dios, tanto por las celebraciones litúrgicas que allí tienen lugar, particularmente la misa dominical y la adoración eucarística, como por la posibilidad de conectar la experiencia teologal con la vida concreta a través de las homilías y de las conversaciones con el sacerdote. Esta dimensión, tan propia de la experiencia espiritual cristiana, es decir, la unidad entre fe y vida, amor a Dios y amor concreto al prójimo, aparece en casi todos los relatos.

3. Sentidos de vida en las prácticas de oración

Los modos que los entrevistados/as utilizan para narrar su experiencia de oración manifiestan cómo una actividad de cuño tan íntimo y personal, relegada al espacio privado por la modernidad, contiene en sí todos los registros de lo humano.[10] Por otra parte, no es ajena al entramado socio-cultural ni a la tradición religiosa en la que nace y se desarrolla. Así, las personas que oran al relacionarse con la trascendencia se manifiestan tal cual son, dejando entrever deseos e incertidumbres, interrogantes y preocupaciones que van más allá de ellas mismas y que nos permiten conectar con una multiplicidad de experiencias de fe, y vislumbrar un horizonte mucho más amplio.

[10] Cf. J. Melloni, *El deseo esencial*, Sal Terrae, Santander 2009, 178.

El discernimiento de los sentidos e indicios de vida está relacionado con la Teología del Espíritu para la cual la sola exposición doctrinal resulta insuficiente. El Espíritu es acción y, por lo mismo, no es posible encerrarlo en conceptos. Su presencia se discierne a la luz de la vida y de las enseñanzas de Jesús de Nazaret.[11] Él es fuente de todo dinamismo en la vida de las personas, en la historia y en el mundo. De ahí que, para poder tener acceso a su realidad, sea necesaria la observación concreta de la vida espiritual y afrontar la historia desde la acción.[12] De hecho, buena parte de la pneumatología se ha construido a partir de la experiencia de los santos, expresada en su comportamiento.[13] Puesto que la vida de Dios en el ser humano es la condición misma para la inteligencia de la fe, los relatos acerca de la experiencia de oración que han ofrecido nuestros entrevistados/as nos da la posibilidad de contar con una especie de hendija a través de la cual es posible vislumbrar el acontecer del Misterio que precede, suscita y sostiene la vida en medio de las más profundas mutaciones.

Casi todas las entrevistas dan cuenta de un proceso de maduración en la relación con Dios. Después de un tiempo de posesión tranquila de la fe, vivida sin grandes sobresaltos ni cuestionamientos, sobre todo durante la infancia, sobreviene una etapa de crisis, rebeldías, profundos interrogantes e incluso alejamiento de las prácticas aprendidas.[14] En algunos casos se experimentó un enojo con Dios a causa de situaciones límite, de mucha impotencia, tales como enfermedades o problemas vinculares que desembocaron en la ruptura matrimonial.[15] La actitud hostil o "hipócri-

[11] En el caso que nos ocupa, las alusiones a textos de la Escritura citados en las entrevistas, a los que hemos hecho referencia anteriormente, indican la autenticidad cristiana de los procesos de transformación espiritual que viven los laicos/as de Santa María de la Paz.

[12] Cf. J. Comblin, *Tiempo de acción. Ensayo sobre el Espíritu y la historia*, CEP, Lima 1986, 14.

[13] Cf. M. D. Chenu, *El Evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona 1966, 51.

[14] Casi todas las entrevistas hacen referencia a algún momento crítico. Algunas personas, después de la catequesis inicial o de un tiempo de participación en grupos juveniles manifestaron haber vivido un tiempo de alejamiento de la vida eclesial.

[15] Cabe señalar que tres de las mujeres entrevistadas, pertenecientes a dos generaciones diferentes, son divorciadas.

ta" de algunos miembros de la comunidad parroquial fue, para algunos, causa de alejamiento o de búsqueda de otros espacios eclesiales donde vivir la fe.[16] Sin embargo, ningún entrevistado/a habla de haber abandonado la relación con Dios. Aún en épocas de alejamiento de toda práctica religiosa ligada a la institución eclesial continuaron orando.[17] Inclusive, alguien expresó que sentía interiormente una invitación a regresar a la vida de fe: "sentía esa vocecita que decía volvé, volvé."[18]

La oración, entendida como invocación a la Trascendencia que nos envuelve y precede, no cesa porque, como dice Melloni, es una actividad que "se dirige explícitamente al término del Deseo esencial, lo invoca, busca alcanzarlo y perderse en Él."[19] En las entrevistas creo interpretar un clamor elemental que emerge de situaciones vitales fragilizadas por el dolor, el aislamiento, la incertidumbre y la pérdida de referencias capaces de sostener y dar orientación a la existencia. Congar afirma que los hombres y mujeres de hoy tienen la necesidad de una interioridad, de un *santuario personal* que permita a la vez estar en comunión con los demás.[20] La tradición cristiana atribuye al Espíritu de Dios el aliento que da origen, sostiene y otorga orientación y sentido a la vida hacia su plena humanización realizada en el amor. Él es, afirma más adelante el teólogo dominico, "esa presencia activa del Absoluto en nosotros que profundiza en nuestra interioridad haciéndola viva y cálida, y que nos pone en relación con los otros."[21]

¿Cuáles son los sentidos manifestados en las prácticas de oración de las personas entrevistadas? Ellas las formulan de muchas maneras y abarcan todas las dimensiones de la vida: la paz inte-

[16] Cf. Entrevistas a Julieta S.; Victoria T., 39 años, madre de cinco hijos, divorciada, trabajadora social, entrevistada el 15/12/2011.

[17] Cf. Entrevista a Julieta S.

[18] Cf. Entrevista a Eugenia A.

[19] J. Melloni, *El deseo esencial*, 177.

[20] Cf. Y. Congar, *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre. Espíritu de Dios*, Sígueme, Salamanca, 70-71.

[21] Y. Congar, *Sobre el Espíritu Santo*, 72.

rior, el servicio al prójimo en lo cotidiano, la propia dignidad y la de los demás, la salud, el trabajo que permita el sustento diario y el bienestar de los hijos/as, la comunión con los seres queridos que han fallecido. En síntesis, "el amor en todas las manifestaciones posibles", como afirma Julieta S. en una carta dirigida al equipo de investigación después de haber sido entrevistada. Son sentidos cuya densidad sólo puede ser percibida si se tiene en cuenta el humus sociocultural en el que se formulan: aceleración del tiempo vivido, fragilidad de los vínculos, experiencia existencial del límite.[22] De este suelo se eleva el impulso que pone en camino hacia una vida más plena, más humana.

La oración cristiana, en efecto, no escapa a los condicionamientos socioculturales en que se realiza. Así, quienes oran en el mundo urbano posmoderno, aunque comparten la misma fe cristológica que las generaciones precedentes, realizan una experiencia espiritual distinta, plasmada en las nuevas representaciones, lo cual no es un hecho accidental, pues la fe no tiene un contenido intemporal. Como afirma Garrido: "nosotros releemos la tradición y la volvemos a formular con nuevas representaciones."[23] En la raíz de toda reformulación auténtica de la experiencia cristiana actúa el Espíritu de Dios quien, precediendo e iluminando la racionalidad humana discierne, libera y conecta al creyente con la tradición y, simultáneamente con los signos del tiempo presente.[24] "La relectura –comenta este autor– no es un deporte intelectual, sino misión irrecusable del Espíritu Santo en la historia: actualizar el Evangelio, inculturar la fe."[25]

Vale la pena citar en este punto un oratorio de Navidad de W. H. Anden, citado por Congar, en el que los magos de Oriente que llegaron a Belén para honrar al Niño recién nacido explican la razón por la cual siguieron la estrella: "el primero dice: 'para

[22] Cf. L. Wirth, *El urbanismo como modo de vida*, Ediciones 3, Buenos Aires 1962.

[23] J. Garrido, *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, Sal Terrae, Santander 1996, 22.

[24] Cf. J. Garrido, *Proceso humano*, 23.

[25] J. Garrido, *Proceso humano*, 20.

descubrir cómo ser verdadero hoy, por eso sigo la estrella'. El segundo afirma: 'para descubrir cómo tener vida hoy, por eso sigo la estrella'. Y el tercero: 'para descubrir cómo amar hoy, por eso sigo la estrella'. Y luego dicen todos juntos: 'para descubrir cómo ser hombre hoy, por eso seguimos la estrella'. La estrella lleva a Belén, a Jesús."[26]

Es función de la estrella señalar el rumbo, acompañar, indicar el lugar donde se encuentra la realización del deseo. En este sentido podría decirse que la estrella es el Espíritu Santo, que precede, acompaña y lleva a su culminación el deseo de humanización, de armonía y unicidad consigo mismo, con los demás y con Dios.

4. Autonomía y libertad

De la lectura de los relatos sobre la experiencia de oración se infiere que los entrevistados/as poseen una fuerte valoración de la propia autonomía personal y que, salvo alguna excepción, no están dispuestos/as a negociarla ante los condicionamientos que provienen de prédicas moralistas y actitudes coactivas o alejadas de la realidad, tan frecuentes en muchas parroquias de la ciudad y en la espiritualidad de algunos movimientos.

En el Informe Final del Equipo de Córdoba se constata que "la autonomía es casi la tónica común del modo de vida religioso de los/las laicos entrevistados" y que "ésta se expresa en la afirmación de la libertad de conciencia frente a las preceptivas morales, litúrgicas y teológicas propias de la institución, condensadas en la doctrina católica." Dicha autonomía atraviesa las prácticas religiosas y, en particular, la vida de oración donde las personas van alcanzando una interioridad transformante que las capacita para hacerse cargo de su propia realidad (personal, familiar, laboral y social) y de este modo, realizar su misión en el mundo.[27]

[26] Y. Congar, *Sobre el Espíritu Santo*, 70.

[27] Cf. Entrevistas a Eugenia A., Julieta S. Elsa R., Francisco G., Victoria T. y José B., 32 años, casado, psicólogo, entrevistado el 4/10/2011.

En este sentido, el primado de la conciencia por encima de las prescripciones heterónomas coincide con la afirmación evangélica que libera al ser humano del cumplimiento alienante de la ley: "El sábado es para el hombre, y no el hombre para el sábado" (Mc 2,27).

Precisamente la elección de "Santa María de la Paz", tanto para quienes pertenecen a su ámbito jurisdiccional como para los que deben atravesar grandes distancias para asistir a las celebraciones litúrgicas, se debe a que encuentran allí un espacio en el que es posible alimentar una vivencia adulta de la fe. Por un lado, sienten que el templo es su "segundo hogar",[28] es decir, un espacio familiar en el que se encuentra la posibilidad de una experiencia de amplitud, de bienestar espiritual y de poder actuar con otros/as.[29] Por otro lado, consideran a su Párroco como una persona acogedora, con una visión amplia de lo humano y una sensibilidad especial ante dinámicas vitales actuales. Valoran su capacidad para respaldar las diferentes iniciativas, aprecian sus homilías y resaltan positivamente los diálogos personales que mantienen con él. En todas estas situaciones se sienten respetados por este sacerdote, quien los invita siempre a vincular la fe con la vida y a una autodeterminación coherente y responsable en la toma de decisiones. Esta posibilidad, encontrada en la Parroquia, de conectar el deseo de Dios vivido en la oración con el compromiso concreto y con una comprensión de lo humano desde la visión creyente genera sentido de pertenencia eclesial.[30]

El tema de la libertad ha sido considerado desde los orígenes del cristianismo aunque, sin duda alguna, con matices diferentes a los que le damos en nuestros días. Un ejemplo nos lo da el mismo Apóstol Pablo en el texto citado anteriormente. La filiación divina y la libertad son dos dimensiones inseparables de la vida en el Espíritu que la modernidad puso bajo sospecha afirmando que no es posible creer en un Dios Padre y ser al mismo tiempo li-

[28] Cf. Entrevista a Francisco G.
[29] Cf. Entrevistas a Francisco G. y a Julieta S.
[30] Cf. Entrevista a Julieta S.

bres.[31] Sin embargo, la Teología paulina pone de relieve la íntima trabazón que existe entre libertad y filiación: "los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios" (Rm 8,14) y "donde está el Espíritu del Señor, hay libertad." (2 Co 3,17).

Jesús mismo es presentado por los Evangelios como un hombre radicalmente libre, cuya personalidad atrajo no sólo a sus contemporáneos, testigos de su acción, sino también a hombres y mujeres de todos los tiempos. Como bien lo afirma Albert Nolan, la experiencia de Dios como su *abbá* fue la fuente su sabiduría de su claridad, de su confianza y de su libertad radical, sin lo cual es imposible comprender lo que hizo y por qué lo hizo.[32] Para expresar el misterio de la unión con Dios los místicos siempre utilizaron imágenes. El significado de la imagen paterna que Jesús utiliza para dirigirse a Dios radica principalmente en la intimidad que la relación filial sugiere.[33] A través de la lectura de los textos de las entrevistas se percibe que los laicos/as de Santa María de la Paz encuentran en sus diferentes caminos de oración esa experiencia de intimidad amorosa que los sostiene, fortalece y libera.

5. El Espíritu en la oración

Víctor Codina sugiere la elaboración de una pneumatología que, yendo más allá de la consideración del Espíritu como don del resucitado, profundice en la revelación de la Tercera Persona de la Trinidad, reflexionando sobre su *precedencia* en la economía de la salvación "como condición necesaria de acceso a Cristo, como mediación que prepara los caminos del Señor en la creación, en

[31] Autores como L. Feuerbach, Karl Marx y Jean Paul Sartre se han mostrado muy críticos con la religión y han reflexionado sobre la incompatibilidad entre la libertad y la fe en Dios.

[32] Cf. A. Nolan, *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*, Sal Terrae, Santander 2007, 106.

[33] Cf. A. Nolan, *Jesús, hoy*, 105.

la historia, en las personas y en la propia Iglesia."[34] Esta perspectiva tiene, para el autor, firmes raíces en la revelación y en la tradición patrística, uno de cuyos mayores exponentes, San Basilio, afirmó que "el Espíritu precede a la venida de Cristo." Por otra parte, se trata de un enfoque coherente, tanto con la revelación bíblica como con la exposición trinitaria sistemática. Por un lado, San Lucas subraya esta precedencia, afirmando que la venida del Espíritu sobre María hizo posible la encarnación del Verbo (Cf. Lc 1,35). Por otra parte, la Teología sobre la Trinidad inmanente según la cual lo que sucede en el orden de la economía expresa de alguna manera la vida íntima de Dios,[35] sin negar que el Padre y el Hijo son el principio del cual procede la misión del Espíritu, puede igualmente afirmar que éste es también principio de la generación del Hijo.[36] Para el teólogo jesuita se trata de una perspectiva que ofrece fructíferas consecuencias teológico-pastorales para la acción de la Iglesia en la cultura contemporánea, signada por tan fuertes transformaciones.

Un aspecto de la vida cristiana donde cobra relevancia la *precedencia* del Espíritu es la oración como acto y experiencia interior de libertad de encuentro con Cristo, sin la cual no es posible comenzar a ser cristiano.[37] En nuestros días se está dando mucha importancia a esta actitud de apertura a la trascendencia, a la cual se la denomina experiencia mística o espiritual. De hecho, abundan los estudios antropológicos, filosóficos, históricos y teológicos sobre mística. Asistimos a un verdadero despertar que no sólo tiene lugar en el cristianismo, sino en todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.[38] Desde la perspectiva cristiana, podemos reconocer allí la acción del Espíritu de unidad.

[34] V. Codina, Prioridade teológico-pastoral da pneumatología, en: *Perspectiva Teológica* 122 (2012) 75 [Traducción mía].

[35] Cf. K. Rahner, El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, en: AA. VV, *Mysterium Salutis, Manual de teología como historia de la salvación*, T. II, Cristiandad, Madrid [2]1977, 288.

[36] Cf. V. Codina, *Prioridade teológico-pastoral da pneumatología*, 79-80.

[37] DCE 1.

[38] Cf. A. Nolan, *Jesús, hoy*, 32-33.

Por otra parte, si el Espíritu *precede* todo comienzo, la intuición de Codina resulta sugerente para realizar una lectura de los sentidos e indicios de vida que se perciben en las experiencias de oración de las personas entrevistadas. Ellos podrían estar indicando una acción del Espíritu Santo que anticipa la configuración de una experiencia cristiana que, al mismo tiempo que arraiga en la Iglesia católica, se abre a nuevas perspectivas relacionadas con otras búsquedas contemporáneas que tienen lugar en la sociedad y en otras tradiciones, más allá de los límites confesionales.

Los textos paulinos que he citado suponen una precedencia del Espíritu en el camino que conduce a la libertad de los hijos/as de Dios (Rm 8,21). Su acción puede reconocerse en el impulso hacia el encuentro con Dios, es decir, en esa necesidad interior, mencionada anteriormente, que experimentan los entrevistados/as a retomar el vínculo con la trascendencia y en la búsqueda de espacios, tiempos y personas que puedan facilitarlo. De hecho, para algunos, el nuevo comienzo en su relación con Dios se ha dado en espacios de silencio, de retiro, de retorno a la Parroquia.[39]

La espiritualidad, en cuyo corazón se encuentra la experiencia de oración, es conocida también como experiencia mística. Ella no es sino la experiencia integral de la vida, "una dimensión antropológica, un algo que pertenece al mismo ser humano.[40] Esta universalidad de la vida puede ser percibida en varios niveles: corporal, anímico, espiritual, ya sea como experiencia de pasión y sentimiento, como pensamiento o como don que nos trasciende.[41] Este último nivel es vivido por creyentes de diferentes confesiones religiosas y también por no creyentes. De hecho, el diálogo con la trascendencia, que supone un estado de progresiva apertura ante la realidad, en nuestra cultura va tomando formas diferentes a las de otros tiempos adoptando, incluso, maneras no

[39] Cf. Entrevistas a Julieta S. y Eugenia A.
[40] R. Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Herder, Barcelona 2005, 19.
[41] Cf. R. Panikkar, *De la mística*, 23.

religiosas.[42] Entre estas últimas se puede mencionar la actitud ética secular, la solidaridad y la cooperación, el compromiso con la justicia y la paz, la sensibilidad estética, el camino de la ciencia, las vivencias corporales experimentadas en el deporte y muchas otras formas cuya espiritualidad radica en la gratuidad y el olvido de sí con que se hacen, en la actitud de entrega, gratuidad y servicio, en el respeto por el cosmos.

La vida mística se presenta como camino para encontrar libertad y felicidad como horizonte último de la vocación humana, lo cual supone un aprendizaje para poder asumir el sufrimiento, las pérdidas y la muerte, para vivir la soledad y para la renuncia de las propias apetencias en lo que sea necesario. En definitiva, el camino de la mística no es otro sino el de la propia vida. Por eso, los místicos no son individuos extraordinarios. Son personas comunes y corrientes que hicieron conciencia de la presencia transformadora del Misterio en sus vidas y de la Unicidad/Comunión de la que brota el universo y que constituye el fondo de todo cuanto existe.

Las entrevistas realizadas en Córdoba nos muestran el testimonio de personas que afirman haber experimentado la presencia de Dios en sus vidas. Sobresale en ellos una tónica posmoderna que prioriza la experiencia religiosa sobre los discursos moralizantes o doctrinales y la libre determinación ante las llamadas del Evangelio, entramado en los acontecimientos de todos los tiempos.

Casi todos los entrevistados/as han nacido y se han educado en ambientes católicos y, en algún momento, por algún motivo no siempre esclarecido, dejaron de lado las referencias y las prácticas religiosas aprendidas durante la infancia. Para ellos/as, el impulso para regresar a la vida de fe se produjo desde algún dolor, ya sea un fracaso relacional, una enfermedad, la muerte de algún ser querido, el sentimiento de vacío o de impotencia. Estas

[42] Cf. J. Melloni, *El diálogo con la trascendencia*, Sal Terrae 94 (2006), edición digital obtenida en el sitio reservado a los suscriptores de la revista.

situaciones fueron vividas como momentos decisivos que los llevaron a transitar un cambio en sus modos de vida (conversión o *metanoia*) y a asumir una opción fundamental de apertura, altruismo y comunión con Dios y con el prójimo, tomando los recaudos necesarios para ser fieles a lo que significa ese descubrimiento: tiempos de silencio, interioridad y reflexión y, en estos casos, reinserción en la vida parroquial como espacio a partir del cual es posible discernir y vivir el compromiso cristiano con los demás.

En este impulso hacia la interioridad y el compromiso con el prójimo[43] puede descubrirse también la acción del Espíritu, que da origen y sustenta una nueva manera de afrontar la existencia. Para reconocerlo, partimos de los hechos narrados, pues como ya se ha dicho en la introducción, sólo a partir de la acción es posible reconocer al *Pneuma* de Dios.

Un primer rasgo de su Presencia sustentadora de la libertad está dada por la decisión personal que hacen los entrevistados/as de salir de sí mismos para ir al encuentro del Otro. Emprenden este rumbo motivados por procesos humanos de maduración o por necesidad de sobreponerse a determinadas experiencias críticas. En el origen de este movimiento de éxodo puede reconocerse la acción del Espíritu que precede el surgimiento de todo lo nuevo y todo proceso de conversión, de renacimiento a la Vida Nueva inaugurada por la Pascua de Jesús.

Esta partida supone una ruptura y una superación hacia la profundidad del ser que pasa por el encuentro consigo mismo en la soledad, en el silencio, en el redescubrimiento de los lugares donde se percibe una densidad del Misterio, por ejemplo, la eucaristía, el templo como lugar que la alberga,[44] y en la conciencia de las propias capacidades o dones.[45] La apertura a la Trascendencia conlleva la superación del autocentramiento y de las tendencias narcisistas, una apertura a la alteridad solidaria y una salida por envío y autodeterminación libre hacia al encuen-

[43] Cf. Entrevistas a Elsa R., Julieta S., Victoria T.
[44] Cf. Entrevistas a Elsa R., Eugenia A. y Francisco G.
[45] Cf. Entrevista a Eugenia A. y a Elsa R.

tro con el prójimo para darse en el servicio.[46] Comienza aquí el camino de la misión, donde se sacramentaliza, es decir, se hace palpable el movimiento trinitario de Dios, que envía constantemente al Espíritu, cuya presencia liberadora se reconoce por sus frutos de vida y libertad.

En segundo lugar, señalo la experiencia del amor, derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo (Rom 5,5). La primacía del amor como fuerza transformadora aparece en varias entrevistas. Como ejemplo cito las palabras de Elsa R.: "yo, cuando era joven, pensaba… que había que transformar la sociedad. Ahora creo que solamente hay que transformar el corazón y que, cada vez, amar más y que el amor hace el resto. Multiplica, multiplica…"

En definitiva, el Amor es principio de transformación, causa de toda renovación y otorgador de sentido para la existencia. La experiencia del Amor marca un nuevo comienzo desde Dios. En correspondencia con esta afirmación resultan ilustrativas las siguientes palabras de Julieta S.:

> Respecto a Dios, Él es todo, es mi fuerza, mi motor. De ahí surge todo lo demás… Respecto a mi vida: con mis virtudes y fortalezas, con mis limitaciones y miserias, con lo que tengo claro y lo que no… lo que le da sentido a mi vida es el Amor en todas sus manifestaciones posibles. Respecto a mis expectativas de vida: aprender a vivir mi vida dignamente, dignificando también a los demás. Cumplir mis misiones, una de las cuales siento es dejar a mis hijas el legado que me dejaron: Amor por la vida propia y ajena… Respeto, responsabilidad y cuidado.

Un tercer rasgo es el conocimiento y la identificación con Cristo. Precisamente, es misión del Espíritu conducirnos hacia cada vez mayores profundidades en la comprensión existencial de la per-

[46] El discernimiento de la autenticidad de estas aperturas requiere una verificación que, desde la mirada creyente, se realiza a la luz de la práctica de Jesús de Nazaret. Al mismo tiempo, y por razón del mismo misterio de la Encarnación del Verbo y de la presencia de los cristianos en el mundo, es preciso contar con algunos criterios ético-políticos que prevengan contra las idealizaciones e ideologías y permitan comprobar la autenticidad de la espiritualidad como fuente de alteridad y de compromiso existencial.

sona de Jesús, de sus enseñanzas y de las exigencias del discipulado: "el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, les enseñará todo y les recordará todo lo que yo les he dicho" (Jn 14,26). En este sentido resulta ilustrativa la experiencia de Julieta S. cuando dice:

> Busqué mucho a Dios, busqué tender a Jesús, sobre todo hombre… La imagen de Jesús como hombre, sabiendo su vida, y sabiendo lo que vivió genera otra fortaleza en mí… Esto me refuerza a mí, a lo mejor es mi lectura, pero mi lectura es decir: Existe un Dios, pero ese Dios, que envió su Hijo, a través del Hijo, reforzó el amor por el hombre. Porque esto de que… Jesús haya sido hombre y que haya vivido todas estas cosas, le da otra connotación a esto. A ver, vos como Dios podés amar incondicionalmente. Como hombre tenés limitaciones. Entonces, me refuerza tanto el amor de Dios por nosotros el hecho de que Jesús haya sido hombre.

En lo que se refiere a la identificación con Cristo cabe mencionar la experiencia de aceptación del límite y de la enfermedad, donde la libertad alcanza su punto culminante en el momento de la *kénosis*, con la aceptación del dolor y el don de la propia vida en manos de Dios, como lo hizo Elsa R.: "hace tres años tuve cáncer de estómago. Era maligno. Y dije: Aquí estamos otra vez. Planteándome el todo por nada. Y, bueno, fui a Santo Domingo la noche antes de que me operaran y le digo: 'aquí o allá, soy tuya. Donde haga más falta. No te pido nada. Lo que vos quieras'."

Finalmente, poniendo en relación los frutos de la acción del Espíritu en el camino de la oración con la dimensión eclesial, quiero recoger las palabras de Julieta S. en una carta donde expresa las resonancias que produjo en ella la experiencia de ser entrevistada:

> Creo y quiero que la vieja y poderosa estructura que todo lo ve y regula desde arriba caiga sola, por su propio peso. Que se rompan los viejos patrones, muchos de los cuales ya son obsoletos y muchos

> otros hasta dañinos. Que la nueva Iglesia resurja desde abajo y se expanda con acciones que integren a todos y a todas… que se produzca una verdadera conversión comunitaria. Que no se alimente a quienes encuentran un espacio para satisfacer sus búsquedas de poder, a quienes muestran actitudes prejuiciosas, ni a quienes realizan actos de discriminación. Que se trabaje desde y para la comunidad. Que se ponga en práctica el Evangelio, con coherencia, partiendo desde lo cotidiano. Que "dignificar al ser humano" sea una tarea constante, por parte de todos y todas, cada uno desde su lugar. Que ante las diferencias sepamos construir… y que ante las diferencias no olvidemos las palabras de Amor y Misericordia.

La cita es larga pero merece la pena por la densidad de su contenido y porque la fuerza del deseo que expresa sugiere una inspiración del Espíritu que junto con el Hijo configura a la Iglesia peregrina en la historia como comunión, para que sea signo y sacramento del Misterio Trinitario (LG 1). San Juan Crisóstomo enseñaba que "Sínodo es el nombre de la Iglesia."[47] El término con el que este santo obispo y doctor designa a la Iglesia significa precisamente un caminar conjunto. Las palabras de Julieta S. expresan este significado en un lenguaje contemporáneo.

6. Orar en la ciudad hoy

Como afirma Velasco, "la oración es una de las manifestaciones más originales, universales y características del fenómeno humano" y constituye el corazón y el aliento de toda experiencia religiosa." [48] Marcel Mauss, a principios del siglo XX, en un ensayo inconcluso dedicado al tema afirma que, más que cualquier otro fenómeno religioso, la oración, aun cuando se la considera desde afuera, impresiona por la vida, la riqueza y la complejidad que

[47] PG 55 493. La cita me fue sugerida por el P. Víctor Codina.

[48] J. M. Velasco, Modesta apología de la oración de petición, en: *Selecciones de Teología* 202 (2012) 103-111, 103.

manifiesta.[49] Lo escrito en las páginas anteriores muestra cómo, en medio de la ciudad moderna, configurada por los procesos de secularización, la plegaria se mantiene viva. Su fondo no varía, en el sentido de que consiste fundamentalmente en un misterioso intercambio entre Dios y el ser humano. Al mismo tiempo, su expresión lleva el sello de la época, con sus circunstancias espacio-temporales, y deja traslucir la situación existencial de quienes la practican: sus sentimientos, temores, angustias, certezas, alegrías, deseos y sentidos.

La experiencia de oración de las personas que hemos entrevistado en Córdoba reviste las características antropológicas presentes en todas las experiencias de comunicación con la trascendencia y, simultáneamente, llevan el sello de la tradición cristiana. En el acto de orar, como se ha dicho, converge la autonomía de los sujetos, sustentada por la presencia del Espíritu que los orienta en las relecturas de la tradición que permiten realizar una actualización del Evangelio aquí y ahora en función de los signos de los tiempos, es decir, de la presencia convocante de Dios reconocida en los acontecimientos de la propia historia personal y colectiva.

Una de las entrevistadas describe su proceso personal, en el que incluye la oración y la experiencia de encuentro con Cristo como "un camino de búsqueda."[50] Es algo que puede hacerse extensivo a todos los relatos de vida recogidos en el proceso de la investigación interdisciplinaria en la que se inscribe este escrito. La metáfora evoca inmediatamente a los primeros seguidores de Jesús quienes fueron reconocidos como "la gente del Camino (Hch 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22)."[51]

Todo itinerario tiende hacia una meta. Poseída en el deseo de alcanzarla, apenas se la vislumbra mientras se está en esta

[49] Cf. M. Mauss, *La prière*, 1909. Edición electrónica. Obtenido el 01/02/2013 en: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_1/oeuvres_1_4/la_priere.html, 5.

[50] Cf. Entrevista Eugenia A.

[51] A. Nolan, *Jesús, hoy*, 127.

situación de tránsito. Los testimonios de oración manifiestan la necesidad de una transformación personal en medio de las vicisitudes del presente: la frenética actividad que los sobrecarga y obsesiona; hipocresía, mentiras y contradicciones propias y del ambiente; el egoísmo y la indiferencia; la fragilidad de los vínculos; las heridas psicológicas, los propios errores, etc. El Evangelio narra que Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto (cf. Mt. 4,1). Pero esto no ocurrió sólo en el inicio de su ministerio público. Habitualmente el Señor se retiraba a lugares solitarios para orar. En la ciudad está ocurriendo un movimiento parecido. Mucha gente busca espacios de tranquilidad, de soledad, donde sea posible conectar consigo misma y con Dios. Estos espacios son la naturaleza, los espacios verdes en la ciudad, los retiros espirituales, los ejercicios de relajación y respiración.[52]

Esta búsqueda, que se generaliza cada vez más, aparece también en las entrevistas. Se da en estas experiencias la posibilidad del comienzo de otra calidad de vida, que no deja de tener sus altibajos.[53] La soledad, en efecto, permite comenzar a conocerse a sí mismo. Los entrevistados recurren también a otras herramientas tales como la terapia psicológica, el aprendizaje de técnicas de respiración, el acompañamiento o búsqueda de consejo espiritual.[54] En la raíz de la búsqueda de estos recursos está la necesidad de cambio, de conversión y en el origen de este impulso podemos encontrar una huella del Espíritu derramado sobre toda carne (cf. Jl 3,1) que nos guía hasta la verdad completa (cf. Jn 16,3). Por el hecho de haber sido dado, prepara los caminos del Señor y es principio interior a partir del cual se configura la existencia creyente.

Me he referido anteriormente a la lectura de la Biblia como fuente de inspiración para el conocimiento de sí mismo y de los propios dones para ponerlos al servicio de los demás. Ninguno de los entrevistados/as ha expresado haber participado de cursos

[52] Cf. Entrevistas a Julieta S. y Eugenia A.
[53] Cf. Entrevista a Eugenia A.
[54] Cf. Entrevistas a Julieta S., Eugenia A., Elsa R.

de formación bíblica, lo cual me permite suponer que el tipo de lectura que realizan de la Escritura es más bien de carácter espiritual y se alimenta de lo escuchado en las catequesis y en las liturgias de la Iglesia. Aunque sería deseable proporcionar herramientas para un mejor conocimiento de la Palabra revelada, el ritmo de vida no siempre permite dedicar tiempo prolongado a este tipo de formación. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la lectura orante de la Palabra, aunque pueda enriquecerse con un mejor conocimiento con bases científicas, implica una actitud interior de apertura en la fe que en sí misma la hace fructífera.

La necesidad del propio conocimiento y del encuentro consigo mismo lleva al encuentro con Cristo y conduce al reconocimiento de su presencia en el rostro concreto de los que sufren. Se podrían poner muchos ejemplos aquí, relacionados con una mirada solidaria y comprometida con personas que sufren situaciones de vulnerabilidad. Simplemente y a fin de ilustrar mis afirmaciones, escojo poner un ejemplo tomado de la entrevista realizada a Julieta S. Ella expresa que, en sus momentos de distanciamiento de la Iglesia, percibía tantas injusticias que una de sus preguntas era: "Dios mío ¿triunfará el bien? ¿Por qué lo malo va a triunfar? ¿Por qué no triunfa el amor sobre todas las miserias? ¿Por qué…?" Tiempo después, en medio de su propio camino de fe, descubre que está en sus manos contribuir para que en el espacio pequeño y concreto de su empleo, se llegue a dignificar a dos empleados sometidos a cierta explotación debido a que no se le reconocían sus derechos laborales de remuneración y tiempos de trabajo según lo establecido por la ley. En consecuencia, asume los riesgos y logra revertir la situación. En definitiva, lo más importante es, como explica Jon Sobrino, la centralidad cristológica que "no presupone simplemente el contacto con la divinidad o con el absoluto, sino con el Padre de Jesús."[55] Como consecuen-

[55] J. Sobrino, La oración de Jesús y del cristiano, en: *Selecciones de Teología* 71 (1979), obtenido en http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol18/71/071_sobrino.pdf (consulta, 15.12.2012).

cia, no se desliga del amor al prójimo y alimenta una orientación al compromiso concreto en la práctica de la justicia y del amor.

7. Conclusión: el Espíritu y el nacimiento de lo nuevo

Los relatos de oración analizados son una muestra de lo que quizás sea más generalizado en la ciudad posmoderna de lo que posiblemente se pueda suponer. Como intuíamos en el equipo al comienzo de la investigación que dio origen a este escrito, las entrevistas realizadas constituyen un indicio de que estamos asistiendo al nacimiento de una nueva forma de ser cristiano/a, propio de la vida urbana. Sus rasgos son de autonomía, emancipación, trascendencia y pertenencias débiles. El llamado a seguir a Jesús continúa vigente en medio de la crisis del modelo institucional de autoridad eclesial predominante que, por su excesiva carga de normas, rúbricas, prohibiciones y escándalos, se torna inadecuado y hostil para las nuevas mentalidades, provocando un "estallido del cristianismo"[56] y una deserción de la institución eclesiástica mas no de la relación con Dios ni de la comunión de los santos, obrada misteriosamente por el Espíritu de Dios.

La tradición bíblica y la fe de la Iglesia afirman que el Espíritu se encuentra en todo comienzo. Estamos en los albores de una nueva era en la que la humanidad transita aceleradamente hacia una configuración socio-espacio-temporal predominantemente urbana que ha transformado ya en vastos sectores los modos de ser humanos y, para los cristianos/as, las maneras de vivir la fe.

Ante lo nuevo, que normalmente se percibe como desconocido, pueden surgir actitudes de temor, de negación y de defensa. Ya Juan XXIII al inaugurar el Concilio había advertido contra "los profetas de calamidades, que siempre están anunciando infaustos sucesos" (GME 10). Sin embargo, el testimonio de orantes anónimos de una ciudad mayor, remecidos por las transformaciones

[56] M. De Certeau, *El estallido del cristianismo*, Sudamericana, Buenos Aires 1976.

que se suceden de manera incesante y acelerada, nos habla de la presencia del Espíritu. La *Ruaj* en el origen del Universo precedió a la Palabra creadora; en el comienzo de los tiempos mesiánicos, descendió sobre María para hacer posible la encarnación de la Palabra y en los humildes orígenes de la Iglesia fue derramado efusivamente sobre la primera comunidad cristiana reunida en oración. El testimonio bíblico nos ayuda a releer nuestro tiempo en clave de esperanza y el papa Juan Pablo II, nos invitaba en el comienzo del Tercer Milenio a "descubrir al Espíritu Santo como Aquél que construye el Reino de Dios en el curso de la historia y prepara su plena manifestación en Jesucristo, animando a las personas en su corazón y haciendo germinar dentro de la vivencia humana las semillas de la salvación definitiva que se dará al final de los tiempos" (TMA 45).

Los pequeños relatos contenidos en las entrevistas nos hablan de Su Presencia que, como brisa suave está haciendo nacer un nuevo modo de ser cristianos en el mundo urbano, con las características de una apertura al Amor, realizada con adultez, autonomía y libertad. Y no sólo ocurre esto con los creyentes. Sin temor a equivocarme podría afirmar que sus deseos y aspiraciones están en consonancia con los de muchas otras personas que viven fuera de los márgenes de la Iglesia visible.[57]

En la configuración de la nueva época, descubrimos al Espíritu de Dios que, como brisa suave o viento impetuoso, obrando misteriosamente en el interior de los seres humanos, de un modo sólo por Él conocido y ofreciendo "a todos la posibilidad de que se asocien al misterio pascual" (GS 22). El testimonio de personas que desean hacer de un fracaso una oportunidad, de una herida una posibilidad, de un resentimiento motivo de perdón significa que existen re-posicionamientos subjetivos y sociales que no serían posibles sin la oración como experiencia de contacto

[57] La recepción y aprobación masiva que han tenido los gestos del Papa Francisco desde su elección y en las semanas siguientes son ejemplos claros de lo que realmente se valora en las instituciones religiosas, particularmente en aquélla que ha sido llamada a continuar en la historia la misión de Jesucristo.

con lo que nos precede ontológicamente, nos acompaña existencialmente, nos remite al prójimo como consecuencia necesaria del encuentro con Dios como Padre de Jesús y nos convoca a un caminar conjunto, en comunión.

¿ADÓNDE VA LA IGLESIA ARGENTINA?
Una mirada a su Pastoral

Fernando Kuhn

1. Alcance de estas reflexiones

Me he preguntado desde dónde formular estas reflexiones. En principio, existe una limitación fundamental que consiste en lo pretencioso que puede parecer la titulación de este trabajo.[58] A su vez, por el mismo horizonte de globalización que vivimos, cualquier temática siempre debe relacionarse con un contexto mayor.[59] Así el abordaje se hace más extenso y complejo al mismo tiempo. En este caso, cualquier reflexión sobre la problemática religiosa y eclesial en Argentina, convendría situarlo en el contexto mayor de América Latina, tras Aparecida, y en el camino de la Iglesia universal. Sin embargo, es muy difícil pretender avizorar los caminos de la Iglesia universal en un espacio de este tipo y con los elementos que contamos. Al menos, requeriría de una mayor dedicación, que no es ahora posible; por ende, me he circunscrito voluntariamente a la Iglesia nacional, aunque en algunas observaciones se puedan incluir de hecho, referencias genéricas a la Iglesia universal.

[58] Me remito a un escrito que me ha inspirado y que aborda la problemática eclesial mundial, cf. M. Kehl, *¿Adónde va la Iglesia?,* Sal Terrae, Santander 1997. También me refiero a interesantes trabajos de proveniencia local, aunque no de menor alcance como C. Schickendantz, *¿Adónde va el papado?,* Ágape - Proyecto, Buenos Aires 2001; C. Schickendantz, *Cambio estructural en la Iglesia como tarea y oportunidad*, EDUCC, Córdoba 2005.

[59] Un aporte muy interesante lo ofrece una obra colectiva reciente, cf. J. P. Denis/ A. Frachon, *Atlas de las Religiones,* Ed. Le Monde Diplomatique, Buenos Aires 2009.

La Iglesia nacional será vista, en una perspectiva de Teología pastoral, en relación con el objeto de nuestro encuentro, por tanto considerando la eclesialidad en la urbe. Es bueno resaltar la pertinencia de esta temática en nuestro país donde se calcula que más del 93,1 % de la población vive en ciudades.[60]

2. Algunos pensamientos en voz alta

a) El magisterio pastoral y su recepción en las comunidades

La consideración referida a la Iglesia nacional se ceñirá a un documento pastoral clave de la Conferencia Episcopal Argentina titulado *Navega mar adentro,* que se emitió durante el año 2003 como actualización de las Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización presentadas en 1990,[61] que pretende ser el marco de la nueva evangelización al inicio del nuevo milenio. Ahora bien, desde ya aclaro que no pretende ser un comentario más a un documento. Paralelamente, haré relación con las diversas Cartas Pastorales emanadas tras cada reunión plenaria semestral del Episcopado Argentino y algunos documentos emitidos por la Comisión Permanente en vistas a intentar una breve mirada diacrónica.

La opción por enfocar los documentos magisteriales no pretende ser reductiva, ignorando la existencia de muchos otros espacios de manifestación de la vida y reflexión eclesial, como son los encuentros anuales de la Sociedad Argentina de Teología, los Seminarios de Formación teológica y tantos otros que no viene al caso citar en este lugar. Mi pretensión es vislumbrar qué autoconciencia eclesial reflejan estas expresiones de nuestros pastores,

[60] Cf. CEPAL, en: http://www.cepal.org/cgi-bin/getProd.asp, consultada el 17 de febrero de 2013. Respondiendo a esta realidad, algunas circunscripciones eclesiásticas abarcan sólo conglomerados urbanos: Buenos Aires, Avellaneda-Lanús, casi todo Quilmes, Morón, Merlo-Moreno, Lomas de Zamora, San Martín, San Miguel, San Justo, Gregorio de Laferrere, San Isidro.

[61] Cf. Conferencia Episcopal Argentina (CEA), *Navega Mar adentro* (NMA), en: http://www.aica.org/aica/a_marcos/mar_documentos.htm, 2003.

relacionándola con una cierta fenomenología de la religiosidad de los argentinos que habitan en las ciudades.

Por otra parte, no pueden estar ausentes ciertos cuestionamientos: ¿Qué capacidad tiene la Iglesia, en las distintas comunidades que la conforman, para asimilar ese amplio abanico de textos doctrinales casi siempre de no fácil comprensión? ¿En qué medida dichos documentos se traducen en orientaciones pastorales concretas? Finalmente, ¿cómo se considera en la elaboración de los mismos el sentido de la fe del Pueblo de Dios y la recepción teológica de tanta enseñanza eclesial?

No se pretende discutir la tarea del magisterio eclesial, en este caso del Magisterio ordinario de la Iglesia, ni la necesidad que experimentan las diversas comunidades eclesiales del pastoreo de los respectivos obispos, simplemente señalo la facticidad de recepción que tiene el pueblo fiel de los permanentes pronunciamientos de sus pastores.[62]

b) La crisis cultural argentina

Pero pasemos ya a algunos elementos del texto, sin pretensión de ser exhaustivos. Seguiré el hilo conductor de Navega Mar Adentro y lo voy a relacionar con los otros documentos. Entre los desafíos que nuestro episcopado señala, se destaca la aguda crisis de la civilización de la que se perciben signos como la ruptura entre Evangelio y cultura cual drama que exige reconstruir la nación desde el "conjunto de valores donde nuestra cultura hunde sus cimientos" (NMA 24). Esta crisis se manifiesta, para nuestros obispos, en la descomposición del tejido social y de ello se muestran varios indicadores (NMA 25-27). Al final de esta serie de consideraciones se hablará de una crisis providencial para escuchar la llamada de Jesús a crecer como nación. Para ello se

[62] Para algunas definiciones de recepción, cf. B. Sesboüé, *El magisterio a examen*, Ed. Mensajero, Bilbao 2004, 80- 83.

cuenta con una gran reserva de valores: lucha por la vida, esfuerzo por educación digna, aprecio por la libertad, familia, amistad, afectos, sentido de fiesta e ingenio popular (NMA 28).

En otro de los documentos[63] se indica que "la Argentina atraviesa una crisis que tiene graves efectos económicos y políticos, pero sus raíces más profundas son morales y culturales, y su extirpación supone un largo proceso de conversión de la conciencia de la ciudadanía. Con frecuencia, nos comportamos como habitantes que nos aprovechamos de las riquezas de la Patria, pero no somos ciudadanos deseosos de procurar el bien común".[64]

En cuanto observación frente a lo anterior, formulo el interrogante acerca de la profundidad de captación que tenemos como comunidad eclesial, de la profunda transformación que está aconteciendo en nuestra patria, la que se percibe sobre todo, en los ámbitos urbanos. Tengo la impresión de que aun la mirada de la Iglesia sobre la realidad no es homogénea ni debe serlo, pero tampoco debe caer en componendas integradoras de visiones inconciliables. Más allá de cada documento concreto, en muchas de las declaraciones eclesiales de estos últimos tiempos no puedo dejar de percibir una cierta nostalgia de épocas mejores, como si latiera detrás de homilías, cartas, entrevistas, un cierto restauracionismo no tan explícito que no descubre del todo la transformación profunda que ha acontecido y sigue ocurriendo en la cultura de las grandes y medianas urbes. Si se quiere, puede hablarse no de restauracionismo pero, al menos, de nostalgia no resignada ante la pérdida de una mayor relevancia de la Iglesia en la sociedad, que se puede expresar de manera simplificada, como un olvido de Dios.[65]

[63] CEA, *Para profundizar la Pastoral Social*, CEA Oficina del Libro, San Miguel 2004, Nº 1.

[64] Una referencia similar se puede encontrar en CEA, *Somos hermanos, queremos ser Nación*, CEA Oficina del Libro, Pilar 2009, Nº 7 - 8 donde se afirma que: "nuestra mirada sería incompleta si no señaláramos como raíz del problema la crisis cultural, moral y religiosa en que estamos inmersos" y más adelante se dice que: "la cultura relativista imperante, al tiempo que corroe el sentido de la verdad, acentúa también el individualismo que lleva al encierro y la indolencia frente al sufrimiento del hermano".

[65] Cf. CEA, *Necesitamos ser nación* 2, CEA Oficina del Libro, San Miguel 2004.

Con estas afirmaciones no hago conclusivo ni excluyente mi juicio, aunque sí me parece percibir ya prácticamente insostenible la afirmación del sustrato cultural católico de nuestra patria. En principio, hoy es totalmente cuestionable su aplicación a los conglomerados urbanos, pudiendo aun mantenerse afirmaciones de este tipo en algunas regiones o sectores de nuestro país como pueden ser poblaciones del Noroeste, Cuyo o del Litoral y Nordeste,[66] más de tipo rural o pequeñas ciudades. Esta aseveración mía parece contradecir a *Navega Mar Adentro* que afirma:

> Como un signo alentador la C*onsulta a las Iglesias particulares y Comunidades cristianas* puso de relieve la fuerte presencia de la piedad popular en sus variadas expresiones. El catolicismo popular hunde sus raíces en una profunda devoción mariana, en el culto a los santos y la oración por los difuntos. Casi con espontaneidad, une la fe y la vida con gran sentido de fiesta. Si bien las inquietudes espirituales de la gente no siempre encuentran respuestas atractivas en la Iglesia, cada vez más personas, movidas por una auténtica búsqueda de Dios, alimentan su fe en los grupos bíblicos, de oración y en diversos movimientos. Al mismo tiempo, muchos mantienen las vivencias religiosas manifestadas en la frecuencia de los sacramentos, la vida contemplativa y la espiritualidad vivida en medio de los compromisos temporales (NMA 33).

La citación de un instrumento de diagnóstico pastoral, cual es la Consulta, remite a constataciones empíricas. De todos modos, no se puede sostener la existencia actual de un cristianismo cultural como se diera en nuestra Argentina, al igual que en otros países latinoamericanos, hasta bien entrados los años setenta. El diagnóstico pastoral de los obispos reunidos en Medellín, Puebla, Santo

[66] Hay concordancia a nivel nacional en dividir al país en regiones geo-político-culturales. Según el Ministerio de Economía y Finanzas públicas, las regiones son cinco: Noroeste (NOA), Nordeste (NEA), Cuyo, Patagonia y Centro, cf. http://www.mecon.gov.ar/peconomica/dnper/reg_nota_meto.pdf, consultada el 20 de diciembre de 2012. Sin embargo, la región centro puede dividirse, lo que no viene al caso detallar ahora

Domingo y Aparecida, todavía reconoce el rasgo cultural católico que subyace a los pueblos de América Latina y el Caribe. Así y todo, ya Medellín destacaba el "proceso de transformación cultural y religiosa" que exigía la revisión de las formas de evangelización a llevar adelante de cara al futuro (DM, Documentos finales).

Evidentemente, el crecimiento desproporcionado de los conglomerados urbanos, el aumento de la población juvenil y el claro influjo de la globalización desde el incremento de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (T.I.C.S.) que tocan en diversa medida a todas las capas sociales, han operado una clara transformación cultural. En el documento "Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad (2010-2016)" se dice:

> En nuestra cultura prevalecen valores fundamentales como la fe, la amistad, el amor por la vida, la búsqueda del respeto a la dignidad del varón y la mujer, el espíritu de libertad, la solidaridad, el interés por los pertinentes reclamos ante la justicia, la educación de los hijos, el aprecio por la familia, el amor a la tierra, la sensibilidad hacia el medio ambiente, y ese ingenio popular que no baja los brazos para resolver solidariamente las situaciones duras de la vida cotidiana. Estos valores tienen su origen en Dios y son fundamentos sólidos y verdaderos sobre los cuales podemos avanzar hacia un nuevo proyecto de Nación, que haga posible un justo y solidario desarrollo de la Argentina.[67]

Por otra parte, aunque se den constataciones como las que hace el documento de los obispos, señalando la unión de fe y vida, de fiesta[68] y praxis, incluyentes ambas de la capacidad de lucha; no obstante, se ha acentuado la disolución de la unión de ambas dimensiones en el sentido de praxis. Una de las características programáticas de la pastoral latinoamericana que ha fracasado, en gran parte, era la de reevangelizar la religiosidad popular a partir

[67] CEA, *Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad (2010-2016)* 10, CEA Oficina del Libro, Pilar 2008.

[68] Recordemos la cita de *Navega Mar Adentro* 28 sobre "el gran sentido de fiesta" de nuestro pueblo.

de las categorías de praxis y fiesta, ya sea en la pastoral en sentido amplio, como en la pastoral sacramental, específicamente.[69] Pues bien, la serie interminable de prevenciones que tuvieron muchos pastores con respecto a la praxis, debido al temor a su posible confusión con lo social indiscriminado, o al contagio con la acción de otros grupos de dudosa afiliación, hizo que la praxis quedara muy reducida en su alcance. Es cierto, que era otra generación de obispos. Con todo, evitaron que se diera un paso histórico en el momento oportuno, cuyas consecuencias aun paga la Iglesia nacional.

Por otra parte, muchos intentos de conservar y promover la religiosidad popular, se fundaron en un imaginario estático de dichas manifestaciones de fe. Estas expresiones fueron leídas desde su ligazón con el entorno rural o barrial clásico que les dio origen. Faltó una hermenéutica que descubriera sus núcleos más profundos y los cotejara con los ineludibles procesos de mestizaje al que la religiosidad se vio expuesta al entrar de lleno en lo suburbial de las ciudades en crecimiento desmesurado y con un amplio cruce de tradiciones. Una consecuencia notoria de ello es la falta de relación que tienen muchas adhesiones de fe con el seguimiento de Jesús en comunidad y el compromiso por los pobres, pues se conservaron las prácticas sin enraizamiento en un nuevo contexto.

De todos modos, si se considera que en la misma conformación del mundo de valores y antivalores de nuestros pueblos también juega un rol importante la Iglesia,[70] se deberá reconsiderar su responsabilidad, aunque no única, en no haberse adelantado a

[69] Cf. J. L. Segundo, *Masas y minorías en la dialéctica de la liberación*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1973. Sobre la articulación de las categorías de praxis y fiesta, cf. F. Taborda, *Sacramentos, praxis y fiesta*, Paulinas, Madrid 1987.

[70] Carlos Shickendantz dice en su artículo Argentina, Iglesia y Teología, en: *Anatéllei*, CEFyT, 10 (2003) 25: "...si la Iglesia ha contribuido a forjar esta cultura, debe examinar también su responsabilidad. Debemos preguntarnos qué tipo de religiosidad hemos generado: cuáles han sido los acentos en el discurso, la predicación, la conducta. Si la Iglesia se atribuye responsabilidad en el surgimiento de valores tradicionales latinoamericanos, ¿no debe atribuirse también, en medida parecida, responsabilidad en los defectos, lagunas o ausencias que se expresan en mentalidades y comportamientos culturales?".

sortear de otro modo la disolución cultural de la fe en la vivencia del pueblo y haber tenido respuestas más acordes y oportunas.[71]

En el intento de abordar con audacia evangélica esta nueva coordenada epocal, tendría que haber en nuestra comunidad eclesial, una mayor dosis de riesgo que, no descuide la Tradición y los caminos transitados por la Iglesia Madre y Maestra, pero que, precisamente por ello, tenga a la vez, la audacia de Justino, de las Escuelas de Alejandría y Antioquía, entre tantos otros ejemplos que se podrían traer a colación. Justamente, mirar para atrás a estos autores y escuelas, nos muestra que tuvieron la capacidad de hacer entrar en diálogo el cristianismo aun incipiente con otras categorías culturales, ya sea a la hora de la apología, como también en las instancias de profundización de la fe. No debe olvidarse, en efecto, que la Escuela de Alejandría era el espacio de formación de aquellos que transmitían la fe en esa Iglesia local. Por ende, el mirar la Tradición, sobre todo en épocas que pese a la distancia cronológica con nuestros tiempos, se asemejan en los desafíos, servirá como señalamiento de la interesante relación de Teología y Pastoral como un modelo plausible para nuestro tiempo. A esta perspectiva se deberá unir la mirada interdisciplinar que haga un abordaje complejo de la situación de las ciudades en donde las transformaciones se hacen más manifiestas.

c) La búsqueda de lo religioso

Otro desafío que resaltan los obispos, hace referencia a la búsqueda de Dios y allí se destacan las nuevas formas consumistas de acceso a lo sagrado, al igual que el éxodo de muchos cristianos hacia confesiones cristianas y nuevos movimientos religiosos. Por otra parte, se reconoce la vigencia de muchas formas de religiosidad popular como también el incremento de prácticas como la

[71] Para una perspectiva histórica de todos estos planteamientos, cf. R. Di Stefano/ L. Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires 2000.

lectura popular de la Biblia (NMA 30-33). En este punto conviene tener en cuenta los resultados de una investigación llevada adelante recientemente por el Dr. Fortunato Mallimaci.[72]

Así y todo, considero que el éxodo hacia afuera de la Iglesia es silencioso y masivo. Y si bien se constata que mucha gente encuentra el sentido de su vida y de su fe, redescubriendo a Jesús en otras comunidades eclesiales, no deja de cuestionar el hecho que no se lo halle en nuestra comunidad, que afirma ser la comunidad en que subsiste la Iglesia de Cristo (LG 8). No quisiera que se me interprete como cerrado al ecumenismo, al contrario, reafirmo esa alegría de que mucha gente ha visto resignificada su vida en otras comunidades cristianas y religiosas. Al mismo tiempo, ratifico también mi acuerdo con la opinión sobre la manipulación de lo religioso que hacen personas y grupos. Quisiera, sin embargo, añadir que, todas las formas institucionales de vivir la fe están puestas en cuestión y preveo que si nuestra comunidad no se arriesgara como lo ha hecho, sin duda muchas veces, puede inclusive tener que rendir cuentas de la pérdida de comunidades o sectores enteros.[73]

[72] Cf. F. Mallimaci/ J. C. Esquivel (coords.), *Religión y estructura social en la Argentina del siglo XXI. Primera Encuesta sobre Creencias y actitudes religiosas en Argentina*, FONCYT - CEIL PIETTE CONICET, Buenos Aires 2008. Algunos datos breves que traigo a colación de la misma son: La Argentina es el único país de América cuyos censos no preguntan sobre religión. En consonancia con una impresión generalizada en la sociedad, el porcentaje de católicos del país bajó en casi el último medio siglo, aunque quizá no de una manera tan pronunciada como algunos piensan. Pero, a la vez, la gran mayoría de los fieles no van frecuentemente a misa y prefieren un vínculo directo con sus creencias. Según se desprende de una encuesta del CONICET y cuatro universidades nacionales, el porcentaje de católicos es del 76,5%. Existe un escaso vínculo de los creyentes, en general, con sus organizaciones religiosas y, en particular, de los católicos con su Iglesia. El 61,1% dijo relacionarse con Dios "por su cuenta"; sólo el 23,1 % manifestó hacerlo a través de su institución eclesial (de ellos, casi la mitad se declaran evangélicos, lo que evidencia que éstos son más institucionales que los católicos), y apenas un 4,2 % a través de grupos o comunidades. El sondeo pone de manifiesto, además, la religiosidad de los argentinos. El 91,1% dice creer en Dios; el 4%, que duda, y el 4,9% que no. Y el 45 % dice que acude a él "en momentos de sufrimiento". Paralelamente, el 91, 8 % cree en Jesucristo, o sea, aunque resulte difícil decodificar este dato, todo el que dice creer, cree en Jesucristo; un 84% en el Espíritu Santo, y un 80% en la Virgen María. Todo esto confirma la fuerte impronta cristiana.

[73] No debe borrarse de la memoria eclesial, la pérdida de las comunidades cristianas del Norte de África y la aun insalvable ruptura con las otras tradiciones cristianas.

El cambio cultural que se señalaba, conlleva la vivencia de una religiosidad más privada, las nuevas formas de comunicación e hiper-comunicación que ha instalado, por ejemplo, Internet y la telefonía celular, y se desafían todas las formas de comunicación de la fe, desde el kerigma inicial hasta la catequesis y la profundización ulterior y permanente.[74] En el análisis de nuestras prácticas somos aun poco conscientes de nuestra responsabilidad al no haber hecho con mayor antelación este tipo de diagnósticos y, aun realizados éstos, no haber implementado una verdadera transformación de nuestras estructuras y modos de evangelización.[75] No se supera, muchas veces, la expresión de enunciados desiderativos con poca orientación pastoral. Sólo coloco algún ejemplo; en el Año de la Eucaristía (2003) los obispos expresaban su deseo de que: "… se intensifique la participación de los fieles en la Misa dominical; que se extienda la práctica de la adoración eucarística para profundizar su riqueza y experimentar su intimidad; y que se acreciente la caridad fraterna que surge de la contemplación del Misterio Eucarístico." [76]

d) Nuevas formas de pobreza

Con audacia nuestros obispos señalan el escándalo de la pobreza que se ha convertido en exclusión social (NMA 34-37). En el texto de Navega Mar adentro no se deja de denunciar la responsabilidad de los gobiernos, de todos los actores sociales y aun de los bautizados que no traducen su fe en un compromiso social con los

[74] Muchos de estos temas los profundizo en un ensayo de eclesiología; cf. F. Kuhn, *La Iglesia, servidora del proyecto de Jesús*, Claretiana, Buenos Aires 2010.

[75] Leyendo textos de pastoral permanece en mí la sensación de que no somos lo suficientemente autocríticos y audaces a la hora de abordar la realidad que tenemos delante y por ello las propuestas no dejan de tener cierto sabor reformista. Cf. CELAM. Secretariado General, *Evangelizar la Gran Ciudad. Un desafío prioritario*, CELAM, Bogotá 2000.

[76] CEA, *En el Año de la Eucaristía* 3, San Miguel, 2004. Cf. además CEA, *Carta pastoral del Episcopado Argentino sobre la Doctrina Social de la Iglesia. Una luz para reconstruir la Nación* 27, Pilar 2005.

excluidos. Además, se ratifica la opción preferencial por los pobres, lo que muestra una Iglesia sensible y no ausente de la realidad de nuestro país; al mismo tiempo, se asumen compromisos (NMA 38). Es admirable la labor capilar de la Iglesia en el entramado social de nuestra patria. Desde Ushuaia a La Quiaca hay una incontable red de diakonía que atiende desde Caritas y muchas otras instancias, aun compartidas con otros actores no creyentes, a un altísimo número de personas solas, familias desgajadas, jóvenes, niños y enfermos. Es una labor encomiable que si se suspendiera temporalmente, podría acarrear un mayor deterioro social.

En el magisterio reciente es abundante la referencia a esta realidad, donde se hacen invitaciones a superar la profundización de nuevas divisiones en el presente, con la marginación y exclusión de una gran parte del pueblo.[77] Se señalan "el deterioro sufrido por grandes sectores del pueblo a lo largo de décadas", la incapacidad de subsistencia de muchos argentinos, la herida en niveles profundos de su personalidad. También se insiste en las dificultades para comprender y razonar, sometimiento a las situaciones adversas del entorno, incapacidad para enfrentar los problemas de modo resolutivo y para proyectar la propia vida, no tener acceso equitativo a recursos educativos adecuados, etc.[78]

Se hace referencia a una "Deuda Social" cuya "mayor inmoralidad reside en el hecho de que ello ocurre en una Nación que tiene condiciones objetivas para evitar o corregir tales daños, pero que lamentablemente pareciera optar por agravar aún más las desigualdades."[79] En los conglomerados suburbanos se resalta "la ausencia de un trabajo digno y estable, que degrada a amplios sectores del pueblo honrado y trabajador y desintegra a la familia" y se refiere la necesidad de "la creación de fuentes de trabajo genuino y la supresión del trabajo en negro y de la dádiva." [80]

[77] Cf. CEA, *Necesitamos ser Nación* 6.
[78] Cf. CEA, *Para profundizar la Pastoral Social* 4.
[79] CEA, *Para profundizar la Pastoral Social* 4.
[80] CEA, *Carta pastoral del Episcopado Argentino sobre la Doctrina Social de la Iglesia* 10, 23-24, 36-38.

En diversas ocasiones se resalta la ineficacia de lo político para erradicar la pobreza, lo que ha traído aparejadas sucesivas confrontaciones con los últimos Gobiernos y tomas de posición antagónicas en los diversos actores eclesiales. Se decía en 2006: "A pesar de los logros que, con el esfuerzo de muchos argentinos, hemos obtenido en estos últimos años, los niveles de pobreza, exclusión social e inequidad son todavía altos. Por lo tanto, es necesario que, viviendo con más austeridad nos preocupemos mucho más de los pobres y nos comprometamos con espíritu solidario a acrecentar la riqueza del país y a distribuirla con mayor equidad." [81]

Visto lo anterior, existe, junto a los pronunciamientos de los obispos, un incremento en la labor profética de muchos hombres y mujeres de Iglesia en defensa de los más pobres y excluidos. Incluso, en muchos casos con alineamientos explícitos con la política del Gobierno nacional actual, concibiéndose situados en una recta articulación de fe – vida y en disenso con muchas apreciaciones de la Iglesia magisterial.[82]

Sin embargo, persiste un desafío aun muy hondo. En la relación con los pobres nos falta dar más pasos para pasar de una Iglesia *entre los pobres* a ser la Iglesia *de los pobres*. Es bastante claro que muchos pobres que tienen clara conciencia de pertenencia eclesial, se lo deben a los efectos remanentes de la primera evangelización. Pero, son cada vez más los pobres que hallan su expresión de fe, sobre todo, en las Iglesias pentecostales. Este fenómeno ya se ha consolidado en la realidad urbana y ahora se extiende también al mundo rural.

Por tanto, yo ubicaría el desafío nuestro en la articulación de la diakonía con las otras dimensiones eclesiales (*martyría, koinonía y leiturgía*) para que el pueblo sencillo se vea incluido en todas estas

[81] CEA, *Bien Común y Diálogo*, Pilar 2006. Cf. CEA, *Hacia un Bicentenario en justicia y solidaridad* 4, 18, 20, 21, 24, 25, 29; CEA, *La Patria es un don, la Nación una tarea* 3, Buenos Aires 2010.

[82] Muchas de estas posiciones se ven canalizadas, entre otros, por la Asociación Civil Centro Nueva Tierra para la Promoción Social y Pastoral, http://www.nuevatierra.org.ar/ y los Curas en la Opción Preferencial por los Pobres, http://www.curasopp.com.ar/.

dimensiones y se sienta persona en la Iglesia. La reticencia que nuestra Iglesia nacional ha tenido hacia las Comunidades Eclesiales de Base,[83] el tardío replanteamiento de las estructuras parroquiales y su necesaria complementariedad con nuevos modos de llevarlas adelante o hacerlas comunidad de comunidades, han hecho perder mucho tiempo y fieles y no han logrado repensar el modo de presencia entre los pobres.[84] Incluso, ahora se apuesta por los movimientos, algunos de ellos más populares, pero éstos mismos no logran, salvo excepciones, acceder a los sectores más pobres. La nueva cultura que emerge de los pobres está totalmente lejana a la acción evangelizadora de la Iglesia. En su momento, las comunidades religiosas insertas en medios populares (CRIMPO) intentaron profundizar en el modo de presencia y en el diálogo con los nuevos símbolos populares, pero ese camino ha sido bastante discontinuo y hoy se halla bastante detenido. Por lo que se ve, el camino de ser Iglesia de los pobres, está todavía en sus inicios.[85]

e) Crisis del matrimonio y la familia

Es evidente que un desafío que no iba a pasar por alto la Iglesia, es la crisis del matrimonio y la família (NMA 40-44). Es clara la posición de la Iglesia universal en su defensa de la vida desde el nacimiento hasta la muerte y cómo ha de colocarse frente a mu-

[83] Cuando aquí se discutía el modelo, en América Latina ya había reflexiones muy elaboradas que partían de la praxis eclesial; basta sólo citar un ejemplo como el texto de L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de Base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979.

[84] Nuestro proyecto de investigación en una parroquia urbana, tal cual muestra el informe, reseña esta problemática, si bien no referida en concreto al mundo de los pobres, sino en cuanto a la estructura parroquial misma.

[85] Pueden ser muy pertinentes y actuales las reflexiones de V. Codina, La fe de los insignificantes, en: *Anatéllei*, CEFyT, 20 (2008) 9-17; V. Codina, *Una Iglesia nazarena. Teología desde los insignificantes*, Sal Terrae, Santander 2010. Se refuerza la esperanza con la expresióndel Papa Francisco: "Ah, cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres", Audiencia a los representantes de los medios de comunicación social, en: www.vatican.va, consultado el 19 de marzo de 2013.

chas ideologías que justifican la disolución de la familia, la pérdida de valores, y tantas otras cuestiones que, en nuestro equipo hemos visto reflejadas como una de las problemáticas emergentes más relevantes en la ciudad: las nuevas configuraciones familiares y todo lo que esto puede designar.

La moral sexual es sin duda, un tema de gran envergadura para la reflexión y la praxis de la Iglesia y hay muchos cristianos esperando nuevas palabras eclesiales frente a tantas situaciones que reclaman definiciones, acompañamiento pastoral y respuestas satisfactorias. En este terreno no quisiera hacer más que estas afirmaciones generales, dado que no es el ámbito privilegiado por esta exposición y pudiera más bien inscribirse en una reflexión de tipo moral. No obstante, quisiera recordar que el Episcopado argentino emitió un documento explícito sobre el tema de la familia[86] y su desarrollo parte de una cuestión doctrinal que resalta la "belleza de la familia" en una clave de estética teológica que funge como fundamentación doctrinal. De ahí se pasa al ámbito de lo civil, instando a que el Estado dicte leyes que promuevan la vida, para centrarse a continuación en la dimensión pastoral para el cuidado y la promoción de la familia. El tratamiento de esta dimensión me parece insuficiente y se queda en constataciones generales y en formulación de principios de solución pastoral sin una hermenéutica más compleja de las transformaciones que se han experimentado en la constitución de la familia. Luego, se han hecho sucesivas referencias a la temática y se rozó una alta tensión con las políticas gubernamentales a raíz de la aprobación de la Ley nacional 26.618 sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo.[87]

f) Necesidad de comunión

Finalmente, se presenta el gran desafío de la necesidad de mayor comunión frente a tantas formas de disolución nacional y

[86] Cf. CEA, *Familia, comunión de amor, tarea de todos*, San Miguel 2003.

[87] Esta Ley fue sancionada el 15 de Julio de 2010 y promulgada el 21 de Julio de 2010.

se constata con alegría el crecimiento de diversas expresiones de comunión en la Iglesia argentina (NMA 45-48). Así y todo, la Iglesia universal últimamente, ha priorizado un ideal de comunión de tinte más conservador. La Iglesia argentina también ha vivido esta tensión entre diversos modelos eclesiales y el modo en que desde ellos se entiende la comunión.[88] Por de pronto, aclaro que no postulo que el ser conservador sea malo en sí, ya que en su sentido más genuino se debe conservar y transmitir lo que se ha recibido (cf. 1 Cor 11, 23 - 27; 15, 3 - 8); lo negativo es cuando la Iglesia trata de normar una sola expresión de ser cristianos y observa y controla en demasía a otras expresiones. Se percibe una cierta promoción y protección de grupos que pugnan por mantener una Iglesia en comunión pero de modo puro y unilateral, en desmedro de la sana diversidad de carismas que es garantía de auténtica comunión.

Esta situación de tensión intra-eclesial puede ser un factor que dificulta la comunión, pero desde otro ángulo, como el análisis de la transformación y crecimiento de la ciudad, se puede afirmar que en los grandes núcleos urbanos la comunión no es un mero postulado que, con sólo enunciarse, se concreta. Muchas veces se abusa de la categoría de "comunidad", "comunión" y se lo aplica sin más a las parroquias. Fenómenos como el despliegue de las subjetividades, los desplazamientos de las personas, la espontaneidad en la conformación de grupos, sumados a la complejidad de la existencia actual con experiencias que van desde la inseguridad, hasta la soledad por la disolución o incapacidad de establecer vínculos plantean un serio desafío al ideal de comunidad.[89]

Por otra parte, emerge la realidad de que en América Latina ha crecido notoriamente la manifestación pentecostal de comunidad, sea en su vertiente evangélica como católica (Movimiento de la Renovación Carismática) y ha logrado captar el alma festiva

[88] Sobre este punto nos hemos detenido bastante en el informe que presentamos como equipo de investigación y por eso no me explayo tanto en este trabajo.

[89] Aquí es importante la reflexión que hace al respecto Gilles Routhier en la obra conjunta, A. Borras / G. Routhier, *La nueva Parroquia*, Sal Terrae, Santander 2009.

de nuestro pueblo, característica a la que se hacía referencia en el número 28 del documento principal que se viene analizando. De este modo, entre las espiritualidades más conservadoras a las que me referí en un momento y la espiritualidad de comunión surgida de las CEBs y de la Teología de la Liberación (rechazada por gran parte de nuestra Iglesia); entre la religiosidad popular abordada en parte por la Pastoral popular y los resabios incólumes de religiosidad antigua intacta, se colocó este nuevo movimiento.[90] Queda el desafío de que la verdadera comunión sea fruto del diálogo de estas diversas expresiones de la fe popular. La tensión radica en no querer uniformar por lo más seguro, ni tampoco caer en eclecticismos simplistas. Convendrá poner en diálogo las formas de comunión inherentes a estas distintas expresiones para que la comunión que surja sea católica, es decir, exprese armónicamente la diversidad.

3. Sobre los criterios pastorales y acciones destacadas

Al pasar a este título hago expresa referencia a que dejo de lado el capítulo III del documento sobre "El contenido de la Nueva Evangelización". Como ya dijera al comienzo, no es mi intención hacer un análisis pormenorizado del documento pastoral, por eso me permito hacer estos saltos y omisiones en el tratamiento del mismo. Pasaré pues, al cuarto capítulo sobre los criterios pastorales tratado en conjunto con las acciones destacadas.

El documento señala cuatro criterios:

1. La pastoral ordinaria y orgánica diocesana.
2. Un camino integral de santidad.

[90] Este tema lo he abordado, aunque de modo sintético, en artículos anteriores pero, creo que es una veta de reflexión urgente para resituarnos como Iglesia en nuestro contexto. Cf. F. Kuhn, Teología de la Liberación, en: *Anatéllei*, CEFyT, 9 (2003), 39 - 47; F. Kuhn, La Iglesia en América Latina y su relación con el mundo de la pobreza estructural: en: *Anatéllei*, CEFyT, 20 (2008) 19-32.

3. Todos sujetos y destinatarios de la tarea evangelizadora.
4. Un itinerario formativo gradual (NMA 68-79).

a) Sobre los criterios me podría extender bastante. Simplemente quisiera sumar algunas opiniones que pueden dar pie a diálogos posteriores. Por de pronto, quisiera realzar y alentar todos los caminos de pastoral orgánica que se están animando e impulsando. Será altamente favorable para la Iglesia nacional y las iglesias locales el crecimiento de estos espacios. De hecho, refuerzan la experiencia de sinodalidad.[91] Unido al tercer criterio reforzará la posibilidad de que todo bautizado se sienta sujeto de la acción evangelizadora. En la ciudad, donde se vive la tensión dialéctica entre el excesivo protagonismo o los roles fragmentarios y diferenciados, por una parte, y el anonimato y la insignificancia, por otro, la sinodalidad permite la integración de roles y funciones recíprocas y complementarias.

Un elemento clave a tomar en cuenta es revisar la propuesta kerigmática. De hecho, en el apartado sobre las acciones se hablará, en el número 94, de "no contentarse con aquellos que vienen" a nuestras comunidades sino de salir al encuentro. La gran mayoría de los esfuerzos pastorales están centrados en ministerios *ad-intra* y sobre la dimensión catequística con relación a la preparación de los distintos sacramentos, desde el Bautismo hasta el Matrimonio.

Si bien existen iniciativas de primer anuncio, creo que este aspecto debe ser pensado más en serio y bajo las coordenadas del diálogo adecuado con las distintas formas culturales. Es más, casi toda la acción pastoral de la Iglesia está centrada fundamentalmente en la catequesis. No se ha pensado el primer anuncio bajo las características del diálogo con los nuevos sujetos. En este sentido, la Pastoral Juvenil debiera pensar con mayor profundidad las diversas formas de riesgo que acosan al joven pero también

[91] El tema de la sinodalidad toma una relevancia ineludible, cf. B. Sesboüé, *El magisterio a examen*, 307ss.

las nuevas oportunidades de anuncio que se presentan, como el tema de la noche como espacio sin límites, la evangelización por lo audiovisual, la atención a las circunstancias que conforman las "tribus" y demás manifestaciones juveniles. La Pastoral familiar debería hacer el mismo camino y así cada una de las pastorales específicas. Y, si bien, yo mismo señalé el elemento de riesgo en la atención pastoral de los jóvenes, en toda acción no debiera atenderse primariamente el peligro, sino actuar a partir del desafío.

b) El camino integral de santidad invita a profundizar la propuesta de una espiritualidad encarnada que responda al alma de los distintos sectores que componen la comunidad eclesial en los núcleos urbanos. Sería bueno volver a impulsar la dimensión celebrativa de las pequeñas comunidades y todo lo que haga referencia a las para-liturgias y celebraciones espontáneas, ya que las celebraciones litúrgicas en cuanto tales tienen estructuras más fijas. En este sentido, cierta ritualidad, por más fundamentos que pueda tener, no se comprende si no hay una adhesión primera al misterio de Jesucristo.

No es mi intención polemizar con respecto a las puntualizaciones en lo litúrgico, ni desconozco que so pretexto de llegar a todos se obró muchas veces desconociendo elementos centrales de la expresión celebrativa de la fe. No obstante, es llamativa la ausencia en la práctica de celebraciones de la Palabra y otras expresiones que se podrían plasmar desplegando más la dimensión de "Iglesia Santuario". En este sentido, sería necesario repensar la territorialidad parroquial en gran parte perimida, dando prioridad a diversas manifestaciones festivas, cultuales, de sanación en los templos céntricos, dejando mayormente la atención de los aspectos generales de la vida de fe en los templos barriales, todavía algo más sujetos al principio de localización.[92]

[92] Existe una mirada analítica y polémica respecto a la santuarización de muchos templos urbanos; es muy sugerente al respecto la mirada de S. Zalba, ¿Santuarizar las parroquias?, en: *Vida Pastoral* 272 (2008) 7-11.

c) Si todos hemos de ser sujetos y destinatarios de la evangelización, se ha de considerar seriamente el tema de la ministerialidad. En una Iglesia toda ministerial, cada carisma, cada bautizado que descubre la acción del Espíritu en su vida y la llamada a los servicios *ad intra* o *ad extra*, debería contar con la oferta eclesial de canales para potenciar su discernimiento y formación. Esto se entronca con el cuarto criterio. Es un desafío prioritario repensar seriamente la todavía tremenda concentración de acciones y responsabilidades en los ministros ordenados y el poco desarrollo que han tenido el Diaconado permanente y los ministerios laicales instituidos y no instituidos. Debería vivirse una verdadera floración de ministerios.[93] De hecho, mucha gente pasiva en nuestra comunidad eclesial súbitamente halla ministerialidad en otras comunidades cristianas.

d) El documento finaliza con algunas acciones destacadas:

1. Hacer de la Iglesia casa y escuela de comunión.
2. Acompañar a todos los bautizados hacia el pleno encuentro con Jesucristo.
3. Iglesia servidora para una sociedad responsable y justa.[94]

Tales acciones están bien desarrolladas y explicitadas y me parece bueno que se haga una selección de acciones prioritarias. En los sucesivos documentos del Episcopado argentino que se han venido citando en esta reflexión, es clara la colocación de la Iglesia en una perspectiva de diálogo propositivo y creíble

[93] Cf. F. Andrades, F. Ledo, *Misión y ministerios eclesiales. Diversidad en la comunión*, Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 2010; J. Perea, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, Descleé de Brouwer, Bilbao 2001; B. Sesboüé, *No tengáis miedo: Los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander 1998.

[94] Estas aproximaciones a los modos de ser y presentarse de la Iglesia se podrían complementar con las ricas reflexiones del fallecido teólogo chileno, cf. R. Muñoz, Experiencia popular de Dios y de la Iglesia, en: J. Comblin/ J. I. González Faus / J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 161-179.

con el Gobierno nacional, los gobiernos provinciales y los distintos actores sociales.[95]

Evidentemente, existe un ámbito de reflexión y cambio significativo para la Iglesia universal y, en su medida y responsabilidad, también para la Iglesia nacional. Éste se relaciona con la creciente integración de la mujer en la acción pastoral de la Iglesia, en su mayor participación en los espacios de reflexión y de decisión y la tarea aun pendiente de seguir reflexionando su ministerialidad. No olvidemos que la mirada de muchos tanto desde afuera como desde adentro de la Iglesia, nos percibe como una comunidad androcéntrica. Otro ámbito a continuar profundizando es el del ecumenismo en su vertiente de diálogo, de espiritualidad y de praxis compartida.

Por último, el tema de la liberación frente al fenómeno de la exclusión no puede estar ausente. No se trata de mantener vivo el paradigma de la Teología de la Liberación tal como fue acorde a una determinada coordenada histórica, sino de reformularlo y profundizarlo en una nueva perspectiva epocal y en diálogo con el paradigma carismático que ha cuajado bien en el alma latinoamericana y popular argentina.

Estos desafíos que acabo de, apenas, insinuar son emergentes significativos en la Pastoral Urbana y urgen ser profundizados y traducidos en acciones pastorales inéditas. Resta el desafío de estar siempre atentos a los nuevos rostros que va presentando la realidad, sólo así podremos "navegar mar adentro" en la historia que nos toca transitar.

[95] "La Patria es un don que hemos recibido, la Nación una tarea que nos convoca y compromete nuestro esfuerzo. Asumir esta misión con espíritu fraterno y solidario es el mejor modo de celebrar el Bicentenario. Los cristianos invitamos a todos los hombres y mujeres de buena voluntad a unirse a nosotros en la oración para invocar al Señor, que es la fuerza de su pueblo, y a pedirle por nuestra querida Patria argentina: 'Salva a tu pueblo y bendice a tu herencia; apaciéntalos y sé su guía para siempre'. Una vez más ponemos estos deseos y esperanzas en las manos de Nuestra Madre de Luján", cf. CEA, *La Patria es un don, la Nación una tarea*, Buenos Aires 2010, 4-5.

SALIR A LA CALLE Y EVANGELIZAR LAS PERIFERIAS EXISTENCIALES

La Carpa Misionera en la Plaza Constitución de Buenos Aires

Virginia Raquel Azcuy
José Juan Cervantes

La Iglesia está llamada a salir de sí misma e ir hacia las periferias, no sólo las geográficas, sino también las periferias existenciales: las del misterio del pecado, las del dolor, las de la injusticia, las de la ignorancia y prescindencia religiosa, las del pensamiento, las de toda miseria.
(Cardenal Jorge Mario Bergoglio s.j. –ahora Papa Francisco–).[96]

1. Introducción

Mujeres y varones vulneradas/os en sus vidas; niñas/os y jóvenes rodando por las calles y las plazas de la ciudad, buscando cómo sobrevivir al día siguiente; otros que se esfuerzan por vivir, sin tiempo para pensar en su dignidad y cargar la cruz de su existencia; personas que se aferran a Dios cuando nada parece tener sentido, tratando de reencontrar la esperanza que perdieron. Este deambular colectivo bordeando los límites entre lo humano y lo inhumano interpela la fe de los creyentes y demanda una

[96] Discurso del Cardenal Jorge Mario Bergoglio SJ durante las congregaciones generales antes del Cónclave, dado a conocer el 26.03.13 en La Habana por la agencia ACI/EWTN Noticias.

presencia evangelizadora de la Iglesia en los espacios públicos donde se manifiestan la marginalidad y la exclusión. En respuesta al deseo de renovar su ardor misionero y cumplir más eficazmente la misión de anunciar la salvación que viene de Dios, la Iglesia de Buenos Aires ha puesto en marcha distintas iniciativas pastorales para salir al encuentro de los ciudadanos/as que habitan, trabajan y transitan por esta gran ciudad.

La actividad misionera de la Iglesia en las grandes ciudades exige fidelidad al Evangelio, audacia para salir a los márgenes geográficos y existenciales de nuestra sociedad y nuevas formas de planificación pastoral para que la Buena Noticia que dignifica la vida humana llegue a todos los habitantes. El grupo de investigación de Buenos Aires, localizado en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina e integrado al proyecto internacional e interdisciplinar de Pastoral Urbana de la Universidad de Osnabrück-Alemania, consideró el caso de la Carpa Misionera de Plaza Constitución como un espacio relevante de nuevas prácticas pastorales en la ciudad.[97]

El abordaje metodológico fue cualitativo siguiendo la tradición de estudios de caso, recurriendo a las técnicas de observación participante y entrevistas en profundidad. La selección de las/os entrevistadas/os tuvo en cuenta a mujeres y varones de distintas formas de vida, para lograr una representación adecuada entre los participantes regulares de la carpa: dos laicas misioneras, Corina Casavieja y Esther Suárez, catequista de adultos; el padre Lorenzo, Toto, de Vedia, sacerdote que impulsó la carpa misionera siendo párroco de Santa Elisa –replicando experiencias previas de misión

[97] El proyecto local, Teología Urbana: sentidos y prácticas de espiritualidad en espacios urbanos. Estudio de casos múltiple en Buenos Aires (2010-2012), seleccionó cuatro espacios de indagación: barrios precarios, centros de espiritualidad, organizaciones de la sociedad civil y plazas públicas. El estudio de este caso se centró en las "prácticas de espiritualidad" de la Carpa en Plaza Constitución, identificando las siguientes: salir a la calle, armar un santuario en la plaza, hacerse presente en no-lugares urbanos, recibir y acompañar a los sufrientes, valorar y compartir la espiritualidad popular, superar la clericalización de la Iglesia y su misión, dejar todo y abrazar las periferias humanas, bendecir y reconciliar, ofrecer servicios de inclusión social, suscitar y acompañar nuevos misioneros/as, socializar las experiencias misioneras urbanas y perfilar mejor los diversos ministerios específicos.

popular–; la Hna. Mariana Serrano, o.s.r., responsable de la Casa Puerta Abierta –situada a pocas cuadras de la plaza– dedicada a acompañar mujeres en situación de prostitución; Mario Sosa, laico catequista de adultos que acompaña a las personas que manifiestan su interés –en la plaza o en la estación de trenes contigua– por recibir los sacramentos.[98] Como informante clave, se entrevistó al Cardenal Jorge Mario Bergoglio s.j. –hoy papa Francisco– quien en ese entonces era el arzobispo de Buenos Aires y avalaba la misión en la plaza Constitución con su presencia frecuente.

La exposición se organiza en cinco partes: (1) el mandato de "salir a la calle" dado a la arquidiócesis de Buenos Aires por el padre Bergoglio –hoy Francisco–; (2) el proceso que tuvo lugar para "armar" la Carpa Misionera en la plaza Constitución; (3) la Carpa evangelizando las periferias existenciales del dolor; (4) las prácticas de espiritualidad para la Pastoral Urbana desde la experiencia de la Carpa Misionera y (5) una reflexión final.

2. Salir a la calle

La presencia de la Iglesia católica en la calle es una práctica poco habitual, pero tiene una larga tradición ligada a las manifestaciones populares de la fe como las procesiones y las peregrinaciones. En Buenos Aires existen varios momentos durante el año en los cuales multitudes de católicos, practicantes y no practicantes, peregrinan para renovar su fe a los distintos santuarios o parroquias santuarizadas de la ciudad –lugares privilegiados de evangelización–:[99] la Virgen de Luján, San Cayetano, San Expedito, San

[98] Las citaciones que aparecen en el artículo hacen parte de las entrevistas y las notas de observación participante de la investigación sobre la Carpa Misionera en la Plaza Constitución. Las entrevistas en la Plaza se refieren con la sigla PL seguida de número y de párrafo.

[99] "La peregrinación, fenómeno religioso por excelencia, establece un vínculo: enlaza un lugar profano con el mundo superior, al caminante con la comunidad de los fieles en marcha y al peregrino, de carne y hueso, con el que aparecerá purificado o renovado después de la peregrinación", C. M. Galli/ G. Dotro/ M. Mitchell, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*, Guadalupe/ Ágape, Buenos Aires 2004, 169.

Ramón Nonato, Jesús Misericordioso, San Pantaleón, la Virgen del Rosario de San Nicolás, Nuestra Señora de Pompeya, San José, Nuestra Señora de Lourdes y San José del Talar, por citar los más populares. Las procesiones de Semana Santa y de *Corpus Christi*, en distintos barrios de la ciudad, también convocan una gran cantidad de católicos; en los santuarios y en las fiestas religiosas, la Iglesia logra esa amplitud de convocación de las muchedumbres (cf. DP 449).

Salir a la calle para compartir y celebrar la alegría de creer en Dios es otra manera de presencia misionera de la Iglesia, que lentamente va siendo parte de la agenda pastoral de la Iglesia de Buenos Aires.[100] La iniciativa tiene como antecedente el llamado del arzobispo Jorge M. Bergoglio –hoy Papa Francisco– a la Iglesia de Buenos Aires de ponerse en "estado de misión". Este mandato de salir a la calle fue anterior a la Conferencia de Aparecida, si bien encuentra un fuerte impulso en ella y en su invitación a la Misión Continental (cf. DA 551). "Aparecida confirmó el camino y nos mostró que, para que no sea un chispazo, necesitábamos una conversión pastoral […] todos sabemos que la realidad de nuestras parroquias resulta muy acotada en relación con la cantidad de personas que hay y a las que no llegamos".[101] La "conversión pastoral", una expresión que se ha vuelto común en América Latina, supone el paso de una pastoral de conservación a una

[100] Las Misiones Barriales en las cuales se visita y se ora con las familias, los pesebres itinerantes que recorren las calles de la ciudad los días previos a la Navidad, las Noches de la Caridad en las cuales cientos de voluntarios comparten alimento y abrigo con quienes han hecho de la calle su vivienda y las Carpas Misioneras que se realizan regularmente en distintas plazas de la ciudad de Buenos Aires –Plaza Constitución, Plaza Once y Plaza Bernardo Houssay– son una muestra de la variedad de propuestas con las cuales la Iglesia se está haciendo presente en los espacios públicos de esta gran urbe. En 2012, los obispos de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina destacaron "que será conveniente promover misiones populares y otras iniciativas en las parroquias y en los lugares de trabajo, para ayudar a los fieles a redescubrir el don de la fe bautismal y la responsabilidad de su testimonio", CEA, *Orientaciones Pastorales para el Trienio 2012-2014. La Misión Continental en el Año de la Fe* (OP) 35, Oficina del Libro, Buenos Aires 2012.

[101] Cardenal Jorge M. Bergoglio s.j., ahora papa Francisco, *Carta pastoral para Semana Santa 2013. A los párrocos y responsables de comunidades educativas*, Nº 1, en línea: http://www.es.catholic.net/ celebraciones/120/3048/articulo.php?id=57493 (consulta: 20.03.2013).

pastoral misionera (cf. DA 270): "una conversión que nos vuelva más misioneros de lo que somos hasta ahora, con una opción más decidida y contundente para orientar *todo* a la misión y por subordinar *todo* a ella […] se trata de una decidida salida hacia los que están abandonados y alejados".[102] Para el padre Jorge M. Bergoglio –hoy Francisco–, salir a la calle es una opción pastoral; hay dos maneras de vivir la Iglesia: encerrados, en *ghetto*, en la sacristía, o saliendo a la calle, a anunciar. Él dice saber que "si uno sale a la calle, le puede pasar lo que a cualquier hijo de vecino: accidentarse; pero prefiero mil veces una Iglesia accidentada a una Iglesia enferma […] creo que una Iglesia que se reduce a lo administrativo, a conservar su pequeño rebaño, es una Iglesia que, a la larga, se enferma".[103]

Pero, ¿a quiénes se dirige el llamado misionero? Se piensa en primer lugar en todos los bautizados conforme a la eclesiología del Concilio Vaticano II; pero también es cierto que, si se profundiza en el mandato pastoral propuesto en la arquidiócesis de Buenos Aires, la decisión de salir a la calle o quedarse en la sacristía es, en principio, una decisión que toman los sacerdotes. Los laicos no tienen necesidad de salir a la calle, puesto que "la calle" –lo secular– es el ámbito propio de su discipulado misionero (cf. LG 31; DA 209ss); la calle es el espacio de los laicos, aunque algunas experiencias eclesiales y pastorales puedan clericalizarlos. Dice Bergoglio –hoy Francisco– que "el problema […] es la clericalización, pues, con frecuencia, los curas clericalizan a los laicos y los laicos piden ser clericalizados. Se trata de una complicidad pecadora".[104] A pesar de los distintos esfuerzos por dar más protagonismo al laicado, los sacerdotes siguen siendo, muchas veces, quienes toman las decisiones pastorales en el ámbito parroquial. Y dichas decisiones están íntimamente relacionadas con la forma

[102] V. M. Fernández, *Conversión pastoral y nuevas estructuras ¿Lo tomamos en serio?,* Ágape, Buenos Aires 2010, 23.

[103] S. Rubin/ F. Ambrogetti, *El jesuita. La historia de Francisco, el Papa argentino*, Barcelona/Bogotá/Buenos Aires/Caracas/Madrid/México D.F./Montevideo/Quito/Santiago de Chile 2013, 76.

[104] S. Rubin / F. Ambrogetti, *El jesuita*, 77.

cómo los sacerdotes comprenden su ministerio: "el pastor que se encierra no es un auténtico pastor de ovejas, sino un «peinador» de ovejas, que se pasa haciéndole rulitos, en lugar de ir a buscar otras".[105] Las opciones pastorales de los sacerdotes expresan su visión eclesial: una Iglesia que se deja interpelar por el gozo y la esperanza, el dolor y la angustia de los hombres y mujeres de este tiempo, sobre todo de los pobres y de toda clase de sufrientes o una Iglesia autorreferencial, que se mira a sí misma. Salir a la calle es un "camino de regreso"; el padre Lorenzo de Vedia, sacerdote del clero secular de Buenos Aires, lo explica así: "«salir a la calle» me parece que es una frase que la tuvimos que decir porque antes nos fuimos de la calle (…) «nos fuimos de la calle» es una manera de decir que nos fuimos de la gente y nos alejamos de la gente –como Iglesia estoy hablando–" (PL 3-4). La Iglesia que sale a la calle es aquella que acepta perder la seguridad que le dan el templo y la sacristía, que está dispuesta a salir al encuentro del pueblo y abrir sus puertas para recibirlo.

De todos modos, aunque el mandato de salir pareciera dirigirse primeramente a los sacerdotes, las/os laicas/os han comprendido que esta orientación es para todos los bautizados y lo están haciendo propio. Mario Sosa, catequista de la Parroquia Santa Elisa, explica cómo se sintió invitado a salir a la calle para compartir la fe con otros:

> Hace muchos años yendo a unos encuentros anuales [de catequesis] que teníamos con nuestro Cardenal Bergoglio [hoy Francisco], él nos prendía fuego. Una vez nos dijo: recuerden que la Iglesia tiene que estar en estado de asamblea. Y yo no entendía bien de qué se trataba y me fui interiorizando y un día llegué a entender. Lo dijo en una forma muy chistosa: que no teníamos que estar apoltronados, sino que la Iglesia tiene que salir. Por eso la Iglesia estaba llena de humedad, porque vivíamos ahí adentro con las puertas cerradas, que teníamos que salir hacia afuera. Y me gustó esa experiencia (PL 5-4).

[105] S. Rubin / F. Ambrogetti, *El jesuita*, 76.

El lenguaje sencillo y lleno de imágenes usado por el entonces Cardenal Bergoglio sirve para reforzar su mensaje y tiene un gran impacto en quienes lo escuchan: "a una Iglesia que se limita a administrar el trabajo parroquial, que vive encerrada en su comunidad, le pasa lo que a una persona encerrada: se atrofia física y mentalmente; o se deteriora como un cuarto encerrado, donde se expande el moho y la humedad".[106] También Esther Suárez, otra catequista de Santa Elisa, evoca con entusiasmo las palabras que les dijera el pastor de Buenos Aires en una oportunidad: "no tenemos que estar en la Iglesia como pilas oxidadas o sulfatadas" y agrega: "¡y es así!, ¡es así!, tenemos que salir, salir, salir, salir" (PL 2-7).

¿Hay una espiritualidad o una mística de la Iglesia que se instala en la calle? Ante este interrogante, el padre de Vedia hace referencia a la peregrinación a Luján –al santuario de la Virgen de Luján–, es decir, vincula la experiencia de la plaza con la experiencia del santuario y relaciona ambos espacios con la experiencia de la multitud: "la peregrinación a Luján –hasta el día de hoy siempre voy– siempre me impactó muchísimo y eso es una experiencia que me marcó a fuego" (PL 3-1), "en la peregrinación a Luján, desde lo juvenil, veo que está el pueblo con múltiples manifestaciones, con distintos modos de expresar su fe y su vida" (PL 3-2). También evoca el estilo de Jesús: "creo que muchas veces en el Evangelio aparece la palabra de Jesús con la multitud y a veces en la Iglesia por no querer contaminarnos con cosas mundanas hemos desprestigiado ese encuentro con la multitud" (PL 3-5). En este sentido, como dice Aparecida, "no podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana" (DA 263). El padre Bergoglio –hoy Francisco– agrega que "después de esta V Conferencia ya no se puede tratar a la piedad popular como a una *cenicienta* de la casa" y recuerda que ella "es el «precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina» [como] nos decía Benedicto XVI al inaugurar la Confe-

[106] S. Rubin/ F. Ambrogetti, *El jesuita*, 76.

rencia de Aparecida".[107] En el contexto eclesial de nuestro país, salir a la calle exige valorar la piedad popular como "uno de los medios providenciales y adecuados para la transmisión de la fe en Argentina" (OP 32).

3. Armar la Carpa en la plaza

"Constitución", como son llamados popularmente tanto el barrio como la plaza en él ubicada, es uno de los espacios públicos más conflictivos y estigmatizados de la ciudad de Buenos Aires.[108] La marginalidad y la exclusión en este espacio se evidencian en una fuerte concentración de carencias sociales.[109] Es conocida como una zona peligrosa, donde convive la venta ambulante, la delincuencia y la oferta de sexo en la vía pública; asimismo es uno de los centros de transbordo de transporte público –colectivos, subte y trenes– más concurridos de la ciudad porteña.[110] Según

[107] Cardenal Jorge Mario Bergoglio s.j. –ahora papa Francisco–, Prólogo, en: E. Ciro Bianchi, *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5). La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Ágape, Buenos Aires 2011, 11-13, 12. También considera que esta referencia a la piedad popular en el Documento de Aparecida "es para mí su página más bella", S. Rubin / F. Ambrogetti, *El jesuita*, 82.

[108] Distintos gobiernos han tratado, sin éxito, de ordenar este deteriorado espacio público. En noviembre de 2012 se ha iniciado un nuevo plan de reordenamiento de la plaza que incluye la reducción de la venta ambulante, el reemplazo de los refugios de las paradas de colectivos, la construcción de la terminal de la estación del "Metrobús Sur" que unirá los barrios de la zona sur de la ciudad con el centro, la reparación de las veredas y monumentos, así como el mejoramiento de la iluminación y la seguridad.

[109] Diversos indicadores provistos por el Gobierno de la ciudad de Buenos Aires muestran la fuerte vulnerabilidad de este espacio. La incidencia de la pobreza es muy superior a la media de la ciudad, solamente superada por una de las 15 comunas. Concentra asimismo el mayor porcentaje de hogares con jefatura femenina y supera el promedio en el porcentaje de hacinamiento; el promedio de años de estudio de la población adulta es inferior a la media. Encuesta Anual de Hogares 2012 del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, en línea: http://estatico.buenosaires.gov.ar/areas/des_social/ evaluacion_programas/ informes_condiciones_vida/Indicadores_sociales_2012.pdf (consulta: 21.04.2013).

[110] Son treinta y cuatro las líneas de colectivo que confluyen alrededor de la Plaza Constitución, por lo que ella se convierte en lugar de paso obligado para las personas que viven en las localidades del Sur de la zona metropolitana y trabajan en la ciudad; a ellos se agregan muchos otros que van a los hospitales públicos cercanos desde distintos lugares del Gran Buenos Aires, del país, e incluso de otros países de la región.

las estimaciones del Ministerio de Seguridad de la Nación, un millón de personas transita diariamente por la plaza,[111] frente a la cual se encuentran la estación terminal del ferrocarril Roca[112] y la estación terminal de la Línea "C" del subterráneo urbano, que une Constitución con Retiro –conectando con la zona Norte–. En este lugar convulsionado y degradado, que muchos prefieren evitar, la Iglesia irrumpe en la rutina de la plaza armando una carpa desde la cual desarrolla su actividad misionera aproximadamente cada dos meses durante un día completo. El significado de una presencia religiosa en la plaza del barrio Constitución, que puede entenderse como "no-lugar" por ser lugar de tránsito y anonimato,[113] se explica de dos maneras: primero, como acercamiento de la Iglesia a la multitud en la plaza y, segundo, mediante las prácticas de fe, como mediación para que el lugar vacío por el cual se pasa velozmente se convierta en espacio de sentido y encuentro entre personas.

a) Llegar al barrio

A partir del mandato de "salir a la calle", se realizó una primera misión en el barrio Constitución, en el cual está localizada la parroquia Santa Elisa; desde esta parroquia ya se realizaban visitas periódicas a escuelas públicas, hospitales y hogares de ancianos del barrio, así como a la estación de trenes y la Plaza Constitución. La concepción que caracteriza la salida –señala de Vedia– es que "la parroquia es el barrio" (PL 3-1) y querer estar en los

111 Información proporcionada durante la presentación del plan del Ministerio de Seguridad de la Nación para recuperar el control de la zona de Constitución, en línea: http://www.clarin.com/inseguridad/Envian-policias-barrio-Constitucion_0_614338667.html (consulta: 21.04.2013).

112 El ferrocarril Roca une a la Ciudad de Buenos Aires con las localidades del Sur de la zona metropolitana.

113 Cf. M. Auge, *Los "no lugares" espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona ^{5}2000, 81ss.

lugares públicos no es visto como una contraposición a la pastoral en las parroquias, sino como un modo de potenciarla.

Para renovar el entusiasmo misionero en las comunidades parroquiales y "sacar la Iglesia a la calle", en las reuniones de algunos decanatos de la arquidiócesis de Buenos Aires, el clero empezó a imaginar formas concretas de responder a la invitación de los obispos en Aparecida. Una de las propuestas que surgió en la Vicaría Centro, fue la de organizar misiones interparroquiales en los barrios de la ciudad. En Buenos Aires existe una interesante tradición de misiones populares barriales ya desde las primeras décadas del siglo XX, cuando se organizaron *misiones bajo carpas* en barrios periféricos que no tenían templos.[114] Las misiones barriales han buscado llegar a las periferias existenciales y sirven como espacios de articulación de las diversas pastorales urbanas –como se verá en el caso de la Carpa de Constitución–. En 2008, siendo Mons. Oscar Ojea todavía obispo auxiliar de Buenos Aires y Vicario Episcopal de la Zona Centro,[115] le pidió al padre Lorenzo de Vedia –párroco de Santa Elisa–[116] que colaborara en la organización de las misiones barriales que involucraban a parroquias que tenían como jurisdicción un mismo barrio. A de Vedia siempre le interesó "tener en cuenta lo popular en la pastoral", "buscar al pueblo, no sólo desde la religiosidad popular, sino desde otros lugares" (PL 3-1); lo popular –conforme a la impronta marcada por la Teología argentina y el magisterio latinoamericano– supone conocer al pueblo como destinatario concreto de la acción pastoral de la Iglesia, discernir su estilo de vida y sobre todo su religiosidad en su valor y sus posibles límites en relación

[114] Cf. C. M. Galli, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Ágape, Buenos Aires 2011, 258ss.

[115] La Vicaría Centro de la arquidiócesis comprende 52 parroquias. En el año 2009, Mons. Ojea fue trasladado como obispo coadjutor a la diócesis de San Isidro, en la zona norte del Gran Buenos Aires y el 30 de diciembre de 2011 asumió como obispo titular de esa diócesis vecina.

[116] Desde febrero de 2012 es párroco de Nuestra Señora de Caacupé en la Villa 21-24 de la ciudad.

con la fe cristiana.[117] En este horizonte de experiencias anteriores y "en ese marco [del pedido de su obispo] surgieron misiones interparroquiales, barriales y la primera vez –dice de Vedia– elegimos hacer la misión en torno a Constitución, apoyándonos en la parroquia Inmaculado Corazón de María que está enfrente de la plaza Constitución y desde el trabajo que yo venía haciendo en [la parroquia] Santa Elisa" (PL 3-3; cf. 3-5).

Las tres misiones barriales –una en Constitución, otra en San Telmo y otra en Boedo– fueron organizadas por las parroquias del barrio y estuvieron precedidas por "retiros de impacto misionero" con una invitación a todos los que quisieran participar (cf. PL 3-5). Durante estos retiros se profundizaron aspectos sobre la misión enfatizados por Aparecida y se animó a los convocados a salir al barrio a compartir la alegría de creer en Dios. En estas "salidas" se fraguaron las/os primeras/os misioneras/os, como sucedió en el caso de Esther Suárez.

> Gracias a Dios que ustedes salieron a la calle, porque la calle, la plaza, es nuestro hogar y ustedes vinieron a visitarnos, porque nosotros con nuestros carros no podemos entrar a la iglesia y tampoco como estamos vestidos, porque toda la gente… o el sacerdote nos dice que nos retiremos, porque no nos dejan entrar… o toda la gente se da vuelta a mirarnos; nos sentimos totalmente discriminados… No dejen de salir a la calle, porque éste es nuestro hogar, vengan a visitarnos (PL 2-1).

Con estas palabras, tres familias de cartoneros se refirieron a Esther y al grupo de catequesis de adultos que salieron a misionar por el barrio de Constitución. Mientras la Iglesia ensayaba salir a la calle, otros hacían de la calle y la plaza su hogar; en el encuentro, la Iglesia abrió sus puertas, se convirtió en comunidad

[117] Cf. L. Gera, Pueblo, religión del pueblo e Iglesia, en: V. R. Azcuy/C. M. Galli/M. González (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981),* Ágape/ Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires 2006, 717-744, 719ss.

inclusiva y realizó su visita pastoral por las calles de la ciudad. Los cartoneros, personas y familias que trabajan en la calle, recibieron "la visita", se arrodillaron delante de la Virgen, pidieron la bendición de sus carros y también que no se abandone la misión en la calle. Esther expresa: "eso a mí me conmovió muchísimo, me cambió…" (PL 2-1); ella parece referirse a sus impresiones ante la piedad popular de los cartoneros.[118]

b) Armar la Carpa en Plaza Constitución: un "santuario provisorio"

La idea de poner una carpa como punto de referencia de la misión fue tomada de otra experiencia que tuvo lugar a principios de los noventa y tomó el nombre de "Carpa misionera de la Virgen de Luján". Ella se entiende como "una forma itinerante de misión popular promovida desde Florencio Varela, diócesis de Quilmes, en el sur del conurbano bonaerense, por iniciativa de Gino Gardenal".[119] La Carpa Misionera en Quilmes se convirtió prácticamente en una "parroquia móvil": se instalaba una carpa en el barrio como centro de la misión, para llegar a los lugares marginados no alcanzados por la pastoral ordinaria; la carpa duraba las dos semanas de cada misión y después era instalada en otro barrio.[120] Esta práctica de una diócesis vecina iluminó al padre de Vedia en el barrio Constitución de Buenos Aires: "yo había escuchado sobre las carpas que hacía Gino en Quilmes"

[118] En este sentido, agrega: "A veces creemos que sólo los que estamos dentro de la Iglesia tenemos fe y no es así, porque hay gente que tiene mucha fe, quizás mucho más que nosotros. Porque esta gente misionera nunca vi que se arrodillen delante de la gente, en cambio esta gente que no entra en la Iglesia sí se arrodillan delante de la Virgen. Eso es mucho, eso es mucho…" (PL 2-7).

[119] C. Galli, *Dios vive en la ciudad,* 261. Las actividades en estas misiones populares eran: visitar a las familias, bendecir las casas, dejar una imagen de la Virgen, invitar a las actividades de la carpa organizadas por grupos de edad, rezar el rosario y se celebrar los sacramentos. La tradición de las misiones populares se remonta a los métodos misioneros empleados por fundadores de congregaciones religiosas como los Vicentinos, Redentoristas y Pasionistas en los barrios populares de las ciudades europeas a partir del siglo XVII.

[120] Cf. La Carpa de la Fe, http://www.infosurdiario.com.ar/diario/noticia/20410.html (consulta: 15.03.2013).

y "con ese querer sacar la Iglesia a la calle para enriquecerla, no para abaratarla, se me ocurrió poner una carpa en la plaza Constitución" (PL 3-3). ¿Con qué motivo? "La carpa es algo práctico que tiene actitud de acampar, Jesús acampó entre nosotros" (PL 3-6). Por eso, de Vedia insiste en la importancia de preparar bien la carpa: "tres personas no, tiene que haber por lo menos veinte personas; un megáfono no, un buen sonido; una imagen que sea más grande que un tamaño natural; o sea, una presencia contundente de la Iglesia, donde haya mucha gente, muchas personas, mucho sonido" (PL 3-5).[121]

Como él explica, la iniciativa en la Plaza Constitución fue diferente a la experiencia de Quilmes: "[ésta] es otra cosa porque es una misión en un barrio, está la carpa varios días" (PL 3-3) –en Constitución dura un día–; pero, al mismo tiempo, se trataron de adaptar algunas de las prácticas que se llevaban a cabo en la carpa misionera que organizaba el padre Gardenal. Un punto a explorar más es la descripción hecha por de Vedia sobre la Carpa de Constitución como un santuario: "la carpa tiene mucho de santuario; es armar un santuario en un lugar público… provisorio" (PL 3-19). El retiro y la primera misión –que fue de viernes a la tarde hasta domingo a la tarde– fueron fundamentales para entusiasmar a las/os misioneras/os para salir a la calle a evangelizar, haciendo suyo el mandato evangélico: "vayan y hagan discípulos a todas las gentes" (Mt 28,19). Con los aportes de todos, laicos y sacerdotes, poco a poco se fue "armando" la Carpa Misionera en la plaza Constitución. Para la logística de sacar la Iglesia a la calle, el padre de Vedia solicitó al gobierno de la ciudad que le prestaran una carpa para montarla en la plaza, por el tiempo que durara la misión. La preparación llevó su tiempo: "las carpas hay que armarlas, porque si no, viene la municipalidad, deja el esqueleto… pero hay que darle la forma

[121] En la Carpa, se instala un equipo de sonido en el cual se alterna música religiosa con la voz de alguien que invita a todos los transeúntes a recibir las imágenes de la Virgen que los misioneros reparten, a acercarse a rezar y a escribir sus oraciones para ofrecerlas a Dios durante las celebraciones eucarísticas.

de una Iglesia Católica…" (PL 2-2), en referencia a los carteles confeccionados y colocados en el pico de la carpa donde dice "Carpa Misionera de la Iglesia Católica".[122]

La presencia principal de la misión se concentra en torno a la carpa, la cual se instala siempre en el mismo lugar de la plaza y frente a ella se ubica una imagen gigante de la Virgen de Luján, la patrona de Argentina –confeccionada por algunos colaboradores de Santa Elisa– para que pudiera verse desde cualquier lugar de la plaza. En otros sectores de la plaza, cercanos a la carpa, las misioneras preparan mesas con las imágenes de San Cayetano, San Expedito y el Divino Niño.[123] Algo fundamental, que marca el estilo misionero de la carpa, es la disposición de las misioneras y misioneros para escuchar y dialogar con las personas que encuentran. Ellas/os se aproximan a quienes pasan y permanecen en la plaza –en las paradas de los colectivos, la estación de trenes y la entrada del subterráneo–; reparten estampas religiosas –dotadas por la Vicaría–; bendicen con agua bendita a las personas que lo desean y también invitan a participar en las distintas actividades de la carpa como el rezo del rosario y la Eucaristía que se celebra siempre a las 11 y 17 hs. Al anochecer, se sirve la cena, la cual es compartida fraternalmente con todos los que se acerquen. Es común que el obispo auxiliar de la zona, esté presente junto a las/os laicas/os y sacerdotes de las parroquias del decanato compartiendo la misión y la comida con sencillez.[124] Lo que prima es el deseo de la presencia de Dios que se revela *donde dos o más se*

[122] Esther relata: "hice manteles blancos para que nos identifiquen (…) ya la gente pasa y dice: «son católicos, tienen manteles blancos»" (PL 2-2). Las iglesias hermanas también se hacen presentes en las plazas de la ciudad de Buenos Aires anunciando el Evangelio.

[123] Teniendo en cuenta que muchas de las personas que transitan por la Plaza Constitución son migrantes, también se han incluido en las mesas las devociones con las cuales ellos se identifican: el Señor de los Milagros (Perú), la virgen de Caacupé (Paraguay) y la virgen de Urkupiña y de Copacabana (Bolivia). Además, se utilizan los "cuadernos de oración", "buzones de intenciones" o semejantes para depositar peticiones y acciones de gracias escritas en el momento.

[124] Desde mayo de 2010, Mons. Vicente Bokalic c.m. es el obispo auxiliar responsable de la Vicaría Centro.

encuentran en el nombre de Jesús (cf. Mt 18,20), inclusive en los espacios donde, probablemente, uno/a no se imaginaría encontrarlo.

La experiencia se ha ido mejorando de misión en misión (cf. PL 3-5). Esther Suárez relata que les llevó mucho tiempo la selección de la música para que ésta fuera alegre y acompañara el mensaje que se quería transmitir en la plaza de Constitución: "nos dimos cuenta que la música que traíamos era música de Iglesia, pero no era alegre; la gente se alejaba, se iba" (PL 2-2). Y pone de manifiesto que la alegría debía ser la nota que respondiera a la necesidad de las personas.

4. Evangelizar las periferias existenciales de la ciudad

El mandato evangélico recibido por la Iglesia de Buenos Aires supone un salir de sí para ir a las periferias de la ciudad, no sólo sociales, sino también existenciales. La misión eclesial está llamada a "abrazar todas las dimensiones de la existencia, todas las personas, todos los ambientes de convivencia y todos los pueblos; nada de lo humano le puede resultar extraño" (DA 380). La opción por la vida hecha por la Iglesia "nos proyecta necesariamente hacia las periferias más hondas de la existencia: el nacer y el morir, el niño y el anciano, el sano y el enfermo" (DA 417).[125] Con lenguaje semejante, el Cardenal Bergoglio –hoy Francisco– ha animado con frecuencia la tarea evangelizadora en la ciudad, para que dejando de ser autorreferencial se volcara hacia las personas que viven en la pobreza y la exclusión, en condiciones inhumanas para su dignidad o situaciones límites. La ciudad está llena de no lugares donde reina el anonimato, lugares de circulación acelerada de personas –autopistas, aeropuertos, estaciones–; las periferias existenciales son no lugares en cuanto expresan lo contrario al hogar y a la relación con el otro.[126] Las prácticas de un grupo

[125] Cf. C. Galli, *Dios vive en la ciudad*, 235ss.
[126] Cf. M. Auge, *Los "no lugares" espacios del anonimato*, 81ss.

de cristianos de la parroquia Santa Elisa, de "salir a la calle" y "armar la Carpa en la plaza" en un lugar de múltiples periferias humanas como es Constitución, representa un intento de conversión pastoral y pasión misionera.

Cuando el Cardenal Bergoglio –ahora Francisco– propone salir a la calle, agrega que el sentido es anunciar la alegría cristiana de creer: "la gente se va [de la Iglesia] cuando no se la recibe, cuando no se la reconoce en las pequeñas cosas, cuando no se la va a buscar; pero también *cuando no se la participa de la alegría del mensaje evangélico*, de la felicidad de vivir cristianamente; no es un problema solo de los curas, sino también de los laicos".[127] Algo semejante se expresó en Aparecida: "aquí está el reto fundamental que afrontamos: mostrar la capacidad de la Iglesia para promover y formar discípulos y misioneros *que respondan a la vocación recibida y comuniquen por doquier, por desborde de gratitud y alegría*, el don del encuentro con Jesucristo" (DA 14).[128]

a) Escuchar, abrazar, mirar a los ojos, transmitir la fe…

Al contar lo que se hace en la Carpa, Corina enfatiza la necesidad de cercanía con quienes se aproximan: "hay gente que viene muy triste, llora, con problemas en la casa; por lo menos que se vaya con un abrazo"; "si alguna persona está triste, vos ves que a veces está llorando haciendo alguna intención; entonces vos te acercás, le preguntas qué le pasa y entonces le das un abrazo, la contenés un poco" (PL 1-6). Para Esther, la percepción es semejante: "todas las misiones creo tienen su vida bautismal y escuchar… escuchar a la gente: la gente quiere hablar… quiere hablar, quiere desahogarse" (PL 2-4). La respuesta es sencilla, pero muy valorada: "ellos vienen y te agradecen: «yo que estaba tan mal, te agradezco todo lo que hiciste por mí…". Y realmente

[127] S. Rubin/ F. Ambrogetti, *El jesuita*, 79. La cursiva es agregada.

[128] La cursiva es agregada. Anunciar la alegría que nace de encontrarse y ser encontrada/o por Cristo es la primera exigencia del salir a la calle (cf. PO 15-16).

no hicimos nada, los miramos a los ojos nada más… los contuvimos, los escuchamos y nada más… pero parece que ante los ojos de Dios hicimos mucho, ¿no? porque es la consecuencia, lo que pasa después, de todo esto de salir a la calle…" (PL 2-4). En esta práctica de la escucha y la acogida del que se acerca, las mujeres trabajan juntas, hacen turnos –son pocas las que se quedan todo el tiempo que dura la Carpa–; Corina lo resume así: "la actividad de nosotras es contener a la gente que viene triste, hablar con ellos si quieren hablar" (PL 1-6). Una nota distintiva del estilo pastoral de las/os misioneras/os que participan en la Carpa –quizás sobre todo de las mujeres adultas– es la cercanía: "la misión es relación y por eso se despliega a través de la cercanía, de la creación de vínculos personales sostenidos en el tiempo" (OP 20).[129] Una plaza de tránsito, un no-lugar, puede convertirse en espacio de reconocimiento y posibilitar que se den encuentros personales.[130]

¿De dónde brota la pasión misionera de estas mujeres? El padre de Vedia comenta que han participado de un "retiro de impacto misionero" (PL 3-3),[131] dos o tres encuentros en la primera etapa misionera y luego actividades de preparación en la parroquia Santa Elisa (cf. PL 3-8). También se podría decir que la misma vida las ha preparado o, mejor aún, que Dios las ha formado desde sus experiencias de vida y las ha enviado. Corina relata una crisis de su salud que la llevó a hacer un trato con Dios: "por favor, quiero vivir un tiempo más; quiero quedar bien; por

[129] El texto retoma el concepto de la misión como relación de la Carta pastoral por la Misión Continental: "La misión lleva al encuentro personal para transmitir a Cristo. La *misión es relación*, es *vínculo*. No hay misión si no me relaciono con el prójimo. La misión necesita de la cercanía cordial. Y el desafío, desde esta cercanía, es llegar a todos sin excluir a nadie". Carta Pastoral de los obispos argentinos con ocasión de la Misión Continental, en línea: http://www.obispado-si.org.ar/asambleas/mision_continental.pdf (consulta: 29.03. 2013).

[130] En las entrevistas a las/os misioneras/os de la Carpa, aparece el hecho de que las personas que se vinculan al tiempo vuelven a compartir cómo les fue, a dar gracias o simplemente a retomar el diálogo. La Hna. Mariana, hablando de Puerta Abierta, señala que "la intención es crear un vínculo con la persona" (PL 5-8).

[131] Se trata de la mediación empleada, en los tres barrios de la Vicaría Centro que hicieron la misión popular, para despertar el entusiasmo misionero en las/os parroquianas/os a través de una convocatoria inspirada en los contenidos del Documento de Aparecida.

favor, Dios, ayúdame que yo me voy a dedicar a vos" (PL 1-27). Para Esther, también, la experiencia de la fe se profundiza por el sufrimiento de una enfermedad: "tuve cáncer (…) hubo filtración y metástasis, hice quimioterapia y radioterapia… en este momento estoy sin ninguna medicación y yo creo que lo que me llevó a esto, a la curación, es la fe, es la gran fe y la confianza en Dios" (PL 2-6). El apasionamiento por comunicar surge de la experiencia de fe: "eso es lo que quiero transmitir a la gente, la fe, que tenga la fe; creo que la fe se transmite oralmente, ¿no?, así que hay que hablar con la gente; con el testimonio" (PL 2-6). También comparte su relación con Dios y el sentido de su entrega: "si yo estoy viva es por la fe, saben [en mi casa] que si Dios me dejó viva... hay una deuda y quiero saldarla y es para que trabaje para él, pero cada día me pide más (…) pero estoy feliz, feliz" (PL 2-10).[132]

El testimonio de Mario Sosa resulta particularmente elocuente de lo que significa establecer una relación cercana con quienes alguna vez experimentaron el encuentro con Dios en la Carpa y vuelven para compartirlo con otras personas: "hay gente más comprometida que otra, pero todos pasan en algún momento, una horita, dos horas; pasan para agradecer, participan de alguna celebración, siempre están pasando; es un lugarcito de encuentro" (PL 5-20). El servicio de Mario se destaca en lo que él mismo llama una "catequesis artesanal", en la cual el vínculo con los demás se plantea como una cuestión prioritaria del amor al otro (PL 5-30). En general, las personas adultas que piden tomar la primera comunión son contactadas por teléfono para acordar la catequesis antes de recibir el sacramento, así como para acordar con ellos el día y el lugar de la celebración –en la parroquia, en la estación o durante la Carpa Misionera.

[132] A ella pueden aplicarse las palabras de Aparecida sobre la alegría del discípulo/a: "conocer a Jesús es el mejor regalo que puede recibir cualquier persona; haberlo encontrado nosotros es lo mejor que nos ha ocurrido en la vida, y darlo a conocer con nuestra palabra y obras es nuestro gozo" (DA 29).

Esta forma de transmitir la fe en la catequesis se hace posible por adaptarse a la disponibilidad de tiempo de las personas y a sus necesidades vitales: "¿qué día podés?, ¿qué día venís por acá?, pasá aunque sea un rato, veinte minutos, nosotros te damos las herramientas para que crezcas espiritualmente" (PL 5-30). La clave está en partir de lo posible y facilitar el encuentro personal con Dios, más allá del tiempo que tenga cada uno. Y así se va poniendo en práctica que la misión es una relación, que pasa por los vínculos interpersonales y no sólo por los contenidos del anuncio evangelizador. Una relación distinguida por el trato amoroso es un gran reclamo y una necesidad cotidiana en las grandes ciudades que habitamos. Como explica Mario, "la gente de la calle está esperando la carpa; ya cuando ven la lona amarilla o que estamos armando el sonido, ya es convocatoria (…) ya es un de voz en voz y esto realmente es bellísimo" (PL 5-20).

b) Bendecir y celebrar la Misa en la plaza y la estación

En la Carpa, dice el padre de Vedia, "lo principal es la bendición y la presencia de Iglesia" (PL 3-5). El relato que sigue –fruto de una observación participante– sirve para explicar qué puede significar una bendición en la movida plaza Constitución.

Un sábado por la tarde, en la carpa misionera de Constitución, un hombre cruzó la plaza y se dirigió directamente hacia uno de los sacerdotes: "¿Qué hace aquí vestido de cura parado junto a la Virgencita?" Él sonrió y respondió que estaba bendiciendo a quien lo pidiera y escuchando a quien quisiera hablar de las cosas que no lo dejaban dormir. El hombre le dijo señalándose la cabeza: "a ver qué le puedes hacer a ésta, échale agua bendita, dale un golpe o lo que se te ocurra, porque estoy pensando muchas cosas locas". El sacerdote le preguntó: "¿Qué estás pensando?" El hombre respondió: "Matar a mi mujer"; levantándose la camisa se llevó la mano a la cintura y agregó: "mirá, acá tengo el cuchillo con el que la voy a matar". El sacerdote comenzó a conversar sobre la situación y

los motivos y luego interrogó: "¿vale la pena que la matés?, pensá en todos los líos en que te vas a meter; matándola no vas a resolver nada, el odio genera odio; ¿estás seguro que te fue infiel?" El hombre no estaba seguro y la conversación siguió. Luego de un rato, el sacerdote le propuso una alternativa: "lo importante es que decidás no matarla y que traten de arreglar sus problemas dialogando". El hombre se quedó en silencio y después dijo: "tal vez Dios te puso en mi camino, bendecime en la cabeza para que ya no piense lo que estoy pensando". El sacerdote puso sus manos sobre la cabeza del hombre, hizo una oración, lo roció con agua bendita y después lo abrazó. El hombre comenzó a llorar, después de unos minutos agradeció por haber sido escuchado.[133]

El final de esta historia es desconocido; lo que sí sabemos es que la plaza Constitución está llena de personas heridas, que han vivido o atraviesan experiencias límites de dolor, sin-sentido, incomunicación y violencia. Que la Iglesia esté allí presente, para bendecir y anunciar el Evangelio en medio de circunstancias contradictorias y de exclusión, representa la posibilidad de la escucha y el perdón, la cercanía y la salvación. Que se arme la Carpa en un lugar inhóspito y alienado es una oportunidad de re-significar este espacio urbano marcado por distintas formas de vulnerabilidad, opresión, esclavitud y des-amor.

En el estilo pastoral de la cercanía, "cobra particular relieve la liturgia del sacramento de la reconciliación" –o los encuentros que reconcilian–, ámbito en el cual los sacerdotes despliegan su ardor misionero y se muestran cercanos y cordiales (OP 21). Con todo, dar la bendición no es patrimonio exclusivo de ellos, sino una función participada a los/as misioneros/as laicos/as y es, incluso, un motivo de reconocimiento y empoderamiento para éstas/os: "si hay que bendecir también a una persona, le podés

[133] "La violencia familiar [sobre todo hacia las mujeres y las/os niñas/os] no figura en los diarios, es la cifra negra de las estadísticas porque rara vez es denunciada," J. J. Sebreli, *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación; Buenos Aires, ciudad en crisis*, Sudamericana, Buenos Aires 2003, 229. Cf. Equipo Latinoamericano de Justicia y Género, *Informe sobre Género y Derechos Humanos. Vigencia y respeto de los derechos humanos de las mujeres en Argentina*, Biblos, Buenos Aires 2005.

dar la bendición", cuenta Corina (PL 1-9); además, explica Esther, "les enseñamos (…) que ellos también pueden bendecir su casa y les damos un papel donde están las bendiciones y todo, que pueden bendecir todos los días a sus hijos" (PL 2-3). Los/as jóvenes también comparten su fe en la Carpa Misionera, salen a repartir estampas a las paradas de colectivo (cf. PL 1-6) y siempre están dispuestos a cooperar en lo que se necesite aportando su vitalidad.[134] A veces, también algunas personas que están en la plaza o pasan por la carpa se disponen a colaborar para que el mensaje de Jesús llegue a otros/as. [135]

Además de la reconciliación, la celebración de los sacramentos en la Carpa de la plaza se concentra en la celebración de la Eucaristía, si bien el padre de Vedia relata que, con el tiempo, fueron surgiendo los bautismos: "no es, digamos, el objetivo de la Carpa (…) no es lo que más hay que difundir, pero en el marco de la Carpa mucha gente viene y pide el bautismo y lo han hecho" (PL 3-9).[136] En la experiencia de Constitución, hay que distinguir la misa en la plaza, en la estación y por las víctimas de trata, según el orden en que se fueron sucediendo.[137] Primero se empezó con la misa en la plaza Constitución, como parte de las actividades que se realizan en la Carpa Misionera Católica; luego se pensó en una presencia más frecuente y se celebró en el *hall* de la estación ferroviaria para sostener la Carpa por medio de una mini-misión los miércoles (cf. PL 3-9). Corina relata que "hace dos años estamos haciendo la misión en Constitución, en el *hall*;

[134] Ocasionalmente, también los niños/as de las parroquias participan de la misión representando el pesebre viviente o el vía crucis, rezando el rosario o repartiendo estampitas a los que pasan por la plaza.

[135] Las estampas religiosas –como las imágenes– son otra forma de comunicar la bondad de Dios y la presencia cercana de María en la vida cotidiana; también se realizan en la Carpa –como en otros ámbitos de la piedad popular– la bendición de las estampas y otros objetos religiosos o personales –fotos, llaves, etc.

[136] Esta afirmación de una joven de 22 años que pidió ser bautizada, sintetiza la experiencia de las personas que quieren recibir los sacramentos: "mis viejos nunca se interesaron por acercarme a Dios, pero ahora yo quiero acercarme" (cf. PL 5).

[137] Actualmente, estas iniciativas son acompañadas por el padre Fernando Osti y el padre Gustavo Borelli, que son el párroco y el vicario de la Parroquia Santa Elisa.

empezamos Toto [de Vedia] y yo, los dos solitos con el carro, después vinieron dos misioneras más" (PL 1-2).[138] En ese contexto, se celebra la misa todos los miércoles a las 17 hs., un horario en que muchas personas salen de su trabajo y vuelven a sus hogares con el tren, lo cual favorece la participación.

Más tarde se incorporó la misa por las víctimas de trata y tráfico de personas a las actividades de la plaza. En 2009, el Cardenal Bergoglio –ahora Francisco– sugirió que se volviera a organizar una misa para rezar por una sociedad sin esclavos ni excluidos, de forma especial por las víctimas del trabajo esclavo y de la trata y tráfico de personas, pero esta vez en la calle, en la Plaza Constitución.[139] Desde el año 2011 esta misa se celebra en un día cercano al 23 de septiembre.[140] La elección del lugar no fue al azar: ante todo, se pensó en la necesidad de manifestar abiertamente que la Iglesia debe ocuparse de atender las necesidades de quienes son explotados y excluidos: "nosotros no venimos aquí a protestar, venimos a rezar públicamente, en la plaza".[141] Y además, se buscaba consolidar la labor pastoral que la Iglesia arquidiocesana, a través del decanato Boca-Barracas-Constitución, venía realizando en la plaza y la estación de trenes: "hoy Jesús está en esta Plaza

[138] En continuidad con la experiencia de la carpa: se realiza una mini-misión todos los miércoles en el Hall de la estación ferroviaria, para la cual se lleva una ermita-altar móvil –conocido como "el carrito"– equipada con la imagen de la Virgen de Luján, el nombre de la parroquia Santa Elisa y dos parlantes para la celebración de la misa.

[139] Ya en 2008 el Departamento de Migraciones, junto a otras organizaciones de Iglesia y de la sociedad civil, había convocado una misa por la misma intención, en la parroquia Nuestra Señora Madre de los Inmigrantes.

[140] El Día Internacional contra la Explotación sexual y la Trata de personas –especialmente mujeres, niñas y niños– que se evoca cada 23 de septiembre fue instaurado por la Conferencia Mundial de la Coalición contra el Tráfico de personas en 1999, para celebrar una fecha argentina: la del 23 de septiembre de 1913, día en el que fuera promulgada la ley 9.143, la primera norma legal en el mundo contra la prostitución infantil. Hoy, casi 100 años después, la Argentina cuenta con la Ley 26.364 –sancionada en 2008– que proporciona las medidas destinadas a prevenir y sancionar la trata de personas, asistir y proteger a sus víctimas.

[141] Cardenal Jorge Mario Bergoglio s.j. –ahora Francisco–, Desgrabación de la Homilía pronunciada por el Arzobispo de Buenos Aires en la Plaza Constitución con motivo de la 5º Misa por las Víctimas de Trata y Tráfico de Personas, 25 de septiembre de 2012.

Constitución, no para hacer política (…) sino para llorar con su pueblo".[142]

Esta iniciativa de la misa por la trata no es un gesto aislado en Constitución; en el mismo barrio está ubicada la Casa Puerta Abierta, una organización en la cual trabajan en común Religiosas Oblatas del Santísimo Redentor y asistentes sociales para acompañar a mujeres en situación de prostitución con el fin de ayudarlas a salir, si ellas en algún momento así lo deciden. El acompañamiento que se ofrece desde Puerta Abierta es sobre todo humano: "un acompañamiento integral: porque es escuchar desde lo humano" (PL 5-23). Durante algunas Carpas Misioneras, esta institución pone una mesa en la plaza para dar a conocer el centro de día y las actividades que en él se desarrollan.[143] Al esfuerzo por mejorar las condiciones de vida de las mujeres que son víctimas de la explotación sexual, también se suman otros servicios sociales de la Iglesia arquidiocesana: se da a conocer la posibilidad de inscribirse en cursos de capacitación laboral y en la bolsa de trabajo de Cáritas, se brinda información correcta para que los extranjeros puedan regularizar su situación migratoria en la Argentina y logren el acceso a los derechos y obligaciones que otorga la ley a los residentes extranjeros en el país, contribuyendo de esta forma a prevenir la explotación laboral. El intento es que las estructuras de la Iglesia diocesana sean misioneras y se distingan de las ONGs, aunque trabajen con ellas.

[142] Cardenal Jorge Mario Bergoglio s.j. –ahora Francisco–, Desgrabación de la Homilía pronunciada por el Arzobispo de Buenos Aires en la Plaza Constitución con motivo de la 4º Misa por las Víctimas de Trata y Tráfico de Personas, 23 de septiembre de 2011.

[143] La organización edita la revista *Puerta Abierta*, cuya descripción es ser "una publicación de Puerta Abierta a las Mujeres"; los contenidos van desde informaciones útiles hasta testimonios, junto a artículos de fondo que apuntan a concientizar sobre la realidad de la trata y dar a conocer la obra de la Misión Oblata.

5. Prácticas de espiritualidad al servicio de una nueva Pastoral Urbana

La pobreza y la marginalidad no son fenómenos nuevos en América Latina; en las ciudades globales la fragmentación social es creciente y se reproduce la sociedad excluyente.[144] Décadas atrás, la exclusión parecía estar confinada a zonas localizables de las ciudades; en la actualidad atraviesa los distintos órdenes de la vida social; no implica únicamente vivir en barrios precarios, sino también la imposibilidad de ejercer el derecho a un empleo digno, a la educación, la salud, la seguridad y el esparcimiento. Algunos lugares públicos, como las plazas y las estaciones de trenes y colectivos, se convierten en zonas de tránsito y confluencia de personas que viven en límites de lo humano con lo inhumano. Sin lugar a duda, la presencia evangelizadora de la Iglesia en estos no-lugares, contribuye a resignificar tanto el espacio público degradado como la vida de las personas que pasan por él y la misma práctica evangelizadora de las/los misioneras/os.[145]

La Iglesia católica tiene una rica tradición en prácticas de espiritualidad vinculadas al anuncio del Evangelio y la promoción humana; sin embargo, estas prácticas necesitan ser revisadas desde la llamada a la "conversión pastoral" y repensadas en el contexto urbano actual (cf. DA 365-372). La conversión pastoral, como tránsito de una pastoral de conservación a otra misionera, exige vencer la tentación de la autorreferencialidad y descubrir las periferias existenciales para hacer llegar el mensaje dignifican-

[144] "A partir de los 90, la entrada en una sociedad excluyente tiró por la borda esta representación integradora de la sociedad argentina, centrada en la primicia de lo público. Con una virulencia nunca vista, la dinámica excluyente puso al descubierto un notorio distanciamiento en el interior mismo de las clases medias, producto de la transformación de las pautas de movilidad social ascendente y descendente. Dichas transformaciones terminaron por abrir una gran brecha en la sociedad argentina, acentuando los procesos de polarización y vulnerabilidad social", M. Svampa, *La Sociedad Excluyente: La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*, Taurus, Buenos Aires 2005, 138.

[145] Hablando de las mujeres que están en situación de prostitución, la Hna. Mariana dice: "me ayuda mucho personalmente y admiro esta capacidad que tienen para encontrar a Dios" (PL 5-53).

te de Jesús a los lugares de anonimato. Se requiere valor y sabiduría para reinterpretar las tradiciones, abandonar las estructuras y las prácticas caducas y ensayar nuevos andares de la ciudad que sepan responder a las búsquedas religiosas y espirituales de hoy.

A continuación, se detallan las prácticas más representativas que se vinculan a la Carpa Misionera de plaza Constitución y otras que se sugieren para profundizar esta experiencia en el espacio pública; se presentan como conjunto, como indicación de una Iglesia que camina.

a) Salir a la calle: ¿solo un camino de renovación para la parroquia?

Durante el Cónclave, sin presagiar su elección, El Cardenal Jorge M. Bergoglio –ahora Francisco– pidió un Papa que llevara a la Iglesia a salir de sí misma y a evangelizar las periferias existenciales del dolor, la ignorancia y el pecado.[146] En la Iglesia de Buenos Aires, por el mandato de quien hasta hace poco fuera su arzobispo, "salir a la calle" ha sido la voz que quiso despertar y encender la conversión pastoral, en primer lugar del clero y luego de todo el Pueblo de Dios. La ascesis requerida implica salir de la comodidad y la mundanidad, para renovar la fe y anunciar la alegría del encuentro con Jesucristo. La Carpa Misionera de plaza Constitución representa una salida de la Iglesia a un barrio marginal de la ciudad; inicialmente la salida de una parroquia –Santa Elisa– y hoy el compromiso de las/os laicas/os y sacerdotes de las parroquias del Decanato Boca-Barracas-Constitución. "Parroquia misionera" es un concepto redundante para el padre de Vedia, aunque haya que decirlo para recuperar una dimensión que se encuentra poco presente en la conciencia de las comunidades (cf. PL 3-17); salir a la calle no es por contraposición a la vida de la parroquia (cf. PL 3-30), más bien habría que decir que es por definición la misma vida parroquial. Con

[146] Cf. ACI/EWTN Noticias.

todo, se debe reconocer la diferencia entre parroquia y misión, es decir, entre comunidad de pertenencia y comunidad de servicio: "mientras que la parroquia es la Iglesia reunida por la Palabra, la misión representa a la Iglesia abierta a un mundo que todavía no ha escuchado la Palabra" o que, al menos, no la escucha con frecuencia como en el caso de los alejados.[147]

b) Armar una Carpa, un santuario, en la plaza: una respuesta a la movilidad

> No consideramos que esto sea un barniz superficial. Vivimos esto como un verdadero hecho evangelizador. Por un tiempito, se transforma un espacio público en un humilde santuario donde se da el encuentro con el Dios que siempre quiere hacerse cercano y el encuentro entre los hermanos hijos de un mismo Padre. Como nos pasa en los campamentos, en torno a la carpa descubrimos que podemos ser una Iglesia que se apoya en lo fundamental y no en tantas cosas superficiales. La vida del campamento nos ayuda a estar pendientes de lo elemental para la vida. En la carpa misionera percibimos la sabiduría de mucha gente sencilla de nuestro pueblo que pone su mirada en lo esencial: la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, el techo y el abrigo, la comida y el hambre, la soledad, el dolor, la fiesta".[148]

Con estas palabras, el padre de Vedia habló de la Carpa de Constitución. A la consigna de salir a la calle, se suma una forma novedosa de hacerlo y que responde adecuadamente a la movilidad urbana: una Carpa transitoria representa un "lugar flexible y

[147] A. Borras / G. Routhier, *La nueva parroquia*, Sal Terrae, Santander 2009, 68-69. Los autores destacan que, además de renovarse la parroquia, se deben apoyar nuevas iniciativas misioneras para responder a situaciones inéditas.

[148] L. de Vedia, Reflexiones sobre la experiencia de la Carpa Misionera en Constitución. Publicado el 24 de septiembre de 2010, en línea: http://pastoralurbana.wordpress.com/2010/09/24/pastoral-urbana-es-carpa-misionera-en-buenos%C2%A0aires/ (consulta: 20.03.2013).

móvil para acompañar la itinerancia de la gente".[149] El montaje de una carpa o campamento expresa la decisión de la Iglesia de hacerse presente en medio de la ciudad y de sus habitantes para atender sus necesidades; sigue la dinámica de la encarnación: "la carpa es un signo de la presencia de Dios que, en Cristo, 'tendió su carpa entre nosotros' (Jn 1,14)".[150] La plaza de Constitución es un lugar de gran movilidad y, por lo mismo, un lugar de la multitud; no olvidarse de la multitud constituye un estilo pastoral de cercanía, y mirarla con compasión, como hizo Jesús, sirve para aprovechar el potencial urbano e impulsar procesos de sanación y transformación.[151] La Carpa Misionera es un caso de pastoral "atípica", precisamente por ser urbana, creadora de vínculos y espacios de interlocución.[152]

c) Hacerse presente en no-lugares urbanos: una pastoral de los vínculos

La plaza y la estación de trenes de Constitución, como muchos otros no-lugares de la ciudad, constituyen un ámbito privilegiado de evangelización, un reto desafiante de la Pastoral Urbana. Cuando los distintos miembros de la Iglesia Católica se hacen presentes en estos lugares degradados y realizan prácticas de acogida, escucha, reconocimiento y anuncio de la fe, el lugar del anonimato y la amenaza se transforma en espacio de alteridad y por ello de identidad.[153] Los que permanecen en la plaza o la atraviesan, si son captados en su atención por la Carpa, se detienen, se vinculan y salen cambiados, son rescatados del ais-

[149] A. Borras / G. Routhier, *La nueva parroquia*, 198.

[150] C. Galli, *Dios vive en la ciudad*, 162.

[151] Cf. A. Davey, *Cristianismo urbano y globalización. Recursos teológicos para un futuro urbano*, Sal Terrae, Santander 2003, 163-175.

[152] F. Merlos, Pastoral atípica, en: J. de J. Legorreta (dir.), *10 palabras clave sobre Pastoral Urbana*, Verbo Divino, Estella 2007, 307-343, 331-335.

[153] Cf. J. J. Sebreli, *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, 246ss; M. de Certeau, Andares de la ciudad. Mirones o caminantes, en: *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México 2007, 103-122.

lamiento de la movilidad, la velocidad y el vértigo de desplazarse por la ciudad.[154] Un gesto de saludo, una bendición, la entrega de una estampa, una música alegre y otras mediaciones son maneras simples y decisivas de instaurar una nueva forma de habitar la ciudad. En la interacción que acontece entre las/os misioneras/os y las personas que pasan por la plaza y la estación se produce un espacio de conversación, una relación, un encuentro.[155] En una plaza de tránsito, el vacío puede llenarse de sentido y el encerramiento puede convertirse en un diálogo que invita a la reconciliación, anima en la confianza y abre espacios de dignidad humana y expresión religiosa.

d) Recibir y acompañar a los que sufren: el estilo compasivo

El sufrimiento de quienes habitan en la ciudad no se limita solamente a aspectos físicos o materiales; también abarca otras dimensiones de la existencia humana: las personas que han hecho de la calle o la plaza su hogar y/o su medio de subsistencia, las/os migrantes que buscan integrarse y chocan con una sociedad que las/os excluye, las mujeres y niñas/os que son prostituidas/os por quienes las/os reducen a mercancía sexual, las personas que paceden enfermedades o adicciones y no tienen acceso a centros de salud y recuperación, los desempleados o empleados precarizados que no logran un trabajo digno, quienes han sido detenidos y buscan una reinserción social (cf. DA 407-430). Estas periferias existenciales no están asociadas necesariamente a la condición socio-económica de las personas, aunque quienes viven en situaciones de pobreza son más vulnerables y reclaman una respuesta: "la compasión puede ser un camino digno de la fe y de la

[154] Cf. Z. Bauman, *El amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005.

[155] Se habla de una "pastoral del engendramiento", Cf. A. Borras / G. Routhier, *La nueva parroquia*, 158ss.

humanidad".[156] Una pastoral inspirada en el estilo compasivo de Jesús procura desarrollar las prácticas de la acogida respetuosa, el cuidado delicado y la ayuda concreta de acuerdo a las necesidades de quienes se acercan.[157] En su estilo compasivo, la Iglesia se hace samaritana y muestra el rostro de un Dios rico en perdón y entrañas de misericordia.

e) Valorar y compartir la espiritualidad popular: medio privilegiado de evangelización

"Los santuarios urbanos, suburbanos y rurales son una riqueza mística de nuestro catolicismo, el gran espacio de reunión del Pueblo de Dios e importantes centros de espiritualidad".[158] La Carpa Misionera de Constitución, como "santuario provisorio", armado a cielo abierto, también se orienta a cultivar y potenciar la piedad popular; por ello, la iniciativa podría entenderse como una propuesta de espiritualidad popular: "una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico y las necesidades más concretas de las personas" (DA 263). "Popular", que viene de pueblo, expresa "una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera" (DA 263). La oración que se hace en los santuarios, como en la carpa, es una oración espontánea, sencilla y de carácter devocional; no se puede menospreciar la función espiritual de la maternidad de María, presente en todas las manifestaciones de la religiosidad popular bajo sus diversas advocaciones.[159] La

[156] V. R. Azcuy, La compasión se hace carne. Cristo en los pobres, sufrientes y samaritanos, en: V. M. Fernández/ C. M. Galli (dirs.), *Presencia de Jesús. Caminos para el encuentro*, San Pablo, Buenos Aires 2007, 169-187, 169.

[157] Cf. E. Silva, Una teología samaritana. El estilo teológico de Jon Sobrino, en: Sociedad Argentina de Teología (ed.), *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural*, Ágape, Buenos Aires 2012, 291-300.

[158] C. Galli, *Dios vive en la ciudad*, 230.

[159] Cf. G. Mattai, Religiosidad Popular, en: S. de Fiores/T. Goffi/A. Guerra (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983, 1653-1670, 1659-1670.

Iglesia regional y local considera la piedad popular como "un imprescindible punto de partida para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más fecunda" (DA 262; cf. OP 32). La Carpa abre un espacio para que se manifiesten y profundicen las prácticas religiosas de la espiritualidad popular.

f) Superar la clericalización de la Iglesia y su misión: la dignidad bautismal

En la carpa misionera, todos los bautizados/as con sus vocaciones específicas se encuentran en un espacio común para testimoniar su fe y descubren el desafío de articular en la misión los aportes de sus distintas formas de vida. Cada vocación eclesial –laicas/os, consagradas/os y clérigos– tiene un carisma propio en la evangelización que necesita ser reconocido en la práctica; pero la clericalización da a los sacerdotes una primacía en la tarea evangelizadora, en detrimento de los otros fieles, reduciéndolos a simples colaboradoras/es. Otra forma de clericalismo, que a veces se entremezcla con el deseo de dar más espacio a laicas/os y consagradas/os, se da cuando estas formas de vida asumen funciones y estilos cercanos al ministerio ordenado. El desafío de des-clericalizar la Iglesia sigue vigente y es una tarea de cada una/o de las/os bautizadas/os. En la experiencia de la Carpa Misionera, los sacerdotes están llamados a liderar la orientación pastoral de la misión popular y a acompañar a la comunidad cristiana desde sus propios ministerios y carismas para desarrollar su servicio evangelizador; laicas/os y consagradas/os están invitados a valorar su propia identidad cristiana y a construir la comunidad misionera en diálogo responsable con los sacerdotes.

g) Dejar todo y abrazar las periferias humanas: claves de la alegría de evangelizar

Para quienes colaboran en la Carpa Misionera, se confirma lo dicho en Aparecida: "cuando crece la conciencia de pertenencia

a Cristo, en razón de la gratitud y alegría que produce, crece también el ímpetu de comunicar a todos el don de ese encuentro" (DA 145). El anuncio de la fe en Jesucristo exige dejarlo todo y no cansarse de dar, como comparte una de las misioneras de la Carpa: *muchas veces yo no tengo ganas de salir porque hay un montón de cosas que uno tiene que dejar de lado para salir a misionar, a veces salgo con la lucecita chiquitita y vuelvo y el corazón no me entra dentro del cuerpo* (cf. PL 2-5). La vida religiosa también testimonia la gratuidad del amor desde una entrega muchas veces oculta, como es el caso de las consagradas y consagrados comprometidas/os con personas en situación de prostitución y con la realidad esclava del tráfico y la trata de personas.[160] ¿Quién puede dejar todo y abrazar al otro o a la otra en su fragilidad y sanar sus heridas? Sólo quien se deja visitar por Dios –muchas veces por medio de sus más cercanos–, puede ser capaz de salir al encuentro de los que sufren y buscan un sentido para sus vidas; sólo quien se deja acompañar se capacita para el acompañamiento amoroso de los demás.[161] La alegría nace del encuentro con Cristo y sus hermanas y hermanos más pequeños (cf. Mt 25,31ss). Y esta "alegría del/a discípulo/a es antídoto frente a un mundo atemorizado por el futuro y agobiado por la violencia y el odio" (PD 29).

h) Bendecir y reconciliar: encuentros que dignifican la vida

Salir al encuentro de los alejados, quienes frecuentan poco las parroquias o sienten que la Iglesia se ha alejado de ellos/as, reconfigura el ministerio sacerdotal. La cercanía del sacerdote hacia quien busca la misericordia divina a través de la bendición –ya sea en la aspersión con agua bendita, en la imposición de manos

[160] Cf. E. Bonetti, Tráfico con personas y vida religiosa, en: *Vida Religiosa* 96 (2004) 151-160. La Hna. Mariana relata que una mujer en prostitución "se queda así como maravillada y dice que no puede entender cómo haya alguien que viva así, para Dios y para los demás" (PL 5-21).

[161] Cf. B. Olivera, Nadie da lo que no recibe: acompañamiento espiritual, en: *Cuadernos Monásticos* 145 (2003) 149-170.

sobre la cabeza o en la señal de la cruz hecha sobre su frente– es fundamental para convertirse en un instrumento eficaz de la caridad pastoral. En la pastoral parroquial, tradicionalmente se ha comprendido el ministerio sacerdotal sobre todo a través de la administración de los sacramentos y a veces se han descuidado los aspectos que hacen a una relación de cercanía en el vínculo personal, dando lugar a una cierta funcionalización.[162] No se puede olvidar que la santidad sacerdotal es eminentemente relacional y debe configurar el estilo pastoral.[163] En la plaza, el pueblo sencillo permite descubrir que el servicio sacerdotal incluye tanto la celebración de los sacramentos como el saludo, la mirada tierna, el abrazo cálido, el respeto a la experiencia religiosa de cada persona, la escucha atenta y la palabra oportuna.

i) Disponer servicios eclesiales en la plaza: la comunión para la inclusión social

El mandato misionero no se dirige solamente a las parroquias y sus bautizados/as, sino también a las otras estructuras eclesiales que ofrecen servicios diocesanos y están llamadas a mostrar una Iglesia inclusiva, maternal y comprometida con los más vulnerables. En la Carpa Misionera de la plaza Constitución, se convocan en primer lugar las parroquias del Decanato, pero también se hacen presentes otras estructuras diocesanas como el Departamento de Migraciones y Cáritas; entre las organizaciones religiosas, cabe mencionar además la presencia de Puerta Abierta animada por las Hermanas Oblatas. Para las y los participantes de las instituciones mencionadas, la Carpa Misionera es la ocasión de conocerse y entrar en relación con quienes desarrollan ministerios de evangelización en el barrio o la zona y no sólo con quienes habitan o pasan por la plaza. Una de las dificultades

[162] Cf. A. Borras / G. Routhier, *La nueva parroquia*, 56s.

[163] Cf. S. Gamarra, *Manual de Espiritualidad Sacerdotal*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 150-204.

que se plantean con frecuencia en la pastoral de la Iglesia es la deficitaria colaboración entre las distintas comunidades, estructuras y proyectos (cf. PL 5-113ss); las iniciativas misioneras como la carpa pueden ser una "escuela de comunión", porque brindan la ocasión de un aprendizaje imprescindible de "comunión misionera".[164]

j) Suscitar y acompañar nuevos/as misioneros/as: el sueño de una carpa por plaza

Para salir a la calle, armar la Carpa y poder atenderla de una manera digna, se hace necesario suscitar y acompañar a quienes pertenecen a la parroquia o se acercan a la Carpa a celebrar la fe y el encuentro con Dios y el prójimo. Esther Suárez lo comenta como una de las tareas urgentes de la misión: "yo creo que ésta es la Iglesia (…) la presencia de la Iglesia en la calle, que estamos evangelizando constantemente (…) Hacen falta muchos misioneros, hay pocos" (PL 2-3). Si como ella sueña, debería haber una Carpa en cada plaza de la ciudad de Buenos Aires (cf. PL 2-7), es evidente que hace falta seguir promoviendo, formando y haciendo lugar a los laicos/as en la Iglesia. Las mediaciones pueden ser: los retiros de impacto misionero, las actividades de formación, la participación en otros servicios y ministerios de la parroquia, las jornadas de intercambio de experiencias para los/as misioneros/as. Posiblemente haya que enfatizar la importancia de los retiros y el acompañamiento espiritual de los parroquianos/as y vecinos/as que quieran sumarse a la misión evangelizadora de la Carpa.[165] Si esta presencia debe ser "contundente" –al decir del padre de Vedia–, entonces se requiere una multiplicación de los misioneros/as en las iniciativas de salida al espacio público.

[164] No se trata de parroquializar todas las estructuras, sino de practicar la comunión entre la parroquia y ellas. Cf. A. Borras / G. Routhier, *La nueva parroquia*, 74s.

[165] Cf. R. Checa, Pastoral de la Espiritualidad, en: De Fiores/Goffi/Guerra (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 1484-1500, 1494ss.

k) Socializar las experiencias misioneras urbanas: un aporte de formación cristiana

Para seguir impulsando un "estado de misión" serían oportunas algunas prácticas de comunicación que ayuden a transmitir las experiencias misioneras que se realizan en las plazas y otros no-lugares de la ciudad. La socialización de iniciativas como la Carpa Misionera de Constitución puede ser la ocasión para que otros y otras se entusiasmen con la alegría de la evangelización. Una de las misioneras de la plaza piensa que el espíritu misionero debe ser un aspecto importante en la formación de los futuros sacerdotes, para favorecer un cambio de mentalidad y una conversión pastoral más amplia en la Iglesia. Lo mismo puede pensarse de las comunidades laicales y de otras personas que buscan profundizar su experiencia religiosa: si se les transmiten nuevas formas de vivir la fe, que incluyen el servicio a los habitantes más relegados y descuidados de la gran ciudad, es posible que aumenten los/as misioneros/as y se fomente una mayor creatividad para anunciar al Dios que habita la ciudad (cf. DA 514).

l) Valorizar y perfilar mejor los ministerios específicos: la fiesta de la diversidad

Al preguntarle al padre de Vedia sobre la presencia mayoritaria de mujeres adultas entre los/as misioneros/as, él dice que en la Iglesia "hay falta de capacidad de captar a los varones [adultos]" (PL 3-13), un tema sobre el que también llama la atención Aparecida: "esta suerte de lejanía o indiferencia de parte de los varones, que cuestiona fuertemente el estilo de nuestra pastoral convencional, contribuye a que vaya creciendo la separación entre fe y cultura" (DA 461). Al mismo tiempo de Vedia reconoce que por la noche, en la Carpa, son todos varones –en parte por lo riesgoso que puede llegar a ser el ambiente nocturno de la plaza–, pero que "es la parte que no se ve demasiado" (PL 3-13). En la Carpa

de Constitución, los ministerios realizados por varones adultos son sobre todo los aspectos logísticos; algunos también reparten estampas o se acercan a charlar con los que pasan, aunque su presencia es más inusual durante el día. Las mujeres, por su parte, tienen un papel destacado en la Carpa, en especial en el servicio de acogida, escucha y consuelo a las personas que se acercan y también tienen una clara conciencia de su liderazgo: "aunque no nos nombran mucho (…) creo que la Iglesia está gracias a las mujeres…" (PL 2-8), lo cual también se aplica –según ellas– a la actividad de la Carpa. Hace falta una mayor conciencia y valoración de la diversidad de ministerios y carismas.[166]

6. Reflexión final

Muchas de las prácticas que se realizan en la Carpa Misionera de la plaza Constitución no difieren demasiado de las prácticas que se llevan a cabo en los templos; sin embargo, la vivencia de la acogida, el anuncio del Evangelio y la celebración de los sacramentos en una plaza de tránsito, marcada por el anonimato y la movilidad, adquieren una dimensión distinta de la que se puede vivir en el espacio del templo. A esto se suma que muchas personas que atraviesan diariamente la plaza o la estación de trenes no asisten a las parroquias y por lo tanto encuentran en el espacio público la ocasión para expresar su religiosidad o su búsqueda de sentido. Practicar la fe cristiana y su espiritualidad en la calle, el barrio y la plaza significa hacerse Iglesia cercanamente samaritana, salir compasivamente al encuentro de la multitud como Jesús y poner en marcha la conversión pastoral necesaria renovando la Iglesia Católica.

[166] Cf. A. Borras/ G. Routhier, *La nueva parroquia*, 178-181.

MEMORIA, RESISTENCIA Y ESPERANZA

Carlos Julio Rozo

1. Introducción

El ser humano es histórico por naturaleza. La acumulación y procesamiento de la información es lo que permite tomar conciencia del ser histórico. La posibilidad de examinar el pasado para comprender el presente permite anticipar el futuro. La recuperación e interpretación de los datos del pasado y su codificación en categorías específicas es función de la memoria.

En América Latina, a partir de los años 80 comenzó un proceso de recuperación de la memoria histórica a partir de la represión generada por las dictaduras militares que dominaron el continente entre los años cincuenta y finalización de la década de los noventa. Fue Argentina el país que inició este proceso a raíz de la lucha constante y perseverante de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo.

Es conocido el informe de la comisión Nacional sobre desaparición de personas presidida por Ernesto Sábato en diciembre de 1983 sobre la investigación de los casos de los desaparecidos durante la dictadura militar. Allí se da cuenta de las terribles torturas a que fueron sometidos muchos militantes o simples simpatizantes de movimientos y partidos de izquierda, críticos del régimen militar.

Luego siguieron otras comisiones con sus respectivos informes en Chile, Guatemala, Ecuador, Perú y Colombia. Así, la memoria de las víctimas se constituye en una herramienta de lucha po-

lítica en la restitución de derechos y recuperación de la dignidad de quienes han sido vulnerados en sus derechos fundamentales.

Pero no sólo se hizo memoria histórica de los países que vivieron bajo regímenes de *facto*. Colombia, por ejemplo, luego de la dictadura militar del general Gustavo Rojas Pinilla y la junta militar que le sucedió durante la década del cincuenta, se jacta de ser una democracia que respeta los derechos humanos. Sin embargo, llevamos más de cincuenta años en un conflicto armado interno cuya salida no se vislumbra en el horizonte, a pesar de los múltiples esfuerzos que algunos gobiernos han hecho por negociar con los grupos y organizaciones armadas al margen de la ley.

Una acción Pastoral Urbana con personas en situación de desplazamiento forzado por la violencia social o política que azota al país desde hace varias décadas no puede prescindir del componente "memoria" en sus estrategias metodológicas y de contenidos. La acción pastoral está dirigida al acompañamiento a personas que han dejado sus tierras, sus costumbres, sus familias, sus culturas, su cotidianidad, etc. Han tenido que abandonar sus territorios pero cargan sobre sus espaldas episodios, historias, narraciones que constituyen, en la mayoría de las veces, su único patrimonio que no les será arrebatado.

El presente artículo tiene como finalidad aproximarse a la memoria desde diversas perspectivas: desde el punto de vista psicológico, filosófico, político, teológico y pastoral, con la firme convicción de que la memoria es un elemento vital para resistir, resignificar, rediseñar proyectos de vida de quienes se ha pretendido dejar en el olvido. La memoria tiene un fuerte componente político que la constituye en instrumento de lucha de las personas y de las organizaciones de los pueblos.

2. Aproximación a la memoria

La memoria es una función propia del ser humano. Por medio de ella, los seres humanos tienen la capacidad de acumular expe-

riencias y conocimientos que se van constituyendo en verdadero conocimiento vital. Estos conocimientos experienciales acumulados proporcionan criterios, valores y principios para reaccionar ante situaciones posteriores de similares características.

La acumulación de conocimientos en la memoria también permite codificar la información que puede ser recuperada según contextos vitales específicos. Las actuaciones de la persona equilibrada están determinadas por el correcto funcionamiento de su memoria. Según Soledad Ballesteros "la función (de la memoria) no es otra que la de codificar, registrar y recuperar grandes cantidades de información que resultan fundamentales para la adaptación del individuo al medio". Así pues, la memoria cumple un papel fundamental en el adecuado desenvolvimiento del individuo en los diversos contextos sociales donde le corresponde vivir.

Desde el punto de vista psicológico, la pérdida de la memoria (por ejemplo, en la enfermedad de Alzheimer), es considerada casi como demencial (demencia senil), implica la pérdida del conocimiento, olvido de sí mismo y de su entorno, desconocimiento de sus orígenes, prácticamente pérdida de la identidad. Perder la memoria, es quedarse sin ningún referente. La amnesia, total o parcial, –implica la desubicación espacio-temporal, familiar y social.

Paul Ricoeur desarrolla ampliamente los conceptos de "memoria e imagen"[167] haciendo un amplio recorrido por la historia de la filosofía. La memoria no sólo es evocación del pasado sino reproducción de imágenes que han quedado registradas en el sistema de representaciones y que afectan, de alguna manera, la mirada del futuro. La memoria permite recordar, pero también proyectar la existencia.

Para Ricoeur, la memoria está ligada a la historia. La memoria no es sólo recuerdo del pasado; es también evocación, en el tiempo, de los acontecimientos que ha dejado huella en la persona. Es decir, sin esos acontecimientos la persona hoy no sería lo que es.

[167] P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido,* Trotta, Madrid 2003.

Sin embargo, existe diferenciación entre memoria e historia. La memoria recupera, reconstruye e interpreta los acontecimientos y las experiencias vividas en el pasado, es como la materia prima de la historia. Ésta, es selectiva, más globalizante y universal. Por eso la historia tiende, muchas veces, a desvirtuar la memoria. Es necesario, entonces, mantener la tensión dialéctica entre memoria-historia.

Pero no sólo es importante la memoria individual. Con Maurice Halbwachs, hoy se habla de la importancia de la "memoria colectiva". Este concepto, asumido por la sociología, permite comprender la memoria como patrimonio e identidad de un pueblo, de una comunidad o de una colectividad. Según Hans de Wit, en contextos de opresión, dominación y martirio "las memorias peligrosas" pueden amenazar la vida de las personas, pero es a la vez de crucial importancia para la resistencia y el cambio.

Para el caso de nuestros sujetos sociales, los desplazados forzados por la violencia, la evocación del contexto anterior, a veces paradisíaco, se constituye en fuerza de sobrevivencia en el ambiente inhóspito de la ciudad. Es el caso de las mujeres cuando se reúnen en grupo a compartir sus experiencias de desplazamiento, a rememorar y reconstruir narrativa y/o gráficamente la realidad del pasado, a llorarla, a hacer duelo y a rediseñar su presente y su futuro teniendo como punto de referencia la memoria evocada.

Pero no sólo se hace memoria individual o colectiva de los hechos que provocaron el desplazamiento. También hay memoria de fiestas, celebraciones, lugares comunes de encuentro de la comunidad. La vida en las veredas, recintos, caseríos y pequeños poblados se fue tejiendo en torno a fiestas patronales, celebraciones conmemorativas, torneos deportivos, bazares, etc. En este espacio, la comunidad se encuentra, comparte la vida, teje relaciones (compadrazgos), celebra, baila y canta. Esto forma parte de su cúmulo cultural. Con el desplazamiento estos espacios se desbaratan, por lo menos para los desplazados. Uno de los trofeos de los desplazadores es destruir los espacios y momentos

de cohesión e identidad de la comunidad. Destruir documentos, monumentos, testimonios visibles o audibles que se constituyen en memoria viva. Por eso, hacer memoria de ello es reconstruir, evocar el pasado, hacerlo de alguna manera presente como fuerza de resistencia y luz de esperanza.

Es natural que el ser humano tienda a recordar y conmemorar, utilizando expresiones verbales, gestuales, rituales de los hechos pasados que ha determinado el acontecer histórico a nivel familiar, comunitario, grupal, social o personal. Algunas veces pueden ser acontecimientos alegres, exitosos, y otras veces tristes o trágicos. La función de la memoria celebrativa no es sólo recordar sino actualizar esos acontecimientos y devolverles la calidad de vida que encierran en sí mismos.

Cuando las personas que han vivido y sufrido el desplazamiento encuentran espacios para recuperar y reproducir lo perdido, es como "nacer de nuevo". Son capaces de cantar, pintar, esculpir, narrar, dramatizar y hasta danzar las situaciones vividas en el pasado, el momento trágico del desplazamiento, la realidad actual y sus sueños a futuro. Por supuesto que todo esto es un profundo ejercicio anamnético, catártico y escatológico.

Desde el punto de vista teológico, memoria hace referencia al recuerdo de las intervenciones salvadoras de Dios en la historia del pueblo. Son un conjunto de palabras y acciones que actualizan la acción liberadora de Dios en las diversas etapas de la historia de salvación. Esta memoria se tiende a ritualizar a través de palabras, gestos, acciones, cánticos, poemas, lugares, ritos, celebraciones, narraciones, fábulas, zagas, leyendas, novelas, etc. cuya función es que el acontecimiento primordial vuelva a vivirse y a trasmitirse a las nuevas y futuras generaciones.

La palabra hebrea *zikkaron* significa memoria o memorial. Esta palabra va unida al nombre. De tal manera que ser recordado por Dios o por el pueblo es signo de bendición, en cambio el olvido es considerado la peor maldición. Por eso también memorial es recordar el nombre de Yahveh, sus obras maravillosas a favor del pueblo. La celebración de la memoria une el pasado, el

presente y el futuro. El recuerdo de la esclavitud, del éxodo y de la liberación de la opresión egipcia constituye, para el pueblo de Israel, un elemento fundamental para su identidad como pueblo. El denominado por algunos especialistas como "credo" se fundamenta en la memoria de los orígenes del pueblo. Y esa memoria se hace agradecimiento y esperanza.

Este credo define en buena medida la identidad del pueblo:

> "Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahveh Dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yahveh, me has dado." Las depositarás ante Yahveh tu Dios y te postrarás ante Yahveh tu Dios (Dt 26,5-10).

En el Nuevo Testamento, la memoria está relacionada con el memorial de la pascua (Eucaristía) como actualización de la salvación de Jesús. Los evangelios, más que crónicas o relato de historias, son testimonios vivos de la experiencia vivida por los/as discípulos/as de Jesús. "Lo que los ojos vieron, los oídos oyeron y las manos palparon…" sobre el mensaje y la praxis de Jesús. El tema central de los Evangelios son los relatos de la pasión, muerte y resurrección del Señor como consecuencia de su praxis evangelizadora y de su solidaridad incondicional con su pueblo. La eucaristía se va constituyendo en símbolo de la pascua de Jesús. Ella resume el misterio de la salvación-liberación. Es síntesis de la misión de Jesús: el anuncio y testimonio del Reino de Dios, y su realización escatológica-sacramental que se anticipa en la fraternidad inaugurada en la fracción del pan, la mesa del Señor, la cena pascual. Hasta el punto que la eucaristía garantiza la uni-

dad y la fidelidad de los creyentes en un solo cuerpo que es Cristo Jesús presente y actuante en la vida de la Iglesia.

La memoria siempre será recuerdo y actualización de las intervenciones salvíficas, liberadoras y maravillosas de Dios en la vida del pueblo, pero también garantía y sello de la alianza (antigua y nueva), de la fidelidad del Pueblo (antiguo y nuevo), de la fe como adhesión incondicional a la persona y al proyecto existencial, histórico, trascendental de Jesús. La Eucaristía es, entonces *memoria passionis*. Acción que se hace dignificadora, emancipadora, liberadora y salvífica para el pueblo.

La memoria ofrece una dimensión de pertenencia. Las personas, cuando ingresan a un grupo, comienzan a participar de su memoria. El grupo se encarga de transmitir las memorias fundantes y significativas del grupo. Cuando alguien sale del grupo "pierde la memoria", tienda a olvidar. Cuando las personas desplazadas se dispersan por las periferias de los pueblos y ciudades, cuando pierden su referente grupal, cuando entrar en el anonimato, van olvidando poco a poco su pasado. Los pobladores de ciudad Bolívar no sólo han sido desplazados de sus lugares originarios, sino que continuamente sufren desplazamiento interno tanto en el sector como por la ciudad. Por eso tienden a olvidar sus orígenes, sus episodios alegres y dolorosos vividos anteriormente. Muchos no aguantan el anonimato ni la amnesia de la ciudad. Prefieren regresar aunque eso les cueste la vida o les implique vincularse al grupo armado que tiene la hegemonía en la región.

El libro del Apocalipsis es una narración simbólica que tiene como trasfondo la persecución y el martirio de los cristianos por parte del imperio romano. Su lenguaje invita a la resistencia y a la perseverancia en medio de la atroz violencia contra los militantes de las iglesias cristianas. La finalidad es mantener viva la memoria del crucificado-resucitado como referencia suprema para estas comunidades, víctimas de toda clase de vejámenes por parte del imperio romano. Estaban condenadas al olvido. En el libro del Apocalipsis, a través de un lenguaje metafórico de corte

escatológico, el autor pretende mantener viva la memoria de lucha y resistencia de muchos hermanos en la fe que fueron fieles hasta el final. Las comunidades del Apocalipsis hacen de la memoria un factor de resistencia y fuerte motivo de esperanza. Así se entrelazan la Teología y la Política. Su fe en Dios, su fidelidad a su proyecto, la memoria de sus mártires se constituye en factor de resistencia ante las atrocidades del imperio, y de esperanza en un mundo nuevo liberado y alternativo.

Según Roberto Caicedo, en su trabajo investigativo sobre la memoria en el Evangelio de Lucas, hay tres elementos importantes que subrayar. El primero es la visibilización. La memoria contribuye a poner en evidencia aquello que los dominadores quieren ocultar. Generalmente, el victimario busca ocultar, invisibilizar a la víctima para que no haga evidente su padecimiento. Por eso, una de las funciones de la memoria es hacer visible al oprimido. Continúa Caicedo con su planteamiento señalando que no basta con hacer visible sino también "anhelar la superación de la situación"[168] con el fin de evitar nuevas situaciones de sufrimiento y padecimiento de otras víctimas. Aquí la memoria se constituye en un factor fundamental de búsqueda de justicia para las víctimas. La superación de la injusticia por la memoria se constituye en un factor de liberación para todos. Finalmente, es necesario trascender el acontecimiento vivido por la víctima. La memoria contribuye notablemente a superar la condición de víctima, para vivir la experiencia de liberación. La memoria permite la relectura y resignificación de la experiencia vivida desde nuevos horizontes y utopías.

Javier Giraldo, sacerdote jesuita, luchador radical y coherente defensor de los Derechos humanos en Colombia, haciendo referencia a la memoria nos dice que en países totalitaristas o con regímenes de Estados de terror, el peor enemigo que tienen que combatir es la memoria. El olvido se convierte en un arma con-

[168] R. Caicedo Narváez, *Memoria de Jesús, memoria de las víctimas. Una interpretación desde Lucas 22,14*, Monografía para optar al título de magister en teología, en la facultad de teología de la Pontificia Universidad Javariana, Bogotá, noviembre de 2008, 58-60, 59.

tundente para eliminar todo vestigio de los horrores de la guerra. Es la forma de invisibilizar a las víctimas, de dejarlas en el anonimato y arrinconarlas en el olvido de la historia:

> La salvaguarda de la memoria se apoya en la convicción de que la derrota de las víctimas no es definitiva; de que la injusticia es reversible, y de que el pasado es redimible. Por eso se propende por incidir en las instancias decisivas de la transmisión cultural, como archivos, museos, patrimonios culturales, sistema educativo, *mass media*, memoriales y monumentos, para que en todos ellos se asuma el registro de los crímenes de lesa humanidad, como detonante de memoria que redima el pasado y rescate la fecundidad histórica de las víctimas.[169]

La concepción bíblica de la memoria coincide con la comprensión sociológica de la misma. Hacer memoria, conmemorar, es mantener viva la historia, reconciliarse con ella, indagar por la verdad de los hechos, que los victimarios pretenden ocultar, buscar justicia y reparación moral y material de los daños causados. Y, sobre todo, mantener viva la memoria para que "nunca más" vuelvan a suceder estos macabros acontecimientos.

Celebrar la memoria es recuperar positivamente, con esperanza, aquellos hechos dolorosos que marcaron la vida de las personas, de las familias y de las comunidades. Celebrar es, de alguna manera, resistir al olvido, a los masacradores, a los victimarios, a los enemigos de la paz con justicia y dignidad. La celebración de la memoria es volver a revivir pero para redimir. No basta el simple recuerdo. El recuerdo se actualiza y se vuelve memoria, "conmemoración". El recuerdo es doloroso, reiterativo, enmudecedor, petrificador. La memoria, en cambio, es actualización del acontecimiento pero para redimensionado para que sea eficaz en los procesos de sanación, perdón y reconciliación. En esto consiste el misterio pascual que se celebra en la liturgia.

[169] J. Giraldo, Memoria histórica y construcción de futuro, en: *Desde los márgenes*; página virtual: http://www.javiergiraldo.org/spip.php?article92, consultada el 19.9. 2012.

La Pastoral Urbana está íntimamente relacionada con la memoria de sus habitantes y de sus colectividades. Como se ha afirmado más arriba, la ciudad es lugar teológico tanto en cuanto en ella también acontece la revelación de Dios. Y la revelación está íntimamente vinculada a la memoria. Es memoria de un Dios que acontece en los habitantes de la ciudad. Es memoria porque ella ha contribuido significativamente en la construcción de identidad o de identidades. Entonces la memoria de los acontecimientos permite la reconstrucción de la historia, indagar las causas, prever futuras consecuencias y efectos. La memoria permite superar el dolor de aquellos acontecimientos que hirieron lo más profundo de la sensibilidad humana y sanar heridas en la medida en que la memoria permite interpretar, resignificar, rediseñar proyectos de vida.

Las personas en situación de desplazamiento traen sobre sí un cúmulo de recuerdos que mezclan y entrecruzan en las calles y barriadas de la ciudad. Por eso, la Pastoral Urbana está desafiada por estos nuevos sujetos emergentes. Retomar sus historias de vida, ayudarlos a interpretarlas desde los nuevos y complejos contextos y, sobre todo, desde su experiencia de fe, para que se constituyan en factor de humanización y liberación es tarea urgente para la Pastoral Urbana.

3. Memoria e identidad

Somos lo que hemos vivido. Nuestras historias de vida están elaboradas con base en circunstancias, hechos, acontecimientos y situaciones que marcaron, con mayor o menor intensidad, el desarrollo de nuestra vida. Cuando en la vida cotidiana nos preguntan quiénes somos, generalmente aportamos una serie de informaciones que tienen que ver con nuestro pasado: lugar de nacimiento, de vivienda, parientes, estudios o actividades realizadas. Es decir, acudimos a la memoria como "documento de identidad".

Somos lo que recordamos. Así, el recuerdo se va volviendo el registro donde se acumulan los datos del pasado que nos permi-

ten vivir el presente. Generalmente, los adultos mayores tienden a recordar su pasado como patrimonio valioso que guardan celosamente en el "banco de la memoria".

Nuestras gentes traen verdaderas "biografías del sufrimiento". Ellos y ellas son lo que vivieron en sus tierras, en sus campos, en sus pueblos. Es cierto que a veces se idealiza el pasado como un lugar paradisíaco. Quizá fue también la experiencia del pueblo de Israel cuando construyó los relatos de creación del Génesis donde la relación entre naturaleza, humanidad y divinidad es perfecta, absolutamente armónica. Pero también aflora el recuerdo aquellos momentos en que los actores armados introdujeron el dolor y el sufrimiento e hirieron de muerte la armonía existente. Cuando la cotidianidad se ve sorprendida de repente por factores externos, la mayoría de las veces, porque irrumpe el actor armado, la amenaza inminente, la violencia terrorífica, la destrucción y la muerte, entonces se deja de ser. El orden establecido se altera. Hay que salir pronto, huir, abandonar lo que se tiene. Se pasa de ser alguien, el vecino, el pariente, la comadre de los favores cotidianos, a comenzar a recorrer el largo y tortuoso camino del anonimato.

De un momento a otro, sin saber a qué hora, se pasa del reconocimiento al anonimato. Y este hecho es ya un crimen que hiere la sensibilidad de la humanidad. Allí, en el campo, en la vereda, en la aldea, en el caserío, en el pequeño pueblo, en el terruño propio se era, se tenía algún tipo de reconocimiento. Se llamaban por los nombres, incluso por los sobrenombres o por las funciones sociales desempeñadas. Era alguien. Pero ahora no. Cuanto menos se sepa, mejor. Pareciera que el anonimato se convierte en una especie de escudo protector. Salir del campo, del caserío, del poblado donde se es conocido y reconocido para internarse en el ruido, el bullicio, la montonera de la gran ciudad. Allí se era alguien, aquí no se es nadie. A lo sumo, se pasa a ser un dato de una ficha estadística, un número de un listado caóticamente organizado.

Posiblemente, algo parecido quiso registrar Mateo al colocar a Jesús con sus padres huyendo de Herodes a un lugar a donde no los conocieran. Curiosamente, la narración sólo dice que huyeron a

Egipto y en seguida registra el retorno cuando el peligro ha pasado, como si la vida en Egipto no tuviera memoria. Más allá de las precisiones exegéticas pensaría que Egipto es tiempo de anonimato.

Nuestro campesinos, indígenas, afrodescendientes se funden y confunden en la periferia de las grandes ciudades, son nadie en la gran masa que los invisibiliza, los niega, los oculta junto con su historia, su pasado, su patrimonio cultural. Se quedan sin proyecto de vida porque sin memoria del pasado no se comprende el presente y tampoco se puede vislumbrar el futuro.

Por eso, una tarea fundamental de la Pastoral Urbana es ayudar a estos sujetos anónimos, desensibilizados y negados a recuperar su identidad por medio de ejercicio de la memoria. Este hecho ayuda en buena parte, a reconocerse, reconciliarse y proyectarse en un nuevo ámbito vital. Se trata de diseñar proyectos a futuro pero no ingenuamente sino desde un pasado violento, agresivo, leído, interpretado, asumido, superado y proyectado.

4. Memoria y olvido

Olvido como negación. Según el psicoanálisis los seres humanos tendemos a olvidar situaciones dolorosas o desagradables que pasan a ser almacenados en el inconciente. Estos recuerdos suelen aparecer cuando hay ciertas condiciones psíquicas o ambientales que los estimulan. A veces aparecen como recuerdos repentinos, otras como actos fallidos.

Muchas personas que han sufrido el desplazamiento forzado por causa de la violencia quieren olvidar los hechos pasados. Fueron situaciones difíciles, vienen al recuerdo escenas de terror y de muerte. Gritos desaforados, rostros desajustados, cuerpos destrozados, violados, cercenados, descuartizados por los victimarios se tornan en imágenes dolorosas que generan sufrimientos interminables. Entonces se quiere olvidar, borrar del recuerdo dichas imágenes. Es una tendencia natural. Es mecanismo de defensa y protección para poder sobrevivir.

Pero también la psicología ha indicado que si esos hechos dolorosos que han dejado profundas heridas no sólo de orden físico sino psíquico, emocional, afectivo, intelectivo no se asumen, se elaboran, se lloran, la persona no podrá liberarse, sanarse y reconciliarse consigo misma y con los demás.

Pero no sólo las víctimas quieren olvidar. También los victimarios quieren y desean que esos episodios que, en la mayoría de los casos, ellos provocaron, queden en el olvido. Por eso desaparecen las evidencias. Muchas víctimas siguen siendo buscadas aún en los lugares más recónditos por parte de sus victimarios para presionarlos, amenazarlos para que no recuerden, no narren, no exterioricen lo vivido. Muchas leyes de perdón y olvido tienen el peligro de ocultar la verdad de los hechos, o por lo menos de tergiversarlos. Así, el ocultamiento de la verdad por el olvido contribuye al manto de impunidad que se extiende sobre crímenes de lesa humanidad. Según Javier Giraldo s.j.:

> La estrategia que mayor acogida ha tenido en países enfrentados a un pasado reciente de terrorismo de Estado es la estrategia de "*perdón y olvido*". También esta estrategia tiene acogida en Colombia, no solo por parte de voceros del Estado y del Establecimiento, en el diseño de políticas de transición frente a un eventual fin del conflicto armado, sino también por parte de voceros de instituciones no gubernamentales de carácter social o humanitario.[170]

El olvido, se constituye, entonces, en estrategia de guerra en vez de contribuir a la paz y a la reconciliación. El olvido se convierte en "… una inhibición para enfrentar el pasado y esclarecer su moralidad, cohonestando más bien pasiva e irreflexivamente con fórmulas tan inmorales como la decisión de los victimarios de "perdonarse a sí mismos", en palabras de Giraldo.

Amnesias históricas. Según Paul Ricoeur, la memoria es la base de la historia. Negar la memoria de los hechos, ocultar la

[170] J. Giraldo, Memoria histórica y construcción de futuro, en: *Desde los márgenes*; página virtual: http://www.javiergiraldo.org/spip.php?article92, consultada el 19.9. 2012.

verdad de los crímenes cometidos es anular capítulos enteros de la historia colombiana. Es pensar equívocamente que el olvido va a contribuir a la superación del conflicto porque se piensa que si se hace memoria seguramente van a venir venganzas y retaliaciones por parte de los afectados. Pero una sociedad no se puede construir con base en la ignorancia de su pasado reciente o remoto, sobre todo si éste ha sido violento, si ha dejado hondas heridas que el olvido no logra cicatrizar del todo.

Olvidar es perder la ruta. No se puede diseñar el proyecto de vida de un individuo, de una comunidad o de una nación sin tener en cuenta los bemoles de su pasado histórico. Una persona que olvida su pasado, un pueblo que hace caso omiso de sus antecedentes, no podrá nunca diseñar un proyecto de liberación, justicia y dignidad.

El olvido es arma de dominación por parte de los victimarios. Queda claro, entonces, que el olvido es "una agresión contra las víctimas", según Giraldo. Es negarles la posibilidad de conocer la verdad de los hechos, de saber la suerte de sus seres queridos, de rememorar y conmemorar simbólica y ritualmente aquellos momentos alegres y tristes, buenos y dolorosos vividos personal, familiar y comunitariamente.

La historia del pueblo de Israel es historia de salvación, precisamente porque mantiene vivo el recuerdo del acontecimiento salvífico-liberador de la opresión egipcia y del exilio babilónico. De hecho, el credo histórico de Israel es una referencia permanente a la memoria de la pascua que garantiza la fidelidad de la fe del pueblo de la alianza. Los profetas son la conciencia viva, la memoria permanente del pacto sinaítico que garantía la identidad del pueblo y la fidelidad a Yahveh.

Gracias al testimonio vivo de los discípulos y discípulas de Jesús, su memoria se mantuvo viva en la comunidad cristiana. En el clásico libro *Jesús para ateos,* Milan Machovec plantea la posibilidad de la resurrección como la resistencia de la memoria colectiva a aceptar la muerte del justo. Los discípulos se niegan rotundamente a permitir que la vida de un ser extraordinario

como Jesús se quede en el olvido. De igual manera los Evangelios, los Hechos y el Apocalipsis son testimonios de memorias colectivas que garantizan que el episodio del crucificado trascienda los límites de la historia.

El biblista español Santiago Guijarro en su reciente libro sobre la evangelización[171] plantea que "en situaciones de este tipo (de crisis), los grupos vuelven instintivamente su mirada hacia los orígenes, esperando encontrar en ellos las claves que les permitan discernir el presente y proyectar el futuro, así como las pautas que les ayuden a redefinir los rasgos más genuinos de su identidad como grupo".

Uno de los aspectos más sobresalientes de las entrevistas realizadas con la muestra poblacional señalada para esta investigación es el recuerdo permanente de lo que pasó. Los ejercicios que se han hecho con las personas que han sufrido el desplazamiento violento dejan claro que su cuerpo es documento inédito de memoria. Heridas, cicatrices se convierten en palabras que presencializan aquellos acontecimientos que las provocaron. Luego se vuelve recuerdo, imagen, palabra, llanto. Ciertamente algunos prefieren olvidar, no hablar. No es fácil volver al pasado para recuperar lo vivido. Apenas comprensible.

Una lectura teológica nos hace ver que el olvido constituye un pecado de omisión porque no deja ver el sufrimiento causado. En este sentido, la memoria no sólo es recuerdo sino también posibilidad de salvación y reconstrucción de vida. Podríamos afirmar que una pastoral de acompañamiento a este tipo de población exige la reconstrucción de la memoria para leer en ella la presencia salvífico-liberadora de Dios.

5. Memoria y reconstrucción de tejido social

La incursión de un grupo armado en una comunidad generalmente provoca muerte, terror, huida, estampida, desintegración.

171 S. Guijarro, *La primera evangelización*, Sígueme, Salamanca 2013, 19ss.

No sólo se desintegra la familia. También se rompen las relaciones entre las personas y los grupos naturales o constituidos. Por ejemplo, en la masacre de Trujillo (Valle) con no sólo más de trescientos muertos sino con miles de desaparecidos y desplazados, entre las intencionalidades de los victimarios estaba el desmembramiento de las cooperativas de moreros y carpinteros que el padre Tiberio Fernández había formado con los habitantes de la región.

Estas cooperativas se habían vuelto incómodas para los intereses de los terratenientes y comerciales del municipio y de la región. El apoyo de la parroquia a las organizaciones campesinas resultaba molesto para los grupos dominantes vigentes en toda la región. Mediante la paciente educación y concientización, los campesinos se fueron organizando para defender sus derechos legítimos y reclamar mejores condiciones de vida digna. Por eso, era necesario eliminarlos, junto con su cabeza, el P. Fernández. Se han hecho muchos esfuerzos por recuperar la memoria a través del parque cementerio, de la capilla de la memoria, etc.

Entonces, reconstruir la memoria es recuperar, tal vez desde otra dimensión, los tejidos sociales fracturados por la violencia de los grupos armados generalmente respaldados y financiados por grupos económicos de poder y líderes políticos de turno.

Escuchemos nuevamente a Guijarro: "Esta vuelta al pasado motivada por el deseo de redefinir la identidad del grupo subraya un aspecto particular de aquel acontecimiento histórico: el hecho de que se trata de los "orígenes"…tienen una importancia singular en la construcción de su identidad colectiva".[172]

La ruptura del tejido social implica, también, la pérdida y modificación de costumbres cotidianas. Las formas de trasmitir los valores familiares y sociales, la forma de producir, los modos de recrearse y descansar, las fiestas tradicionales, los espacios de encuentro y celebración. Todo ello se ve afectado por el furor del conflicto.

Experiencias vividas en comunidades retornadas, como es el caso de San José de Apartadó, Cuenca del Cacarica (Río Sucio-

[172] S. Guijarro, *La primera evangelización*, 19.

Chocó) que periódicamente hacen memoria de los hechos violentos del pasado que los llevaron a desplazarse, de los muertos asesinados por los grupos armados (legales e ilegales), las tierras perdidas, pero también los ritos, costumbres tradicionales se ha constituido en posibilidad de reconstruir la historia de la comunidad, la familia y los tejidos sociales de la comunidad. De tal manera que la memoria se constituye en articuladora de la reconstrucción del tejido social.

Si consideramos en sus orígenes al grupo de los seguidores de Jesús, luego de la detención arbitraria de Jesús y del juicio y tortura a que es sometido, se dispersan por todos lados. Podríamos decir que, de alguna manera, la comunidad apostólica quedó desintegrada. Marcos lo atestigua cuando señala la traición de Judas, la negación de Pedro y la huida del discípulo semidesnudo. También Lucas con el episodio de Emaús. Deja entrever este aspecto: los dos discípulos se alejan de Jerusalén lugar del conflicto. Pero es la memoria viva del resucitado la que les ayuda poco a poco a encontrarse y redimensionar la vida y la misión de Jesús.

Entonces, queda claro que la memoria cumple una función, no sólo de recuerdo, sino de reconstrucción de todas las fracturas personales, sociales y familiares. Obviamente que no es un asunto que opere mecánica o automáticamente sino que se debe articular a intencionalidades reconstructivas.

6. Memoria y resistencia

Resistir es oponer una fuerza a otra. Según algunos testimonios de algunas personas entrevistadas, el recuerdo del pasado se constituye, también, en motivación para vivir en la nueva circunstancia, en la ciudad, en el barrio marginal, en el olvido total.

Algunos se plantean la posibilidad del retorno. Varias comunidades desplazadas en diferentes regiones del país tales como San Pablo en el Sur de Bolívar, San José de Apartadó en Antioquia, comunidades del bajo Naya, Cauca, comunidades campesinas de

Medellín del Ariari, y otras ha intentado reconstruir su proyecto de vida retornando a su territorio, naturalmente con mínimas condiciones de seguridad y protección.

En estas comunidades un factor que ha contribuido notablemente a asumir la idea del retorno y diseñar las condiciones del mismo, ha sido la memoria recogida, elaborada, interpretada y tematizada. Incluso, se han escrito libros fruto de esos procesos de retorno y reconstrucción de la memoria.

Otros han decidido la reubicación. De igual manera, recoger la memoria es constitutivo para lograr identidad comunitaria y proyecto. En el caso de las personas y familias del proyecto de investigación no se ve claro el futuro. ¿Retornar? ¿Reubicarse? Quizá, un posible proyecto de acompañamiento pastoral debería pensarse sobre estos parámetros.

7. Esperanza y utopía

Es natural que el ser humano cultive la esperanza de la transformación injusta y violenta que vive. Muchos soñamos con un mundo sin violencia, con justicia social, en paz, donde se respete la dignidad y los derechos humanos.

Pero lamentablemente la realidad nos desborda. Es triste ver cómo nuestros hermanos y hermanas desplazados deambulan de un lugar a otro huyendo de la violencia en todas sus formas. Un día salieron de sus tierras huyendo de la violencia de las balas o de las motosierras. Otros salieron del inquilinato huyendo de la carencia para pagar el alquiler de una habitación. Otro día, huyen de las milicias urbanas de distinto corte que los persiguen o la pandilla que pretende captarlos para sus fines.

Pareciera que para estas personas "huir" se convierte en un estilo de vida al que es difícil acostumbrarse, pero que no deja camino alternativo. Cuando se llega a este punto de la reflexión no es fácil plantear cosas. Las posibilidades de vida digna son tan lejanas y esquivas que no se sabe qué hacer.

¿Cómo retornar a unas tierras cuyo entorno no ofrece garantías de seguridad y protección? ¿Cómo organizarse en una ciudad donde reina el anonimato y el individualismo insolidario e insensible? ¿Qué alternativas posibles de vida digna ofrece la gran ciudad a personas que son ajenas a sus lógicas y formas de vida? ¿De qué forma escapar al fantasma de la persecución y la amenaza que también toca las puertas de la subciudad? ¿Cómo construir un proyecto de vida sin zozobras y temores? ¿Bajo qué condiciones humanas, sociales, económicas, etcétera se puede vivir en la "selva de cemento"?

8. Propuestas y conclusiones

Se ha intentado hacer un análisis rápido de la población en situación desplazamiento a partir de la investigación realizada por el grupo Teología y Género de la Pontificia Universidad Javeriana con comunidades y personas desplazadas con quienes se trabaja en la localidad de ciudad Bolívar en Bogotá (Colombia). A continuación se presentan algunas conclusiones y propuestas, sin el ánimo de dar recetas o proponer fórmulas mágicas de solución a un problema tan complejo y complicado como es el "acompañamiento pastoral a personas en condición de desplazamiento" en la ciudad, o mejor, en las goteras, en las periferias de las grandes ciudades.

1. El primer paso para un acompañamiento pastoral a personas en condición de desplazamiento, siguiendo la parábola del Samaritano, es acercarse al que yace herido a la orilla del camino. Ese herido es, desde luego, el desplazado que viene con una gran herida causada por sus desplazadores. Entonces, hay que acercarse, perderle el miedo, reconocerlo.

2. Luego, curarle las heridas, para eso es necesario escucharlo, comprenderlo, de alguna manera, consolarlo. Las heridas causadas por la violencia (torturas, violaciones, heridas físicas) de-

jan otras huellas más profundas en la persona: miedos, ansiedades, confusión, dolor, tristeza y, lo más grave, incertidumbre. Es necesario hacerle sentir al desplazado que no está solo, que se sienta acompañado.

3. Levantarlo y conducirlo a buen refugio. El desplazado se refugia en los márgenes de la gran ciudad. Se esconde, evade y evita. Por eso no basta con que sea curado. Es necesario que sea levantado, acompañado, muchas veces conducido, porque sus heridas emocionales le impiden caminar, buscar.

4. Ayudarle a recuperar la memoria, el sentido de familia y comunidad y, en los posible, a rediseñar su proyecto de vida en su nueva condición social y cultural. En algunos casos se puede pensar en el retorno. En otros casos, es mejor la reubicación.

5. Para todo ello se necesita un modelo de Iglesia Samaritana. Una Iglesia que promueva una pastoral de la misericordia y la *compassio* evangélica, capaz de superar el simple asistencialismo eclesial o formalismo estatal. Que sepa acoger, sanar, cargar, conducir, acompañar, recuperar, devolver la vida y la esperanza.

6. Para ello, es necesario un trabajo en equipo e interdisciplinar. No se puede trabajar solo ni aislado. Es necesario contar con otras fuerzas vivas que ayuden a levantar al herido. Pero también es importante romper muros y barreras de prevención, sin perder la actitud crítica, para trabajar articuladamente en red con otras fuerzas y organizaciones sociales que trabajan por la misma causa.

7. Promover espacios celebrativos que sobrepasen el ritualismo monótono y apolítico de las liturgias eclesiásticas. Celebraciones de la vida, de la memoria y de la esperanza, recuperando símbolos, gestos, danzas, cantos, elementos simbólicos de las comunidades y personas que permita actualizar, resignificar,

reinterpretar los acontecimientos pasados para volverlos salvíficos, soteriológicos y escatológicos siempre desde la perspectiva liberadora.

8. Elaborar y difundir constancias históricas ante todas las instancias eclesiales de justicia y paz y derechos humanos para que "nunca más" vuelvan a suceder tales hechos dolorosos. La constancia escrita, la memoria registrada, la historia transmitida hace que los victimarios sean juzgados y condenados moralmente por la misma historia y las víctimas, de alguna manera, sean reivindicadas y restituidas en sus derechos fundamentales.

9. Motivar e incentivar la participación en redes sociales que trabajan por la causa de las víctimas del desplazamiento para darle una fuerte connotación política al proceso de acompañamiento pastoral.

10. Repensar la pastoral social urbana desde la perspectiva del desplazamiento forzado. Es urgente que se supere la visión asistencialista, dependiente, para dar paso a una pastoral social más comprometida con la promoción de la persona humana, la superación de las causas que generan el desplazamiento forzado, la defensa de los derechos humanos, y la reparación integral de las víctimas. La iglesia y sus proyectos pastorales no pueden estar fuera de este ámbito.

EL CUERPO COMO NARRACIÓN DEL SUJETO EN SITUACIÓN DE DESPLAZAMIENTO.

Signo de barbarie o metáfora de compasión[173]

Andrés Rodríguez
Ángela María Sierra González

1. La contextualización

Este artículo se enmarca en el contexto de la investigación elaborada por el grupo de Colombia en la localidad de Ciudad Bolívar[174] y cuya pregunta investigativa se explicita a continuación:

¿Qué elementos bíblicos-teológicos pueden inferirse del principio "compasión-misericordia" para caracterizar una pastoral (sub)urbana que responda eficazmente a los desafíos que enfrentan las subjetividades sufrientes víctimas del desplazamiento[175] en Colombia?

[173] Proyecto de investigación: "El desplazamiento forzado: un desafío a la Pastoral Urbana". Investigadora principal: Consuelo Vélez. Co-investigadores: Susana Becerra, Pro. Alberto Camargo, Carlos Julio Rozo c.m.f., Andrés Rodríguez, o.a.r., Ángela María Sierra.

[174] En Bogotá, Ciudad Bolívar es la localidad con el mayor número de población y el índice más alto de pobreza. Siguiendo a la Consultoría para los derechos humanos y el desplazamiento forzado (CODHES), se puede afirmar que Bogotá es la ciudad que recibe el mayor número de personas en situación de desplazamiento. En el año 2010, el número de desplazados en Bogotá alcanzó la cifra de 57.000 personas, quienes llegaron a poblar las fronteras de la ciudad, ubicándose mayoritariamente en el municipio de Soacha y en la localidad de Ciudad Bolívar.

[175] Se trata de personas sometidas a una experiencia humana límite radical, porque fueron desarraigados de su territorio, excluidos del tejido social, en limbo jurídico frente al no reconocimiento de su condición de sujetos. Se trata de una realidad que tienden a encubrirse. Roberto Solarte. Voces y silencios: paradojas de la Virgen. En: *Teológica Xaveriana*, No. 149. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. 2004.12.

Uno de los elementos que arrojó esta investigación fue la importancia de la categoría cuerpo y éste como texto vivo, el cual requiere ser analizado e interpretado por los investigadores/as de manera profunda y seria, teniendo en cuenta que "el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma. No es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural."[176]

El proyecto de investigación de "Pastoral Urbana" advirtió la necesidad de hacer explícitos otros datos que no eran totalmente evidentes en el ejercicio propuesto de las entrevistas; por esta razón se realizó un taller con la población sujeto de la investigación, con la intención de captar la incidencia e importancia de lo corporal en su condición de desplazamiento.

La desterritorialización de una comunidad tiene el efecto de desestructurar las diferentes redes de intercambio que configuran el grupo, donde nace la fractura del proyecto de vida;[177] al efecto anterior se le suma la concepción de un sujeto liminal que llega a un territorio impropio, el cual lo ve como un extraño; de este modo el sujeto en condición de desplazamiento es configurado como una forma no institucionalizada de lo liminal, una modalidad de lo incierto y muchas veces de lo ininteligible.[178]

La interacción entre el sujeto en movilidad y el escenario de acogida suscita problemas no solamente del orden de la interacción de las personas sino de falta de reconocimiento del otro en el espacio próximo compartido; el espacio no es solo una auto - evidencia de lo positivo, de lo que está frente a mí, sino que tiene implícito un interrogante sobre la naturaleza de la relación entre el hombre y el mundo;[179] desde esta perspectiva se puede comprender lo corpóreo, como una modalidad de la relación entre el espacio, las cosas y los sujetos, la cual trasciende al cuerpo y no

[176] David Le Bretón. Antropología del cuerpo y modernidad http://www.nodo50.org/mujerescreativas/Le%20breton.htm consultado 5.2.2012.

[177] A. Castillejo Cuéllar, *Poética de lo otro*, Arfo, Bogotá 2000, 69.

[178] A. Castillejo, *Poética*, 78.

[179] A. Castillejo, *Poética*, 97.

asume exclusivamente su dimensión material, en donde se descubriría como otras de las cosas del mundo.[180]

> Sobre sus arrugas –las del cuerpo, por ejemplo- se inscriben el tránsito interminable de recuerdos y lugares por los que anduvo. Sus arrugas son esa historia, el efecto de ese tránsito a través de anteriores encuentros sedimentados en la memoria. En este sentido, además de arrugas o manos, propiamente orgánicas, que "de suyo" son manos y arrugas, están "incorporadas" y apropiadas subjetivamente.[181]

De este modo, la corporeidad nace del encuentro con el otro, con su forma de representarse y comprender el mundo, con sus historias; por ello el encuentro corpóreo trasciende el encuentro físico, cualificarlo implica un reconocimiento de la propia historia y un reconocimiento del otro como dialogante en esa historia compartida; la vinculación de otro a la propia vida genera escenarios distintos donde la particularidad del otro viene a transformar el reconocimiento propio.

La dificultad radica en que no estamos listos para reconocer al otro pues se ha hecho objetivo a tal punto el paradigma corporal "aceptable", que cualquier disonancia con él se considera un problema social, de salud pública, o de condición de inadaptabilidad, lo cual puede manifestar que en el estado de las cosas es más importante la estructura social dominante que el sujeto inter -actuante, donde el comportamiento de acogida está marcado por las normas institucionales y no por las necesidades humanas manifiestas en un cuerpo que padece, vive, siente y recuerda.

Esto lleva a proponer la corporeidad como categoría que va a ofrecer indicios claros sobre la condición del sujeto, dado que a través de ésta el ser humano se comunica, describiendo su identidad y narrando su historia; por ello recogidos los datos de los talleres, las observaciones, las entrevistas sobre la corporeidad y

[180] A. Castillejo, *Poética*, 98.
[181] A. Castillejo, *Poética*, 98.

el análisis e interpretación de los mismos, fue posible evidenciar historias narradas a través de los cuerpos que han padecido en sí mismos el drama de la barbarie pero al mismo tiempo se convierten en medio de la comunidad que los acoge y escucha en un signo de compasión y esperanza. Son demasiados los sentimientos inconclusos y los eventos traumáticos difíciles de olvidar, que desbordan la palabra, pero que quedan como cicatrices en posturas, enfermedades y dolores corporales. Así se presenta a continuación el fundamento teórico que ha servido de base para el trabajo del taller y de la categoría.

2. Para esta investigación… ¿Qué simboliza el cuerpo?

Conocer el cuerpo no es sólo vivir y habitar en él, no es suficiente ver o tocar el cuerpo, publicitar el cuerpo. Asumirlo y apropiarse de él va más allá de una simple percepción sensitiva, también implica lo cultural y axiológico: "el cuerpo no es sólo una estructura fisiológica, sino que es también una estructura culturalmente formada y formable, ante la que no podemos adoptar una actitud neutral."[182]

En la concepción de cuerpo se entrelazan aspectos sociales, de género, matices étnicos, incluso, tintes religiosos, los cuales configuran una actitud frente a la corporalidad.[183] La siguiente cita puede ser un ejemplo de ello:

> Con respecto a la religión, las ecofeministas señalan que las tradiciones patriarcales dominantes de la civilización occidental se basan en una espiritualidad que busca, en forma bastante desesperada, trascender la naturaleza y el cuerpo −especialmente el femenino−.

[182] K. Wiegerling, El cuerpo superfluo: utopías de las tecnologías de la información y de la comunicación, en: *Concilium* 295 (2002) 171.

[183] Para una mejor comprensión del texto es importante aclarar que el término corporalidad estará referido a la conciencia corporal que suscita la relación con otros y este proceso de madurez y comunicación permite construirse como persona y abre la posibilidad de construir comunidad.

> En contraste, este mismo grupo que se interesa en la dimensión espiritual de la vida, durante años ha tendido hacia orientaciones y prácticas que consideran a la naturaleza y al cuerpo como sagrados y fuentes de revelación espiritual. [184]

Otro ejemplo podría ser la concepción de cuerpo que aparece en las Escrituras:

> El hombre no tiene un cuerpo, una parte material, sino que es un cuerpo. No es un ser que posee un instrumento material que usa para algunas actividades, en tanto que su auténtico "yo" está identificado con su ser espiritual. No se da en la Biblia una división natural del hombre, la concepción del hombre como un compuesto de alma y cuerpo no es bíblica sino que procede de la filosofía griega.[185]

Se hace necesario entonces, recuperar la noción de cuerpo del encierro de la racionalidad. Hasta hace poco tiempo el cuerpo se consideraba como tabú pues, a partir del movimiento existencialista, la dimensión humana adquiere un nuevo relieve dentro de la reflexión filosófica; estamos en la "era del cuerpo" donde se redescubre la corporeidad, su significación personal y se entiende como palabra.[186]

"El modo de vivir el propio cuerpo, la relación con él se convierten en un símbolo del mundo contemporáneo occidental;"[187] lo anterior urge a volver la reflexión sobre la corporeidad como la entiende la antropología teológica cristiana actual, pues esta nueva visión antropológica "puede convertirse en núcleo de transformaciones necesarias para la construcción de una comunidad humana."[188]

[184] Spretnak citado en M. J. Ress/ U. Seibert-Cuadra/ L. Sjorup (eds), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Editorial Sello Azul, Santiago de Chile 1994, 481.

[185] F. Pastor. *Antropología Bíblica*, Verbo Divino, Navarra 1995, 53.

[186] Cf. M. T. Porcile, *La mujer, espacio de salvación,* Anzos, Madrid 1995, 127.

[187] M. T. Porcile, *La Mujer,* 127.

[188] M. T. Porcile, *La Mujer,* 128.

Tal fenómeno se puede apreciar en cinco posturas diversas del pensamiento universal, las cuales J. Gevaert sintetiza al referirse a la categoría "cuerpo": la interpretación dualista platónico –patrística que pone el acento en la significación negativa de la condición corpórea y la ve como obstáculo para la realización del espíritu; la interpretación aristotélico – tomista que, aunque considera espíritu y cuerpo como principios correlativos y en su formulación teórica afirma el aspecto positivo de éste último, en la elaboración ulterior de la antropología y en la vida práctica, no logra deshacerse de la connotación que el dualismo ya había insinuado; la interpretación racionalista es propuesta por Descartes quien postula un nuevo dualismo radical entre el cuerpo y la conciencia, donde el ser humano es identificado con la segunda aunque no pierde su conexión con lo corpóreo; la interpretación mecanicista, lleva a las últimas consecuencias la interpretación atomista de Descartes, allí la existencia de lo espiritual aparece muy problemática y tiende a ver a la conciencia como paralela al cuerpo o reflejo de los procesos fisiológicos; y por último la interpretación materialista, que reduce todas las realizaciones humanas a expresiones de la materia y no se ocupa de explicar cómo ésta puede producir las maravillosas manifestaciones del trabajo, de la ciencia y de la libertad del hombre.[189]

Sin embargo, la perspectiva que queremos enfatizar en este relato es el cuerpo en su realidad simbólica[190] a través del cual se despliega todo un significado ontológico que se descubre o más bien se contempla a través de la comunicación con otro cuerpo simbólico donde el diálogo, pero también la caricia, el interés, la empatía permiten construir el espacio fascinante de la intimidad. De ahí que:

[189] Cf. J. Gevaert, *El problema del hombre,* Herder, Salamanca 2001, 70.

[190] "El cuerpo humano, a nivel individual y colectivo, se encuentra en el mismo centro neurálgico del pensamiento, de la acción y de los sentimientos de los hombres, constituye el 'polo simbólico' que organiza, articula e interpreta, más allá de las simples evidencias físicas, la vida cotidiana de los individuos y de las colectividades", J. L. Duch/ C. Mélich, *Escenarios de la corporeidad*, Trotta, Madrid 2005,18-19.

> El cuerpo cuenta una historia espiritual.[191] El cuerpo no es meramente cuerpo, sino una expresión del espíritu del ser humano, y la vida verdaderamente espiritual es una vida encarnada. Por eso creo en la encarnación −que Dios se hace carne, que entra en nuestra carne, en nuestro cuerpo−. Lo cual significa que, cuando uno toca un cuerpo está tocando la vida divina: eso es lo que me lleva a creer... No hay vida divina alguna al margen del cuerpo, porque Dios decidió revestirse de un cuerpo, hacerse cuerpo.[192]

Abordar este espacio único y original requiere un primer paso de "conciencia de cuerpo". Por varios factores sociales y culturales vivimos desencarnados, hemos dado prioridad a la razón sin tener en cuenta su conexión con todas las sensaciones corporales, cada una de ellas posee una información valiosa e intransferible que recoge los miedos, anhelos, posibilidades y fragilidades así como las tristezas o alegrías atesoradas por el tiempo. De alguna manera somos una historia hecha cuerpo.[193] En este aspecto, las mujeres tenemos un terreno ganado y ha sido uno de los puntos clave en la Teología feminista.[194]

[191] "No eres una sola persona y no tienes una sola historia, y ni tu cara ni tu oficio ni las demás circunstancias de la vida pasada o presente permanecen invariables. El pasado se mueve y los espejos son imprevisibles. Cada mañana despiertas creyendo ser el mismo que la noche anterior y reconociendo en el espejo una cara idéntica, pero a veces en el sueño te han trasnochado jirones crueles de dolor o de pasiones antiguas que dan a la mañana una luz ligeramente turbia, y esa cara que parece la misma está cambiando siempre, modificada a cada minuto por el tiempo, como una concha por el roce de la arena y los golpes y las sales del mar", Muñoz citado por J. Duch y C. Melich, *Escenarios,* 253.

[192] Nouwen citado por W. Müller, *Besar es Orar*, Sal Terrae, Bilbao 2005, 39.

[193] Tocar el cuerpo, escucharlo, leer en la historia vivida, puede ser una fuente inagotable de autoconocimiento y en este diálogo inmediato y personal una puerta de acceso para tocar, escuchar y leer a Dios en nuestras vidas.

[194]"Esta teología contextual permite reflexionar desde lo vivido una experiencia de fe de manera más personal con implicaciones en lo comunitario. Así, a partir de situaciones concretas como apropiarse del cuerpo y el reconocimiento de la expresión de la sexualidad que por muchos lustros le fue más ajena que propia, la mujer interpreta dicha experiencia, la enriquece y la hace vida. La teología feminista quiere recuperar una definición de cuerpo marcada por la historia y la identidad… Por esto el primer paso que se intenta dar en la reflexión y construcción de dicha teología es la toma de conciencia de lo que se es a través del cuerpo; ser conscientes que poseemos un cuerpo que nos identifica", M. T. Porcile, *La Mujer espacio de salvación*, 67.

> "Reapropiarse del propio cuerpo" fue el slogan del movimiento feminista…que de por sí expresaba instancias totalmente válidas, como el rechazo de la explotación del cuerpo de la mujer con fines de lucro, publicitarios o pornográficos, la superación del lugar común de la corporeidad débil o enferma atribuida al sexo femenino, el conocimiento por parte de la mujer de la propia sexualidad para poderla gestionar de modo positivo y constructivo, superando ignorancias, miedos inútiles, inhibiciones o inseguridades que demasiado a menudo bloquean las mejores energías.[195]

Es la experiencia sentida en el cuerpo la que trasciende y se fija en la memoria como fuente de aprendizaje positivo o negativo.[196]

> El cuerpo no es el límite. La persona es básicamente relación: por eso la corporeidad, *la carne* en sentido bíblico, incluso la relación con Dios se verifica −o al menos se expresa− a través del cuerpo. Esta aparece siempre como fuera de ella misma, puesta en relieve, con todas sus partes en tensión hacia el encuentro con los otros, hasta con sus órganos interiores −corazón, riñones− saltando hacia afuera.[197]

Esta categoría permite replantear no sólo mi espiritualidad sino todo el ámbito de creencias frente al propio cuerpo y al ajeno. "*Estos cuerpos*" contienen en sí mismos múltiples dimensiones que más allá de lo biológico constituyen una fuente de comprensión social, política, religiosa y finalmente humana, es decir tenemos

[195] C. Rocchetta, *Hacia una teología de la corporeidad*, Paulinas, Madrid 1993, 83.

[196] Hay situaciones traumáticas en las cuales se olvidan las palabras y los conceptos, pero queda grabada en la memoria corporal, es decir en cada una de las células del cuerpo, la sensación de miedo o angustia que produjo ese momento y que en muchas ocasiones es difícil de superar.

[197] F. Laje, *La imagen bíblica del cuerpo*, http://www.apl.name/communio/1980/communio_80_6.pdf consultada octubre 15 de 2008, 544-545.

que "afinar" nuestra mirada significativa para captar su simbología y aprehender lo que hay más allá de la piel.[198]

Por cuerpo hemos de entender, dados los presupuestos, la manifestación del ser humano total que le evoca su dignidad esencial y su capacidad de relación.[199]

a) El cuerpo como símbolo

Al acercarnos al cuerpo como lenguaje hemos de ver el cuerpo como un símbolo, para ello se retoman elementos propios de la lingüística estructural entre los cuales se destacan tres: la estructura interna, lo que lo constituye como tal; la fenomenología, la descripción del mismo en lo que aparece; y la ontología, consecuente con la constitución y descripción mencionadas. Este análisis de lenguaje supone ver el cuerpo como palabra, como metáfora que tiene algo que decir, para lo cual el dualismo occidental ha hecho de la tarea una acción no del todo fácil, pues la separación y valoración despectiva de lo corporal condicionan la significación de todo cuerpo; por ello la Teología en perspectiva feminista y de género recuerdan que se ha de reencontrar la unidad del ser y para ello reconciliar el cuerpo con el pensamiento.[200]

198 "Todos los cuerpos humanos llevamos multitud de textos inscritos que determinan nuestra conducta. Pero un texto no es solamente lo que se construye con letras y palabras, y se lee y se aprende, sino también las convicciones que se aprenden sin necesidad de palabras, y los tipos de comportamientos o maneras de reaccionar ante las diversas situaciones, que toda sociedad, cultura o grupo humano considera como 'normales'. Esos textos se van aprendiendo desde la infancia, en la familia, en la escuela, en el ambiente social, en los medios de comunicación, pero también a veces se imponen por las armas, por las leyes, por el miedo y por el terror: "si quieres seguir viviendo o no tener problemas, tienes que comportarte de tal manera". Por eso, se ha vuelto común responderle a los que amenazan los cuerpos: 'yo no debo nada', como queriendo decir que uno se ha sometido a todas las condiciones que los textos sociales ponen para seguir viviendo", J. Giraldo, *El cuerpo como lugar político y teológico. Cuerpos en hambre. lucha, miedo, dolor y muerte,* http://javiergiraldo.org/spip.php?article87.Consultado 4.3.2012.

199 Cf. Rocchetta, *Hacia una teología*, 14.

200 M. T. Porcile, *La Mujer*, 232 -233.

Para acceder a esta reconciliación desde la lingüística estructural, Paul Ricoeur opina que se ha de reflexionar entre lo voluntario y lo involuntario; así, en una búsqueda sobre el significado y lenguaje del cuerpo, lo involuntario de la estructura de este cuerpo, su lenguaje, es lo que debe ser acogido, tratando de desentrañar su intencionalidad para llegar a la ontología de su ser; tengamos en cuenta que estamos lejos de una concepción fatalista de aceptación del destino del cuerpo, aquí se pretende entablar una relación con el propio cuerpo a nivel de la experiencia donde haya correspondencia entre lo fenomenológico y lo ontológico de cada cuerpo.[201]

En esta reconciliación cuerpo - pensamiento lo corpóreo ya lo podemos entender como símbolo sensible. No hay símbolo si no es a la vez sensible, racional e intelectual y es símbolo sólo para quien lo reconoce como tal. No obstante, el símbolo no es un signo que nos remite a otra cosa sino que simboliza lo simbolizado en el mismo símbolo. "El símbolo no es lo simbolizado, pero lo simbolizado no es separable del símbolo, no es la cosa en sí recóndita en la apariencia sino que es lo que aparece en la apariencia cuando lo reconozco como tal."[202] El conocimiento de la apariencia simbólica no puede ser dualista; no se conoce la apariencia como si fuese la cosa en sí, pues el símbolo no es la realidad, pero tampoco es pura apariencia que cumple la función de un velo que recubre otra cosa, o como mero signo que apunta también a otra cosa. La apariencia simbólica se conoce como tal cuando se reconoce como encarnación de lo invisible. El cuerpo no es pensamiento ni revelación, pero está unido íntimamente a ellos en tanto que participa de ellos, al punto que nos relaciona efectivamente con ellos.

> Lo simbolizado es inseparable del símbolo no porque nuestra razón sea débil y, no pudiendo realizar la distinción, no puede ir más allá del símbolo. Nuestra razón puede muy bien abstraer y presentarnos

[201] M. T. Porcile, *La Mujer*, 233.

[202] R. Panikkar, Religión y Cuerpo. Estética y religión el discurso del cuerpo y los sentidos: memorias, en: Simposio internacional, *Estética y religión. El discurso del cuerpo y los sentidos*, Barcelona 1996, 27.

> la formalidad conceptual del símbolo. Pero lo que el símbolo significa, esto es, conceptualiza (el concepto de aquel símbolo) no puede confundirse con lo que el símbolo es. El símbolo es la misma encarnación de lo simbolizado.[203]

b) La importancia de leer el cuerpo

Al recuperar la dimensión comunicativa de la dimensión corpórea, la Teología en perspectiva de género no quiere que se acceda a éste de un modo frío y desencarnado, como un simple objeto. Si bien esta lectura se ha de hacer de un modo descriptivo, se tiene que abordar el cuerpo como corporalidad dotada de una forma de ser y de aparecer, morfología que hace parte de lo involuntario y estructura corporal que revela un sentido que trasciende al cuerpo mismo; fenomenológicamente, se llega a la comprensión del significado del cuerpo desde la descripción de su apariencia y especificidad corporal, no por las funciones sino por las formas del cuerpo que son constitutivas de su ser, pues las funciones de repercusión social son dependientes de la libertad de elección, en el modo de actualización de la forma. A través del lenguaje de la experiencia y la apariencia podemos llegar a descifrar algo de la existencia del ser.[204]

3. El cuerpo es palabra

Ahora bien, luego de apreciar al cuerpo como símbolo y su posibilidad intrínseca de leerlo y acceder a él como portador de un mensaje, hemos de preguntarnos sobre qué tipo de símbolo es el propio cuerpo; por ello ahora queremos desentrañar el sentido del cuerpo, leerlo como palabra viva y abierta, entenderlo como

[203] R. Panikkar, Religión y cuerpo, 27.
[204] M. T. Porcile, *La Mujer*, 235.

significante, pues "el cuerpo más que un signo, es un símbolo, porque cómo símbolo es capaz de hacer referencia a diferentes cosas al mismo tiempo y en diferentes lugares."[205] Es símbolo en cuanto es estructura de significación en la cual un sentido directo, primario, literal, indica otro sentido indirecto, secundario y figurado que no puede ser aprehendido sino a través del primero.[206] Por eso E. Fromm afirma:

> Realmente el cuerpo es un símbolo de la mente. Toda emoción profunda y genuinamente sentida y casi todo pensamiento se ve expresado en nuestro organismo entero. En el caso del símbolo universal encontramos la misma vinculación entre la experiencia mental y física. Ciertos fenómenos físicos sugieren por su propia naturaleza ciertas experiencias emocionales y mentales y expresamos experiencias emocionales en el lenguaje de experiencias físicas, es decir, simbólicamente. El símbolo universal es el único en el cual la relación entre el símbolo y lo que simboliza no es mera coincidencia sino algo intrínseco.[207]

La corporeidad, como la palabra oral, comunica la operación mental (raciocinio, juicio), confirma la expresión oral, camufla la inmediatez del pensamiento o simplemente ella misma transmite el mensaje. De esta manera, es necesario describir el propio cuerpo para llegar a la intención última y completa de aquel que quiere entrar en relación por medio del acto comunicativo. El hecho de describir la forma que aparece implica confianza en su capacidad de ser reveladora de la modalidad del ser.

a) El cuerpo, palabra actual

El cuerpo engloba y trasciende ese mundo de diferencias relativizables y se refiere a la estructura interna, autónoma, biológica

[205] M. T. Porcile, *La Mujer*, 236.
[206] M. T. Porcile, *La Mujer,* 236.
[207] M. T. Porcile, *La Mujer,* 236.

y somática; ésta es la diferencia específica y universal, estructural y corporal que buscamos asumir e interpretar, donde el punto de partida no ha de ser la esencia del género sino la fenomenología del mismo. Por eso escogemos un elemento concreto descriptible, al creer que él es portador de un sentido por desentrañar.

El cuerpo como símbolo universal puede ofrecer ese terreno común a todos los seres humanos; por eso su descripción no se refiere a su apariencia exterior accidental, sujeta a variables raciales, climáticas o nutritivas, buscará su estructura universal, lo que hace que ese cuerpo sea siempre y en cualquier situación, un cuerpo sexuado y diferenciado. El análisis de la estructura debe ser interdisciplinario puesto que tiene que tener en cuenta las implicaciones filosóficas, biológicas y psicológicas para sacar las consecuencias emanadas de los constitutivos morfológicos diferenciales de cada género desde su corporalidad específica.[208]

En el tema del desplazamiento la comunicación de estos sujetos sufrientes a través del cuerpo resulta una posibilidad de sanación y re-conexión consigo mismos. Sin embargo, es un campo por explorar tanto en lo práctico como en lo académico.

Muchas personas que aportaron a nuestra investigación, en su momento se acercaron al programa de Vidas Móviles casi sin pronunciar palabra, fueron más bien sus gestos, sus posturas, sus cicatrices lo que clama a gritos un poco de ayuda.

Otro tema a propósito de la construcción de la corporeidad en la cercanía o lejanía del otro es el tema del territorio, de una tierra real que ya no está. El desplazado contaba con su tierra como un gran espacio para moverse, para vivir con su familia y para cultivar en ella la alimentación que sostenía a sus hijos. Llegan a la ciudad y deben someterse a vivir en inquilinatos o viviendas compartidos donde la cocina y el baño son lugares de todos y, por lo mismos sitios de conflicto y confrontación.

Además de añorar las ventajas del campo, de la pureza del aire, la riqueza de los ríos y las tierras, las personas víctimas de la violen-

[208] M. T. Porcile, *La Mujer,* 239.

cia, al perder sus viviendas, se deben enfrentar a la contaminación y al frío de la ciudad, a la inseguridad, pero ante todo a la invasión de su espacio íntimo tanto personal como familiar. En este contexto, entonces, su único territorio finalmente, es su propio cuerpo.

4. Caminos que se abren para la Pastoral Urbana

Hay una conexión profunda entre la memoria y la realidad física del cuerpo. Están muy unidos cuerpo y memoria de sufrimiento en estas personas. En todos los ejercicios con el cuerpo de reconocimiento y danza, a través de imágenes y fotos, surgieron muchos recuerdos entre los participantes, al menos eso se observó, la mayoría de dolor. Afloraron de inmediato las lágrimas y expresiones de lamento. Especialmente cuando se remitió a la imagen de manos trabajadoras de todo tipo, la expresión fue la siguiente: "*Esas manos son para la tierra, para sembrar….eso es lo que sabe hacer mi papá…., pero ahora usa sus manos para "jugar"…..Así es que nos da de comer…*" (*lágrimas*). Hacía alusión a las partidas de dominó, naipes y otros, en las que no debe perder el padre, para que pueda haber comida en la casa.

La humanidad de estas personas habla de la dura realidad de inequidades que han sacudido por décadas y décadas a Colombia. Todo les ha sido adverso, carente de oportunidades: algunos no saben leer ni escribir, algunas mujeres son madres desde la adolescencia y ahora enfrentan la tragedia de ver a sus hijos repitiendo su misma historia y sus condiciones de desventajas (cárceles, delincuencia, droga…). Todo para ellas y ellos ha sido sufrimiento…. Aun así, conocen la alegría, la fiesta, la risa, poseen bondad natural en el trato, respeto por los otros, sienten aprecio por quienes les muestran solidaridad. Es mucho lo que hay que hacer para no caer en acciones aisladas que desintegren o reduzcan significativamente la fuerza de un proyecto bueno. Para servirles eficazmente, hay que emprender una pastoral nueva, que no los sostenga adheridos a dependencias de orden espiritualista, sacramentalista y de sumisión a quienes tienen algún tipo de po-

der. La sencillez de su fe puede ser orientada, educada para la dignificación. Algunas de las mujeres han aprendido a tener una forma de pensamiento que denota mayor conciencia, un posible espíritu de crítica. Esto también habla de una acción pastoral diferente, en la que prima la tarea ingente que nos debe animar: la humanización de estas realidades. Sería la manera de salirle al paso a esta condición de desplazamiento en que se encuentran estas personas. Trabajar de esta manera, en una nueva mirada de Pastoral Urbana, es un cambio grande que supone otra actitud, una verdadera conversión pastoral. Además el lenguaje no verbal de nuestros participantes permite descubrir la hondura de sus expresiones. Sus miradas reflejan algo que es inescrutable. Están cargadas de preguntas, de muchas preguntas, de cosas inexplicables…., hay tristeza en sus ojos, cargan con muchos dolores.

Su sonrisa expresa espontaneidad a pesar de tantas cosas… Lo más diciente, son sus lágrimas…, salen con facilidad, expresan que ellas y ellos viajan con su sufrimiento permanentemente, cualquier situación inesperada se los evoca. Sus escasas palabras dicen mucho, lo que más se manifiesta es su silencio. Pero son dados al encuentro, al abrazo, a la danza, a la fiesta…esto no se lo quitará nada ni nadie. Sus abrazos fueron fuertes, en la medida en que también se sorprendieron al recibirlo y al darlo. Conservan una fe muy sencilla, de confianza en la Providencia. (Ecos del padre Alberto Camargo, co-investigador el día de la actividad 26 de mayo de 2012).

Las personas desplazadas sufren muchas enfermedades físicas, sicológicas y espirituales...porque están desencarnadas. La primera pregunta que surge después del desplazamiento es: ¿Ahora…cuál es mi territorio?

Regresarlas a sí mismas...en primera instancia a su cuerpo y en éste a su memoria…es el primer paso para iniciar un camino de sentido. Reafirmar que Dios no los ha dejado. Su desarraigo se comienza a salvar cuando vuelven a sí y recuperan sus raíces; pero esto requiere pasar por el dolor para leerlo, interpretarlo, recordarlo y sanarlo, mientras la pastoral acompaña este proceso.

Esto nos lleva a enfrentar lo que podemos denominar "nuevas territorialidades" que suponen toda la dimensión existencial que constituye a los sujetos y que se realiza en esa historia personal que implica dejar una cultura para asumir otra; llevar en el propio cuerpo inscritas las experiencias dolorosas; aprender a desplazarse de la periferia al centro para poder sobrevivir, entre otros aspectos que podríamos señalar. Nos adherimos a las palabras del P. Javier Giraldo cuando afirma:

> El cuerpo es, entonces, el objeto central de la política y de la fe. Por eso la política y la fe no pueden ignorarse mutuamente. Si la política se ocupa del cuerpo para negociar sus necesidades, lo hace desde posiciones más prácticas e inmediatas, sometiéndose en gran medida a los textos vigentes, inscritos con más fuerza en la mayoría de los cuerpos. Si opta por, o propone cambios en esos textos, todo lo hace dentro de los cálculos de lo que podrían dar las negociaciones. La fe, en cambio, toma en serio y radicalmente las necesidades de los cuerpos como único lugar de encuentro y de comunión con el Padre invisible de Jesús y por ello se compromete con mayor convicción y radicalismo a volver añicos los textos discriminatorios, especialmente los textos-moldes de raza, género y clase.[209]

5. Nuevos aprendizajes y preguntas…

- ✓ Hay una profunda conexión entre memoria y la realidad física del cuerpo, que se convierte en texto invaluable para ser interpretado.
- ✓ Es todo un reto transformar ese cuerpo signo de barbarie en metáfora de compasión.[210]

[209] J. Giraldo, *El cuerpo como lugar político y teológico. Cuerpos en hambre, lucha, miedo, dolor y muerte*, http://javiergiraldo.org/spip.php?article87. Consultado 4.3.2012.

[210] La investigación a través de la parábola del buen samaritano se acerca a las acciones concretas de la compasión frente al cuerpo: ver, tocar, levantar...hacerse cargo. (Cf. Documento *El Desplazamiento un desafío a la Pastoral Urbana*).

- ✓ Hay que aprender a leer las dimensiones antropológicas en las evidencias del cuerpo (salud/social/cultural/religioso/político, etc.).
- ✓ El desplazado trae en su cuerpo a Dios y es un texto que debemos aprender a leer (gestos, silencios, lágrimas, encorvamientos) lo mismo que sus gestos de alegría, esperanza y solidaridad.
- ✓ Es necesario estudiar más a fondo la dimensión bíblico-teológica de la corporalidad.[211]
- ✓ ¿Qué tipo de espiritualidad está requiriendo el trabajo pastoral urbano que incluya la perspectiva corporal?

6. Varios desafíos pastorales nos deja esta parte de la investigación

- ✓ Importancia de un trabajo interdisciplinar, de conocer y apropiarse de otras ciencias que complementen y amplíen las perspectivas.
- ✓ Asumir nuevas territorialidades, esas territorialidades "existenciales" y eclesiologías emergentes.
- ✓ Formular y comprender nuevas categorías: cuerpo, memoria, sujetos sufrientes.
- ✓ Fundamentar el significado de cuerpo en la perspectiva "compasión misericordia".
- ✓ Continuar fortaleciendo la perspectiva de género y el recorrido que frente al cuerpo aporta esta categoría.
- ✓ Trabajar en una dimensión teológico-terapéutica. La Teología no sólo hace un aporte teórico sino que es camino para la construcción de una vida saludable y plena.
- ✓ Hay que estudiar a fondo el tema de la participación del cuerpo en la liturgia.

[211] A propósito iniciamos un seminario en la Facultad de Teología sobre el Cuerpo como experiencia de sacralidad y comenzamos con el tema de la corporalidad en Pablo.

- ✓ Tener en cuenta la importancia del lenguaje, la pastoral ha de ejercitarse en otras comprensiones y trascender a temas vitales como la comunicación no verbal.
- ✓ Dios en la ciudad de los desplazados nos compromete a desplazar la misericordia y la compasión a lugares muchas veces invisibles en cuerpos y comunidades concretas imperceptibles para los mismos ciudadanos.

LA CONCIENCIA INTERCULTURAL DE LOS DIRIGENTES SOCIALES.

Claves para el diseño de medidas de intervención políticas y educativas de inclusión social de la población inmigrante en la Ciudad de Río Cuarto

Maria Noelia Galetto
Mariana Jesica Lerchundi

1. Presentación

Las situaciones caracterizadas por la discrepancia intersubjetiva −devenida de la convivencia ciudadana− afectan en mayor medida a las realidades urbanas de elevado número de habitantes. En este marco, la cuestión de las migraciones es foco de atención en las ciudades, pues el desafío que presenta no es sólo cuantitativo sino también cultural y social.[212] En Río Cuarto (Córdoba, Argentina) la población es heterogénea debido a la presencia −desde hace algunos años− de migrantes, principalmente, procedentes de Bolivia. Esta realidad, caracterizada por la diversidad cultural y la desigualdad social, suele generar tensiones y conflictos en diferentes ámbitos: político, educativo, religioso, entre otros.

El contexto multicultural de las urbes y megaurbes incide en las formas de comunicarse, interrelacionarse, organizarse socialmente y también, estos matices culturales, influyen en la religiosidad de las personas. En este sentido, las prácticas religiosas se

[212] M. Eckholt/ S. Silber, Pastoral Urbana. Las transformaciones de las megaurbes latinoamericanas provocan la conversión pastoral. Apuntes metodológicos. Documento de trabajo del proyecto internacional de investigación (2011) 1-18.

trasforman e interconectan con las demás realidades socioculturales y económicas de la ciudad[213] tal como sucede en Río Cuarto.

Esta ponencia presenta de manera parcial los resultados de una investigación desarrollada en el año 2012 en el marco de la Beca tipo "C" otorgada por el *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* a las autoras de este artículo; la cual pretendió indagar la conciencia intercultural de los dirigentes sociales encargados del diseño de programas y políticas de inclusión social de los migrantes bolivianos en Río Cuarto.

El desarrollo del artículo comprende, en primer lugar, algunas aclaraciones metodológicas; posteriormente, se provee una descripción de la ciudad objeto de estudio; subsiguiente, se expone el análisis de algunos de los resultados obtenidos en la investigación; y, finalmente, se enuncian reflexiones a partir de los significativos aportes compartidos en el Congreso "Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa" desarrollado durante los días 26 de febrero al 2 de marzo de 2013 en las instalaciones de la Conferencia Episcopal Mexicana.

2. Aclaraciones metodológicas

El presente estudio se comprende como exploratorio debido a las escasas investigaciones previas e información respecto de los conocimientos reflexivos que intervienen en los dirigentes sociales al momento de diseñar medidas destinadas a los migrantes. El trabajo de campo fue desarrollado durante diciembre de 2012 a través de entrevistas semiestructuradas, bajo un muestreo intencional a reparticiones del Estado local, instituciones educativas e Iglesias Católicas de Río Cuarto. En esta oportunidad, se expondrán los resultados devenidos de entrevistas realizadas a representantes del área de cultura,

[213] N. Strotmann, Experiencias de Pastoral Urbana en la ciudad de Lima / en la Diócesis de Chosica, Disponible en: http://pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/textos/montevideo2011/strotmann.pdf.

educación, vivienda y de la Defensoría del Pueblo del Municipio de Río Cuarto. En lo que respecta a las instituciones educativas, dos de las entrevistas fueron hechas a una directora y a una vicedirectora de escuelas de nivel primario y una tercera entrevista fue efectuada al personal directivo de un jardín de infantes, cabe aclarar que, a todos los establecimientos asisten niños migrantes bolivianos de primera, segunda o más generaciones. Finalmente, se exponen tres entrevistas ejecutadas a personas vinculadas a la Iglesia Católica, entre ellos, dos sacerdotes que desarrollan actividades en los barrios que habitan población boliviana y una colaboradora laica.

En esta instancia resulta importante precisar que los entrevistados en sus relatos produjeron la distinción entre sujeto local y sujeto migrante. Razón por la cual, se mencionará a estos dos grupos de diversas formas, tales como sociedad riocuartense o local y colectivo boliviano o migrante, entre otras. No obstante, se parte de la consideración que es una distinción necesaria a los fines analíticos, pero que esa diferenciación *nosotros-otros* no debería existir ya que todas las personas que viven y conviven en un espacio geográfico son parte de la misma sociedad y deberían ser pensadas como iguales.

En cuanto a algunas aclaraciones conceptuales, se puede decir que, dirigentes sociales son aquellos líderes naturales o asignados por Ley que desarrollan diversas funciones en una organización como: dirigir, alcanzar los objetivos propuestos y las metas comunes, y además, tienen un rol trascendental.[214]

3. Características y transformaciones de la urbe: los migrantes bolivianos en la Ciudad de Río Cuarto

La investigación se encuentra situada en la Ciudad de Río Cuarto (Córdoba, Argentina) que cuenta con un total de 155.911

[214] Gobierno de Chile División de organizaciones sociales, Liderazgo efectivo en organizaciones sociales. Programa de capacitación y metodología, 2001, Disponible en: http://www.biblioteca.org.ar/libros/liderazgo.pdf.

habitantes, según los datos del censo provincial de 2008.[215] Asimismo, el departamento –que lleva igual nombre– tiene 246.143 habitantes, de ellos 1.976 nacieron en el exterior. Bolivia está primera respecto de los países de migrantes que habitan en el departamento.[216]

Los pobladores provenientes de aquel país limítrofe residen, principalmente, en tres barrios de Río Cuarto: San José de Calasanz, Las Delicias y Las Quintas. El recorte espacial de este estudio se centra en los dos últimos. Las Delicias se encuentra ubicado sobre la margen Norte del Río IV, mientras que Las Quintas se sitúa fuera del ejido urbano en dirección Oeste. Ambos barrios presentan características comunes, pero hay otras que los diferencian, las cuales serán explicitadas conjuntamente con el análisis de los resultados.

La presencia de la población de origen boliviano en Río Cuarto trajo aparejadas situaciones y experiencias entre culturas *diferentes* que generaron significativos efectos a nivel político, educativo y religioso. Hay algunas características que son útiles para describir, en la actualidad, a las megaciudades latinoamericanas. Ellas son: pluralidad, fragmentación, interculturalidad, gobernabilidad, precariedad de la pobreza y potencialidad de resiliencia.[217]

Los seis caracteres de las megaciudades se reconocen en la realidad que aquí se analiza debido que la Ciudad de Río Cuarto es una sociedad plural en la que la segmentación y heterogeneidad se encuentran presentes. Las situaciones de fragmentación suelen determinar experiencias de discriminación para quienes viven en barrios periféricos; acceden a servicios diferenciales; portan colores, acentos y dialectos distintos a los que usualmente carac-

[215] Dirección de Estadísticas Socio-demográficas Censo Provincial de Población, Resultados Definitivos, 2008, disponible en: http://web2.cba.gov.ar/actual_web/estadisticas/censo2008/index.html.

[216] Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario. Resultados definitivos. Serie B Nº 2, 2012, Disponible en: http://www.estadistica.sanluis.gov.ar/estadisticaWeb/Contenido/Pagina148/File/LIBRO/censo2010_tomo1.pdf.

[217] M. Eckholt/ S. Silber, Pastoral Urbana, 1-6.

terizan a la población local. Pero, asimismo, desde esta fragmentación emergieron diferentes actores que trabajan para revertir la situación de exclusión. En consecuencia, el escenario de encuentro y desencuentro cultural genera disensos, pero también consensos que se construyen, paulatinamente, a través del diálogo.

En cuanto a la gobernabilidad, los representantes elegidos por el pueblo y los ciudadanos se sitúan en la encrucijada de crisis económicas y demandas sociales que no alcanzan a ser resueltas; sumada a esta circunstancia la poca participación del tejido social. En este marco, si bien la Ciudad de Río Cuarto tiene los beneficios económicos propios de la Pampa Húmeda argentina que la distinguen de otras zonas del país, la precariedad de la pobreza afecta a vastos sectores poblacionales, algunos que nacieron en condiciones paupérrimas y otros que llegan a esta urbe en busca de mejores condiciones de vida. Finalmente, a pesar de situaciones que atañen el día a día de numerosos pobladores, muchos desarrollan su creatividad y establecen lazos solidarios que posibilitan mejorar la realidad colindante, como es el caso de la comunidad boliviana que reside en la ciudad.

4. Análisis de resultados

A continuación, se expondrán las siguientes categorías a) conocimiento sobre la población migrante boliviana, b) construcción de la otredad, c) política multicultural, d) educación multicultural, e) Pastoral Urbana, y f) conciencia moral.

a) Conocimiento sobre la población migrante boliviana

A través de esta categoría se hace mención al conocimiento que funcionarios públicos, miembros de centros educativos y de las Iglesias Católicas poseen sobre la comunidad boliviana. Aquí se incluyen las descripciones vinculadas a las trayectorias migra-

torias, actividades económicas y laborales, condiciones de vida, prácticas culturales, creencias y rituales religiosos y el lenguaje.

En relación con las *trayectorias migratorias* de la comunidad boliviana los entrevistados expresan que, en general, los migrantes provienen del Departamento de Potosí (Bolivia) y al trasladarse a la Argentina se radican en Mendoza, Salta, Buenos Aires y Córdoba llegando finalmente a la Ciudad de Río Cuarto. Asimismo, los sujetos exponen que los grupos retornan permanentemente a su país de origen produciéndose cambios y renovaciones de quienes se quedan en su ciudad natal y aquellos que viajan al lugar de destino. En este sentido, los migrantes bolivianos son caracterizados por tener movilidades golondrinas.

En otras oportunidades los interrogados destacan que no todos los miembros de la comunidad nacieron en Bolivia, por el contrario, muchos niños son argentinos. Pero, esta situación no implica la pérdida de sus prácticas culturales, aspecto que se desarrollará en los párrafos siguientes.

Las *actividades económicas y laborales* de los migrantes bolivianos difieren según el área de residencia dentro de la ciudad. Los dirigentes sociales especifican que gran parte de ellos radica en el Barrio Las Quintas y allí desarrollan principalmente dos actividades económicas: el trabajo en los hornos de ladrillo o en las huertas. Sin embargo, desde el año 2010 debido al cierre de varios hornos de ladrillos se comenzaron a trasladar al Barrio Las Delicias y, quienes habitan en este lugar, se dedican a la albañilería.

Las *condiciones de vida* de la comunidad migrante boliviana del Barrio Las Quintas son paupérrimas ya que este sector no cuenta con los servicios de agua potable, gas, cloacas, transporte público, entre otros. Los entrevistados –al hablar de la precariedad de las viviendas– señalan déficit habitacional, hacinamiento y condiciones favorables para vehiculizar enfermedades como hepatitis A, chagas o tuberculosis. Para el caso del Barrio Las Delicias, al encontrarse en un área urbana menos alejada, la situación es distinta puesto que ciertos servicios llegan y alcanzan a algunas familias. No obstante, otros servicios están pedidos a través de

la vecinal. Tanto los funcionarios municipales, los directivos de los centros educativos como los miembros de la Iglesia Católica señalan esta situación con una marcada preocupación y allí se observan frases que aluden a la necesidad de continuar trabajando para modificar esta realidad.

En la Ciudad de Río Cuarto los miembros de la comunidad boliviana, en general, mantienen y transmiten de generación en generación sus *prácticas culturales*. Los pobladores migrantes quieren conservar sus danzas, música, lengua y costumbres, aunque en ocasiones los actos discriminatorios que padecen inciden en que ciertas prácticas sean modificadas o reemplazadas por otras similares a las de la cultura dominante, tales como sucedió con el lenguaje.

En diferentes oportunidades los entrevistados expresan conocer las prácticas culturales *diferentes* de esa comunidad de migrantes en comparación con las de la sociedad local. Por ejemplo, en el Barrio Las Quintas se conmemora el Día Del Estado Plurinacional de Bolivia, momento en el que se bailan danzas y se escucha música típica, en las cuales participa gran parte de la comunidad. Asimismo, algunas mujeres bolivianas mantienen su vestimenta típica y su forma de llevar a los niños en sus espaldas colocados en las wawas.

En cuanto a las *creencias y a los rituales religiosos*, los párrocos expresan que este grupo de migrantes es devoto de la Virgen de Urkupiña o de Copacabana. Agregan que, le asignan una sublime importancia a los sacramentos y a sus celebraciones posteriores. En este sentido, los agasajos vinculados al bautismo, comunión, confirmación, entre otros, se encuentran impregnados de rasgos propios de su cultura. Como es el caso del bautismo −tal como relata uno de los párrocos− en el cual cada niño tiene varios padrinos correspondientes a diversas cuestiones de la fiesta −vestimenta, torta, decoración, etcétera−. Además, este tipo de celebraciones suelen ser colectivas y masivas. Otra de las especificidades comentadas por los sacerdotes alude al protagonismo que se le otorga a la madre tierra en las celebraciones religiosas del grupo boliviano.

En el marco del conocimiento de las instituciones locales y, especialmente, de los dirigentes sociales respecto de la población boliviana una característica encontrada en las entrevistas fue la recurrente alusión a las dificultades que presenta el *lenguaje* al momento de interactuar, puesto que los migrantes provenientes de Bolivia, sobre todo mujeres, conservan su lengua materna y, la mayoría de las dependencias estatales, instituciones educativas y eclesiales no han podido acercarse en profundidad al quechua y aymara. En oportunidades, los regionalismos son los que se interponen en el canal de comunicación y dificultan el diálogo entre pobladores locales y migrantes.

b) Construcción de la otredad

En la ciudad de Río Cuarto, como se explicó en el apartado anterior, los miembros de la comunidad boliviana continúan preservando ciertos rasgos propios de su cultura que son, en algunos aspectos, considerados como *diferentes* por la población local, lo cual conlleva a que esté presente la relación de alteridad *nosotros-otros*. La alteridad u otredad hace alusión a un tipo particular de diferencia relacionada con la experiencia de lo extraño, de lo ajeno; a partir del encuentro con desconocidas singularidades de otro grupo humano: lengua, costumbres, fiestas y ceremonias.[218] En consecuencia, aquella noción se refiere −en relación con la pertenencia grupal propia− a *otros*, quienes son considerados miembros de una cultura, herederos de una tradición, representantes de una colectividad y quienes tienen una forma de vida *diferente* de *otros*.[219]

Por medio de las entrevistas los dirigentes sociales, en la mayoría de sus expresiones, señalan que las prácticas socio-culturales que desarrollan los riocuartenses son superiores a las de la po-

[218] M. Boivin/ A. Rosato/ V. Arribas, *Constructores de la otredad. Una introducción a la Antropología social y Cultural*, Eudeba, Buenos Aires 1989.

[219] M. Boivin/ A. Rosato, *Constructores de la otredad*.

blación boliviana. Este modo de entender la relación entre dos culturas corresponde a la construcción de la otredad desde la diferencia −porque la otredad frente al *nosotros* es anterioridad, ausencia o incompletud y confusión−, y desde la diversidad, ya que el *nosotros* se caracteriza por ser complejo y especializado; en cambio, el mundo de los *otros* por la generalización.[220]

Los entrevistados continuamente se refieren a los *otros culturales*, es decir, a los bolivianos, distinguiéndolos de un *nosotros cultural*, en otras palabras, de la población local y a partir de esa distinción comparan el lenguaje, las costumbres, las creencias religiosas, el modo de vida, entre otras cosas. En consecuencia, se relatan situaciones que manifiestan la apreciación positiva o negativa, que tienen los dirigentes sociales, sobre el *otro cultural* y; experiencias de encuentro/desencuentro de prácticas culturales y significados culturales entre la población local, en general, y la boliviana.

Una minoría de los interrogados hace referencia a la *apreciación positiva del otro cultural* en relación a la predisposición -principalmente- de los adultos de la comunidad boliviana para trabajar en algunas actividades económicas o laborales como en los hornos de ladrillos, en las quintas o en la albañilería; a la responsabilidad y el respeto de los alumnos bolivianos[221] hacia los docentes y pares, y a los símbolos patrios argentinos; y finalmente al valor que le otorgan al diálogo entre los miembros de la familia migrante.

Asimismo, una gran mayoría de los dirigentes sociales expresan sus *apreciaciones negativas respecto del otro cultural* ya que piensan que el fenómeno de migración boliviana es negativo, debido a que se considera a ese grupo de migrantes como aquellos sujetos que reemplazan en las labores a los locales y como a quienes se les otorgan ciertos beneficios por ser migrantes. Además, se mencionan, en las entrevistas, algunos prejuicios hacia el boliviano y se utilizan términos peyorativos para referirse a ellos.

[220] M. Boivin/ A. Rosato, *Constructores de la otredad.*

[221] El término alumnos bolivianos hace referencia a niños bolivianos de primera, segunda y más generaciones.

Respecto de las apreciaciones y los conocimientos acerca del encuentro/desencuentro de prácticas y significados culturales entre la población local y los migrantes, los entrevistados relatan experiencias y situaciones, por un lado, de *encuentro cultural* como el diálogo respetuoso entre personas de ambas culturas, la valoración positiva del *otro*, el reconocimiento de las prácticas diferentes y el encuentro simétrico con la alteridad; y por el otro, de *desencuentro cultural*, en las cuales predomina el prejuicio y la exclusión del migrante boliviano. Cabe aclarar que son estás últimas las situaciones que predominan.

A partir de la realidad descripta se observa que, en general, la sociedad riocuartense se caracteriza por ser multicultural ya que prevalecen hechos y experiencias de discriminación hacia la comunidad boliviana por parte de la población local. El término multiculturalidad es principalmente descriptivo y se refiere a la multiplicidad de culturas que coexisten dentro de un determinado espacio −local, regional, nacional o internacional− sin que exista necesariamente una relación entre ellas.[222] Desde este enfoque no se promueve el intercambio ni la conexión entre culturas diferentes.[223] Además, el multiculturalismo (como modelo integrador) se inspira filosóficamente en la idea ilustrada de la tolerancia y en principios liberales como los de igualdad, diferencia e individualidad.[224]

c) Política multicultural

Para el análisis de las políticas ejecutadas desde el Municipio se considera a la política pública como el conjunto de acciones u

[222] F. Tubino, Interculturalización y multiculturalismo, Disponible en: URL: http://www.ibcperu.org/doc/isis/12943.pdf; Catherine Walsh. (2000). Propuesta para el tratamiento de la interculturalidad en la educación. Perú, Disponible en: http://www.ibcperu.org/doc/isis/12953.pdf.

[223] J. Malegarie, Del multiculturalismo a las relaciones interculturales en la escuela. Ponencia presentada en el *Congreso de Derechos Humanos*, Rosario 2007.

[224] W. Kimlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona 2001; C. Taylor, *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, FCE, México 1992.

omisiones que el Estado provee a la sociedad por medio de sus planes de gobierno y respaldado por las partidas presupuestarias que hacen posible su cumplimiento;[225] lo cual implica la toma de posición por parte del Estado que internamente realiza para enfrentar alguna situación y resolverla; la toma de posición incluye varios organismos gubernamentales y suele ser ambigua y variada.

A través del análisis de las entrevistas se halló que el surgimiento de la cuestión, es decir, el tratamiento específico de las políticas destinadas a la población migrante surgieron por el interés de operadores profesionales y, sobre todo, institucionales lo que permitió que no fuera necesario que los migrantes bolivianos se convirtieran en reclamadores directos.

Tal como describen los funcionarios estatales nació la necesidad de implementar medidas destinadas a este segmento poblacional para prevenir enfermedades, dar solución a situaciones de exclusión, residencia ilegal, entre otros. Sin embargo, la mayoría de las acciones orientadas a resolver estas problemáticas fueron desarrolladas por el Estado teniendo sólo como receptores pasivos a la población de origen boliviana. En este sentido, las políticas fueron diseñadas y ejecutadas desde instancias oficiales a veces a solas y otras en coordinación y articulación con diversos organismos, del mismo Municipio o externos a él, tales como Defensoría del Pueblo, Administración Federal de Ingresos Públicos y universidades.

Desde la llegada de migrantes a la Ciudad de Río Cuarto y como consecuencia de visualizar problemáticas propias de la comunidad, las diferentes áreas del Municipio elaboraron programas a los fines de resolver las situaciones que aquejaban a este grupo. Algunos de ellos son:

El *Programa de Ludotecas* (destinado a personas de cuatro a once años de diferentes barrios) fue un espacio que pretendía incluir a los niños, acercarlos a otras zonas de la ciudad, transmitir hábitos

[225] O. Oszlak/ G. O'Donell, Estado y Políticas Estatales en América Latina: hacia una Estrategia de Investigación, en: Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), Buenos Aires, Argentina, Documento G. E. CLACSO N° 4 (1981) 98-128.

de higiene, entre otros. Asimismo, a través de este grupo etario, se logró un acercamiento a las familias bolivianas. No obstante, el programa dejó de implementarse por cuestiones presupuestarias.

El *Programa de Alfabetización* (consignado para personas adultas que no sepan leer ni escribir) se aplica en diferentes sectores de la ciudad, pero en el Barrio Las Quintas tuvo algunas especificidades. Una de las entrevistadas comentó que el proceso fue lento y se desarrolló durante 2011. Al año siguiente los dueños de los hornos de ladrillo llevaron adelante acciones que prohibieron el ingreso de los miembros del Municipio. A partir de las denuncias y al ser un sector ubicado fuera del ejido urbano el Estado local dio por finalizada esta política.

El *Programa para la promoción de los derechos civiles, sociales y políticos de la población inmigrante* surgió a través de un convenio entre la Defensoría del Pueblo, el Consejo Deliberante y la Universidad Nacional de Río Cuarto, fundamentalmente, está focalizado al asesoramiento acerca de cómo obtener los distintos tipos de documentación que se necesitan para regularizar la residencia en el país de la población inmigrante.

Los *programas de salud* tuvieron por objeto la resolución de problemáticas puntuales, tales como chagas, hepatitis A o tuberculosis. Actualmente, el *Programa Médicos Comunitarios de la Nación* conformado por un equipo multidisciplinario junto al Municipio brinda el servicio de enfermería y la vigilancia de diversos programas destinados, principalmente, a mujeres embarazadas y niños.

Una política multiculturalista tiene por fin la promoción de la igualdad de tratamiento de los diferentes grupos culturales que conforman un Estado.[226] Deja de vista el intercambio entre los diversos, no propone ni fomenta la interacción. Por eso, si bien se reconocen los esfuerzos por parte de la administración pública, se propone un salto cualitativo a experiencias de tipo interculturales, punto que será ampliado en las reflexiones finales.

[226] D. Cuche, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires 2002, 132.

d) Educación multicultural

Con la pretensión de analizar la categoría de educación multicultural se parte de considerar que en el ámbito educativo las políticas públicas multiculturales no lograron la convivencia cultural sino que se caracterizan, principalmente, por ser voluntaristas y por perseguir el objetivo de realizar el ideario moderno ilustrado mediante la creación de la igualdad de oportunidades para el acceso de grupos minoritarios a las instituciones educativas; pero no resolvieron los desafíos que presentan la exclusión social, el empobrecimiento y la marginalización que afecta a las minorías étnicas, culturales, religiosas o sexuales.[227] En América Latina, las políticas educativas multiculturales fortalecieron las relaciones de dependencia y no aumentaron la autonomía de aquellos grupos.[228]

A través de los relatos de los directivos (de nivel inicial y primario) se pueden encontrar algunas características propias del enfoque de educación multicultural en cuanto a las relaciones docentes y alumnos migrantes bolivianos, a los vínculos docentes y familias bolivianas y a las relaciones entre los niños locales y migrantes.

Respecto de las *relaciones docentes y alumnos migrantes bolivianos* las profesoras, de nivel inicial y primario, explican en las entrevistas que el lenguaje o el vocabulario, según ellas, *diferente* que emplean los niños bolivianos les generan dificultades de entendimiento con ellos. En relación a los *vínculos docentes y familias bolivianas* la directora del jardín de infantes señala ciertas rupturas en la comunicación entre estos actores escolares. Además, la mayoría de

[227] M. L. Rubinelli, Algunas cuestiones acerca de una educación intercultural, en: M. L. Rubinelli (comp.), *¿Los otros como nosotros?: interculturalidad y derechos humanos en la escuela. Reflexiones desde América Latina*, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Jujuy 2010, Tomo II, 37-48; R. Salas Astrain, Educación intercultural, profesores de educación, media y contextos urbanos. Reflexiones desde la experiencia chilena, en: A. Ameigeiras/ E. Jure (comp.), *Diversidad cultural e interculturalidad*, Prometeo, Buenos Aires 2006, 203-214; A. Scribano, Multiculturalismo, teoría social y contexto latinoamericano, en: *Revista La Factoría* 9 (1999), disponible en: http://www.revistalafactoria.eu/articulo.php?id=131 (citado el 5/11/2013)

[228] F. Tubino, Interculturalización.

las docentes describen a las madres bolivianas como poco comunicativas. En cambio, en cuanto a los vínculos entre las docentes y familias bolivianas, el personal directivo de nivel primario, reconoce que, paulatinamente, se logró una integración más sólida con estas familias, principalmente, a partir de la implementación de algunos proyectos escolares.

Y por último, al hacer referencia a las *relaciones entre los niños locales y migrantes*, por un lado, en nivel inicial, la directora relata que, al comienzo del año escolar, se observaron algunas situaciones de discriminación hacia el *otro cultural* y de escasa integración entre los niños bolivianos y riocuarteses pero, luego, de manera progresiva dichas realidades se fueron transformando en una relación de mayor simetría entre el grupo de pares. Y por el otro, en nivel primario los directivos, en sus entrevistas, si bien reconocen que (a principios del año escolar) también se presentaron algunos hechos de exclusión hacia los alumnos bolivianos los adultos fomentaron, por medio de ciertas prácticas escolares, el respeto hacia el *otro* y la convivencia cultural en el ámbito escolar.

A partir del análisis realizado, se puede decir que, las instituciones educativas de nivel inicial y primario reflejan, primordialmente, rasgos de un enfoque multicultural ya que en aquellos contextos educativos hay un reconocimiento de grupos diferentes, en el cual cada sujeto puede vivir su cultura, pero no se logra un auténtico proceso de integración.[229] Sin embargo, se considera que para cambiar y superar las prácticas educativas de exclusión social y cultural sería necesario que todos los actores escolares conozcan y comiencen a implementar en las escuelas aspectos vinculados a la educación intercultural, enfoque que será explicado brevemente en el apartado correspondiente a las palabras de cierre y reflexión.

En estos centros educativos también resulta importante hablar de las actividades escolares que allí se desarrollan y, por eso, hay

[229] M. L. Rubinelli, Algunas cuestiones; M. B. Quintana, ¿De qué intercultura se trata?, en: M. L. Rubinelli (comp.), *¿Los otros como nosotros?*, 17-24.

que analizar la realidad, por un lado, de la escuela ubicada en el Barrio Las Quintas, la cual hace más de diez años que recibe alumnos migrantes bolivianos y; por el otro, la del colegio situado en el sector de Las Delicias, al cual asisten niños bolivianos desde hace aproximadamente cuatro años.

Actualmente, en la primera escuela mencionada, los directivos de nivel primario explican que desarrollan, desde hace algún tiempo, diferentes proyectos para abordar el tema de la diversidad cultural del alumnado y las familias migrantes. Desde el 2007 hasta la actualidad se lleva a cabo un proyecto institucional que tiene como intención fortalecer un enfoque multiculturalista de educación y cuyo objetivo es reconocer los valores de las culturas interactuante para lograr una mejor convivencia basada en el respeto y la tolerancia.

Al hacer referencia a las actividades que se desenvuelven en nivel inicial y primario del segundo establecimiento educativo, las directoras mencionan que, si bien aún no propusieron ni implementaron un proyecto institucional específico para abordar el tema de la diversidad cultural trabajan esa problemática a partir de acciones cotidianas como diálogos espontáneos y explicaciones verbales a los alumnos acerca de la importancia del respeto hacia el *otro cultural* y del conocimiento de las diferentes prácticas culturales. Asimismo, en algunos casos se realizan actividades especiales para conmemorar ciertas fechas del calendario escolar como el Día de la Diversidad Cultural o el Día del Migrante y para el Día de la Tradición se invita a las madres bolivianas para que comenten acerca de su tradición. A través de estas experiencias las docentes tienen la intención de fomentar el respeto y la tolerancia hacia los niños bolivianos.

Como se puede observar, a partir del análisis realizado, la primera escuela desarrolla desde hace algún tiempo proyectos institucionales para abordar la diversidad cultural. En cambio, la segunda, en función de las experiencias escolares trabaja (a través de prácticas cotidianas) aquella problemática. Cabe señalar que las actividades educativas que se implementan corresponden a un

enfoque multicultural. Sin embargo, el hecho de cuestionarse y reflexionar las problemáticas diarias que se presentan en el contexto escolar acerca de la diversidad cultural es un indicio significativo y fundamental para ir en busca de un enfoque intercultural.

e) Pastoral Urbana

En aquellos barrios de Río Cuarto en los que reside un número significativo de migrantes bolivianos existe una realidad diversa y compleja que afecta, como se señaló, a varios ámbitos, entre ellos, al religioso. Este contexto social conlleva a la "pastoral cristiana a convertirse, a desarrollar nuevas formas de pastoral, y a despedirse de formas tradicionales".[230]

Al hacer referencia a esta categoría, los entrevistados comentan que en el Barrio Las Quintas las acciones pastorales se llevan a cabo en un salón de usos múltiples de la Iglesia Católica, lugar que coincide con el desarrollo de las actividades de salud del dispensario ya que aún no se pudo construir una capilla. Allí trabaja, principalmente, la agrupación de los franciscanos constituida por un sacerdote y un grupo de personas voluntarias que ofrecen su tiempo para desarrollar diversas actividades con la población migrante. En el sector de Las Delicias tampoco hay un centro culto sino que las acciones cristinas se desarrollan en la escuela o en la Parroquia que se encuentra próxima al barrio.

En esos sectores de la ciudad la Iglesia Católica realiza tareas que están implicadas mutuamente como: el anuncio de la Palabra de Dios, la celebración de los Sacramentos, y el servicio de la caridad.[231] Los párrocos y colaboradores laicos de ambas instituciones religiosas en sus relatos mencionan que las personas de la comunidad boliviana realizan la preparación y reciben el sacramento del bautismo, de la comunión y confirmación, incluso, algunos se prepararon para el sacramento del casamiento pero lo

[230] M. Eckholt/ S. Silber, Pastoral Urbana, 11.
[231] N. Strotmann, Experiencias de Pastoral.

recibieron en Bolivia. Cabe aclarar que las clases de catequesis de los niños, por lo general, se encuentran acompañadas de la merienda o la ludoteca, como ocurre en el Barrio Las Quintas. Asimismo, el grupo de voluntarios brinda clases de apoyo escolar a los niños que asisten a la escuela.

Además, la población boliviana participa de las celebraciones de las misas que se realizan en los barrios o parroquias que están próximas al lugar, en especial, en fechas como el Día del Migrante, la celebración de algún sacramento, Navidad y Año Nuevo. Para el Día del Migrante, explica el párroco del Barrio Las Delicias, que desde la Iglesia, se convoca a todas las colectividades de migrantes a participar de la celebración de la eucarística y, por lo general, asisten algunas familias bolivianas, que ingresan al templo con la Virgen. Asimismo, el entrevistado, mencionó que en el barrio se realizan diferentes misiones como la Misión en Semana Santa y la Misión con la Virgen.

En su relato la colaboradora laica indica que también se desarrollan diferentes actividades en vinculación con la comunidad boliviana: predicar el evangelio, realizar acciones de acompañamiento humano, visitar los barrios, brindar apoyo escolar, entre otras. Además, desde las instituciones eclesiásticas se llevan a cabo acciones de caridad, por ejemplo, obras caritativas: entrega del bolsón de comida y vestimenta, etcétera.

A partir del análisis realizado se considera que los diferentes grupos religiosos que trabajan con la población boliviana demuestran una gran preocupación por conocer y entender las necesidades e inquietudes de aquel grupo cultural. Como se puede observar, en estos casos, la tarea pastoral no se reduce sólo al servicio litúrgico o las acciones dentro de la Iglesia sino que se realizan diferentes actividades teniendo en cuenta la realidad particular y compleja que viven los migrantes. Uno de los párrocos expresa, además, que la colectividad tiene una gran devoción a los difuntos, por eso, se celebra el novenario difunto en el Barrio Las Delicias y menciona como proyecto la necesidad de construir un centro culto en el sector.

Las acciones pastorales que realizan los sacerdotes y laicos de diferentes Iglesias Católicas demuestran que ellos conocen y consideran las realidades socioculturales existentes en la ciudad, en este caso, de los barrios en que residen migrantes bolivianos; y sus acciones están destinadas hacia el bien y la integración de todos.[232] Por eso, se piensa que "la complejidad y diversidad de las realidades sociales solamente pueden ser asumidas pastoralmente si los protagonistas de la pastoral están insertos desde su vida personal en las realidades más diversas,"[233] tal como se manifiesta en los sacerdotes y laicos entrevistados.

f) Conciencia moral

La conciencia es concebida como "el conjunto de procesos cognitivos y afectivos que constituyen un gobierno moral interiorizado sobre la conducta del individuo."[234] La noción de conciencia moral "designa el sentido innato del bien de la naturaleza humana y su aplicación a la acción"[235] y varía de una persona a otra. A su vez, la conciencia moral se entiende como aquella actividad de la conciencia del sujeto que no sólo se examina así mismo sino también a sus actividades, su experiencia y comportamiento externo e interno.[236]

En las entrevistas se registran diversos conocimientos que vacilan entre una idea exacta y reflexiva de la realidad, como así también expresiones que se distancian de aquella noción, esto implica una cercanía o lejanía de la idea de conciencia moral antes expresada. Por un lado, en algunos relatos los dirigentes sociales demuestran que tienen un conocimiento real de lo que sucede, de aquello que es positivo para la comunidad boliviana.

[232] M. Eckholt/ S. Silber, *Pastoral Urbana.*

[233] M. Eckholt/ S. Silber, *Pastoral Urbana*, 14.

[234] J. E. Vargas Vargas, Formación de la conciencia moral: referentes conceptuales, en: *Revista de Educación y desarrollo Social* 3 (2009) 108-128, disponible en: http://www.umng.edu.co/documents/63968/80128/Iseccion.articulo9.pdf, 10.

[235] J. E. Vargas Vargas, Formación de la conciencia moral, 110.

[236] J. E. Vargas Vargas, Formación de la conciencia moral, 110.

Para los funcionarios municipales, por ejemplo, la necesidad de regularizar la documentación y normalizar la situación legal de residencia de este grupo, extender el ejido municipal a los fines de poder ampliar la cobertura en salud, alimentación, educación, cultura, etcétera. De este modo, y a través de diferentes políticas, el Estado Municipal extendió ciertas coberturas y con ello algunos planes sociales, al Barrio Las Quintas. Cabe decir que, si bien existe una normativa que amplía el ejido municipal, ésta no se reglamentó ya que los gobiernos no pueden hacerse cargo de las extensiones en materia de obras públicas sobre estas áreas periurbanas. No obstante, como se mencionó antes, la población migrante es beneficiaria de algunas acciones estaduales.

Para el caso de los miembros eclesiásticos resulta importante destacar la reflexividad y comprensión para la espera, en cuestiones de tiempo, de los diversos sacramentos. En este sentido, en los relatos se valora cómo los migrantes bolivianos dan vida y resignifican los sacramentos católicos adorando, a través de sus rituales, a Dios, pero también a la madre tierra -tal como se mencionó con anterioridad. El testimonio de uno de los sacerdotes explica que, por ejemplo, en una familia se bautizaron a los recién nacidos, pero a los niños de otras edades no. Por ello, la práctica de esperar y comprender los tiempos propios para el cumplimiento de los sacramentos.

Otras entrevistas muestran un conocimiento de aspectos clave de la vida cotidiana que afectan a los migrantes. Es decir, a través de la actividad intelectual los sujetos realizan un proceso cognitivo que les permite reflexionar acerca de los valores. En este sentido, una de las entrevistadas se refiere a la importancia de asesorar e informar a los sujetos bolivianos respecto de a dónde hay que acudir para ir al médico, conseguir medicamentos, realizar trámites formales, entre otros, sin dejar de lado la prédica del evangelio.

Otras de las expresiones de los interrogados portan la noción de conciencia moral al reconocer al *otro* como igual en la diferencia. En esta línea, en las entrevistas realizadas a los dirigentes de las instituciones educativas también se registraron comentarios que dan cuenta de la conciencia moral que se posee. Por ejemplo,

una docente explica que se evitan los comentarios peyorativos y se fomenta la tolerancia y convivencia de las diversas culturas. Incluso los entrevistados visualizan casos en los cuales quienes forman parte de las reparticiones del Estado deben realizar un acompañamiento personalizado y con dedicación especial frente a situaciones que resultaría difícil que los pobladores bolivianos desarrollaran por cuenta propia.

Por otra parte, en algunas expresiones pareciera que no existe un conocimiento exacto y reflexivo, es decir, los relatos se alejan de aquello que los autores denominan conciencia moral. Como es el caso de las consideraciones que los entrevistados denominan humorísticas pero que podría ser una errónea interpretación de las corrientes emocionales del colectivo boliviano. En el mismo sentido, quizá desde las escuelas en ocasiones no se interpretan correctamente los sentimientos de los alumnos migrantes y no se reflexiona profundamente sobre las prácticas cotidianas. Como es el caso de una docente que explica a los niños bolivianos que no se sientan ofendidos cuando no los llaman por su nombre y los nominan a través del gentilicio del país de origen. Vale decir que, actualmente, denominar *negro* o *bolita* a otra persona puede tener consecuencias legales.

La acción de ignorar o restarle interés a estas expresiones es una forma de reproducir la idea de un *nosotros* superior, es decir, se prosigue con la referencia del *otro* desde la perspectiva del *nosotros* alejada de la voluntad de entendimiento y de la conciencia moral, puesto que si bien no niega el diálogo tampoco lo fomenta y se continua con una imagen multicultural de sociedad, es decir, de convivencia pero no de inclusión e integración de los sujetos diversos y diferentes entre sí.

5. Palabras de cierre y reflexión

Recapitulando, como se describió en la presente investigación, en los últimos años, las migraciones bolivianas hacia la ciudad de Río Cuarto aumentaron considerablemente. A partir de las

apreciaciones y los conocimientos que los dirigentes sociales manifestaron sobre las relaciones entre la población boliviana y la local, se puede decir que, prevalecen las experiencias y situaciones en las que se marca la presencia de un *otro*, quien es considerado como *diferente* por su modo de vida, lenguaje y prácticas culturales; lo cual conlleva a numerosas y variadas situaciones de discriminación y exclusión de los migrantes bolivianos.

Asimismo, las escuelas, la Iglesia Católica y el Municipio otorgaron algunas respuestas a las necesidades emergentes de esta realidad. Las acciones diseñadas y ejecutadas desde estas instituciones se encuentran caracterizadas por un enfoque multicultural pues, en su mayoría, tienen por objeto lograr la convivencia entre la comunidad migrante y la local pero sin que exista una auténtica integración entre las culturas. Es por ello que este estudio propone una mirada superadora que incluya una perspectiva intercultural. Puesto que desde allí se contempla el respeto, reconocimiento y reciprocidad a partir de espacios de diálogo en la diferencia que posibiliten la interacción y el enriquecimiento mutuo. A través de esta perspectiva se pretende superar la etapa del simple reconocimiento y respeto de las diversas culturas y se propone la integración y el intercambio entre ellas. Implica un proceso de reaprendizaje y reubicación cultural, una actitud tendiente a no ser temeroso sino curioso respecto de otras culturas y estar dispuesto a conocer y aprender estilos de vida, puntos de vista y personas diferentes, sin asumir como superior la propia cultura.

Para alcanzar las propuestas que sugiere el enfoque intercultural se considera necesario trabajar de manera conjunta partiendo del conocimiento, del encuentro y de la comprensión con los migrantes bolivianos para conseguir un auténtico intercambio y un enriquecimiento recíproco que favorezca al desarrollo de una sociedad más justa y equitativa. La noción de interculturalidad tendría una fuerte incidencia en el ámbito educativo debido a que la escuela es entendida como un espacio de encuentro e interacción entre culturas diferentes, en donde es fundamental el reconocimiento de la diversidad cultural. En este sentido, el punto de partida sería

reconocer que el *otro* es diferente ya que el conocimiento y la aceptación de las diferencias abre el camino hacia la comprensión y cooperación con el *otro*, mediante un diálogo respetuoso y auténtico.

En el caso de las políticas públicas destinadas a migrantes se parte de la consideración que sería necesario el trabajo conjunto entre las diferentes reparticiones de la administración pública, organismos gubernamentales y de la sociedad civil, pero, sobre todo, teniendo en cuenta a los afectados, quienes son los destinatarios directos de las medidas. Además, debería darse un verdadero intercambio entre los sujetos de la sociedad y, en este sentido, el Estado tiene la responsabilidad de operar sus esfuerzos y diseñar políticas participativas, incluyentes y articuladas. Cabe aclarar que con esto no se está queriendo plantear una idea jerárquica y lineal desde el Estado hacia la sociedad en materia de diseño y ejecución de políticas. No obstante, se le reconoce obligaciones particulares frente a la situación.

En cuanto a la conciencia moral de los dirigentes sociales se considera que el conocimiento exacto y reflexivo de la realidad, de *nosotros* y de los *otros*, pero también la distinción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto debería estar acompañado de las ideas del enfoque intercultural de modo tal que a través del diálogo se alcance el entendimiento y reconocimiento de la diversidad en la diferencia.

Por último, cabe decir que, en el encuentro que tuvo cita en la Ciudad de México para el desarrollo del Congreso "Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa" enriqueció esta investigación, hubo espacios de diálogo y deliberación. Además, los aportes críticos y comentarios por parte de los conferencistas, ponentes, por un lado, y público que presenció la exposición de estos resultados de investigación, por otro, contribuyeron a reflexionar, profundizar conocimientos y tener un intercambio cercano con investigadores no sólo de temáticas afines, sino con otros profesionales de diversas áreas del saber que proporcionaron una multiplicidad de enfoques y aportaron su conocimiento y colaboración a las autoras de este artículo.

REFLEXIONES SOBRE LAS UNIDADES HABITACIONALES COMO FENÓMENO CULTURAL

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

La historia del Occidente y la historia del Cristianismo, han estado –tanto para bien, como para mal– intrínsecamente entrelazadas, hasta el punto de disolverse en un mismo cauce en muchos lapsos a través de estos veinte siglos. Desde este punto de partida, tenemos que reconocer que la idea misma de Dios, como concepto, está fraguada en lo que el Occidente ha gestionado desde la irrigación de sus venas griega, romana y hebrea, y se ve afectada cuando la configuración de la cultura muta y se transforma. No está de más iniciar recalcando esto, pues en el actual contexto contemporáneo, la crisis generalizada que se vive en todos los ámbitos de la cultura occidental, trastoca profundamente los cimientos y postulados básicos sobre los cuales erigíamos –como occidentales– nuestro "mundo". En este sentido, y en relación profunda con el tema propuesto para la reflexión que nos congrega, tenemos que considerar que la actual crisis de la Iglesia, no está aislada del contexto cultural global, y en muchos sentidos, valdría la pena considerar qué tanto de esa crisis es por ser Iglesia y qué tanto es por ser una Institución de cuño occidental. El oleaje de esta crisis no proviene del interior de la institución eclesiástica, sino que se mueve sobre este oleaje a la par que las demás instituciones culturales del Occidente moderno en medio de corrientes que se alejan cada vez más de los fundamentos de la modernidad.

En este sentido, no creo exagerar al decir, que el Occidente y sus instituciones tienen una especial tara en el reconocimiento de lo sagrado cifrado desde otros horizontes culturales. Primero, porque Occidente se reservó el derecho en siglos precedentes a ser la única voz digna de ser escuchada, ya fuera desde sus prerrogativas religiosas y doctrinales, como ocurrió durante toda la Edad Media, o bien, desde el discurso científico moderno que, desbancando la intolerancia religiosa se irguió como una nueva intolerancia positivista constituyéndose en un nuevo mito que también reclamó soberbiamente ese derecho a la unicidad monológica. En segundo lugar, dicha tara, le viene de su –hasta hace algunas décadas– incuestionable postulado de supremacía cultural y civilizatoria. El darwinismo llevado a la esfera social humana influenció muchas posturas de corte filosófico, que defendieron la existencia de estadios evolutivos, en los cuales –por supuesto– el Occidente era la cumbre, reservándose el derecho de calificar de salvajes, bárbaros y primitivos a los otros grupos humanos, y en base a eso, ejercer su dominio ideológico, político, económico y militar sobre ellos, sin empacho de la destrucción generalizada de culturas, bajo las ruedas de esta maquinaria de progreso que más temprano que tarde nos develó su rostro inhumano y la intrínseca estupidez de quien socava el suelo sobre el cual está parado.

Desde este punto de vista, las tradiciones religiosas no-occidentales, fueron genéricamente vistas por el cristianismo occidental, como obstáculos a la adscripción a la Única posibilidad oficial de religión. Pero –paradójica y cruelmente– también llegó el momento en que la misma religión cristiana cayó en ese inmenso bote de desperdicios a donde el Occidente arrojó todo aquello no sustentado por la razón, todo lo no cualitativa y cuantitativamente sustentado por ella y su lógica, impíamente se desechó del horizonte de lo "verdadero", lo "certero", lo "válido", y allí fue a parar toda expresión religiosa, incluyendo la cristiana.

Sin embargo, en décadas recientes, el interés que en las ciencias sociales se ha despertado por los asuntos religiosos, llama poderosamente la atención, pues pareciera ser una ruptura en la

consecución de ideas desarrolladas en la modernidad occidental, abriéndose –para muchos– la posibilidad de atisbo de un nuevo horizonte en la vida contemporánea del Occidente destilado en el concepto de posmodernidad –a falta de mejor término–. Sea como sea, la religión está de nuevo en escena, a franco contrapelo de las tendencias modernas que hasta mediados del siglo pasado habían pretendido el total aniquilamiento de este *opio del pueblo*, o *mal de conciencia*, negativo, pero necesario hasta cierto punto.

No es el caso en nuestros días, hoy por hoy en el contexto contemporáneo ha cobrado particular importancia la religión y el reconocimiento del lugar que ésta ocupa en la sociedad, a pesar del intento secularizador moderno que pretendió desplazarla o confinarla al ámbito meramente privado, y frente al cual la religión nunca dejó de tener presencia social con funciones específicas en medio del mundo Occidental.

Sin embargo, es un retorno a lo sagrado y el misterio, en esa ambigüedad, sin tal o cual adscripción institucional, o al menos, de compromiso de vida a largo plazo. En este sentido, bien apunta Louis Dutch:

> La actual "crisis de Dios" resulta tanto más difícil de analizar e interpretar por cuanto ha irrumpido en una atmósfera religiosa muy distendida, en medio de un "retorno de lo religioso" sumamente amigable o como señala Metz, en "una época de religión sin Dios cuyo lema podría ser: religión sí, Dios no […] Al contrario de lo que sucedía hace sólo unas pocas décadas, "lo religioso", con su manifiesta y profunda ambigüedad, se halla diseminado en nuestra sociedad con mil rostros y manifestaciones. Con relativa facilidad, puede observarse en ella –tan secularizada, según la opinión de muchos– una notable expansión de una religiosidad *invisible* o *difusa* que prescinde de las mediaciones de las instituciones religiosas especializadas, que antaño fueron los únicos intermediarios reconocidos entre Dios y los hombres. Por eso creemos que *lo que ahora realmente está en crisis es el Dios cristiano*. […] Se busca con ahínco, al margen de Dios o, al menos, al margen del Dios de la tradición judeocristiana, una religión "a la

> carta" cuyo destinatario último es el mismo ser humano, sus estados emocionales, su afán descontrolado e impaciente de vivencias, su inapetencia social. Sin exagerar, podría decirse que la orden de Yavé a Abraham: "Vete de tu casa, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré" (Gn 12, 1), para muchos, se ha transformado en esta otra: "¡Vete a tu interior, desciende hasta las profundidades de tu mismidad y no te preocupes de nada más!"[237]

Ya algunos teólogos como José María Mardones y Luis de Carbajal insisten que en el actual entorno globalizado de corte eminentemente posmoderno, la religión cristiana se encuentra sumergida en una crisis sin precedentes que la estructura institucional no parece ser capaz de afrontar bajo los lineamientos tradicionales, precisamente por estar en crisis la figura de la institución, la autoridad y la tradición, no solamente en el ámbito eclesiástico, sino en todos los ámbitos de la cultura Occidental. En la misma línea de pensamiento está Louis Duch, quien –como monje benedictino, pero también como antropólogo– realiza una fuerte crítica –desde adentro– a la Iglesia en su configuración actual, pues sostiene que Dios, dentro del cristianismo, se ha convertido en un extraño en su propia casa, el anuncio nitzcheano de *Dios ha muerto*, se ha convertido en algo real y cotidiano, un Dios muerto que murió porque lo matamos, mediante el robo de su trascendencia, al inmanentizarlo en conceptos y argumentos sólidos, lógicos, coherentes y convincentes que lo despojaron de todo carácter personal, dejándolo desnudo de todo sentido y flotando su cadáver en el mar del absurdo y el vacío.

Sin embargo, invito a considerar que el individuo, aún el posmoderno, una vez que cobra conciencia, debe posicionarse en el caos en el que se encuentra a sí mismo, un caos que urge cosmificar, en el nombrar, interpretar, asignar sentido, mediante lo cual esta maraña desarticulada y caótica de hostilidad y absurdo, se convierte en mundo. Este acto de generación de mundo gene-

[237] L. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona 2007, 21-22.

ra también la identidad del individuo inserto en su colectividad. Identidad que en primera instancia se vive como la impronta que deja el grupo que acoge, su huella peculiar y distintiva, pero que a partir del acontecimiento de la toma de conciencia, se vuelve un asunto de responsabilidad, entendida como capacidad de responder, ante uno mismo y ante los otros. Así la identidad, deja de ser tanto esa huella dactilar impresa en el momento creacional del individuo por su sociedad, para convertirse en un asunto sumamente dinámico y dialéctico, en el que la acción genera el proceso de identificación, un individuo que actúa y mediante su acción genera su propia identidad, lo cual abre la posibilidad del cambio y la transformación en los procesos identitarios.

En el sentido que pretendí dar en esta breve disertación, me parece que los autores mencionados antes –desde el seno de la iglesia y la Teología– critican fuertemente la identidad católica contemporánea, porque se ha quedado enana frente a la realidad desbordantemente nueva que afrontamos. Es una identidad que se quedó en el primer paso que mencionábamos anteriormente, la identidad asumida previa a la toma de conciencia, renunciando a la identidad responsable que requiere asumir en primera instancia el posicionamiento conciente frente a la realidad y los ideales.

Dice Dutch, retomando a Giuseppe Ruggieri:[238]

> La hipótesis que sustenta un discurso verosímil sobre la extrañeza de Dios en su Iglesia es que no sólo por parte de algunos pensadores, sino como componente de la conciencia general, ha madurado una representación de las relaciones humanas que se fundamenta en otra valoración de la alteridad sexual, cultural, religiosa, etc. Esa nueva valoración hace posible, por un lado, una comprensión más profunda del Dios de Jesucristo y, por el otro, pone al descubierto una insuficiencia "jurídico-teológica" de la comprensión que tiene la Iglesia

[238] La referencia que retoma Dutch de Ruggieri se refiere a: G. Ruggieri, Gott-ein Fremder in der Kirche?, en: P. Hünermann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserent Haus? Die Zukunft des Glaubensin Europa*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1996, 149-170, 152.

> de sus relaciones con el otro. Es esta insuficiencia jurídico-teológica de la Iglesia en sus relaciones con el otro la que provoca la extrañeza de Dios. Dios, sin embargo, conserva "su" derecho.[239]

En los complejos contextos sociales globalizados contemporáneos –prioritariamente urbanos–, la cuestión de las identidades se complica en extremo debido al sinnúmero de nichos sociales que quedan albergados en un territorio compartido como espacio físico, mas no como un espacio de significado común, sino muy por el contrario, como espacio contraído que se convierte en campo de batalla por la sobrevivencia. El mundo deja de ser espacio de encuentro, los rostros se desdibujan y el otro se convierte, más que en prójimo, en un competidor siempre amenazante y retador del que conviene cuidarse, alejándose y permaneciendo en el anonimato como una trinchera defensiva.

Los espacios existentes en otras épocas que separaban físicamente culturas, pueblos y Estados, se han diluido al máximo, debido a un impresionante crecimiento demográfico, pero también a una nueva era de comunicación e interacción global que nos entrelaza de manera irrenunciable a todos en un destino común. Las fronteras son totalmente permeables –a pesar de los muros– y la distancia física ha desaparecido. En este entorno, la adscripción a tal o cual grupo social conlleva la incorporación a ciertos círculos donde se fragua el acceso a posibilidades, recursos, protección de grupo y en general a todos los beneficios que determinada red de relaciones sociales puede proveer al individuo.

La pertenencia a un grupo social ampara al sujeto frente a la crudeza de la intemperie de la realidad desnuda. En este sentido podemos señalar que la identidad es la parte operativa de la cultura, en cuanto a que todo el cúmulo de elementos constitutivos de una cultura sólo son efectivos en tanto que haya un individuo que los incorpore en su acción.

[239] L. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona 2007, 19.

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal: "[...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material".[240]

También Gilberto Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que "la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas."[241]

Por su parte, Félix Báez considera que "la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto."[242]

El antiguo adagio de "la historia la escriben los vencedores" no parece sustentarse más. Ya Eric Wolf en su bello libro *Europa y la Gente Sin Historia*[243] presenta argumentos sustanciales y de mucho peso contra la idea de que exista gente sin historia o cultura, o al margen de ella, como si todos esos sectores no privilegiados fueran "relleno" en una realidad social que hubiera podido construirse prescindiendo de ellos. Hoy más que nunca se hace evidente que no es posible la comprensión unilateral de la historia y los procesos culturales que la entretejen. Prolongando

[240] J. C. Aguado / M. A. Portal, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México 1992, 46.

[241] G. Giménez, Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa, en: G. Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México 1993, 72.

[242] F. Báez Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa 1998, 85.

[243] E. Wolf, *Europa y la Gente sin Historia*, Fondo de Cultura Económica, México 1987.

esta reflexión de Wolf, no es posible pensar un grupo humano sin cultura, como ya lo ha señalado pertinentemente Pérez Tapias:

> La cultura acompaña siempre al hombre [...] es algo *específicamente* humano, a la vez producto global de la praxis humana [...] La cultura es, pues, propia del hombre y mediadora de todas sus manifestaciones, la realidad cultural es coextensiva a la realidad social: cada sociedad tiene su cultura, cada cultura responde a una sociedad [...] No hay, pues, hombre sin cultura ni cultura sin hombres. Ésta sólo existe en tanto hay hombres con una existencia social, a lo que cabe añadir también que la sociedad, no es sino un conjunto de individuos, una población, cuyo modo de vida se halla culturalmente determinado por un conjunto de instituciones, prácticas y creencias compartidas.[244]

A partir de esto nos posicionamos teóricamente en un concepto de cultura que explica la actividad humana y ésta define a la cultura. Donde hay hombres hay cultura, allí donde el ser humano se posiciona, interpreta y modifica su entorno hay presencia cultural. Podrá ser una expresión diferente a la "oficial" que desde sus parámetros construye los lineamientos de la "normalidad", pero no se puede negar que esa expresión cultural es indisociable de un contexto histórico determinado desde el posicionamiento peculiar del grupo social que la construye. Insistimos, cultura e identidad, tal y como enfatiza Gilberto Giménez, son parte de una misma realidad indisociable e implican la diferenciación entre lo propio y lo ajeno en orden a la sobrevivencia como grupo social. No se trata de escoger entre la disyuntiva: o permanecer o cambiar, sino de la inherente característica de la cultura y su proceso de transformación: permanencia y cambio van de la mano. Y el elemento que articula ambos factores es la identidad, entendida como un proceso incesante de identificación, un esfuerzo continuo por resignificarse en las constantemente renovadas si-

[244] J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid 1995, 20.

tuaciones vitales y sus circunstancias concretas determinadas por influencias económicas, políticas y sociales que rebasan enteramente el ámbito de lo meramente local y focalizado.

Así pues nos referimos también –y en esta ocasión de forma enfática– a los grupos "no-alineados" en los contextos urbanos, pues su no-adhesión a las normas seguidas por la mayoría colectiva, más que una tara, dejan ver una opción social de grupos humanos que se han configurado y se recrean constantemente en el margen, y permanecen en el margen por la imposibilidad real de acceder al "centro".

Resumiendo, lo que quiero exponer es la tremenda limitación de considerar la cultura y la identidad como algo acabado, y frente a la cual la innovación y el cambio serían un peligro que las desestructuraría hasta hacerlas desaparecer. Muy por el contrario, la cultura –y su parte operativa: la identidad– son esencialmente dinámicas y continuamente cambiantes. Es necesario profundizar nuestra reflexión en este sentido, porque en el contexto educativo mexicano, se suele presentar tanto la historia, como la cultura e identidad, como elementos acabados, estáticos e inamovibles que se posicionan como absolutos inertes que acaban por legitimar *clichés* que pretenden dar cuenta de una colectividad, innegablemente plural, cuyos miembros no necesariamente se ven reflejados en las propuestas hegemónicas. ¿Cuál es el elemento distintivo de la identidad mexicana? Fuera de la promoción que desde el Estado se ha hecho de la Bandera, el Himno, la Virgen de Guadalupe –y tal vez hasta la Selección Nacional de futbol– no encontramos elementos que podrían funcionar de Norte a Sur y de costa a costa de este territorio. Llevando esta cuestión a algo más localizado, ¿cuál es el elemento distintivo de la identidad de un habitante de la Ciudad de México? Dudo mucho que pudiera darse una respuesta que satisfaga por igual a un vendedor de fayuca de Tepito, que a un vecino de las Lomas de Chapultepec, pasando por todas las tonalidades intermedias.

La concepción de la cultura y la identidad circunscritas exclusivamente a los objetos encerrados en las vitrinas de un museo, o

en los escenarios de los teatros, salas de conciertos y muestras gastronómicas o artesanales, obnubila la realidad social constructora de cultura en las calles, los barrios y –en general– en todos los ámbitos del diverso quehacer humano cotidiano que la configura y la transforma, un quehacer que se desarrolla en medio de la desigualdad y el conflicto.

En este sentido, las prácticas sociales que se desarrollan en los barrios marginales, las bandas, las pandillas, etc., generan una cultura específica con una identidad propia. Es cierto que pueden desarrollar prácticas que ponen en jaque la organización social "macro" del contexto social más amplio en el que quedan comprendidas, como la ciudad o el estado, pero reconocerlos como agentes culturales que inciden directamente en la propia conformación de su entorno social "micro", redituaría mucho más en la búsqueda de soluciones a problemas conjuntos que seguir considerándolos mecánicamente como organismos patógenos en un organismo sano que considera que para "curarse" debe eliminarlos.

RETOS PASTORALES DE LAS UNIDADES HABITACIONALES

Alejandro G. Emiliano Flores

1. Introducción

La Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium* investigó, de manera sistemática e interdisciplinaria, los imaginarios de la religión que se desarrollan en las Unidades Habitacionales para comprender su dinámica socio-religiosa y acceder a ellas para realizar la misión propia de la Iglesia: "id y proclamar la Buena Nueva a toda la creación" (Mc 16, 15). El estudio indagó, por un lado, una propuesta teórico-metodológica que articulara el análisis pastoral con el de las Ciencias sociales y, por otro, las representaciones sociales de los residentes de las Unidades Habitacionales que propician sus prácticas religiosas, con el fin de articular una propuesta pastoral adecuada sustentada en una plataforma de conocimiento.

2. Contexto

Toda forma social de religión está en íntima relación con el contexto sociocultural en el cual ella tiene lugar. El caso de la Iglesia Católica es particularmente ilustrativo al respecto. Hacia el siglo II, las iglesias del área grecolatina asumieron la estructuración y configuración de la institución básica y dominante en aquel contexto: la casa patriarcal; en la Edad Media, la Iglesia asumirá en correspondencia con el contexto dominante, una configuración monárquica y señorial, la

> cual ha prevalecido en gran medida hasta el día de hoy. En cambio, en el mundo plural y democrático de las sociedades modernas, la Iglesia se ha paralizado en su adaptación sociocultural, conservando a ultranza la configuración institucional e imaginaria de la cristiandad a la que suele identificar frecuentemente con su esencia y su mensaje. Es obvio, pues, que no obstante infinidad de declaraciones –incluso del *aggiornamento* propuesto por el concilio Vaticano II– la Iglesia Católica tiene un serio problema con la cultura moderna, situación que tiende a agravarse cuando esta cultura ya en crisis da paso a lo que se ha llamado posmodernidad.[245]

Esta situación no es desconocida para la propia Iglesia católica, ella es consciente de que "el cristiano no se encuentra más en la primera línea de la producción cultural, sino que recibe su influencia y sus impactos" y que "las grandes ciudades son laboratorios de esa cultura contemporánea compleja y plural" (cf. DA 509), sin embargo, también es consciente de que cualquier adecuación de sus estructuras –desarrolladas para la conservación de la ortodoxia de la revelación de que es depositaria (CEC 3)– exige un cambio sistemático, gradual y paulatino en las prácticas pastorales y los imaginarios que las sustentan. El cambio pretendido debe estar iluminado en una visión de atención pastoral al pueblo de Dios –sustentado en los valores evangélicos– en interacción con las ciencias sociales (cf. DA 124; CEM 2000).

3. Algunas notas sobre las unidades Habitacionales

Las Unidades Habitacionales o conjuntos cerrados, en cuanto modelos de la realidad urbana en donde se reproducen los imaginarios dominantes de la vida actual[246] y en donde reside uno

[245] J. J. Legorreta, Retos y perspectivas teológicas de la Iglesia, en: *I Congreso Internacional de Pastoral Urbana*, UIC, México 2007.

[246] D. Hiernaux, *De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana*, Iztapalapa 2008, 17-38.

de cada dos ciudadanos de la zona metropolitana de la Ciudad de México[247] (han sido detectados como "lugares abandonados" por la atención pastoral de la Iglesia (ECUCIM 2974), debido a una percepción negativa de los agentes de pastoral hacia los habitantes de las mismas por dos razones: las barreras físicas y su inasistencia a las sedes parroquiales.

Estos conjuntos habitacionales, creados para mostrar las distancias físicas, sociales e interpersonales, pretendían integrar la naturaleza dominada e insertada en el paisaje humanizado.[248] Le Corbousier, en Europa,[249] Mario Pani, en México, y Oscar Niemeyer, en Brasil[250] fueron desarrolladores de estos modelos arquitectónicos donde lo verde, la luz y el espacio pretendían instaurarse como felicidades intrínsecas. Sin embargo, desde su surgimiento, han enfrentado muchas situaciones problemáticas que los han llevado a su desaparición en algunos países de Europa y en la región Norte de América aunque en Latinoamérica continúa su construcción y expansión.

En el caso de México, su expansión se aceleró a partir de las políticas públicas para cubrir las necesidades surgidas en los terremotos de 1985. El gobierno mexicano, instado por la acción colectiva de movimientos sociales, procuró la rehabilitación de los inmuebles dañados así como el acceso a viviendas de interés social construidas en el centro de la ciudad o en su periferia. Sin embargo estos complejos comparten características como materiales de baja calidad, problemas en el suministro de servicios públicos, deficientes vías de comunicación y ausencia de lugares públicos de recreación, educación y culto.

Los conjuntos cerrados requieren de una administración eficiente de los espacios y servicios comunes –autogestión– por ello requiere de entidades propias y especializadas dedicadas a

247 M. T. Esquivel Hernández, *La convivencia condominal: problemática, análisis y débil legislación*, Metrópoli. Centro de Estudios para la zona metropolitana A. C., 2007, 1-8.

248 D. Hiernaux, *De los imaginarios a las prácticas urbanas*.

249 M. T. Esquivel Hernández, Conjuntos habitacionales, imaginarios de vida colectiva, Iztapalapa 2008, 117-143.

250 D. Hiernaux, *De los imaginarios a las prácticas urbanas*.

procurar su disponibilidad y eficacia, un tipo de gobierno de la empresa inmobiliaria o de autogobierno vecinal; estos servicios son cubiertos como parte de una aportación económica o cuota de mantenimiento –en la urbanización pre-cerrada los servicios y espacios están sujetos a la jurisdicción y cuidado del gobierno local–; esta cuota, especie de impuesto de segundo orden, ha derivado en litigios exitosos por la exención de los impuestos en algunas ciudades de Estados Unidos.[251] Además, los conjuntos cerrados ofrecen, con fines comerciales, mayor seguridad que en los conjuntos abiertos; cuestión muy presente en la mentalidad de los compradores, también muy discutible aunque no generalizable pero que permite el análisis de los aspectos simbólicos presentes en las constructoras, en las administraciones locales y en los habitantes, en torno a los conjuntos cerrados.

La ruptura político territorial –en cuanto tendencia de enfrentamiento entre la administración del gobierno local y la autogestión de los complejos cerrados debido a la satisfacción de servicios públicos– se refuerza cuando los residentes se percatan de que pueden contar con una administración privada de los servicios públicos más eficaz y de mejor calidad que la gestión gubernamental porque incentiva la participación más directa de aquel que paga y que exige que se le tome en cuenta en la toma de decisiones de modo que se mantenga el nivel de plusvalía en sus propiedades.

En el caso de la zona metropolitana del Valle de México está probado que no se articula eficazmente dicha autogestión porque, por un lado, las mismas empresas inmobiliarias rehúyen asumir tales responsabilidades y, por otra parte, los gobiernos locales tienen una posición ambivalente: promueven activamente el acceso de esta forma de urbanización a la población –les ofrece mayores posibilidades de recaudación fiscal mientras que la liberalización legal les permite la incorporación de oferentes privados– y, sin

[251] M. Janoschka/ G. Glasze, Urbanizaciones cerradas: un modelo analítico, en: *Ciudades* (RNIU) Julio - Septiembre, Nº 59 (2003) 9-20.

embargo, no desarrolla una planeación urbana adecuada que provea de espacios, servicios, vías de comunicación y transporte necesarios a dichos conjuntos habitacionales.

4. Antecedentes de reflexión pastoral sobre Unidades Habitacionales

La preocupación de la Iglesia por la atención de los conjuntos cerrados tiene un precedente en el encuentro de reflexión del Espacio de Pastoral Urbana "Evangelizar en Unidades Habitacionales" de 2006. En él se mencionó que la parroquia tradicional enfrentaba diversos "brotes cancerosos" de desafío creciente: las Unidades Habitacionales, mismas que se muestran como manchones en medio de las urbanizaciones previas. En dicho encuentro se consideraba a los residentes de estos conjuntos como "alejados" que debían ser integrados a la vida parroquial tradicional.

El Espacio de Pastoral Urbana propuso algunos retos específicos para su atención pastoral: a) Estudio interdisciplinario de las Unidades Habitacionales mediante herramientas de las ciencias sociales y con participación de organizaciones civiles. b) Comprensión de la vida cotidiana de las Unidades Habitacionales en donde las personas buscan vivir dignamente. c) Crear comunidad desde la religiosidad popular, la celebración dominical en ausencia de presbítero, la atención a enfermos, la catequesis, la solidaridad, la corresponsabilidad y la acción social. d) Utilizar la metodología del "grano de oro"[252] para iniciar la evangelización. e) Desarrollar la "Iglesia en casa" para que la parroquia se convierta en una comunidad de comunidades.

En el año 2007, la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium quiso investigar los fenómenos

[252] Que consiste en allegarse a un habitante de la Unidad que asiste al templo parroquial y que sirve de promotor para la entrada del sacerdote al conjunto urbano.

netamente urbanos en donde la pastoral tradicional no lograba incidir suficientemente, para ello se valoraron los aportes anteriores y se comenzó a construir un paradigma interdisciplinario con base en la multiculturalidad de la ciudad. Uno de esos ámbitos urbanos pluriculturales de difícil acceso, en donde se podía aplicar el nuevo paradigma, es el de las Unidades Habitacionales, objeto de estudio de esta investigación.

5. Representación social de la religiosidad en Unidades Habitacionales

Hemos dicho que las Unidades Habitacionales son un fenómeno claramente urbano donde se halla presente tanto multiplicidad como hibridación cultural, donde sus elementos socioculturales permiten ciertos modos de vida con sus respectivos modos de convivencia y donde presuntamente la estructura física favorece el individualismo y secularismo en detrimento de la vivencia de la religión y de la comunidad; sin embargo, al interior de las unidades, hay muestras de una intensa religiosidad. Estos elementos son parte de los universos simbólicos que estructuran la vida cotidiana en las Unidades Habitacionales. El acceso a estos *universos simbólicos* es a través de las representaciones sociales –elementos conformadores del imaginario social–[253] que *muestran el sentido común o conocimiento práctico de sus residentes en cuanto andamiaje entre creencias, ideas y comportamientos, así como la construcción, deconstrucción y reconstrucción de la realidad social de los entornos físicos y simbólicos preexistentes.*[254]

El estudio sobre los retos pastorales de las Unidades Habitacionales tuvo, como parte central, la investigación sobre la religiosidad en los conjuntos cerrados. Para tal fin se buscó describir tal

[253] L. Girola, Representaciones sociales e imaginarios sociales, en: E. De la Garza Toledo/ G. Leyva, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, CFE - UAM, México 2012, 441-468.

[254] D. Hiernaux, *De los imaginarios a las prácticas urbanas*.

constructo en los sacerdotes y los habitantes de tales conjuntos. Los datos del estudio se obtuvieron aplicando dos cuestionarios: uno de asociación libre y otro de caracterización (que se incluyen en la parte 4 de este informe). El análisis de la información recabada se realizó mediante análisis de contenido, técnicas ANASIM y análisis de grafos.[255] El último momento fue de retroalimentación para confrontar las hipótesis. El levantamiento de datos fue realizado por agentes de pastoral previamente capacitados en al menos un par de parroquias de la Ciudad de México.

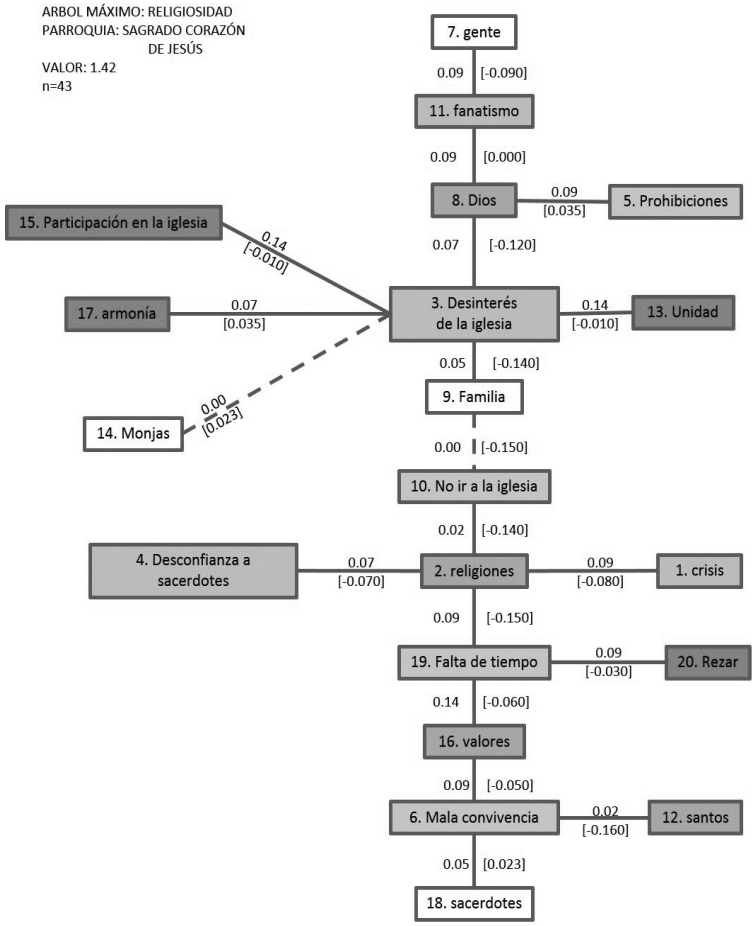
De la aplicación de dichas técnicas, resultaron listas de palabras representativas para cada uno de las personas entrevistadas. El factor de asociación entre dichas palabras para el conjunto de sujetos, permitió asignar valores a la asociación entre palabras (índice de distancia). La síntesis de todas esas relaciones y sus pesos representativos puede ser expuesta gráficamente. Los valores críticos pueden ser 1, que indica una relación completa, un acuerdo pleno; -1 que indica una relación de oposición entre dos personas respecto de un mismo concepto, antagonismo; o bien, de 0 que indica una ruptura, es decir, una asociación nula.

El valor máximo que podría adquirir este árbol sería de 19, toda vez que son 20 los conceptos que aparecen asociados, en caso de que todos estuvieran plenamente consensados.

Sin embargo, para considerar que existe una asociación fuerte y clara entre ellos, conforme a la metodología, basta con alcanzar un tercio de acuerdo, lo que significa un valor de 6.3, lo que implicaría que se aplica al 33% de las personas.

[255] Cf. S. Moscovici, *El Psicoanálisis, su imagen y su público*, Huemul, Buenos Aires 1979; D. Jodelet, La representación social: fenómenos, concepto y teoría, en: S. Moscovici, *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, Paidós, Barcelona 1985, 469-494; J. C. Abric, *Prácticas sociales y representaciones sociales,* Ediciones Coyoacán, México 1994; O. Rodríguez Cerda/ C. A. Cadena Herrera/ D. M. Saldívar Moreno/ A. Mendoza Romero, Representación social de la democracia: de lo ideal a lo real, en: *Polis* 1998, 33-55.

Cuadro 1. Estructura de la Representación Social de la religiosidad en Unidades Habitacionales (SCJ)



Este grafo (árbol máximo) tiene un valor de 1.42 lo cual significa que las personas que participaron en este estudio comparte el 7.42% de la Representación Social. Si bien pudiera darse un nivel mayor de participación en esta representación, de hecho es alta, considerando la diversidad cultural que caracteriza a los habitantes de la ciudad.

Es necesario destacar, que pudiendo darse otras representaciones posibles, es decir, otros conjuntos de asociaciones, el que se representa aquí, constituye la posibilidad más sólida y frecuente. Empero, el hecho de que sea representativa de un 7.42% indica que se trata de una representación social que aún no se ha terminado de formar y está en búsqueda de sentido. Por ello, puede leerse como un área de oportunidad para promover un esquema pastoral que integre y aproveche los elementos comprendidos en la representación.

Los valores obtenidos y el hecho de que el árbol máximo resulte difuso, confirma una de las premisas básicas del marco teórico, es decir la multiculturalidad de los habitantes de la ciudad y de la Unidad. Frente a esta realidad, es difícil encontrar imaginarios de acogida masiva respecto a la religión, sino, por el contrario, se confirma que puede tratarse igualmente de una multirreligiosidad, caracterizada por mezclas de apreciaciones y posicionamientos respecto de temas de índole distinta pero interconectada (ver Gráfica Religiones).

Por otra parte, el conjunto de la representación social resultante de este estudio, no es, ni tiene que ver con una representación de la Iglesia Católica o de la parroquia, sino, que es la representación de la religión que comparten los habitantes entrevistados.

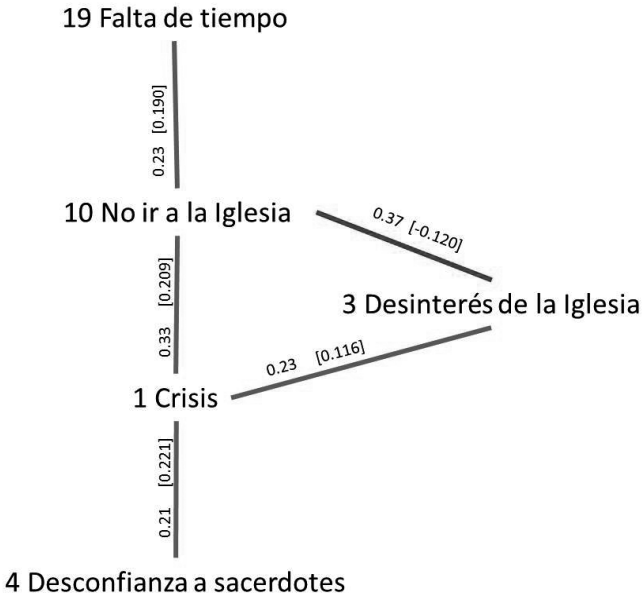
De acuerdo al cuadro 1, al centro del grafo se puede localizar la *familia* y *no ir a la iglesia*. Esta pareja de ítems no fue elegida por las personas que participaron en el estudio (0.00%). Lo que permite que el grafo pueda leerse en dos bloques: el primero a partir de *familia* hasta *gente* y el segundo desde *no ir a la iglesia* hasta *sacerdotes.* Esta lectura es complementaria y no excluyente.

A continuación se expondrán las lecturas de ambos bloques. Centrando el análisis en las relaciones más significativas de la estructura de la representación social se crean dos subestructuras llamadas cliqué. La primera en torno a *no ir a la Iglesia* y la segunda respecto de la *familia*.

a) Bloque 1: Creencias apoyadas en prácticas que no favorecen la convivencia

Aparece el primer bloque, en la parte superior del árbol máximo, como el más destacado; es éste el que permite a *familia* conectarse con el resto del bloque. Este *desinterés de la Iglesia*, en cuanto jerarquía, es percibido como aspecto negativo a la *unidad*, la *armonía* y la *participación en la Iglesia* además de no favorecer su relación con *Dios* debido a las *prohibiciones* que se experimentan; situación que acarrea *fanatismo* en la *gente*. De lo anterior se puede decir que la *familia* reproduce una serie de ideas negativas sobre el interés de la Iglesia por la situación familiar en general; estas ideas negativas se apoyan o justifican en un conjunto de prácticas que tampoco favorecen una convivencia sana al interior de la propia *familia* y/o entre las diversas familias que comparten la Unidad Habitacional.

Cuadro 2
Cliqué de Parálisis



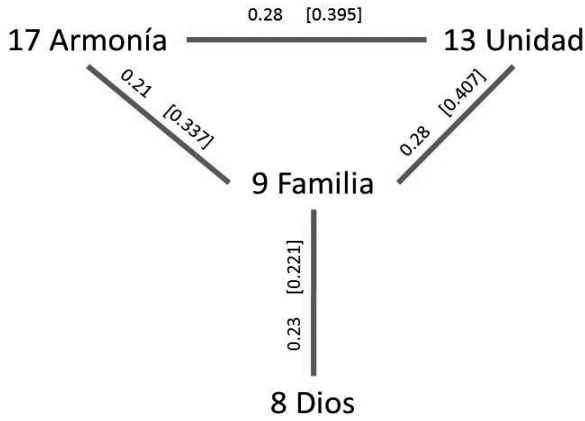
En el *Cliqué de la Parálisis* (Cuadro 2) podemos observar que el 37% de los entrevistados relacionaron el *desinterés de la Iglesia* con *no ir a la Iglesia*, es decir, pareciera que *la manera en que responden al desinterés es con rechazo*. Sin embargo, el ítem *crisis* forma parte de una triada junto con los dos anteriores (crisis-no ir a la Iglesia con 33% y crisis-desinterés de la Iglesia con 23%). Por crisis se refieren a crisis emocional o crisis personal y afectiva. Las personas hacen referencia a sus preocupaciones personales y llama la atención cómo la palabra crisis queda rodeada de términos que denotan alejamiento respecto de la Iglesia, no obstante que se esperaría que, por el contrario, ésta fuera una respuesta a la crisis emocional que les aqueja: *crisis* que propicia la *desconfianza en los sacerdotes* (21%). Una faceta de esta respuesta tiene que ver con la pérdida de credibilidad en las instituciones, lo cual parece indicar que el cambio epocal por el que transita la sociedad se experimenta como paralizante; que provoca apatía hacia los paradigmas dominantes debido a que no responden a las necesidades de los individuos. Apatía desprendida de la *falta de tiempo* (23%) en un mundo marcado por el consumismo y el activismo laboral (propios del neoliberalismo). Si por un lado está esa *crisis*, por la otra la Iglesia parece sucumbir al refugiarse en las estructuras que no responden al reclamo de los habitantes de las unidades habitacionales.

b) Bloque 2: Prácticas seculares justificadas en creencias secularizantes

El segundo bloque, parte inferior del árbol máximo, tiene a las *religiones* como elemento destacado y, junto con *desconfianza a sacerdotes* y *crisis*, forma un subgrupo de creencias que conectan con dos prácticas negativas, *no ir a la Iglesia* y *falta de tiempo*. Al extremo del bloque se encuentran los *sacerdotes*. De modo que las *religiones* son percibidas como una manera de enfrentar los períodos de *crisis*, sin embargo la distancia puede ser justificada por los escándalos

en que los *sacerdotes* se han visto envueltos.[256] Estas ideas justifican la *falta de tiempo* para *no ir a la iglesia*. Sin embargo, la *falta de tiempo* responde a un conjunto de valores no explicitados pero anclados en la vida moderna donde la economía y el bienestar material tienen un puesto central, en *donde la religión pertenece al ámbito personal, subjetivo y que puede ser armada sincréticamente de acuerdo a las necesidades de cada persona sin requerir más tiempo que aquél que la persona destine.*

Cuadro 3
Cliqué de Vínculos



c) La familia, un elemento central

En el segundo cliqué (cf. Cuadro 3) se localiza a la *familia* como elemento central de una estructura formada por cuatro ítems: *Armonía*, *Unidad*, *Dios* y *familia*.

La *familia* es percibida como elemento de *unidad* (28%) dentro del conjunto habitacional, esa unión es la que se desea como ideal para unas relaciones vecinales pacíficas, en *armonía* (21%).

[256] Una de las respuestas en los cuestionarios lo expresa de la siguiente manera "temor de confirmar con lo que ocurre a nivel sacerdotes con sus hechos".

Además se cree que el seno familiar es donde la experiencia de *Dios* (23%) se lleva a cabo y se hace palpable en la vida cotidiana mediante los valores que en ella se enseñan.

Los dos bloques analizados, como se mencionó arriba, son parte de una misma representación y su explicación es complementaria puesto que quedan unidos por la *familia*.

Así, la *familia* es quien percibe el *desinterés de la Iglesia* y es quien *no asiste a misa.*[257] Es en el seno de la *familia* donde se necesita una atención especializada que dote de elementos significativos a sus integrantes para que desarrollen una vida familiar integrada o funcional y así puedan enfrentar el cambio de valores en una época de *crisis* y cambios vertiginosos que la mentalidad posmoderna impone a cualquier ciudadano, situación que se espera impacte positivamente en la vida interna de las Unidades Habitacionales propiciando una convivencia pacífica y armoniosa.

5. Propuesta pastoral

El estudio de las Unidades requiere una lectura pastoral que permita atender los retos que imponen los conjuntos cerrados a la misión de la Iglesia: la evangelización.

a) Ver

En torno a la vida cotidiana en las Unidades Habitacionales existe un imaginario socialmente construido donde se traslapan y confrontan tres cosmovisiones:

1. El magisterio de la Iglesia con su propuesta teórica de la parroquia ambiental para atender la realidad específica de los

[257] Hay una correlación estadística significativa entre *familia* y *desinterés de la Iglesia* (r=-0.448, 0.01 de significancia), también entre *familia* y *no ir a la iglesia* (r=-0.482, 0.01 de significancia).

conjuntos cerrados aunque, en la práctica, impulse la acción pastoral tradicional desde la parroquia territorial.

2. Los presbíteros reproducen una serie de creencias negativas respecto de los habitantes de los conjuntos cerrados surgidas de cierta frustración y temor respecto de la autogestión y de las barreras físicas aunque muestran una disposición para evangelizar dichos conjuntos cerrados y así propiciar mejores relaciones sociales a su interior. Así se manifestó en el retiro del presbiterio (20 de febrero de 2012) y en el Documento de Trabajo del Espacio de Pastoral Urbana "Evangelizar en Unidades Habitacionales" de 2006.

3. Los residentes de las Unidades Habitacionales expresan un sentimiento de abandono y exclusión por parte de la institución Iglesia, sentimiento generado por la crisis epocal por la que transita toda la sociedad. A la par presentan una valoración positiva de la familia como espacio propicio para la unidad y armonía, nacida de su relación con Dios.

Estas tres cosmovisiones tienen un sustrato sociodemográfico: las Unidades Habitacionales como una forma de urbanización, con uso intensivo del espacio, ordenadora del caos engendrado por el crecimiento urbano, que genera un alto grado de frustración ante la inseguridad, el hacinamiento y los problemas en el suministro de los servicios públicos así como del mobiliario urbano necesario.

Con estos datos la fragmentación es una posibilidad, pero no la *fragmentación material* del territorio (porque la evidencia muestra que tales enclaves permiten cierta integración o transición entre vecindarios), ni la *fragmentación social* (porque las familias residentes en los conjuntos cerrados mantienen una interacción, directa o indirecta, palpable en la apropiación de los espacios comunes) sino la *fragmentación político territorial* (respecto a la satisfacción de necesidades: menores logros mediante la gestión con las autoridades locales competentes, incluida la Iglesia, y mayores logros mediante la autogestión del consejo de condóminos).

b) Juzgar

En la reflexión anterior se vislumbran las necesidades a satisfacer y que se les puede entender como retos pastorales de las Unidades Habitacionales:

1. Adecuar la parroquia territorial, estructura básica de atención pastoral y desarrollar la parroquia ambiental.
2. Cambio de actitud de los agentes de pastoral, sacerdotes y laicos, respecto de las Unidades Habitacionales.
3. Ejercicio efectivo de nuevos modos de evangelización. d) Cambio en la percepción de los habitantes de las Unidades Habitacionales sobre el desinterés de la Iglesia.
4. Desarrollo de un plan estratégico pastoral adecuado para las Unidades Habitacionales que tenga por centro la familia.

c) Actuar

La *familia*, único sujeto de evangelización, mostrado por el estudio, en la parte central de la Representación Social de la Religiosidad en Unidades Habitacionales, es desde donde se puede construir la *unidad* (cf. Cuadro 4). De modo que si la acción pastoral se centra en la *unidad* de la *familia*, la percepción que se tiene sobre el *desinterés de la Iglesia* por la situación de los residentes de los conjuntos cerrados iría cambiando, porque la Iglesia, por medio de la religiosidad, brindaría las herramientas necesarias para que ellos enfrentaran la crisis epocal descrita en los apartados anteriores. Aunado a esto, su asistencia a la Iglesia aumentaría, no necesariamente porque la cabecera parroquial fuera el centro de la vida pastoral, en el sentido tradicional, sino porque las acciones litúrgicas estarían al alcance de estas personas de acuerdo a sus espacios y sus tiempos.

De modo que los retos mencionados se transforman en desafíos que iniciarían con la atención pastoral a la familia para ayudarla a manejar la crisis que enfrenta de modo que como efecto

aumentaría su asistencia a la Iglesia y pueda cambiar su opinión sobre el interés de la Iglesia por las situaciones que vive día a día (cf. Tabla 12), la Iglesia ocuparía el papel que corresponde a la religión en el manejo de las preocupaciones de la familia.

Tabla 12. Propuesta de atención pastoral

Desafío	Propuesta	Áreas de oportunidad
3. Desinterés de la Iglesia	Parroquia Misionera	Ir a los "alejamos"
10. No ir a la Iglesia	Proceso evangelizador	Espiritualidad de apertura
1. Crisis	Propuesta de vida cristiana	Sentido de vida
9. Familia	Iglesia doméstica	Atención personalizada a las "células de la Iglesia"

Niveles de Atención

Niveles de

Cuadro 4. Atención a los retos pastorales de las Unidades Habitacionales

Por ello, a nivel general, se propone que la acción pastoral sea organizada por medio de *una planeación estratégica* desde el ideal de una *parroquia misionera*, con un *proceso evangelizador, que tenga una propuesta significativa de vida cristiana para la Iglesia doméstica* que es la *familia*. Como puede percibirse, el *nivel de atención* es desde lo más concreto, la *familia*, hasta lo más abstracto, *desinterés de la Iglesia*;

en cambio, el *nivel de planeación* se debe llevar a cabo del nivel más general, *parroquia misionera*, hasta el nivel más concreto, la *Iglesia doméstica*. Esto es así debido a la metodología propia de la planeación y de la atención.[258]

El que la planeación inicie con el nivel más abstracto permite que los agentes de pastoral tengan un ideal por alcanzar y organicen su actuar para alcanzar dicho ideal. Esto implica un cambio de mentalidad en dichos agentes de pastoral –ministros ordenados y laicos– porque una *parroquia misionera* va a aquellos que se encuentran alejados por no hallar respuesta a sus necesidades más profundas. Una vez que se tiene un cambio en la concepción de la acción pastoral queda claro el *proceso evangelizador* que propicia una *espiritualidad de apertura* hacia el otro que no es distinto a mí, por ello busco acogerlo, es decir, es un proceso evangelizador personalizado. Este seguimiento personalizado dota, tanto al agente de pastoral como al destinatario, de un *sentido de vida* significativo dentro de una propuesta de vida cristiana, misma que hace frente a cualquier *crisis* personal o societal. Y es esta vida significativa la que permite a la *familia* concebirse como *Iglesia doméstica*, como una célula de la Iglesia particular y universal.

De acuerdo a lo expuesto a lo largo de este texto se puede proponer una pastoral familiar total que integre las diversas situaciones de vida familiar ante la mentalidad moderna secularizante, deshumanizante y cosificadora. Una pastoral familiar que integre:

- *Una pastoral matrimonial*. Con atención a matrimonios recién formados, en crisis, de adultos mayores.
- *Una pastoral para personas separadas y/o divorciadas, estén solteras o en segundas nupcias.* Su atención debe propiciar su integración y participación al pueblo de Dios.
- *Una escuela para padres.* En donde se informe y capacite a las personas en las dificultades de crianza con los hijos debido a la

[258] J. A. Serrano Sánchez, *Planeación estratégica para la Pastoral*, México 2012 [en prensa].

extensión de los períodos de adolescencia y juventud.

- *Una catequesis sacramental.* Que favorezca el testimonio de vida en la Unidad Habitacional marcada por problemas de intolerancia y mala convivencia.
- *Una pastoral de la salud.* Con atención preventiva ante la pérdida de sentido de la vida y salidas no constructivas como las adicciones o delincuencia.
- *Un centro de escucha*. Con la finalidad de crear redes de apoyo comunitario para hacer frente a la complicada movilidad social por las crisis económicas.

COINCIDENCIAS Y DIVERGENCIAS EN TORNO A LOS RETOS DE LA PASTORAL URBANA

Elizabeth Verónica Judd Moctezuma

> Era el mejor de los tiempos, era el peor de los tiempos;
> la era de la sabiduría, la era de la insensatez;
> era época de creencia, era época de incredulidad;
> era la estación de la luz, era la estación de la oscuridad;
> era la primavera de la esperanza, y el in-
> vierno de nuestra desesperación.
> (Charles Dickens, *Historia de dos ciudades*)

La Pastoral Urbana, en los diálogos, en las investigaciones, en el quehacer cotidiano que predican y buscan vivir los pastoralistas, los teólogos, y, más frecuentemente la gente "de a pie", parecen estar permeados por este péndulo de esperanza y desesperación.

Vivimos el gozo del descubrir a Dios en la ciudad a la vez que nos cuesta no sólo encontrar a Dios sino incluso encontrar rostros humanos en las ciudades donde parece que todos nos invisibilizamos.

En este cambio de época por el que transitamos, el trabajo de la Pastoral Urbana puede llevar a la Iglesia (no sólo a la jerarquía sino a todos los creyentes que la formamos) a una parálisis dado que se cuestionan todos los paradigmas en los que se creía hace tan solo pocos años puesto que ya no responden a las necesidades de las personas. Así, nuestro propio tiempo se nos escapa,

nos cuesta comprender la realidad cotidiana en la que vivimos y, especialmente, actuar en ella. Sin embargo, entender a la ciudad (más allá de sólo tener un conglomerado de datos, como bien lo presentaba Gustavo Riofrío) al ser ésta el espacio donde se materializa este cambio de época, puede ser el crisol que permita entender las transformaciones de la cultura. La ciudad es el espacio privilegiado en el que se vive el "aire de la nueva época" en los contextos estatal, social, económico, cultural, político, de género y religioso, entre muchos otros.

1. Los retos de ver a los sujetos de la pastoral urbana desde las diversas miradas

Al revisar las investigaciones presentadas el año pasado en Porto Alegre, Brasil, tan lejos en la distancia, medida en kilómetros, pero tan cerca respecto a los planteamientos que se presentaron; encontramos múltiples sujetos que presentan condiciones únicas pero que a la vez comparten experiencias a lo largo de toda nuestra América Latina:

- Los habitantes de las Unidades Habitacionales
- Las familias, de tantos tipos que resisten una definición única
- Los ciudadanos que se integran en la sociedad civil
- Las organizaciones de vecinos
- Los migrantes y desplazados
- Los habitantes de barrios precarios
- Las mujeres
- Los jóvenes en las diversas formas en las que ellos se identifican (o bien desde donde los identificamos)

Y tantos otros grupos que requieren visibilizarse y de esta manera vivir una religiosidad que favorezca un gozoso retorno –en pleno siglo XXI– a lo sagrado y al misterio. Hay tantos rostros como personas habitan en las mega ciudades y requieren, frente a la

fragmentación/segmentación del espacio urbano y las múltiples subjetividades urbanas respuestas específicas; "ofertas diversificadas" que respondan al fenómeno del estilo de vida urbano. Así, es necesario ofrecer diversas y múltiples propuestas de sentido, de espiritualidad y de acciones específicas que regresen el "sabor" del vivir en la ciudad.

Por ello, es fundamental estudiar a los diversos sujetos de la ciudad ya que éstos se han mantenido como en un mundo desconocido, no por haber estado ocultos, sino por su visibilidad; los vemos todos los días, por lo que dejan de llamar nuestra atención. Pero hay que ser especialmente cuidadosos en la forma en que pretendemos comprender a estas personas a quienes requerimos encontrar en la ciudad ya que enfrentamos retos divergentes cuando definimos a nuestros sujetos y los hacemos "*a nuestra imagen y semejanza*". Presuponemos una institucionalización de grupos sociales (indígenas, tribus urbanas, migrantes) desde la perspectiva de los investigadores y así los encasillamos en lugares comunes: los jóvenes de las tribus son… ¿todos? ¿Se reconocen ellos mismos dentro de la clasificación en las que los hemos encasillado? En ocasiones descubrimos que hablamos del *otro* como eso, precisamente; un otro alejado, al que he visitado como turisteando. Lo veo, lo fotografío, incluso hablo con él, pero esto no es suficiente. No lo reconozco *sujeto* a menos que pueda realmente comprender el lenguaje con el que se expresa; sin hacer de ellos tampoco un ideal, ni un "brote canceroso" de la sociedad (como lo *reggetoneros* devotos de San Judas, que "con esas caras" qué difícil se nos hace verlos como personas, como creyentes, con sus propias historias y vidas).

En general, todas las investigaciones convergen en la necesidad de reconocer a los sujetos que deseamos re-visibilizar, sin embargo el reto al que nos enfrentamos es a no inventarlos o reinventarlos; a no sólo disfrazarnos de su lenguaje. Más bien se busca un encuentro con el otro, un deseo de escribir y compartir su historia y guardar su memoria, respetándola.

La búsqueda de la Pastoral Urbana en nuestro tiempo presente es la recuperación de las personas y los grupos, de la "indivi-

dualidad" perdida en los análisis y modelos estructurales. Hay una rehabilitación de los individuos, las familias, las comunidades y las mentalidades. Requiere una mayor sensibilidad hacia un conocimiento profundo (ver) en el que se comprendan otras perspectivas que destaquen las diversas culturas, las condiciones de género, la vida cotidiana en el espacio público y el privado, las múltiples disputas del poder social, simbólico y político, la diversidad y la pluralidad en un mundo globalizado.

2. Precisiones metodológicas

Con respecto a las precisiones en el plano metodológico, una Pastoral Urbana significa:

- La utilización de fuentes cualitativas como historias de vida, observación participante, trayectorias múltiples, triangulación entre historias vividas e historias documentadas, sobre todo el trabajo con personas vivas que no se dejan "etiquetar" en ninguna clasificación previa y están abiertas a lo imprevisible
- La utilización de una perspectiva comparada y pluridisciplinaria.
- Presentar y ampliar diversos principios y propuestas ético-religiosos en el complejo y heterogéneo mundo de cada ciudad que, en los últimos 50 años ha producido diversos imaginarios y representaciones dominantes sobre "el acontecimiento y las instituciones" cristianas.
- Tener en cuenta la significación múltiple y diversa del cristianismo, donde lo católico si bien ha sido dominante en nuestra América Latina ahora comparte espacios con otros formas de comprender el mensaje cristiano, dándole relevancias a unas y otras: en el plano institucional, en los grupos, en las trayectorias de los individuos y de familias, en los procesos de desregulación, en momentos de efervescencia colectiva (emocional, simbólica, festiva, de resistencia y de legitimidad), en la construcción de memorias.

- El reconocimiento de conflictos, tensiones y la distribución y ejercicio del poder en el interior del campo religioso, en especial el cristiano y su relación con las creencias que se han desarrollado en los últimos años.

Ejemplo de lo anterior lo encontramos en México en el tema de las mayordomías, donde existen diversas tensiones entre la decisión de que el párroco controle cada elemento de la festividad o bien que co-participe con su feligresía en las celebraciones, incluso cuando esta feligresía quisiera organizar los eventos por sí misma de acuerdo a sus usos y costumbres ancestrales.

Se busca construir una Pastoral Urbana que rescate a cada sujeto a través del conocimiento y estudio de sus prácticas individuales y sociales concretas para analizar y compartir sus espacios en un plano horizontal, reconociéndolos como sujetos privilegiados en la Historia de la Salvación.

Por ello se potencia el deseo de indagar –como un desafío en el que convergen las investigaciones de México, Colombia, Chile, Brasil y Argentina– sobre las múltiples prácticas sociales, culturales y simbólicas que en el mundo cristiano acompañan y sirven como instrumento de transformación social, o de legitimación de la dominación, en el actual contexto global de América Latina. Estas prácticas incluyen, entre muchas otras, la presencia en movimientos sociales populares y subalternos; en la defensa de derechos humanos por parte de movimientos urbanos, campesinos, de mujeres, indígenas y afrodescendientes; en la participación y ampliación de las conquistas sociales transformadas en derechos de ciudadanía y en las diferentes propuestas por transformar imaginarios y mundos simbólicos, tanto en grupos como en familias como en individuos dándoles un sentido nuevo.

El enfoque epistemológico de esta forma de hacer Pastoral privilegia la perspectiva de los actores: el entender la forma en que cada persona y cada grupo vive en la ciudad interpretándola desde aquellos con quienes se camina al lado; comprender los "para" y los "por qué" que impulsan las prácticas. Así, el análisis

de cómo el pueblo creyente redimensiona y dibuja sus imaginarios a la búsqueda de identidades propias nos permite afirmar que existe una multiplicidad de significados, representaciones, voces e interpretaciones del "mundo de la vida".

Sin embargo, en las ciudades, estas múltiples formas de vivir, se "guetifican" y de ahí que se alejan de los valores evangélicos, creando como desafío el fortalecer los vínculos interpersonales frente a la segregación creciente que se observa en las grandes urbes, misma que está provocando una distancia espacial y social que impide entrar en contacto a personas de diversos grupos y categorías sociales, invisibilizando y perdiendo la identidad de los sujetos. La Pastoral Urbana entonces debe permitir a cada sujeto, desde sus propios espacios, gestionar sus propias potencialidades y emanciparse, especialmente a quienes han quedado marginados, "engullidos" por una ciudad que requiere humanizarse.

3. Un reto particular: la religiosidad del creyente

Cada pueblo va organizando su experiencia de Dios hasta convertirla en un sistema religioso. La experiencia religiosa se mantiene mientras corresponde vital y trascendentemente con la práctica y los usos cotidianos de cada persona, de cada comunidad, de cada pueblo. La religiosidad se presenta como una "manifestación de creencias, ideas y prácticas religiosas, no siempre en relación directa con alguna institución pero presente y estructurada desde y en la vida de las personas y de los grupos en ambientes más que en territorios". [259]

Esta religiosidad, que conocemos como religiosidad popular, es expresada a través de prácticas religiosas, las de los creyentes y las de sus jerarquías, y constituye una parte fundamental de cada

[259] F. Emiliano (comp.), *Retos pastorales de las unidades habitacionales, estudio desde la Pastoral Urbana sobre imaginarios y comportamientos religiosos en Unidades Habitacionales de la Arquidiócesis de México*, Universidad Católica Lumen Gentium, México 2012.

cultura, de cada vida y expresa sentimientos de pertenencia y unión en las poblaciones. Las manifestaciones religiosas comunitarias generalmente entrelazan la identidad a la expresión de sus devociones.[260] Y cuando hay crisis, y las crisis humanas siempre son estructurales, afectando todos los niveles de la vida, si la religión no responde a la vida, el pueblo reformula la religión haciéndola vital; su religiosidad surge de lo más profundo de su ser, de sus entrañas y permite celebrar la vida, legitimar la existencia e incluso reducir ese sentimiento de orfandad que nos generan la modernidad y los procesos de globalidad y globalización. Es una búsqueda permanente y continua del sentido de persona y de su identidad.

Esta religiosidad del creyente es una coincidencia de todo trabajo de investigación, de toda práctica pastoral, de toda experiencia de vida, rural o urbana. En la ciudad presenta nuevos matices, se enraiza en lo más profundo de la persona y se transforma a una velocidad vertiginosa. Como ejemplo podemos ver cómo la devoción a San Judas Tadeo, en menos de 30 años ha dado giros sorprendentes. Cambia desde las representaciones, las formas de veneración, hasta los grupos que le siguen.

A pesar de esto, en muchas escuelas, parroquias y foros de discusión, aún confesionales católicas, se critica y minusvalora la religiosidad del creyente. Los términos de religiosidad popular, folclore popular, piedad popular, religiosidad del pueblo creyente crean imaginarios muchas veces alejados de los propios creyentes. Y quien no se haya gozado o reconfortado con estas prácticas, quien no se haya identificado con su ser, con su familia, con su comunidad a través de estas formas tan verdaderamente inculturadas, que tire la primera piedra. Una verdadera Pastoral Urbana no puede proponer costumbres y prácticas ajenas a la experiencia histórica y cultural de nuestros pueblos. Frecuentemente constatamos que agentes de pastoral católicos se convierten en

[260] A. González Torres, El Señor de Jalpan: un símbolo de identidad colectiva en Ixmiquilpan, en: *Navegando*, Año 2, No. 3, México 2008, 24.

críticos y agresores de esta expresión religiosa. Muchos investigadores, sacerdotes y obispos, dentro de su marco científico, de su eclesialidad y en los ambientes pastorales, son en ocasiones quienes menos conocen esta forma de encarnar las creencias y sus prácticas de vida.

Ya sea con abandono y exclusión de la Iglesia o bien con su acompañamiento la religiosidad del creyente permite "hacer hermano con el hermano porque se mete hasta los huesos pero sólo cuando se comprende" como lo presentan los miembros del grupo Guadalupano que hacen pastoral con los más pequeños de los hijos, con las personas en situación de calle.

La religiosidad del creyente es una apuesta a la dignidad y al respeto a la diversidad de modos de vida y es aún más acuciante que el bienestar material. Requiere de un proceso evangelizador personalizado que se muestre abierto al otro y le permita encontrar un sentido de vida significativo a través del reconocimiento de sujetos en plural, que requieren de múltiples pastorales. Y en estas pastorales, nuestro trabajo es el de ir sembrando la Palabra, lo que requiere reconocer con humildad que, como nos dice Monseñor Romero, no somos dueños del futuro pero sí de nuestro presente.[261]

Es importante ir a la búsqueda de espacios de encuentro en los cuales los pastores y los creyentes encuentren pisos mínimos comunes. Algo que surge con insistencia en varias de las investigaciones es que los creyentes y sus curas, sus catequistas, sus evangelizadores, quieren cosas diferentes. Incluso, cuando ellos escuchan lo que sus comunidades les dicen, entran en crisis, se desaniman al saber que no está todo hecho, e incluso se inmovi-

[261] "Esta es nuestra tarea:/ plantamos semillas que algún día crecerán./ regamos semillas que ya han sido plantadas,/ sabiendo que contienen la promesa del futuro./ No podemos hacerlo todo y uno se siente liberado al darse cuenta de ello./ Esto nos permite hacer algo, y hacerlo muy bien./ Tal vez sea incompleto, pero es el inicio, un paso en el largo camino,/ para que la Gracia de Dios entre y haga el resto./ Tal vez nunca veamos los resultados,/ pero ésa es la diferencia entre el maestro constructor y el trabajador./ Somos trabajadores, no los maestros de la construcción./ Ministros, no Mesías. Somos profetas de un futuro que no es nuestro."

licen. Las parroquias en la urbe no son "espacios de experiencia vincular comunitaria. Esto devela que el modelo eclesial de la Iglesia-comunión-comunidad, planteado desde la jerarquía o los documentos eclesiales, ha perdido significatividad y presencia en la subjetividad y prácticas de los laicos que concurren a la parroquia debido a los condicionamientos culturales de la vida urbana."[262] Las parroquias urbanas, en un sentido amplio del término, en su contacto con la religiosidad de los creyentes, pueden convertirse en verdaderos lugares de escucha, de acogida donde los sujetos se vuelven visibles y recuperan su voz, permitiendo una unidad fe-vida. El "descentramiento de la pastoral parroquial, favorecerá la construcción de una Iglesia al servicio de la sociedad en la que se vive (barrio, ciudad, país, etc.) que participa junto a otras organizaciones de la búsqueda de una mayor justicia social y política con un gran respeto y valoración por la diversidad cultural existente."[263] Si lo anterior pudiera lograrse, nuestra aproximación a la ciudad desde la Pastoral Urbana, en una visión multicultural no será desde la ciudad como lugar de perdición, fruto de nuestro invierno de desesperación, sino desde la ciudad como un lugar de bonanza, donde se vive la realidad en la primavera de una esperanza que nos hace profetas de este presente que sí es nuestro.

[262] M. Palacio, Estudio de caso: Parroquia "Santa María de la Paz" 2011-2012, Córdoba Argentina.

[263] A. L. Suárez/ G. Zengarini, Teología Urbana, Sentidos y prácticas de espiritualidad en espacios urbanos. Estudio de casos múltiple en Buenos Aires. Barrios precarios - Mujeres, Buenos Aires 2012.

REACCIONES A LOS RETOS PASTORALES DE LAS UNIDADES HABITACIONALES

Jesús Antonio Serrano Sánchez

El grupo de investigación adscrito a la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium* trabajó con diferentes actores en diferentes vertientes para llevar a cabo la investigación denominada "Retos pastorales de las unidades habitacionales" y que contó con el apoyo de la Universidad de Osnabrück a través de la Profesora Doctora Margit Eckholt.

Por una parte, se procuró atender al rigor metodológico y teórico propio de una investigación de corte científico. Se consideró necesario, asimismo, dada la misión de nuestro programa de estudio, el vincular los resultados de la investigación con las necesidades y retos concretos que los agentes de pastoral de la Arquidiócesis de México y las diócesis vecinas.

Asumimos positivamente, como punto de partida, el hecho de que los habitantes de las Unidades Habitacionales están en la expectativa y en la búsqueda de respuestas a sus necesidades espirituales y esta búsqueda vaya abriéndose camino a pesar de las grandes dificultades por las que con frecuencia se vive en estos espacios, para encontrar sus respuestas propias, a veces como una adaptación forzada y de resistencia, otras veces con compensaciones donde lo que en un aspecto es frustrante, encuentra sentido en otras dimensiones. Algunos casos representan la esperanza de una mejor calidad de vida de forma más holista, pero, existen

otros casos en los que hay un vaciamiento total de sentido y el tránsito a conductas anómicas.

Hay que asentar que nuestra visión adopta un compromiso institucional con nuestra Iglesia particular y, por ello, considera la misión de responder a las necesidades espirituales de las personas encomendadas desde los ámbitos, estructuras y agentes de pastoral de las parroquias de nuestra Arquidiócesis. A ellos nos acercamos, con ellos y en sus espacios trabajamos esta investigación.

Por una parte, reconocemos que la realidad urbana actual otorga un grado de autodeterminación al ciudadano tal, que le permite adoptar selectivamente aquello que se le ofrece para satisfacer su necesidad espiritual, que no se pliega pasivamente ante los dictados de la jerarquía eclesiástica. Por otra parte, sin embargo, aceptamos la necesidad de las mediaciones institucionales para catalizar procesos de acción colectiva y en ese sentido nosotros vemos a la Iglesia como una mediación necesaria y privilegiada para lograr estos procesos.

Algo que también tomamos como supuesto de partida y que encontró confirmación al término de la investigación es la importancia que tiene la jerarquía, dotada de autoridad formal, pero a la cual se le debe agregar liderazgo.

El papel del liderazgo es irremplazable y no está asegurado con la investidura del sacerdote. En la evolución de las comunidades cristianas no siempre encontramos el liderazgo necesario para orientar los procesos sociales de manera que se responda mediante patrones de acción colectiva a necesidades de esta misma índole, como ocurre con las unidades habitacionales.

Existe un capital simbólico[264] resultado de la misma consagración de los sacerdotes, que es reconocido por los habitantes y feligreses, al que catalogamos como capital religioso y que es principio para la adhesión, la confianza y la participación en el ámbito de la religiosidad y de la religión institucional. A este capital se une la disposición al servicio y el sentido de compro-

[264] P. Bourdieu, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Minuit, Paris 1979..

miso que adquiere el sacerdote y que lo motiva a buscar mejores medios para motivar la fe, adhesión y vivencia cristiana de los feligreses que considera confiados a su cuidado y atención.

Un tercer elemento, que se suma y dinamiza aún más los anteriores, es el liderazgo de los sacerdotes.[265] Este factor se hizo patente en tres momentos de la investigación, uno con anterioridad a la misma, en el sondeo sobre las Unidades Habitacionales, otro ante la convocatoria a participar en el proyecto de investigación y, finalmente, cuando los resultados comenzaron a aparecer, el momento en el que nos encontramos ahora, que es el momento de hacer visibles los retos Pastorales.

En la etapa de sondeo se hizo circular un instrumento de asociación libre, para que los sacerdotes respondieran qué palabras definen la religiosidad en las Unidades Habitacionales, en ese sondeo aparecían conceptos referentes a la magnitud de la unidad habitacional, ante la cual se sentían empequeñecidos y por ello desafiados, rebasados. Por otra parte, las unidades se ven como espacios necesitados de cercanía, solidaridad y armonía.

Por ejemplo, la Parroquia de la Sagrada Familia, contigua al conjunto Miguel Alemán, que es la primera Unidad Habitacional que existió en México, inaugurada en el año 1955. Como un proyecto planificado, fue destinada para albergar a la burocracia mexicana de vanguardia, en su época dorada, esta unidad fue una comunidad integrada y vital, actualmente, en cambio está habitada por personas muy mayores, no solo de la tercera edad, que en muchos casos necesitan ayuda para su movilidad. Esta situación ha presionado cambios y condicionamientos muy especiales para esta Parroquia. ¿Cómo puede atenderse y con qué agentes de pastoral a una feligresía con las limitaciones limitantes propias de la edad?

Para entender cómo entienden y qué preocupa a los sacerdotes fue tan importante el sondeo efectuado durante el retiro del Presbiterio, el 20 de febrero del año 2012. En este retiro tenía-

[265] J. Kotter, *Leading Change*, Harvard Business Press, Harvard 1996.

mos congregados aproximadamente a 300 sacerdotes de nuestra Arquidiócesis de México, a quienes se invitó a que libremente se dirigieran a unas mesas temáticas de reflexión.

En ese espacio la asistencia mayoritaria fue para analizar la cuestión de la familia. Para sorpresa nuestra, puesto que no esperábamos esa respuesta, la segunda mesa más concurrida fue la correspondiente a Unidades Habitacionales; también fue una sorpresa que la mesa destinada a tribus urbanas convocó a una sola persona.

Esta experiencia fue un gran mosaico para constatar por dónde estaban gravitando las inquietudes de estos grupos de reflexión. En los resolutivos de la mesa, se confirmó aquella imagen que dejó el sondeo de asociación libre, a saber, que existe esa visión ambivalente en los sacerdotes: por un lado, sentirse convocados por las Unidades Habitacionales como territorios de evangelización, con la posibilidad de ser lugares de encuentro, convivencia, cercanía y solidaridad. En contrapunto de esa visión positiva, se encuentra la imagen persistente de las barreras físicas que impiden el paso a las unidades, así como la constante de los conflictos vecinales. Da la impresión que estos dos factores anulan la posibilidad de realizar la evangelización en las Unidades Habitacionales.

En cuanto al segundo momento, es decir el de la convocatoria a participar activamente en el estudio sobre la religiosidad en las Unidades Habitacionales primero se llamó la atención en el tema mediante carteles e invitaciones en las ocho Vicarías que forman la Arquidiócesis, es decir, aproximadamente 450 parroquias y rectorías. La convocatoria solicitaba la colaboración de laicos y sacerdotes para que se involucraran y se inscribieran en el proceso de investigación, la idea es que ambos se reclamaran un compromiso y participaran como un proyecto de su parroquia, que les iba a reportar beneficios en sus procesos de evangelización.

Vino una depuración, toda vez que muchos no respondieron a la convocatoria, mientras que algunos mostraron interés al principio, pero no continuaron. Para ir motivando más la participa-

ción, se realizó un evento el 16 de noviembre de 2011, destinado al análisis socioeconómico de las unidades habitacionales y que sirvió para integrar el marco teórico de la investigación. A dicho evento acudieron grupos de varias parroquias, otros pidieron informes pero no se presentaron. De los que se interesaron, algunos no se involucraron. Me parece conveniente hablar de estos casos, ya que ilustran unas problemáticas que no aparecen en el estudio, y que permite entender otras dimensiones de los retos pastorales.

Uno de estos casos es el de la Unidad Habitacional La Patera. Se trata de un conjunto construido para albergar burócratas, allí, en un pequeño espacio que quedo baldío, y que anteriormente era una tienda gubernamental, como si se tratara de una invasión, se construyó el templo. Uno de los laicos del lugar nos llamó y acordamos una cita con el párroco. Él me contó que llevaba dieciséis años en esa parroquia y que sencillamente estaba harto, porque la gente era conflictiva y en general no participaban, se quejó diciendo que la gente "es muy atea". De ese encuentro no se siguió nada.

Otras parroquias que fueron directamente invitadas, pero que no respondieron, fueron la de la Unidad Habitacional Miguel Alemán, la de la Unidad Independencia, Parroquia de María Reina, que durante muchos años fue un referente destacado por su animación pastoral; también estuvo el caso de la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe de la Unidad Habitacional Acueducto, aquí el sacerdote me buscó con alguno de sus laicos, pero al final, no se concretó la participaron.

De estos hechos se suscita la especulación acerca de las razones por las que desertaron y aunque no tenemos un diagnóstico elaborado, lo que pensamos es que se esperan respuestas ya desarrolladas, o bien, se entiende que la acción en las unidades supone un grado de dedicación que compromete fuertemente a los agentes de pastoral y puede eso intimidarlos.

Con aquellos que sí aceptaron la convocatoria, que fueron al principio cinco Parroquias y al final quedaron dos, se nos permitió realizar talleres de capacitación. Dos se realizaron en la sede

de la Universidad y otros dos en cada una de las parroquias de Santa Rosa de Lima y del Sagrado Corazón.

En estos casos hubo una participación importante de los laicos acompañados de sus párrocos, Esto es, lo importante que fue el liderazgo para que funcionaran las cosas; el liderazgo estaba comprometido y estaba hombro con hombro en la construcción de las respuestas.

En esta etapa tuvimos una experiencia complementaría que nos ayudó mucho a entender los retos de las unidades habitacionales. Se trató de la invitación a acompañar la visita domiciliaria de la misión en la Parroquia de San Miguel Arcángel en Iztapalapa. Casa por casa, estuvimos recorriendo la Unidad Habitacional. Esto nos permitió percatarnos de algunos obstáculos en el proceso evangelizador y cómo es abordado por los agentes de pastoral.

Lo primero que observamos es que al practicar la visita, los evangelizadores llegan a invadir el espacio privado de la personas. Primero, esperan que les abran el domicilio, esperan que les permitan entrar e, incluso, esperan que les congreguen a los integrantes de la familia para que puedan dar a todos su mensaje, esperan por último, que den anuencia al mensaje que se les está dando.

Difícilmente alguien permite ese grado de intromisión de una persona ajena en su domicilio. Por lo que nos pareció un atropello dicha forma de abordar la misión permanente, y sin embargo es la estrategia privilegiada conforme a Aparecida (DA 300, 517 i, 550).

En este procedimiento subyace la idea de que existe una obligación por parte de los habitantes de la unidad. Los evangelizadores actúan con gran convicción y compromiso, se disciplinan a lo que les han indicado, si los documentos del magisterio y sus pastores les han indicado que realicen esas visitas, que transmitan el kerigma y los mensajes correspondientes, también esperan la respuesta que les han dicho que tendrán. Cuando esa respuesta no se produce, se extiende un sentido de fracaso que

atribuye culpa a aquellos que no han acogido el mensaje (Jn 1, 11), en lugar de cuestionar los procedimientos empleados.

Esta articulación entre determinación jerárquica, operacionalización y resultado, nos parece conveniente llamarla pastoral deductiva, ya que parte de una definición conceptual a *priori*, que debe encontrar su aplicación por parte de los agentes de pastoral, con independencia de las circunstancias y diferencias específicas de los destinatarios.

Existe una insistente preocupación por las barreras físicas que impiden el acceso a las unidades. Esas barreras no serían inconvenientes si no se apostara a la visita invasiva como mecanismo para la misión. Tampoco lo serían la aparente falta de respuesta de los vecinos de las mismas.

Por último, queda por decir algo sobre la respuesta que tuvimos por parte de aquellos que sí participaron hasta el final en el estudio.

Uno de los párrocos se introdujo en el proyecto explicando que "aquí acaban de construir la Unidad Habitacional, ¿le toca a nuestra parroquia atenderla?" Nos contó que buscó respuesta de si le tocaba a su parroquia atender a esa unidad preguntando a las autoridades del Municipio.

Vale la pena aclarar que esta parroquia está en el límite interestatal e interdiocesano, pero definitivamente, queda dentro de la jurisdicción territorial de su parroquia. No es difícil imaginar al sacerdote cruzando los dedos esperando que la unidad le tocara a su parroquia vecina, porque se trata de más o menos mil quinientas viviendas que vienen a duplicar la población de su parroquia. La unidad viene a alterar la imagen que tienen de su parroquia los habitantes originales, los feligreses y los agentes de pastoral. Como se ilustra en la gráfica 1, no sólo se amplía el territorio y la población, sino que se altera la conformación de una colonia horizontal de viviendas unifamiliares, por una aglomeración muy densa donde se multiplican todo tipo de necesidades, pero especialmente las espirituales y pastorales.

Gráfica 1
Territorio parroquial de Santa Rosa de Lima, colonia y unidad habitacional

Todo lo que está por fuera de la zona remarcada en la gráfica es la parroquia original, formada por viviendas unifamiliares, la zona delimitada corresponde a la unidad habitacional.

La imagen que ellos tienen de su parroquia se subvierte. Al preguntar por su parroquia, los referentes significativos, corresponden a la conformación histórica del barrio, pero la nueva realidad incluye esta otra sección. Para los habitantes de la unidad, en cambio, la pertenencia a la parroquia es algo ajeno, ya que no se han construido puentes y vínculos significativos. Desde esta óptica, en efecto, existe una parroquia partida, donde una posibilidad es que la unidad quede, pastoralmente hablando, abandonada.

Motivados por la realización de la investigación Retos Pastorales de las Unidades Habitacionales, se pregunta en las misas quiénes vienen de la Unidad Habitacional. Éstos levantan la mano y se invita a los demás a darles la bienvenida a la comu-

nidad, aplaudiendo. Sin embargo, la unidad tiene ocho años de existencia. Se tardaron ocho años en reconocer que estaban ahí y en darles la bienvenida.

Previamente, se ha señalado la importancia del liderazgo. En este sentido, vale la pena explicar que se tiene que evitar abusar de la delegación en los laicos. En los fieles hay una gran convicción y compromiso, están dispuestos a hacer grandes sacrificios, pero su desarrollo y formación se dan en al interior de la Iglesia, en un medio controlado y familiar. Como dijo el P. Benjamín Bravo, la entrada de estos laicos a la ciudad es ingenua, pronto chocan y se enfrentan a rechazos que los desmotivan, se repliegan y no saben ya qué hacer, eso pasa con el asunto de las barreras físicas y simbólicas. Con frecuencia los sacerdotes no se exponen a esos choques y tampoco ayudan a procesar el efecto de esos desengaños.

En cambio, hay casos como ocurrió en esta parroquia, en que la gente los recibe con mucho gusto y como se esperaba, se saluda con beneplácito que se les vaya a visitar. Falta un protocolo de acción, porque tanto se les puede dar la bienvenida, como pueden recibir un rechazo tajante, pero no se sabe bien cómo responder en un caso como en otro.

Por su parte, otro de los sacerdotes, cuando se le presentaron los resultados reaccionó con desconcierto, rechazando lo que decía el informe y buscando una explicación desde el modelo deductivo con el cual se había hecho la planeación pastoral.

La planeación pastoral se hace desde el libro, desde la teoría que propone el magisterio, pero no escuchando a la gente y entendiendo sus necesidades y circunstancias. Por eso, cuando aparece un dato que dice que se ve lejana la figura del sacerdote, éste se siente juzgado y reacciona negando ese resultado.

En la otra parroquia, donde se delegó todo en los laicos, ellos estaban profundamente abatidos porque les habían cerrado las puertas y porque a pesar de haber hecho una gran convocatoria, sólo habían llegado catorce personas. Ellos no estaban preparados para una respuesta diferente a la que se les había prometido.

Mediante un análisis FODA fue posible sintetizar lo que ha resultado de la experiencia de esta investigación. Entre los elementos de fortaleza está la propia organización eclesial desde la Parroquia, donde se destaca el liderazgo de sacerdotes y laicos, su disposición y buena voluntad, también la adopción de procesos y estrategias de misión permanente y formación ordenada.

En cuanto a las debilidades están las expectativas no realizadas. Encontramos una disyuntiva entre objetivos fuertes (*strong*) y débiles (*soft*), Un objetivo *strong* lo que quiere es convocar a las personas a quedar encuadradas en procesos de vida eclesial dirigidos jerárquicamente. En cambio, los objetivos *soft* pretenden solamente dar un testimonio y renuncian a encuadrar a los destinatarios en procesos dirigidos, más bien, apuestan a la capacidad de autogestionar sus propios procesos de desarrollo espiritual.

El estudio nos muestra la necesidad de establecer objetivos fuertes y cómo, si éstos no se alcanzan, se generaliza un sentimiento de fracaso que dificulta renovar las iniciativas y conducirlas.

Por lo que se refiere a las oportunidades, el estudio evidenció que todavía no se tiene una conciencia suficiente de la segmentación de las diferencias de los habitantes de las unidades. Entender la diversidad de los destinatarios y la forma en que éstos experimentan sus necesidades y cómo afectan variables como la valoración que dan a la familia, la búsqueda de la armonía, la devoción a los santos, la aspiración del paraíso perdido y el hecho del tiempo limitado, el conflicto vecinal, la barreras físicas y ese asunto de los alejados es crucial, pensando en un desarrollo estratégico de acción, la sugerencia es movilizar recursos hacia la familia a través de la devoción de los santos y un liderazgo continuo de cambio.

Gráfica 2
Análisis FODA sobre los Retos Pastorales de las Unidades Habitacionales

	Fortalezas	Debilidades

Organización Eclesial	• Liderazgo de sacerdotes y lacios
	• Disposición y buena voluntad
	• Adopción de procesos y estrategias de misión permanente y nueva evangelización
	• Formación doctrinal
		• Expectativas idealizadas
		• Disyuntiva entre Objetivos Strong/Soft
		  • Strong. Búsqueda de enclaves o procesos de vida eclesial
		  • Soft: Testimonios y presencia, aceptar la autogestión y apropiación
		• Capacitación inadecuada (objetivos incongruentes)
		• Insuficiente segmentación o especialización ambiental de la pastoral (Institución centrada)

	Oportunidades	**Amenazas**
Unidades Habitacionales	• Valoración de la Familia • Búsqueda de Armonía • Devoción a los Santos • Aspiraciones del Paraíso perdido • No acostumbran ir al templo	• Tiempos limitados • Conflictos vecinales • Barreras físicas • Desconfianza hacia la Iglesia y los sacerdotes • Figuras eclesiales alejadas

Las amenazas no están en las barreras o los conflictos vecinales, sino, principalmente en la extensión de un antagonismo hacia la religión, al cual, contribuyen desafortunadamente las intervenciones invasivas que realizan misioneros tanto católicos como no católicos, la reducción de los tiempos y el repliegue excluyente hacia lo privado, es decir, radicalizar el individualismo en el aislamiento. Existe toda una línea que queda en manos de la Iglesia y que se refiere a la preservación de la imagen de confiabilidad que debe tener el sacerdote. Si nuevos escándalos contribuyen a deformar esta imagen, se perderá definitivamente la posibilidad de articular procesos eclesiales dirigidos.

El análisis FODA contribuye a la consideración del tipo de objetivos que asume la evangelización de las unidades habitacionales, esto es, si se prepara a los agentes de pastoral a trabajar bajo las condiciones de limitación en tiempo y espacio, así como el discurso diferencial a cada segmento de destinatarios.

Por último, quiero encuadrar cuatro retos pastorales que nos quedan después de la investigación:

El primero es orientar acciones para una pastoral inductiva, no deductiva, a partir de lo que la realidad nos está diciendo y lo que la gente pide. Por pastoral inductiva entendemos un tipo de planeación de la acción pastoral que parte de un ejercicio multidisciplinario de detección de necesidades, de ubicarse en la situación de los "destinatarios" para hacerlos "partícipes" (*stakeholders*) de la pastoral. Las necesidades en cuestión tienen que ser aquellas que correspondan con las exigencias del Evangelio y que consideren como kerigma fundamental, hacer que llegue la buena noticia a una situación concreta de las personas, tomando distancia de un kerigma conceptual y general, distante de la definición que hagan de sus propias necesidades los destinatarios.

Gráfica 3
Capitalización estratégica del FODA sobre los Retos Pastorales de las Unidades Habitacionales

	Fortalezas	Debilidades
Oportunidades	**Max FO**	**Min D Max O**
	• Movilizar los recursos hacia la atención de la familia. • Promover y atender la devoción a los santos • Liderazgo continuo del cambio	• Ajustar los objetivos y asumirlos. • Adaptar la organización a dichos objetivos (capacitación, actividades y seguimiento de tiempos, espacios y discursos)
Amenazas	**Min A Max F**	**Min DA**
	Penetrar por medios alternativos (fiestas, internet), promoción de la cultura vecinal y pedagógica urbanas)	• Figuras nítidas que ganan confianza. • No abusar de la delegación en el laico • Promover la apropiación y empoderamiento de los sujetos: religiosidad popular. • Ideales incrementales

El segundo reto pastoral consiste en fijar núcleos estratégicos de acción capaces de suscitar sinergias. En continuidad con la pro-

puesta de una pastoral inductiva se requiere reflexionar sobre las secuencias de acción. Esas que se consideran teóricamente ordenadas de forma determinada, pueden requerir una secuencialidad distinta, si se comprende la importancia estratégica de ciertas cuestiones. En la investigación sobre los retos pastorales de las unidades habitacionales quedó claro que está la búsqueda de unidad y armonía para la familia, aunada a una respuesta a la crisis emocional y de valores. Como factores que puede motivar la animación religiosa de los habitantes, están la devoción a los santos y la reafirmación de la presencia de Dios en los hogares.

Estos factores tienen el potencial de suscitar una sinergia que favorezca la imagen de interés y cercanía por parte de la Iglesia y de los sacerdotes. Estos, desde luego, no pueden ser objetivos *per se.*

Y también es importante entender estos factores desde la perspectiva epistemológica de la Unidad Habitacional como búsqueda del paraíso perdido. Recordemos que en la ciudad de muchas maneras respondemos a la búsqueda de reencontrarnos con ese paraíso perdido, al que en términos seculares llamamos calidad de vida, bienestar, armonía, etc. En vez de ello, desafortunadamente, nos encontramos conflictos vecinales. Empero, es esa misma intencionalidad primigenia la que puede nutrir los esfuerzos en favor de una acción evangelizadora en las unidades habitacionales.

El tercer reto consiste en promover la convivencia ciudadana y la seguridad como acciones colectivas. En este sentido, nos parece que el trabajo apostólico se ve favorecido por las condiciones de conflicto vecinal. En las circunstancias actuales, estos problemas refuerzan el individualismo y aislamiento de las personas, cuando se requiere de mayor confianza y cooperación. Nuevamente, estas condiciones no constituyen un objetivo *per se*, sino que tienen que servir como referentes para propiciar la extensión del trabajo evangelizador porque son la invitación a la acción colectiva y no a la individualización, que es lo que ha pasado hasta ahora.

El cuarto punto consiste en preservar el espacio privado de las personas. La misión no puede ser invasiva del espacio privado, en cambio hay que apostar por una Iglesia multi localizable, que tiene que estar tanto en el templo, como en la calle y en el teléfono móvil, tiene que tener cabida también el domicilio, pero sólo en la medida en que las personas estén dispuestas a compartir libremente su privacidad.

VI.
PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA CIUDAD. NUEVOS CAMINOS

HACIA OTRO MODELO TEOLÓGICO-CULTURAL DE IGLESIA

Carlos Schickendantz

1. Introducción

Nuestra generación experimenta con intensidad una característica epocal que también fue percibida como determinante por los hombres y mujeres de la época del Concilio y, en América Latina, por la Conferencia de Medellín (1968), origen de una teología y una pastoral, en cierto modo, propias. Somos agentes y pacientes de cambios culturales, transformaciones de las condiciones de vida a todos los niveles, por una parte, cada vez más acelerados, por otra, profundos en la medida en que desafían y afectan hasta las mismas raíces de las identidades personales y comunitarias y, finalmente, universales, porque de manera creciente nos experimentamos como una inmensa aldea común. Era ya la idea básica del diagnóstico de *Gaudium et spes*; de allí que se hablara entonces de "una verdadera metamorfosis social y cultural, que redunda también sobre la vida religiosa" (GS 4). El Documento de trabajo del proyecto sobre Pastoral urbana tiene, precisamente, este "punto de partida": en las megaciudades latinoamericanas "transformaciones profundas en diferentes áreas de una realidad cada vez más compleja".

Supongo aquí y no repito los análisis hechos sobre el fenómeno urbano desde las distintas disciplinas. Pienso que la propuesta teológica que sigue a continuación atiende a las principales tendencias culturales y condiciones de vida aludidas.

Gracias al Concilio está en ejecución un importante proceso de transformación eclesial que, en buena medida: (a) por la envergadura de la cuestión, la identidad misma de este sujeto colectivo y, en él, las identidades de los sujetos particulares y (b) por la sedimentación milenaria del modelo teológico-cultural en revisión, se realiza con dificultades, perplejidades y contradicciones. Sólo una amplia perspectiva histórica puede permitirnos captar adecuadamente la situación actual de la Iglesia y sus prospectivas próximas y más lejanas.

Por haber asumido múltiples movimientos de reforma del siglo XX, el Vaticano II ha logrado trazar la dirección fundamental en la que hay que mover la Iglesia, el programa del *aggiornamento* acorde al Evangelio y a las aspiraciones y necesidades de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. La "conversión pastoral", a la que aspira el proyecto, supone y va a la par con una "conversión eclesiológica" de las mentalidades. No se trata sólo de la búsqueda de "un método apropiado" o de "instrumentos pastorales más adecuados", es la idea misma de Iglesia, con todas sus implicancias, la que hay que poner en cuestión para hacerse cargo de lo que, sólo como "comienzo del comienzo" (Rahner),[266] ha sucedido: un "salto cualitativo" (Rahner),[267] una "revolución pacífica decisiva" (Congar),[268] que implica "la transición hacia una nueva era" (Alberigo).[269]

La consideración eclesiológica a partir del Concilio tiene algunas ventajas:

- Es una expresión del ejercicio de la máxima instancia de autoridad en la Iglesia.

[266] Cf. K. Rahner, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, Herder, Freiburg i.Br. 1966.

[267] Cf. K. Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, en: K. Rahner, *Schriften zur Theologie. Band 14. In Sorge um die Kirche*, Herder, Einsiedeln 1980, 287-302, 291.

[268] Y. Congar, *Diario del Concilio. Segunda sesión*, Estela, Barcelona 1964, 135.

[269] Cf. G. Alberigo, La transición hacia una nueva era, en: G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II.* Volumen V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio, Cristiandad, Salamanca 2008, 509-577, 509-569.

- Constituye un acontecimiento con un amplio consenso, sea en su realización, sea en su recepción. De allí que en el debate actual el tema no sea la aceptación del Concilio, salvo por una minoría insignificante, sino su "verdadera historia" y su "correcta hermenéutica".
- Colabora a enfocar el problema con una perspectiva histórica imprescindible para entender mejor el presente. Lo que está en juego excede el breve arco de tiempo de nuestras biografías individuales. Por eso, pienso, hay que percibir las dinámicas eclesiológicas, teológico-culturales, que están en desarrollo y, en la medida de nuestras posibilidades, apoyar aquellas orientadas en un sentido correcto según el propio discernimiento. Es claro: la Iglesia debe hacer lo que dijo que iba a hacer.
- En este proceso de transformaciones profundas el sentido de la orientación, la dirección en la cual moverse, cobra particular relieve, tanto para la construcción de la biografía de las personas individuales como para la gestión cotidiana y prospectiva de las instituciones y sociedades.

En el curso de la segunda sesión, noviembre de 1963, en medio del debate eclesiológico, Yves Congar escribió: "Cada generación tiene su tarea. A la nuestra le ha correspondido la posibilidad de obrar en la Iglesia una revolución pacífica decisiva. Los sobrinos de nuestros sobrinos, deberán renovar sus energías para permitir este cambio tan importante."[270] K. Rahner, en uno de los artículos más citados del posconcilio, se ha expresado en forma análoga: "bajo la apariencia de un desarrollo obvio y gradual, ha tenido lugar algo así como un salto cualitativo."[271]

Se trata, entonces, de detectar y explicitar la naturaleza precisa de la "revolución pacífica decisiva": se han producido "saltos cualitativos" histórico-teológicos de gran alcance, por su profundidad y su extensión milenaria, que esbozan una nueva forma

[270] Y. Congar, *Diario del Concilio*, Estela, Barcelona 1964, 135.
[271] K. Rahner, *Theologische Grundinterpretation*, 291.

cultural de la fe y la experiencia cristiano-eclesial[272] y que posibilitan afrontar en mejores condiciones los desafíos de una sociedad urbana moderna/posmoderna, plural, democrática.

Esta lucidez no debe subestimarse, sino explicitarse. A partir de allí, aún cuando se carezca de recetas concretas para tantos desafíos y problemas, tal como sucede en las otras perspectivas y saberes que afrontan el asunto urbano, se obtiene algo de claridad en la dirección en que hay que moverse.

2. Algunos ejemplos

a) Optimismo salvífico universal. Descentramiento de la Iglesia

La temática puede ser percibida desde distintos puntos de vista teológicos: Espíritu e Iglesia; Iglesia como sacramento; Iglesia y Reino. Al inicio de *Lumen gentium* la Iglesia se presenta *sólo* como un signo e instrumento en el proyecto de Dios para la salvación de la humanidad. Se subraya, entonces, un necesario descentramiento. En este sentido, la primera idea de una eclesiología es detectar su carácter en cierto modo secundario, subordinado al Espíritu y a los hombres y mujeres de cada época. Al servicio de ese encuentro, que de hecho se realiza cotidianamente, existe todo lo institucional, lo jurídico, toda la estructura sacramental de la Iglesia.

Por tanto, en el sentido indicado, hay que quitar a la Iglesia del centro del escenario. Es la gracia y no el sacramento de la gracia lo que es primero. Puede decirse que la no correcta ordenación-coordinación-subordinación de estas prioridades impidió a la Iglesia, en su desarrollo histórico bimilenario, formular antes una frase tan lúcida y necesaria:

> Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de

[272] Cf. P. Hünermann, Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, en: *Theologische Quartalschrift* 191 (2011) 126-147.

> modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de Dios conocida, sean asociados a este misterio pascual (GS 22).

Hay experiencia de Dios, fe salvífica, allí donde no hay posibilidad de anunciar o testimoniar el Evangelio. La cuestión antes se formulaba así: ¿cómo alcanzar con los sacramentos a todas las personas porque sin ellos no se obtiene la gracia y por tanto la salvación? La pregunta ahora reza: ¿qué sentido tienen los sacramentos si a todos/as ya ha sido ofrecida la gracia "independientemente" de toda estructura eclesial, de toda celebración sacramental? En palabras de Rahner, "antes la teología se preguntaba con temor cuántos de la *massa damnata* se salvarían. Hoy se pregunta si no debería esperarse que todos se salven."[273] Se expresa aquí un cambio profundo en la manera de mirar a los de "fuera" que cuestiona una tradición bimilenaria, se remonta a Agustín, por lo menos, y ha recorrido toda las historia de la Iglesia hasta nuestros días: de una presunción de culpabilidad se ha pasado a una presunción de inocencia.[274] No pocas formas de violencia en la historia de la Iglesia han tenido su justificación en este esquema insuficiente. Pero, como dice H.-J. Sander, por una parte, en la frase de GS 22 se explicita la voluntad salvífica universal, por otra, se expresa además la despedida de una posición de poder por parte de la Iglesia y un respeto fundamental frente a todas las personas.[275]

[273] K. Rahner, Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, en: K. Rahner, *Schriften zur Theologie XIV*, Herder, Einsiedeln 1980, 303-318, 317.

[274] Cf. F. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreando la historia de la respuesta católica*, Desclée, Bilbao 1999.

[275] Cf. H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, en: P. Hünermann / Bernd-Jochen Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg i.Br 2005, Band 4, 581-886, 742.

Esta perspectiva sustenta una visión positiva, esperanzada, no ingenua, de la ciudad y sus experiencias cotidianas, de los procesos de cambio social y de transformación religiosa.

b) Reconocimiento y promoción de la alteridad, de la cultura del otro

El Concilio ha significado una "cesura" en la historia de la Iglesia (Rahner), también en referencia a la historia de las relaciones de la Iglesia católica con las demás iglesias y comunidades eclesiales cristianas (ecumenismo) y también con las otras religiones. En ese marco destaco aquí sólo un punto que puede formularse así: de exportador de un modelo teológico-cultural de cristianismo a custodio de la cultura del otro.

Dicha formulación está en relación con la tesis de Rahner en el artículo citado de 1980: "el concilio Vaticano II ha sido germinalmente la primera autorrealización oficial de la Iglesia *en cuanto Iglesia mundial*."[276] El impulso misionero de la Iglesia en el pasado estuvo caracterizado en buena medida como una "exportación" cultural: "era un cristianismo occidental y *quiso establecerse como tal*, sin aventurar un nuevo inicio real interrumpiendo ciertas continuidades para nosotros obvias". Hoy, por el contrario, conforme a la conciencia de nuestra época y a las diferencias culturales de las distintas regiones la situación se plantea de otra manera. De allí el planteo de Rahner: "las cosas están por tanto así: o la Iglesia ve y reconoce estas diferencias esenciales de las otras culturas, en el seno de las cuales debe llegar a ser Iglesia mundial, y de ese reconocimiento saca las consecuencias necesarias con audacia paulina, o bien permanece como una Iglesia occidental, a fin de cuentas traicionando de esta manera el sentido que ha tenido el Vaticano II."[277]

[276] K. Rahner, Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, 288.

[277] K. Rahner, Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, 298, (cursiva mía).

Esta perspectiva puede observarse en distintos documentos conciliares: en los referidos al ecumenismo y a las iglesias católicas orientales, en el texto sobre la religiones no cristianas, también en *Gaudium et spes* e incluso en *Sacrosanctum concilium*. Me detengo en dos ejemplos. El primero en *Orientalium ecclesiarum* 2. Allí se afirma: "Es deseo de la Iglesia católica que las tradiciones de cada Iglesia particular o rito se mantengan salvas e íntegras, y ella misma quiere adaptar su forma de vida a las varias necesidades de los tiempos y los lugares." Más explícito es aún *Unitatis redintegratio*, al destacar la importancia de los patriarcados, la riqueza de la tradición litúrgica, teológica y espiritual de los orientales, incluso la legitimidad de su propia disciplina:

> El Sacrosanto Concilio, para disipar todo temor declara que las Iglesias orientales, conscientes de la necesaria unidad de toda la Iglesia, tienen el derecho y la obligación de regirse según sus propias ordenaciones, puesto que son más acomodadas a la idiosincrasia de sus fieles y más adecuadas para promover el bien de sus almas. No siempre, es verdad, se ha observado bien este principio tradicional, pero su observancia es una condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión (UR 16).

Puede percibirse que aquí está funcionando, de manera incipiente, como "comienzo del comienzo", una idea enmarcada en un paradigma de posmodernidad, si se me permite la expresión, que corrige una forma cultural de pensar la fe, la teología y la pastoral, una forma de concebir la misión, milenarias: se pone fin al modelo de exportación cultural aludido por Rahner.

No sólo se dice que las personas tienen experiencias de Dios y pueden salvarse, se aprecian sus estructuras, sociedades, sus ritos, credos y éticas como instrumentos de salvación. Es la cuestión acerca del valor teológico de esas expresiones culturales: los cantos, las poesías, las expresiones de sabiduría popular, las confesiones de fe, sus recomendaciones morales pueden ser un momento de revelación, de autopresentación de Dios y no meros productos

humano-culturales. De allí que las religiones no cristianas, también en sus formas institucionales, tengan una función salvífica positiva.

c) Recuperación de la visión teológica de la Iglesia

La calificación de Y. Congar, "jerarcología", refiere a un modelo institucional de Iglesia, en tanto *societas perfecta*, que tuvo como una de sus características principales el concebirla, desmedidamente, en analogía con la sociedad política,[278] conforme al modelo político pre-moderno, de naturaleza monárquica. Este modelo, en boga entre 1500 y 1950 aproximadamente, aunque nunca en una forma pura como advierte A. Dulles, subrayaba de manera desmedida "la estructura de gobierno como el elemento formal en la sociedad"; se trataba de "una visión que define la Iglesia en términos de su estructura visible, especialmente los derechos y el poder de sus autoridades".[279] De allí el diagnóstico nítido de Dulles: "Las actuales estructuras de la Iglesia, especialmente en el catolicismo romano, tienen una impronta muy fuerte de las pasadas estructuras sociales de la sociedad europea occidental."[280]

Con el Concilio se concreta un salto cualitativo: de una eclesiología prevalentemente jurídica a otra concebida más en términos teológico-espirituales. Esto incluye una recomprensión de todas las identidades en la Iglesia y una revalorización de la experiencia religiosa. Quiero subrayar aquí que, esta perspectiva no sólo es más adecuada a la tradición católica, a la sensibilidad

[278] Cf. A. Dulles, *Models of the Church*, Doubleday, New York [5]2002, 26ss. Desde otra perspectiva, Kaufmann converge con este diagnóstico teológico de Dulles: "Mediante su autointerpretación como *societas perfecta*, como así también por su exitosa reivindicación del primado de jurisdicción, se construyó, con rasgos de modernización, una realidad trasnacional, y al mismo tiempo, semejante al estado", F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Mohr, Tübingen 1989, 24.

[279] A. Dulles, *Models of the Church*, 27. Cf. Y. Congar, *Diario del Concilio*. Segunda sesión, 10: "la mayoría de los tratados clásicos *De Ecclesia* de la época, puros tratados de derecho público eclesiástico."

[280] A. Dulles, *Models of the Church*, 191.

de otras iglesias cristianas, sino también al momento cultural que vivimos: por una parte, una sociedad secular, que supone que la transmisión de la fe no se realiza ya por soportes institucionales o ambientales, sino a partir de una experiencia interior-personal que satisface y cambia la vida, por otra, una búsqueda de Dios, desordenada, pero real, que puede advertirse en muchos de los movimientos religiosos urbanos.

En ese contexto cultural son necesarias para los distintos desarrollos biográficos, experiencias de amor, de diverso tipo, que otorguen consistencia y solidez a las personas, a la vez que capacidad de apertura y diálogo propias de una identidad en continua formación. Experiencias que sacándolas de sí mismas, en un proceso de autotrascendencia, abren las personas a los demás y al misterio de Dios.

d) Iglesias en plural. La importancia de las iglesias locales

Una transformación eclesiológica de gran alcance puede detectarse en la revalorización de la Iglesia local. Representa un cambio de rumbo casi milenario. Es sintomática la constatación de J. Ratzinger a fines de la década del 60, a la cual podrían sumarse otros importantes testimonios: "la extinción del sentimiento de la importancia de la Iglesia local es, sin duda, una característica sobresaliente de la Teología de la Iglesia latina del segundo milenio."[281] En la "Teología de escuela tradicional" cuando se hablaba de Iglesia, ponía de relieve Rahner en un artículo de 1966, se pensaba sin dudar, exclusivamente, en la Iglesia universal, en la unidad papal-episcopal de la comunidad cristiana universal. "La comunidad del lugar apenas si se trata en esa eclesiología."[282]

[281] J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Herder, Barcelona 1972, 206.

[282] Cf. K. Rahner, Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, en: K. Rahner, *Schriften zur Theologie VIII*, Herder, Einsiedeln 1967, 409-425, 411.

Rahner destaca aquí el texto de LG 26.[283] Una decisiva corrección de rumbo se advierte en *Lumen gentium*, según palabras de M. Kehl: la constitución sobre la Iglesia del Concilio devuelve al plural, "las iglesias", su carta de naturaleza teológica dentro de la Iglesia católica y en la ecumene.[284] Es significativo también el aporte, a menudo olvidado, de la eclesiología de la Iglesia particular que ofrece *Sacrosanctum concilium*.[285]

Pasará mucho tiempo, argumenta Rahner en referencia a LG 26, hasta que la opinión común de los católicos advierta que el punto de partida y de orientación de su fe y amor eclesiales no se encuentra donde la Iglesia aparece como una gran organización poderosa, sino dónde se reúne en una comunidad concreta en torno al anuncio de la Palabra, a la memoria de la muerte de Cristo y en la realización del amor que une, congrega y envía. "La nueva, futura experiencia de Iglesia se encuentra anticipada en este texto."[286]

Es evidente que una reformulación teórica y práctica milenaria, si es que alguna vez se materializa, no se "traduce a los hechos" (Congar) en pocas décadas. En este punto está casi todo por hacer. La vinculación de esta temática con el análisis de Rahner acerca de una Iglesia mundial es evidente. El debate Ratzinger-Kasper sobre

[283] "Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de iglesias. Ellas son, en su lugar, el Pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud (cf. 1 Ts 1,5). En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor 'para que por medio del cuerpo y de la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad'. En toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del Obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y 'unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación'. En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica" LG 26, 1.

[284] Cf. M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996, 340s. Kehl subraya aquí sobre todo la importancia de LG 23,1: "Por su parte, los Obispos son, individualmente, el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a base de las cuales se constituye la Iglesia católica, una y única."

[285] Cf. P. Damiano Scardilli, *I nuclei ecclesiologici nella costituzione liturgica del Vaticano II*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007; M. Faggioli, True Reform. Liturgy and Ecclesiology, en: *Sacrosanctum Concilium*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2012, 59-92.

[286] Cf. K. Rahner, Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde, 423.

la relación entre Iglesia universal e iglesias particulares ha sido muy significativo como un síntoma de la problemática posconciliar al respecto.[287] Por lo demás, este redescubrimiento ha facilitado el origen de formas "nuevas" de experiencia comunitaria como las CEBs y otras formas de comunidad, particularmente en América Latina.

e) Rol protagónico de los creyentes que favorece, también, la emergencia de "nuevos" sujetos eclesiales y teológicos

El punto de partida para advertir el "salto cualitativo" en esta temática puede percibirse en varios temas conciliares: (a) el reconocimiento de la dignidad, de la libertad y autonomía de las personas realizado en *Gaudium et spes*; (b) la afirmación de la libertad religiosa y de la dignidad de la conciencia expresada en *Dignitatis humanae*; (c) la doctrina del Pueblo de Dios, la revalorización de los carismas, del sacerdocio de los fieles y de la doctrina antigua del *sensus fidelium* en *Lumen gentium*; (d) la idea de participación activa como "el slogan del movimiento litúrgico"[288] asumida en *Sacrosanctum concilium*; (e) la existencia, por primera vez en un Concilio, de una reflexión específica y un documento sobre el laicado como se contiene en *Apostolicam actuositatem*.

En un sentido, está recogido aquí un núcleo de las reivindicaciones propias de la modernidad y, al mismo tiempo, releído teológicamente. Queda acogida, también, una preocupación fundamental de la Reforma protestante.

Un planteo que revaloriza el carisma, la gracia peculiar otorgada a cada uno/a, pone en primer plano el asunto biográfico-personal, las experiencias de vida de las personas individuales. Atención a la originalidad y al aporte insustituible de cada uno/a.

[287] Cf. C. Schickendantz, *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, EDUCC, Córdoba 2005, 110-116.

[288] M. Faggioli, True Reform, 74. Es sintomático el dato subrayado por Y. Congar en diciembre de 1963, *Diario del Concilio*. Segunda sesión, 156: "por primera vez la Iglesia, en su más alta representación, legisla a favor de una participación más activa del pueblo cristiano en la celebración de los santos misterios".

Una tarea central del carisma de conducción es favorecer que todos y todas tomen la palabra y garantizar, incluso con formas jurídicas, que esas voces sean escuchadas e incorporadas a procesos de decisión sobre la orientación de la comunidad cristiana.

f) Renovación de la forma de pensar: inductiva, contextual, interdisciplinar

La forma sistemática del pensar creyente fue objeto de importantes debates durante la realización del Vaticano II, particularmente por la novedad que presentaba la introducción de un método inductivo en la enseñanza de la Iglesia. Se advirtió que allí se incluía una reflexión de largo alcance sobre la autocomprensión de la Iglesia y, de este modo, un debate neurálgico para el objetivo del Concilio. Dicho método, cuestionado posteriormente, ha tenido particular relevancia en el posconcilio latinoamericano. Está en juego la posibilidad de que la Iglesia, la Fe y la Teología sean menos impermeables a las inquietudes que emergen de las complejas experiencias biográficas y al clamor que brota desde el mundo del sufrimiento y de los pobres.

El complejo proceso redaccional de *Gaudium et spes* es muy ilustrativo de las dificultades y de la novedad que afrontó el Concilio. En relación al debate sobre la libertad religiosa y en el contexto de la cuestión acerca del método, G. Routhier se pregunta:

> ¿Cómo se podrá construir una reflexión teológica a partir de situaciones históricas? ¿No es la verdad inmutable y eterna? ¿No es la teología una ciencia deductiva, en la que se parte de principios para deducir de ellas aplicaciones prácticas en situaciones concretas? Lo vemos: no sólo el Concilio se hallaba situado ante una cuestión nueva, sino que las maneras clásicas de reflexionar sobre los problemas se veían puestas a prueba.[289]

[289] G. Routhier, Finalizar la obra comenzada: La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba, en: G. Alberigo, *Historia del Concilio Vaticano II*. Volumen V, 59-177, 84 y 164, en relación a GS.

La expresión más nítida de este desafío puede verificarse en la discusión mediante la cual, con la votación del 4 de diciembre de 1965, quedó definitivamente aceptado el inédito título de *Constitutio pastoralis*, Constitución pastoral, rechazándose una serie de denominaciones que, por así decir, "degradaban" la categoría de esta novedad (declaración, carta, mensaje, instrucción). ¿Cómo es que, entonces, estas dos palabras aparecían juntas, "constitución" y "pastoral", siendo que siempre fueron tratadas por separado, en forma paralela? "Constitución" indicaba una doctrina a la manera de principios siempre permanentes; "pastoral", por el contrario, una aplicación práctica, siempre contingente, de aquellas verdades estables. La novedad no podía ocultarse. En la "intrínseca unidad" entre "doctrina" y "pastoral", como se ha concretado en *Gaudium et spes*, se ha producido una novedad en la historia de la enseñanza conciliar, más aún en el mismo estatuto de la Teología, en la forma del pensar creyente. Aunque necesitado de una precisión ulterior, se ha propuesto así un nuevo método: desarrollar los puntos de vista de la fe a partir del análisis de la situación humana del tiempo.[290]

Por tanto, la Teología no puede pensarse ya como una ciencia meramente deductiva, sino más bien animada por un método inductivo-deductivo que hace de la Teología una reflexión creyente constitutivamente interdisciplinar, histórica y socialmente contextuada. En opinión de J. B. Metz, "quién hace Teología, cuándo, dónde y para quién no son hoy preguntas complementarias, sino constitutivas de la Teología.[291]

La reformulación de G. Gutiérrez al inicio de los años 70 ha sido pionera y ejemplar: definió la tarea teológica como una "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra."[292] La Teología se comprende como parte integrante de una praxis, "acto segundo". Y dicha praxis constituye, no sólo un criterio de verificación, sino

[290] Cf. H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt, 688.

[291] J. B. Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, 142.

[292] G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972, 38. Cf. L. Boff / C. Boff, *Cómo hacer Teología de la liberación*, Paulinas, Madrid 1986, 35ss.

también un momento interno del conocimiento teológico. En este contexto adquiere relieve la mediación socio-analítica, es decir, la asunción de las ciencias sociales al interior de la reflexión teológica en orden a un conocimiento más exacto de la opresión y sus causas, ya que a la realidad histórica se le ha reconocido el estatuto de "lugar teológico", es decir, espacio de una posible palabra de Dios, revelación. Central en el nuevo método es la perspectiva de los pobres. No se habla de ellos como objetos o destinatarios, sino que ellos mismos se convierten en sujetos, más aún, en el lugar socio-teologal por excelencia. J. Sobrino afirma que la pobreza da que pensar, capacita para pensar y enseña a pensar de otra manera: es "el principio generador y articulador del quehacer teológico."[293]

En este contexto, el aporte y los límites del Concilio aparecen claramente, conforme a la reciente opinión de Sobrino: "sin Concilio no hubiese habido Iglesia de los pobres, pero tampoco solo con él."[294] El camino posconciliar ha mostrado que cuando este método inductivo ha sido utilizado –en este sentido la Conferencia de Medellín de 1968 es ejemplar– las frases iniciales de *Gaudium et spes* dejaron de ser un sincero deseo para convertirse en una perspectiva determinante en la forma de pensar y creer, de actuar y celebrar: "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. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en sus corazones" (GS 1).

3. Reflexión final

A la luz de los ejemplos aludidos puede corroborarse la tesis que ofrecíamos en la introducción a esta contribución: se ha produci-

[293] J. J. Tamayo, Cambio de paradigma teológico en América Latina, en: J. J. Tamayo/J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella 2000, 11-52, 18.

[294] J. Sobrino, La Iglesia de los pobres no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio, en: *Concilium* 346 (2012) 395-405, 400.

do un "salto cualitativo" (Rahner), una "revolución pacífica decisiva" (Congar), que implica "la transición hacia una nueva era" (Alberigo), gracias a la cual estamos en mejores condiciones eclesiales y teológicas para afrontar el complejo desafío urbano. Con paciencia y perseverancia hay que madurar estas ideas, ponerlas creativamente en práctica, con la conciencia que "de hecho, no sólo el próximo, sino casi ciertamente los próximos pontificados serán de transición. Transición no de un papa a otro, sino de una etapa histórica de la Iglesia y del papado que ha durado siglos a una nueva etapa."[295]

[295] G. Alberigo, Para una renovación del papado al servicio de la Iglesia, en: *Concilium* 108 (1975) 142-164, 148.

PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA CIUDAD Y EVANGELIZACIÓN DE LAS CULTURAS

Vitor Hugo Mendes

1. Introducción

Al inicio quiero registrar, desde el Departamento de *Cultura y Educación* del CELAM, nuestro agradecimiento a la Conferencia Episcopal Alemana, la Universidad de Osnabrück e ICALA. Además de ser una temática que con el pasar de los años se impone por sí misma y de manera inexorable, en la realidad Latino Americana, la complejidad del fenómeno de urbanización, y más específicamente, todo lo que se reúne bajo la expresión *Pastoral Urbana*, de diferentes modos ha resonado en el ámbito del Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM. En cierto sentido, la temática como tal permea diferentes momentos de la reflexión pastoral. Si llevamos en cuenta un primer encuentro convocado por el CELAM en 1965, en San Pablo, Brasil, luego se cumplen 50 años de reflexión de la cuestión urbana en el contexto Latinoamericano.

En este sentido, vale resaltar la misión del CELAM en el contexto Latinoamericano y Caribeño. Más que "fabricar" dinámicas y actividades, una de las perspectivas a desarrollar –*en la medida en que considera y dialoga con su contexto más amplio*– es la de ampliar la interlocución con las diferentes fuerzas vivas de América Latina y El Caribe. Se trata de *reconocer* iniciativas y acciones que puedan ser significativas en sus realizaciones e impactos para la Iglesia en el Continente.

En este particular, nuestro interés y participación en este Congreso, además de acompañar muy de cerca la propuesta de trabajo, tiene en vista compartir e impulsar el programa 37 del Departamento de Cultura y Educación. Como actividad en proceso, se trata en específico de la preparación y realización del Congreso*: Presencia de la Iglesia en la Ciudad y Evangelización de las Culturas*, que tendrá fecha en el año 2014.

Para *propiciar el conocimiento de las culturas urbanas, en el contexto de la globalización, a fin de fortalecer la presencia evangelizadora de la Iglesia en la ciudad a partir de la Misión Continental y de la Nueva Evangelización*, la realización del Congreso entre otros, pretende:

a) Rescatar la trayectoria de la Presencia de la Iglesia en la Ciudad a la luz de los procesos desarrollados por la Pastoral Urbana en las distintas realidades de América Latina y el Caribe;
b) Profundizar los retos y alternativas que se han explicitado, en términos teóricos y prácticos, a respeto de la evangelización en el mundo urbano en la primera década del siglo XXI;
c) Reflexionar la complejidad de la cultura urbana en el contexto de la globalización y sus impactos en la vivencia cristiana;
d) Compartir experiencias significativas y de carácter novedoso para la (nueva) Evangelización en las ciudades de pequeño, medio y gran porte en América Latina y El Caribe;
e) Sistematizar la memoria, procesos y perspectivas de la Evangelización en el mundo urbano desde la realidad contextual de América Latina y El Caribe en referencia a un análisis comparado de los datos de la situación en otros continentes.

Parece importante resaltar que, en lo que respecta al tema de la *Presencia de la Iglesia en la Ciudad*, retomar ese itinerario a la luz de Aparecida (2007) significa, de un lado, tener en cuenta un factor indispensable para la efectividad de la Misión Continental y permanente, o sea, no será posible una nueva evangelización sin la debida consideración del fenómeno de urbanización; a la vez, considerar una agenda de trabajo que, desde el CELAM, pueda

promover un acompañamiento orgánico, progresivo y permanente de los procesos de evangelización en las culturas urbanas.

Dicho eso, en lo que sigue, vamos a presentar de manera breve y concisa el Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM, en cuanto instancia institucional de animación de la Evangelización en el Continente (1); la memoria de los principales eventos del CELAM en lo que respecta a la temática de la Pastoral Urbana (2); y, finalmente, algunos aportes para la reflexión sobre la *Presencia de la Iglesia en la ciudad* (3).

2. Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM): 60 años al servicio de la Evangelización

En breve, en 2015, el CELAM cumple seis décadas de servicio a las Conferencias Episcopales de América Latina y El Caribe.

Como se sabe, la creación del CELAM fue solicitada a la Santa Sede en 1955, desde Río de Janeiro, en ocasión de la primera Conferencia del Episcopado Latinoamericano, siendo aprobado, aún en 1955, por el Papa Pío XII. Considerado una iniciativa pionera en el ámbito de la organización de la Iglesia Católica, el CELAM también ha sido protagonista en cuanto una iniciativa que se anticipó a una efectiva integración regional de América Latina y El Caribe.

En general, a partir de la restructuración promovida a partir de 2003-2007, el CELAM está internamente organizado en 7 Departamentos y 4 Centros de Formación (cf. Anexo 1). La Secretaría General es quien organiza, dinamiza y articula las orientaciones que emanan de los Obispos reunidos en Asamblea, conforme prescribe los estatutos.

En este cuatrienio (2011-2015), el objetivo general de la organización se propone:

> Promover con las Conferencias Episcopales de América Latina y El Caribe, la *vida plena y la comunión misionera* mediante el encuentro personal y comunitario con Jesucristo, para vivir un auténtico discipu-

> lado misionero que responda a la vocación recibida y que, en este tiempo de Nueva Evangelización, comunique a Jesucristo, Palabra del Padre hecha hombre, por desborde de gozo y gratitud y en fidelidad a la acción del Espíritu Santo.

Con esa trayectoria, dar a conocer, una vez más, al CELAM, en este encuentro, significa explicitar desde la dimensión institucional-episcopal, una contribución para la reflexión teológico-pastoral y que puede aportar, de manera significativa, a la evangelización en este aun inicio del tercer milenio. Exactamente en ese aspecto institucional, más recientemente, se ha vuelto a tratar la necesidad de rescatar el *protagonismo del CELAM*, lo que en tesis significa, rescatar el propio protagonismo de los obispos, como agentes responsables de promover, en todos los niveles de la pastoral, una *nueva evangelización*. Claro, asumiendo todas las implicaciones que indicó Juan Pablo II (1983): *nueva en su ardor misionero, nueva en sus métodos, nueva en sus expresiones*.

No hay dudas de que hoy hay preguntas sobre si, desde las instancias formales-institucionales, es posible plantear, efectivamente, la responsabilidad de una planeación pastoral orgánica, significativa y consecuente para el mundo urbano. Todavía, parece oportuno indicar, desde la instancia a que nos referimos, el CELAM, algunos elementos que, a medio y largo plazo, en la perspectiva actual, suenan como el diseño de una nueva dinámica de evangelización y que, en concreto, no podrán prescindir del fenómeno de la urbanización. Trátase de iniciativas que tienen sus aportes específicos para la realidad del Continente, quizás las veamos bastante significativas para un acercamiento de las culturas urbanas en Latinoamericana y El Caribe. Veamos estos aspectos:

a) Plan Global de Evangelización

En el año de 1975 encontramos la referencia a un primer Plan Global de Pastoral para el CELAM. Desde entonces, bajo la guía

de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, sobre todo a partir de Puebla (1979), se percibe una planificación sistemática de la pastoral en la Iglesia Latinoamericana.[296]

Consideramos que frente a una creciente fragmentación de los más diversos ámbitos del pensar y actuar humanos, la *planeación global de la Evangelización*, en su alcance institucional-continental y teológico-pastoral, tiene una gran importancia como propuesta a una acción eclesial integrada en la región. En este sentido, vale resaltar lo que viene dicho como disposición para el cuatrienio (2011-2015):

> El CELAM es un organismo eclesial de comunión y colaboración con las iglesias locales que peregrinan en América Latina y El Caribe, su servicio lo realiza en *diálogo con los contextos históricos actuales*, siempre desafiantes, aunque esperanzadores. *Siguen hoy vigentes los acercamientos a la realidad sociopolítica y cultural del Continente* (globalización, secularización, interculturalidad…) de estos últimos años, realizados con miras a la labor evangelizadora por diversos organismos del CELAM. […] Con todo, no se puede dejar de estimular, por un lado, *el discernimiento sapiencial de los signos de los tiempos* ***y*** *el espíritu profético de la Iglesia* y, por otro, *el estudio sistemático de la realidad*, en perspectiva interdisciplinar, que facilite el análisis global de nuestra situación en sus diversos ámbitos, local, nacional y regional (Plan Global, 2011, 05 y 06).

Se trata, como se puede notar, de una perspectiva en la cual se renueva la finalidad del organismo eclesial en su acción de promover la *comunión y la colaboración con las Iglesias locales*, enmarcada en la *colegialidad episcopal*. Sin embargo, hay un acento particular en la continuidad creativa, actualizada, sistemática y encarnada de

[296] Vale la pena conferir los textos impresos que corresponden a los períodos: Segundo Plan Global: 1983-1986; Tercero: 1987-1991; Cuarto: 1991-1995; Quinto: 1995-1999 (*Jesucristo, Vida plena para todos*); Sexto: 1999-2003 (*Encuentro con Jesucristo Vivo en el horizonte del tercer milenio*); Séptimo: 2003-2007 (*Hacia una Iglesia Casa y Escuela de Comunión y de solidaridad en un mundo globalizado. Humanizar la globalización e globalizar la solidaridad*); Octavo: 2007-2011(*Discípulos Misioneros de Jesucristo para que nuestros Pueblos, en, Él tengan Vida. "Yo soy el camino, la verdad y la vida"*); Nono: 2011-2015 (*Para que nuestros Pueblos, en Él, tengan Vida. "La vida se manifestó, nosotros la hemos visto, y eso les anunciamos". 1 Jn 1, 1-4*).

la Evangelización en las actuales circunstancias. **La presencia de la Iglesia en la cultura urbana requiere una planeación global y consecuente de la Evangelización.**

b) Adecuación institucional: regionalizar, descentralizar, contextualizar.

Desde su creación, el CELAM ha hecho varios intentos –considerando aspectos pastorales, económicos y administrativos– de adecuar sus estructuras, departamentos y centros, a las necesidades concretas de la realidad eclesial.

En el cuatrienio 2003-2007, tuvo inicio una reorganización temática que dio como resultado siete Departamentos, cada uno sub-dividido en diferentes secciones capaces de dar atención a las múltiples dimensiones de la evangelización.

Para este cuatrienio (2011-2015), en continuidad con la adecuación de los servicios y para alcanzar una mayor organicidad de la acción evangelizadora, la Asamblea del CELAM (2011) optó por tener, para cada Departamento, una Comisión Episcopal *respetando las diferentes regiones (Caribe, Centro América y México, Andina, Cono Sur)* –, que pueda acompañar el proceso orgánico, global y permanente de las distintas áreas temáticas (antes definidas como secciones pastorales).

Trátase de cambios que muestran una mayor eficiencia/eficacia en la operatividad institucional, si bien aun son dinámicas que necesitan de un tiempo suficiente de asimilación y acomodación *ad intra* y *ad extra*. A la vez, lo que se resalta es la compresión necesaria de la regionalización como descentralización, o sea, una forma dinámica de coordinar los servicios, animar la evangelización e incrementar los respectivos procesos pastorales. De esa manera, el contexto de cada región puede identificar, coordinar y encaminar más y mejor sus necesidades, carencias y urgencias. **La presencia pública de la Iglesia, en las (mega) ciudades, depende de una continua y actualizada adecuación de las estructuras eclesiales a necesidades contextuales y específicas.**

c) De la funcionalidad pastoral de eventos/actividades a la efectividad de los procesos pastorales. El resultado de una organicidad temática, interdepartamental y pastoral.

Lo que viene indicado la adecuación pastoral del CELAM, traduce la necesidad de incrementar un cambio en su acción hacia procesos pastorales efectivos que, teniendo en cuenta criterios de continuidad y de progresividad –*además de superar una funcionalidad pastoral de eventos/actividades*– alcance a evaluar, comprender, articular y promover transformaciones significativas en la realidad eclesial y socio-cultural.

En ese sentido, parece evidente que la efectividad de los procesos pastorales, en orden a una pastoral de conjunto, venga definida en el CELAM desde una progresiva mirada horizontal, en perspectiva de una creciente acción inter-departamental cooperativa, como también, vertical, en la comprensión orgánica de las diferentes temáticas pertinentes a cada departamento.

La efectividad de la evangelización en la ciudad resulta de procesos pastorales orgánicos, significativos, consecuentes y continuados.

d) Reflexión permanente y sistemática de la acción pastoral. Formación de los agentes de la Evangelización.

En el año de 2012, atendiendo a una disposición de la Asamblea de Uruguay (2011), el CELAM volvió a organizar, de modo permanente, el Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral. Como equipo de asesoría al CELAM y a las Conferencias Episcopales, en su servicio se resaltan tres líneas de acción:

1) Profundizar los temas teológico pastorales propuestos por el CELAM;

2) Contribuir, dentro de una legítima pluralidad, a la pertinencia, coherencia y eficacia de la actividad pastoral que anima el CELAM según su Plan Global;

3) Elaborar, dentro de una búsqueda crítica y creativa, las propuestas teológico-pastorales que el CELAM deberá tener en cuenta en el futuro.

Se trata de una iniciativa que desea mantener una reflexión permanente y sistemática de la acción pastoral, para vislumbrar sus condiciones y posibilidades en orden a considerar los diferentes retos que se presentan desde las Iglesias Particulares, sea como Conferencias Episcopales, sea como las Regiones que componen el CELAM. La reanudación de la asesoría Teológico-pastoral implica un avance que permite una hermenéutica razonable de la acción evangelizadora desarrollada, y en no menor medida, la valoración calificada de aportes para una Teología pastoral con rostro propio, quizás en interlocución con la trayectoria de lo que ya configura la Teología Latinoamericana.

Tal elaboración de la acción pastoral en perspectiva de una formulación teológica, –*tarea y perspectiva mucho más amplia que la constitución del Equipo de Reflexión Teológico-pastoral*–, ha requerido también un ambiente adecuado y espacios específicos de trabajo y servicio. Desde el año de 2010, el CELAM viene reflexionando sobre sus Centros de Formación –*ITEPAL, Centro de Publicaciones, CEBIPAL, Observatorio de Pastoral*– para llegar a conformar un único Centro Educativo que pueda aportar, significativamente, eficiencia y eficacia en la formación de agentes de pastoral.

Miramos estas dos iniciativas como pasos importantes en el sentido de demarcar, favorecer e implementar procesos pastorales efectivos, lo que requiere, por un lado, seguir investigando la problemática, por otro, la formación permanente de los discípulos-misioneros.

El fenómeno de la urbanización continúa como un reto a ser comprendido, en tanto implica una formación permanente de los discípulos-misioneros.

3. El tema de la Pastoral Urbana en el CELAM

El cuadro del Anexo 2, un primer acercamiento a la cuestión, nos permite una mirada global sobre el desarrollo del tema *Pastoral Urbana*, desde el CELAM, en el contexto Latinoamericano y Caribeño. Se trata, como ya dijimos, de un largo camino de realizaciones que se visibiliza a partir de 1965 y que, por tanto, ya cuenta con su historia y sus respectivos historiadores.[297] Con los datos que se presentan reunidos en la tabla, en este momento, no tenemos la intención de un análisis exhaustivo de la cuestión, sino, desde esta mirada panorámica, dar a conocer algunos aspectos generales de cómo se viene planteando la cuestión, su itinerario histórico y temático.

En general, los datos sistematizados en el CELAM, provienen de eventos realizados –*en la modalidad de reunión, encuentro, seminario*– organizados como publicaciones (*libros*) que reúnen unas memorias de los encuentros, casi siempre, resaltando las respectivas ponencias, en ese caso, diferentes esfuerzos de propiciar una reflexión sobre distintos aspectos relacionados con la realidad urbana en América Latina y, más específicamente, con la Pastoral Urbana.[298]

Vale indicar que esta realidad emergente en América Latina, en los años de 1960, poco después de Medellín (1968), encuentra un importante referente en el ámbito de la Iglesia Universal con la *Octogesima Advenians* (1971). De esa articulación, la temática prosigue, cada vez más, vinculada con lo que viene propuesto en las Conferencias del Episcopado Latinoamericano.

[297] El libro C. M. Galli, *Dios vive en la Ciudad*, Buenos Aires 2011, por ejemplo, es un registro bastante completo de datos que enmarcan esta trayectoria, incluso con informaciones que permiten identificar y acompañar otras instancias y otros procesos que, en su conjunto, son responsables por la reflexión, sistematización, desarrollo y avance de la Pastoral Urbana en nuestro contexto. Vale conferir lo que se viene sistematizado en las experiencias de Argentina, México y Brasil.

[298] La convocatoria de estos eventos, aunque todos sean patrocinados por el CELAM, es iniciativa de diferentes instancias: Instituto de Pastoral - IPLA (1965); Secretaría General; Sección de Cultura; Departamento de Pastoral Social; Sección de Cultura, Departamento de Cultura y Educación.

En ese aspecto, la década de 1980 – calcada sobre la contribución de la *Evangelii Nuntiandi* (1976) y de la Conferencia de Puebla (1979) – fue significativamente intensa en tomar la cuestión urbana y proponer una reflexión comprensiva de la pastoral en la ciudad. En general, estos temas son profundizados en la década siguiente, sobre todo, a partir de Santo Domingo (1992), a la vez, resonando lo que viene indicado en *Ecclesia in America* (1999). Trátase de temas que *grosso modo* siguen hasta la Conferencia de Aparecida (2007) que retoma, sistematiza, profundiza y direcciona la problemática urbana en nuevas perspectivas. En Aparecida, *la ciudad es presentada como laboratorio de la cultura contemporánea* (DA 509).

Se puede decir que, en grandes líneas, los temas presentados y discutidos, a lo largo de ese período, abarcan la multíplice variedad de problemas relacionados con el fenómeno de la urbanización y sus implicaciones para la Pastoral Urbana. La secuencia de los encuentros trata de actualizar la reflexión en diferentes perspectivas. Se consideran los cambios, situaciones y problemas que se trama en la realidad, pero también, los diferentes enfoques teórico-metodológicos –*de la filosofía, de las ciencias humanas y sociales, etc.*–, que se ofrecen sobre esta misma realidad.

De manera global, se verifica que el mundo urbano tiene un carácter plural y dinámico que pide un análisis versátil; todavía, en cierto sentido, lo que se presenta como intento de síntesis, se muestra más efectivo como constatación crítica de una realidad en mutación que, propiamente, como conformación de un discurso eclesial sobre los diferentes matices que caracterizan el fenómeno de la urbanización. Parece consecuente que, de esa manera, la "narrativa" de la Pastoral Urbana, en la mayoría de las veces, sigue siendo un conjunto de experiencias bien sucedidas de intentos, éxitos y fracasos. Esto quiere decir que, el consecuente análisis/comprensión de lo rural-urbano-ciudad, la articulación de lo local-global-contextual, la relación Iglesia-mundo-ciudad, la correlación Fe-Iglesias-Evangelización-Culturas urbanas, el diálogo fe-derechos humanos-ciudadanía, entre otros, son aspec-

tos que siguen necesitando profundización y mejor articulación en el ámbito de la reflexión teológica y pastoral latinoamericana.

A título de finalización de esta visión panorámica, cabe decir que sería injusto no reconocer, en este itinerario presentado, el empeño eclesial de acercarse al fenómeno de la urbanización en América Latina y El Caribe, la búsqueda de reflexión-socialización de experiencias, el señalamiento de acciones pastorales concretas, etc. Sin embargo, parece consecuente reconocer que, el esfuerzo emprendido no ha sido suficiente para considerar los diferentes retos pastorales que el proceso de urbanización requiere de la presencia pública de la Iglesia en la ciudad.

Es posible que el distanciamiento histórico que tenemos, de esa compleja realidad, siga favoreciendo más la crítica del proceso, que la viabilidad crítica de un plan/proceso de pastoral de la Iglesia en el mundo urbano. Entretanto, parece correcto afirmar que la inevitabilidad de la urbanización, en nuestro contexto, condiciona todas las posibilidades y alternativas de la *nueva evangelización* en el horizonte de la *Pastoral Urbana*. No se trata de un callejón sin salida si no de una encrucijada que pide decisión.

4. Aportes para la reflexión sobre la *Presencia de la Iglesia* en la ciudad

a) La Evangelización como horizonte posible de "integración regional"

Un primer aporte respecto a la presencia de la Iglesia en la ciudad, desde el CELAM, trata de implicar la acción de este organismo eclesial en el alcance que le es propio, la Región Latinoamericana. Al modo de cuestiones previas, más precisamente, retoma la posibilidad de la Iglesia de participar de una consecuente "integración regional".

Tratándose de esta particularidad, debemos considerar que la búsqueda de *"la presencia de Dios y de su acción salvífica"* (TMA 16) en el tiempo, nos pone directamente en contacto con una com-

plejidad histórico-social que alcanza la extensión planetaria, su diversidad de pueblos y culturas. Entretanto, como bien resalta el *Documento de Aparecida* (2007), y es esto lo que nos interesa plantear, tratándose de la realidad Latinoamericana y Caribeña, el gran desafío evangelizador es «la posibilidad de que esta diversidad pueda converger en una síntesis que, envolviendo la variedad de sentidos, sea capaz de proyectarla en un destino histórico común» (DA 43).

En este sentido, entendemos que la constitución del CELAM (1955), dando inicio a una pionera comprensión de la Región Latinoamericana, sigue siendo una tarea permanente, sin duda, en las actuales circunstancias, en medio de muchas otras iniciativas de orden político-económicas.

Frente a este reto de caracterizar la Región Latinoamericana, considerando las diferentes perspectivas socio-analíticas que tratan de encontrar elementos comunes en medio de las diversidades culturales del continente, parece consecuente indicar que la progresiva urbanización de Latino América ya es una característica real que engendra una específica *cultura urbana latinoamericana*. Sin entrar, propiamente, en el análisis de los indicadores que averiguan los impactos sociales de este fenómeno, queremos sugerir que, la creciente urbanización, en tanto presencia de la Iglesia en la ciudad y, consecuentemente, de la evangelización de la cultura urbana, puede significar, favorecer y promover, desde la acción eclesial, una fecunda y oportuna *integración regional*.

Eso implica un esfuerzo evangelizador que pueda articular las diferentes instancias de organización, reflexión y acción de la(s) Iglesia(s) además de su esfera interna. Se trata de actuar en el ámbito de una institucionalidad eclesial que se muestre capaz de establecer no solamente el diálogo con otras iglesias (*diálogo ecuménico*), Instituciones civiles y no gubernamentales, instancias políticas y gubernamentales del continente, sino sobre todo, que tenga una presencia propositiva y fuerza convocatoria desde la importancia de la específica contribución religiosa y eclesial. La presencia capilar de la Iglesia Católica en los micro-espacios urbanos

debería relatar, analíticamente, una particular mirada del fenómeno de urbanización en sus diferentes aspectos estructurales y coyunturales. En este sentido, ofrece una singular hermenéutica de las paradojas y de las posibilidades de desarrollo urbano en el contexto regional Latinoamericano y Caribeño.

Por ejemplo, aunque en una expresión menor, es posible calcular el impacto de re-pensar el horizonte, la oferta, la calidad y la efectividad de algunos servicios de fundamental importancia evangelizadora, entre otros: 1) la acción conjugada de las universidades católicas ya sea como enseñanza, como investigación, o como promotora de cultura y de liderazgo cristiano en América Latina y El Caribe; 2) la mirada común e integrada que las diferentes agencias de auxilio – *que subsidian las Iglesias y los diferentes proyectos sociales* – podrían alcanzar en la región, si hubiera una acción colaborativa, coordinada y diferenciada de sus acciones. 3) Aunque en un ámbito más interno, qué gran significado pastoral puede tener la revisión planificada, la experiencia intercultural compartida y la acción misionera inducida de la formación presbiteral (*inicial y permanente*) en el contexto regional de América Latina y El Caribe, etc.

b) El proyecto de sociedad, manutención de políticas públicas inclusivas y opciones de urbanización solidarias:

Este segundo aporte, que se articula con el primero, trata de especificar otros aspectos socio-pastorales a considerar, de manera apropiada, en el contexto regional Latinoamericano.

La ciudad como escenario de una variedad de modos de vida, ideas, valores, etc., visibiliza la(s) *cultura(s) urbana*(s) que, a la vez, figura como producto/productora de un complejo proceso de modernidad (*modernización/modernismo*), resultado de un dinámico proceso social, en sus entrañas, engendrado por los factores económico, político, cultural.

Se trata, por tanto, de un proceso permeado de posibilidades, ambigüedades y paradojas, sin embargo, no hay duda, vivimos

una inequívoca *pluralidad* cultural, una dinámica (pos)*moderna* sin precedentes y que afecta la secular experiencia religiosa.[299]

No hay propiamente un consenso sobre esas categorías, todavía, para tomar apenas un ejemplo, Habermas,[300] considera que estamos en un tiempo pos-metafísico. Es interesante cuando el mismo autor sitúa que los pos-modernos, en todo eso, no son figuras irrelevantes, "son sismógrafos de faro atildado", aún cuando sus conclusiones presenten si no equívocos, al menos límites con relación al análisis del *moderno*. Habermas,[301] en ese caso, prefiere referirse a la modernidad como un "proyecto inacabado". Sugiere correcciones todavía, y establece un marco desde el cual es posible sacar consecuencias respecto al futuro.[302]

Estos términos nos ayudan a percibir que en América Latina hay más que indicaciones para afirmar que, el fenómeno que se refiere a una progresiva disminución/desaparición del mundo rural, corresponde a una determinada *perspectiva de desarrollo* y, por tanto, *de urbanización* que persigue líneas comunes (proyectos) y tiene convergencias más allá de lo que concierne a la perspectiva propiamente nacional. Hay en discusión y conviven en realidad, proyectos de sociedad que buscan reconocimiento y legitimidad y que definen una correlación de inversión, metas y estrategias de "urbanización" que caracterizan un nuevo *proceso civilizatorio* para la región latinoamericana y caribeña.

Cuando la Iglesia propone una *Misión Continental,* es cierto que apenas pone en movimiento un programa de evangelización. A esto sigue un "proyecto" eclesial que quiere significar su presen-

[299] V. H. Mendes, A educação não conhece verbos regulares: alguns apontamentos sobre questões de ontologia e método, UFSC, Florianópolis 1998.

[300] J. Habermas, *Pensamento pós-metafísico*: *estudos filosóficos*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1990.

[301] J. Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*: *doze lições*; Martins Fontes, São Paulo 2000.

[302] Podemos preguntarnos si las cosas de hecho son como este autor las comprende y presenta, metodológicamente, en su propuesta de una *reconstrucción histórica* de los conceptos. En todo caso, es de mucha importancia lo que supone su tesis: *es de riesgo pensar la fragmentación de nuestro tiempo de manera "fragmentada y fragmentaria"* En concreto, por ejemplo, como se torna difícil la conversación sobre la *pluralidad* de nuestros pueblos sin considerar la *desigualdad* de los empobrecidos.

cia y compromiso en el contexto Latino americano. Al deslindar tales consecuencias, hay mucho por considerar, incluso aquellos aspectos que no alcanzaron propiamente el desarrollo y la identidad moderna, –*al menos, no en la extensión y profundidad que presenta una visión uniformadora de la cultura occidental, en crisis*– en América Latina. ¿Qué "proyecto" se muestra viable considerando originalidades no debidamente auscultadas en los pueblos originarios y en las diferentes culturas que moldean y caracterizan América Latina y El Caribe hoy? Este planteamiento, cada vez más efectivo en el orden social no es menos prospectivo en el orden eclesial-pastoral. ¿Dónde la Iglesia quiere aportar, en términos de una Evangelización de la Cultura (*inculturación*)? ¿Qué significado puede tener una *Misión Continental y permanente* en el horizonte de una *Nueva Evangelización* en una sociedad en creciente urbanización?

De esas cuestiones previas que resultan temas obligatorios para el desarrollo de la Pastoral Urbana, señalamos algunos aspectos a profundizar:

Primero, a título de sistematización de la problemática urbana, tenemos por frente la exigencia de operar con diferentes referentes teóricos-metodológicos de investigación. Aquí, conforme parece, se presenta una amplia tarea teológico-epistemológica por delinear y avanzar (*quizás en el itinerario de la Teología Latinoamericana*), sobre todo cuando percibimos la importancia de una mirada inter/multidisciplinar. ¿Cómo, en perspectiva teológica, se puede dar sistematización a los diferentes aportes no teológicos que la visión interdisciplinar ofrece respecto a la urbanización? La teoría tiene consecuencias. ¿Qué consecuencias nos interesa asumir en perspectiva teológica y pastoral en vista de una Pastoral Urbana? Un organismo eclesial, de alcance casi continental, como es el CELAM, además de mantener este diálogo puede reunir los indicadores fundamentales para esta compleja cuestión teológico-pastoral.

Un segundo aspecto a considerar, en el contexto Latinoamericano y Caribeño, se refiere a la presencia pública de la Iglesia como promotora de *justicia social* en la realidad urbana. Como ya

adelantamos más arriba, se trata de ser una presencia capaz de reflexionar sobre un proyecto de sociedad/Estado en su alcance político-social –"*la mejor forma de ejercer la caridad*" (Pío XI, Pablo VI)–, en vista de una consecuente ciudadanía. Ese punto en particular, exige dar operatividad a dimensiones poco evidentes de la caridad que, en la ciudad, tienen la fisionomía de las políticas públicas como derecho de los ciudadanos y obligación del Estado. En esta línea de compartir la responsabilidad social, además de garantizar asistencia y cuidado pastoral, la presencia de la Iglesia en la ciudad puede significar un importante aporte en la medida en que favorezca conocer, discutir y proponer, al llevar adelante la Pastoral Urbana, el plan de urbanización/urbanismo de la ciudad. La ciudad es resultado de un determinado proyecto político que puede incluir/excluir servicios, programas, responsabilidades, etc. En este sentido, además de actualizar temas, hay que considerar proyectos y perspectivas de vida en la ciudad que generen, promuevan y garanticen la esperanza evangélica de "comunión y vida plena" para todos.

5. A título de una palabra final

Frente a esto que tuvimos la intención de presentar, una palabra final trata de encausar la importancia de seguir reflexionando y profundizando el fenómeno de urbanización y sus implicaciones para la evangelización. Sin embargo, nos ubicamos en un contexto en que la necesaria revisión del itinerario recorrido, pide dar un paso más certero con relación a la efectividad de una presencia pública de la Iglesia en la ciudad.

ANEXO 1

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO – CELAM (2013)
Mons. Carlos Aguiar Retes – ***Presidente (México)***
Mons. Rubén Salazar Gomes – ***Primer Vicepresidente (Colombia)***
Mons. Dimas Lara Barbosa – ***Segúndo Vicepresidente (Brasil)***
Mons. Carlos María Colazzi – ***Presidente del Comité Económico (Uruguay)***
Mons. Santiago Silva Retamales – ***Secretario General (Chile)***
Pbro. Leonidas Ortiz Losada – ***Secretario Adjunto (Colombia)***
Pbro. Raúl Islas Olvera – ***Tesorero General (México)***

D	**Departamento de Familia, Juventud y Vida.**
E	**Pbro. Augusto Rios Rocha – Nicaragua**
P	**Departamento de Vocaciones y Ministerios**
A	**Pbro. Gabriel Villa Vahos – Colombia**
R	**Departamento de Cultura y Educación**
T	**Pbro. Vitor Hugo Mendes – Brasil**
A	**Departamento de Comunión Eclesial y Diálogo**
M	**Pbro. Gregório Melo Sánchez – Venezuela**
E	**Departamento de Justicia y Solidaridad**
N	**[Movilidad humana]**
T	**Pbro. Pedro Hughes Fitzgerald – Perú**
O	**Hna. Ligia Ruiz Gamba – Colombia**
S	**Departamento de Misión y Espiritualidad.**
	Pbro. Felipe de Jesús de León Ojeda – México
	Departamento de Comunicación y Prensa
	Dra. Susana Nuin Núnez – Uruguay
	Instituto Teológico Pastoral para América Latina
C	**– ITEPAL Pbro. Andrés Torres Ramírez – México**
E	**Pbro. Vitor Hugo Mendes – Brasil**
N	**Centro Bíblico para América Latina – CEBIPAL**
T	**Pbro. Guillermo Acero – Colombia**
R	**Observatorio de Pastoral – OBSEPAL**
O	**Pbro. Leonidas Ortiz Losada – Colombia**
S	**Centro de Publicaciones CELAM**
	Pbro. Raúl Islas Olvera – México

Anexo 2

MEMORIA: *Pastoral Urbana en el CELAM*		
Décadas de 1960 – 1970		
FECHAS	***ACTIVIDADES***	***DESTAQUES***
1955	*1ª. CELAM – R. DE JANEIRO***.**	
1965	*Encuentro de Peritos – CELAM – Barueri – San Pablo.* **Promoción del Instituto Latinoamericano de Pastoral – IPLA (37 partic.).**	**Primera parte: Resumen de la situación humana y pastoral en las ciudades representadas.** **Segunda parte: Elementos doctrinales**
1967	**Publicación 1:** *La Iglesia al servicio de la Ciudad***. Colección Andina. DILAPSA, Chile; Barcelona: Editorial Nova Terra.**	**Tercera parte: Resumen de Discusiones e informe General: (1) La mentalidad religiosa del hombre urbano; (2) Función de la Iglesia en la ciudad; (3) Estructuras pastorales de los grandes centros urbanos; (4) Los agentes en el apostolado; (5) Principios y condiciones de una opción pastoral. (*) Informe General.**
1968	*2ª. CELAM – MEDELLÍN*	
1979	*3ª. CELAM – PUEBLA*	
14/05/1971	*Octogesima Adveniens*	

MEMORIA: *Pastoral Urbana en el CELAM*

Década de 1980

FECHAS	***ACTIVIDADES***	***DESTAQUES***
1981	*Trabajo: Grupo de Expertos*	**Estudio:** *Pastoral y Parroquia en la ciudad*
1982	**Publicación 2:** *Pastoral y Parroquia en la ciudad***. Bogotá: Publicaciones CELAM (Secretaría General).**	**Una Iglesia Evangelizadora de la nueva ciudad latinoamericana La parroquia en la ciudad Algunas líneas para una pastoral de la Parroquia urbana**
6 al 12/09/1982	*Encuentro de obispos de las Grandes Ciudades Latinoamericanas*	**Tema:** *Pastoral de la Metrópoli*
1985	***Creación de la Sección de la Cultura – CELAM***	
1986	*Seminario de Expertos "Adveniente Cultura"*	**Identidad de la cultura urbano-industrial y sus tendencias; Cultura adveniente.**
1986	**Publicación 3:** *Serie Fe y Cultura: Evangelización de la Cultura Urbana* **Cultura urbana y la inculturación urbana del Evangelio (Antonio Do Carmo Chiuche).**	
1987	**Publicación 4:** *Serie Fe y Cultura: El fenómeno Urbano* **(Raúl Méndez)**	

30/11 al 04/12/1988	**Seminario de Expertos Cultura Urbana: Reto a la Evangelización. Buenos Aires. (10 participantes)**	**El fenómeno urbano; la ciudad en la Biblia; Dios en la ciudad; La ciudad y las mediaciones; problemática del trabajo; Evangelización de la cultura urbana; Situación urbana y espiritualidad; Estructuras urbanas, Pastoral urbana y Plan de Pastoral Urbana.**
1989	**Publicación 5:** *Cultura Urbana: RETO A LA EVANGELIZACIÓN.* **Bogotá: CELAM (Sección de la Pastoral de la Cultura)**	

MEMORIA: *Pastoral Urbana en el CELAM*

Década de 1990

FECHAS	***ACTIVIDADES***	***DESTAQUES***
1992	*4ª. CELAM – S. DOMINGO*	
17 al 19/05/1993	**Seminario sobre Promoción Humana en la gran ciudad** (*El hombre y la ciudad*)**. Brasilia, Brasil. (15 participantes)**	**Promoción Humana en Santo Domingo; Familia en las grandes ciudades; infancia, juventud e política social no Brasil; problemas ambientales, tierra en las grandes ciudades; Pobreza y solidaridad; Nuevo orden económico; población urbana y movilidad; derechos humanos; orden democrático; Megalópolis e integración Latinoamericana y Caribeña.**
1994	**Publicación 6:** *El hombre en la ciudad: promoción humana en la megalópolis de América Latina***. Bogotá: CELAM (Dep. de Pastoral Social – DEPAS, en coordinación con los Departamentos de Familia y Cultura)**	
1997	**Sínodo:** *Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*	
1999	**Exhortación pos-sinodal** *Ecclesia in America*	

1999	**Encuentro con Arzobispos de Grandes Ciudades de América Latina.**	**La Pastoral Urbana como desafío Evangelizador; oportunidades de la gran ciudad en la era de la informática; La evangelización en la gran ciudad;**

MEMORIA: *Pastoral Urbana en el CELAM*

Década de 2000

FECHAS	ACTIVIDADES	DESTAQUES
2000	**Publicación 7: Evangelizar la gran ciudad: Un desafío prioritario. Bogotá: CELAM (Secretaria General).**	**Además de los textos del encuentro de 1999 (arriba indicados), son publicados otros dos Apéndices: (A) Pastoral y Parroquia en la ciudad (1981); (B) Pastoral de la Metrópoli (1982).**
2003-2007	**Re-estructuración CELAM 5a. CELAM – APARECIDA**	**Creación del Depart. de Cultura y Educación**
2007		
2008	**Publicación 8: BRAVO, Benjamín. La Pastoral Urbana. A la luz de Aparecida. Colección Misión continental. Bogotá: Centro de Publicaciones CELAM, 2008.**	**Ver la Urbe Juzgar la Urbe Actuar en la Urbe**

2 al 05/03/2010	**Encuentro Sobre Cultura urbana a la Luz de Aparecida, en el horizonte de la Misión Continental (Cultura Urbana y Conversión Pastoral). Buenos Aires. (33 participantes)**	**Culturas y Pastoral Urbana en las iniciativas del CELAM; Medios de Comunicación Social en la Cultura urbana (CU); Influencias del Relativismo en la CU; Aspectos de la interculturalidad en la C U; Aspectos de la Cultura Popular en la CU; Piedad Popular, agnosticismo, indiferencia, sincretismo y secularismo; Las ciudades invisibles en la CU; Los imaginarios y la construcción de la ciudad en América Latina; Fragilidades en la CU: incomunicación, soledad, desarraigo, anonimato, vorágine, fugacidad; Teología de la ciudad: reflexión interdisciplinaria; San Pablo y el primer cristianismo urbano.**

MEMORIA: *Pastoral Urbana en el CELAM*

Década de 2010

2014	**CONGRESO: Presencia de Iglesia en la Ciudad y Evangelización de las Culturas**	**PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA CIUDAD. GLOBALIZACIÓN, CULTURAS URBANAS, MISIÓN CONTINENTAL Y NUEVA EVANGELIZACIÓN. MEMORIA Y COMPROMISOS**

DESCUBRIR AL DIOS ENCUBIERTO EN LAS CIUDADES.

Las transformaciones urbanas como signos de los tiempos para la Iglesia de hoy

Stefan Silber

Si alguien vive en el campo, en un pueblo de menos de 5000 habitantes, si además prefiere esa vida campestre al bullicio y el caos urbanos, y si finalmente vive en un continente más allá del Océano Atlántico, como yo, quizás no es la persona más indicada para hablar de las transformaciones urbanas en América Latina. Mi aporte y mis propuestas serán, por tanto, intervenciones desde fuera, pero además, las de alguien que acompañó durante más de dos años un proceso de investigación internacional e interdisciplinario sobre las transformaciones urbanas latinoamericanas y que participó del proceso de preparación de un Congreso sobre la fe en la ciudad, siempre desde fuera.

Consciente de estas limitaciones, quiero dar un resumen, tanto del proyecto de investigación como del Congreso, desde una perspectiva europea. Este resumen tendrá el carácter de propuesta y se dará en cuatro pasos, desde un breve análisis de las transformaciones urbanas en América Latina, pasando por la opción por los pobres al estudio de la presencia y el ocultamiento de Dios en las ciudades para llegar finalmente a algunas propuestas de conversión pastoral.

1. Transformaciones urbanas en América Latina

Las ciudades latinoamericanas nos están mostrando rostros cada vez más diversos, plurales y dinámicos. Las investigaciones realizadas en el marco de nuestro proyecto internacional demostraron, igual que otras investigaciones recientes, mundos urbanos en transición, culturas nacientes y mutantes, identidades fluidas y fragmentadas.[303] Estas dinámicas caracterizan también las experiencias religiosas y espirituales en las ciudades. En la misma medida como se fractura la vida familiar y social en la ciudad, como se quiebran las biografías profesionales y las adherencias políticas, también se transforman las identidades religiosas y las convicciones espirituales. Las iglesias cristianas son parte de este dinamismo.[304] También la Iglesia Católica es sujeto y protagonista de estos cambios socioreligiosos, si la consideramos, desde una eclesiología conciliar, como el Pueblo de Dios peregrino por estas ciudades latinoamericanos en transición. Los miembros del Pueblo de Dios somos parte de este proceso de transformación social y religiosa, lo compartimos y lo llevamos adelante.

Las transformaciones urbanas actuales, que este Pueblo de Dios comparte, son profundas, desde lo geográfico-territorial, desde lo socio-cultural, hasta las experiencias religiosas. Las contribuciones sociológicas, urbanísticas, históricas y culturales de este tomo dan fe de esta realidad, y por esto me limito a mencionarlas. Por su diversidad, estas transformaciones precisan de una metodología interdisciplinar. Escuchando las diversas disciplinas y estudiando las realidades urbanas desde diferentes perspectivas, hemos llegado a una percepción más certera de las transformaciones urbanas latinoamericanas.

[303] Cf. más detalladamente: S. Silber, Sucht der Stadt Bestes! Epistemologisch-methodologische Voraussetzungen einer Theologie der Megastadt, en: *Salzburger Theologische Zeitschrift* (2013) 1, (en preparación); E. Soja, *Postmetropolis. Critical studies of cities and regions*, Mass., Malden 2008.

[304] C. Shannahan, *Voices from the Borderland. Re-imagining Cross-cultural Urban Theology in the Twenty-first Century*, London 2010.

Las investigaciones sociogeográficas nos hablan de la fragmentación territorial y social, de la segregación y de la exclusión. Los diferentes lugares y espacios urbanos adquieren significados diversos y fluidos para vecinos y transeúntes, para ricos y pobres. Geográficamente, las aglomeraciones urbanas se convierten en una red de complejas relaciones reales y virtuales entre territorios y lugares urbanos fragmentados.

Por su parte, las investigaciones socioculturales y antropológicas nos confirman el cuadro fragmentado: las ciudades latinoamericanas, construidas históricamente por personas provenientes de diversas culturas, se están convirtiendo no solamente en un crisol de mezclas y mestizajes, sino también en el tubo de ensayo que produce nuevas culturas híbridas, dinámicas y líquidas. Se nos informa también sobre las pugnas por la participación y la ciudadanía, las luchas por dominar o liberarse, pertenecer y excluir, de la jerarquización y de la manipulación de las culturas urbanas. Al mismo tiempo existen pruebas de convivencia, mutuo enriquecimiento y solidaridad entre culturas y personas.

Las experiencias religiosas se ubican al interior de este cuadro urbano fragmentado y dinámico. Forman parte de los mismos procesos de transformación, aún cuando algunas comunidades religiosas pretenden presentarse como roca firme en un mar de transiciones. Las convicciones religiosas inmutables y perennes se convierten, dentro de este torbellino de transformaciones, en otro fragmento débil y amenazado que no puede ofrecer protección frente al cambio.

No son posibles las actitudes de negación o de indiferencia frente a los procesos resumidos aquí. Como Pueblo de Dios, somos parte de los procesos urbanos de transformación. Por esto, es necesario estudiarlos profundamente para dar respuestas cabales desde el punto de vista creyente. No se pueden condenar los procesos de transformación urbana como signos de la decadencia humana, ni tampoco es posible recibirlos ingenuamente como augurios de la culminación de la libertad y creatividad humanas. Es necesario operar críticamente frente a los fenómenos indivi-

duales, las experiencias y las interpretaciones humanas existentes en las ciudades, para iluminar el significado real que tienen para las personas afectadas. En mi criterio, se aplicó, dentro de nuestro proyecto de investigaciones y durante este Congreso, esta metodología crítica e interdisciplinar.

2. Privilegiando la perspectiva de los pobres

Dentro de este mundo fragmentado existe una perspectiva privilegiada, que es la de los pobres. Esta convicción epistemológica tiene una trayectoria larga no solamente en la Teología latinoamericana, sino también en otras ciencias del continente. Se basa en la observación de que todo acto científico se fundamenta en una perspectiva sociocultural y política y no puede aspirar a una neutralidad olímpica[305]. Muchas veces, por esta perspectiva, se excluyen los puntos de vista de los sin poder, los excluidos, los pobres, los culturalmente diferentes, y es necesario, para una ciencia crítica, privilegiar precisamente estas perspectivas.

Dentro de la Teología, se viene practicando este cambio de perspectivas bajo el signo de la opción por los pobres, que encontró su reflejo hasta en el documento conclusivo de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Aparecida[306]. De los pobres como lugar teológico dice Luiz Carlos Susin: "A partir de este lugar se entiende mejor, más concreta y más universalmente, lo que Dios revela en Cristo, cómo salva la humanidad y qué quiere de la Iglesia."[307]

[305] E. W. Said, *Orientalism. Western conceptions of the Orient*, Penguin Books, London 1995, 9-15; R. Prada Alcoreza, Schwellen und Horizonte der Dekolonisierung, en: U. Brand/ I. Radhuber/ A. Schilling-Vacaflor (eds.), *Plurinationale Demokratie in Bolivien: Gesellschaftliche und staatliche Transformationen,* Westfälisches Dampfboot, Münster 2012, 152-179.

[306] G. Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für den Armen, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 92 (1008) 164-176.

[307] L. C. Susin, El privilegio y el peligro del "lugar teológico" de los pobres en la Iglesia, en: *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación,* Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, ASETT, México 2007, 260-266, 264.

El mismo cambio de perspectivas se viene reclamando desde los estudios feministas y poscoloniales. Por su parte, el feminismo llama la atención sobre el acallamiento de las mujeres, no solamente en la sociedad y la Iglesia, sino también en la ciencia. Por decisiones epistemológicas y metodológicas disimuladas e inconscientes, muchas veces se ignoran las voces de la mitad de la humanidad.

Si la crítica feminista ya es bastante conocida –aunque no siempre respetada–[308] en las ciencias, los estudios poscoloniales añaden nuevos aspectos que iluminan la necesidad de una perspectiva crítica de las ciencias.[309] Señalan que las experiencias de las ciudades poscoloniales han sido excluidas de muchos estudios modernos y postmodernos sobre las realidades urbanas.[310] La crítica poscolonial denuncia la construcción de conocimiento sobre la ciudad desde las perspectivas hegemónicas y dominantes. Se deconstruyen las estrategias dominantes de control sobre las creencias y narrativas urbanas referentes a exclusión, ética y ciudadanía. También se discute el grave problema de la representación. Se pregunta: ¿pueden hablar los subalternos?[311] ¿Quién puede, quién debe hablar en nombre de ellos? ¿Cómo pueden incluirse sus voces en el discurso urbano y en las ciencias? También Enrique Dussel aboga, desde esta perspectiva, por una crítica de la epistemología universalista y eurocéntrica de las ciencias hacia una metodología poscolonial, o como él dice, transmoderna, incluyente, pluralista y tolerante.[312]

[308] Cf. el aporte de Consuelo Vélez en este libro.

[309] Cf. M. M. Castro Varela/ N. Dhawan, *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*, Bielefeld Transcript 2005; S. Conrad/ S. Randeria (eds.), *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Campus, Frankfurt/Main [y.o.] 2002; D. F. Pilario, Mapping Postcolonial Theory: Appropriations in Contemporary Theology, en: Hapág: A Journal of Interdisciplinary Theological Research 3 (2006) 9-51.

[310] R. Varma, *The Postcolonial City and its Subjects. London, Nairobi, Bombay, New York*, Routledge, London 2012.

[311] G. C. Spivak, Can the Subaltern Speak?, en: P. Williams/ L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, Columbia University Press, New York 1993, 66-11.

[312] E. Dussel, World-System and "Trans"-Modernity, en: *Nepantla. Views from South* 3 (2002) 2, 221-244, 236 [traducción mía].

Privilegiar la perspectiva de los excluidos no puede ser considerado, por tanto, una falta de neutralidad científica. Por el contrario, es una herramienta importante para descubrir e iluminar las dimensiones ocultadas, mimetizadas y reprimidas de la realidad. Por lo mismo, no será suficiente privilegiar "la" perspectiva de los pobres como si fuera una sola. Es necesario privilegiar una multiplicidad de perspectivas excluidas frente a las perspectivas dominantes, y privilegiar su pluralidad frente a la concepción universalista de los discursos hegemónicos.[313] Ante todo, en las realidades urbanas quebrantadas se precisará una atención abierta a la dispersión de experiencias humanas. El estudio crítico de las transformaciones urbanas actuales será imposible si no se toman en cuenta las experiencias subjetivas y biográficas mediante investigaciones empíricas como las que se realizaron en el marco de nuestro proyecto de investigación.

El privilegio epistemológico de la perspectiva de los pobres y de los excluidos introduce el tema de la subjetividad a nuestros estudios urbanos, y también a la Teología de la ciudad. Debemos llegar a ser capaces de dar respuesta a las voces, los clamores de las subjetividades excluidas y ocultadas en las ciudades latinoamericanas.

3. Dios vive escondido en la ciudad. Los signos de los tiempos

"Dios vive en la ciudad, en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos". (DA 533) Los obispos latinoamericanos proclamaron en Aparecida esta certeza teológica y espiritual como un don que toda la Iglesia recibe. Dios vive en la ciudad, presente en la vida de sus habitantes, ya antes de la pastoral y del anuncio de su presencia por parte de la Iglesia.[314] Por esto no es necesario que la Iglesia lleve

[313] Cf. F. Coronil, Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien, en: S. Conrad / S. Randeria, *Eurozentrismus*, 177-218.

[314] Véase también el aporte de Carlos Galli en este libro.

a Dios hacia la ciudad o lo haga presente. Ya está, ya vive en la ciudad desde que compartimos alegrías y dolores, esperanzas y sufrimientos en ella.

Sin embargo, la presencia de Dios no se desvela a plena luz del día. Uno puede vivir en la ciudad y perfectamente ignorar, negar, desmentir o simplemente desconocer la presencia divina en ella. Es necesario buscar a Dios, reconocerlo, "descubrir a Dios en la ciudad",[315] como si estuviera encubierto, ocultado, escondido en la ciudad. De hecho, en las ciudades existen circunstancias que dificultan o impiden el descubrimiento de Dios: la violencia, la pobreza, la discriminación sexual, el racismo y muchas otras actitudes y prácticas que separan, excluyen y oprimen a las personas en la ciudad. Las ofensas contra la persona humana, su dignidad y sus derechos, son impedimentos para reconocer y descubrir a Dios.

Es importante notar que la Iglesia es parte de estos procesos de ocultamiento de Dios: el Concilio Vaticano II reconoce, en un pasaje lúcido y muy actual de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, que "los propios creyentes [...], con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios [...]" (GS 19). Este Dios velado por la Iglesia, encubierto por la violencia y la exclusión, escondido por el racismo y sexismo es el Dios presente en nuestras ciudades. Es un Dios presente que nos llama e interpela desde el reverso de la historia, desde los lugares ocultos, los "otros-espacios" de nuestras ciudades, para usar una palabra de Michel Foucault.[316]

Porque Dios nos llama, las experiencias negativas en la ciudad no pueden imposibilitarnos por completo descubrirlo. Por esto,

[315] B. Bravo, ¿Cómo descubrir a Dios en la ciudad? Congreso de Teología y Pastoral, Bogotá, 10 al 12 de septiembre de 2007, en: http://pastoralurbana.com.ar/archivos/Cómo descubrir a Dios en la ciudad.doc.

[316] Cf. M. Foucault, *Des espaces autres. Hétérotopies*, en: http://www.foucault.in/documents/heteroTopia /foucault.heteroTopia.fr.html; H.-J. Sander, Gott. Vom Beweisen zum Verorten, en: T. Franz/ H. Sauer (eds.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, T. 1: Profilierungen, Würzburg, Echter 2006, 574-596, 594-596.

los obispos afirman en el documento de Aparecida: "Las sombras que marcan el cotidiano de las ciudades, como por ejemplo, violencia, pobreza, individualismo y exclusión, no pueden impedirnos buscar y contemplar al Dios de la vida también en los ambientes urbanos." (DA 514) No es imposible encontrar a Dios en la ciudad, pero hay que buscarlo, como si estuviera escondido, ocultado[317]. No es un automatismo, ni tampoco un privilegio o una garantía de la Iglesia o de un grupo específico dentro de ella, porque vimos que los creyentes muchas veces contribuimos al encubrimiento de Dios en vez de descubrirlo.

Para encontrar a Dios en los lugares ocultos de nuestras ciudades, se precisa de un instrumento crucial, que es una adecuada Teología de los signos de los tiempos.[318] La Teología de los signos de los tiempos es una preocupación y herramienta peculiar y permanente de la Iglesia posconciliar, y como tal, ha sido estudiada y discutida ampliamente. Puedo limitarme aquí a dar algunas complementaciones que me parecen necesarias desde el punto de vista de nuestro tema, la fe en la ciudad.

En primer lugar, dentro de una realidad sociocultural caracterizada por la pluralidad, la liquidez, el fragmento, debemos estar atentos a la pluralidad, el dinamismo y la fragmentariedad de los signos de los tiempos. Hans-Joachim Sander advierte que los "signos de los tiempos no existen en singular, sino que se producen siempre en plural."[319] Como motivo de su pluralidad señala su relacionamiento con la historia, siempre plural y fragmenta-

317 Cf. H.-J. Sander, Die singuläre Geschichtshandeln Gottes - eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit, en: P. Hünermann/ B. J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, T. 5, 134-147.

318 J. Comblin, Die Zeichen der Zeit, en: *Concilium* 41 (2005) 4, 412–424; F. Berríos/ J. Costadoat/ D. García (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2008; J. L. Segundo, Revelación, fe, signo de los tiempos, en: I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, T. 1, Madrid 1990, 443-466. A. Wollbold, Zeichen der Zeit, en: W. Kasper (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, T. 10, Herder, Freiburg 2001, 1403, advierte sobre la falta de exactitud metodológica y terminológica de la teología de los signos de los tiempos.

319 Sander, Geschichtshandeln, 140 [traducción mía].

ria, aún en un mundo globalizado. Es más: no debemos buscar y descifrar tan solo los signos grandes, paradigmáticos y universales, como se argumenta ante todo en la Teología posconciliar europea.[320] El Dios encarnado y crucificado en las víctimas de las ciudades actuales se esconde en los fragmentos, en lo efímero, en lo descuidado. Debemos ampliar nuestra concepción de los signos de los tiempos para prepararnos a responder a esta realidad.

Sander no solamente llama la atención sobre la pluralidad de los signos, sino también –y esta es una segunda complementación necesaria– sobre su contenido crítico y profético frente a la historia: los signos de los tiempos "relativizan las historias de éxito de la historia y aportan algo relacionado con el Evangelio: la conversión desde los poderes y fuerzas, que están bloqueando literalmente la vocación divina de las personas humanas en sus espacios vitales."[321] Los signos de los tiempos, lejos de confirmar y afirmar todo lo vivido en el mundo moderno y en las grandes ciudades, nos muestran los lados ocultos de la realidad, los "otros-lugares"[322] de nuestras ciudades en los que viven los excluidos y marginados.

En tercer lugar: la pluralidad se nos presenta no solamente a nivel de los signos, sino también a nivel de los significados. Según los diferentes códigos prevalecientes en las ciudades, cada signo adquiere una variedad de significados. Si esto vale también para los signos de los tiempos, debemos estar muy atentos a las diferentes interpretaciones del mundo urbano que necesitan ser descodificadas.[323] No podemos pretender que la Iglesia, los teólogos,

[320] Cf. P. Hünermann, Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretatio temporis, en: M. Böhnke/ M. Bongardt /G. Essen /J. Werbick (eds.), *Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper*, Pustet, Regensburg 2006, 109-135; M. Heimbach-Steins, Erschütterung durch das Ereignis (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, en: G. Fuchs/ A. Lienkamp (eds.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution*. Die Kirche in der Welt von heute, LIT, Münster 1997, 103-121.

[321] Sander, Geschichtshandeln, 143 [traducción mía].

[322] Sander, Geschichtshandeln, 142-143, con referencia a Michel Foucault [traducción mía].

[323] F. Altbach, Soziosemiotik und Diakonie in den lateinamerikanischen Großstädten, en: K. Wenzel / M. Sievernich (ed.), *Aufbruch in die Urbanität: Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt (Quaestiones disputatae 252)*, Herder, Freiburg 2013, 119-165.

los académicos somos los únicos o los verdaderos intérpretes de los signos de los tiempos. Aunque la Iglesia tiene la tarea de llamar la atención sobre estos signos y puede aportar algo a la interpretación de ellos,[324] ella no es dueña o propietaria de ellos ni los produce. El pueblo de Dios es parte de un diálogo más amplio sobre los significados de los signos de los tiempos en las ciudades actuales, y debe aportar su propia interpretación a la búsqueda común.[325]

Una cuarta complementación: la propia pluralidad y fragmentariedad de las realidades urbanas puede comprenderse como un signo de los tiempos. Es un signo que nos puede demostrar que las soluciones fáciles, universales y globales ya no son posibles. Este signo puede ayudarnos a aceptar y promover la pluralidad, las diversidades, lo dinámico y los fragmentos como algo sagrado. Aunque Dios es uno, la Teología de la Trinidad afirmó siempre que acoge, dentro de su unicidad, la pluralidad. A nivel del relacionamiento de Dios con la historia, esta doctrina tradicional se abre al reconocimiento de la presencia plural, fragmentaria y dinámica del Dios singular dentro de contextos históricos diversos y contradictorios. Es más, la fe en la singularidad de Dios y de la vocación humana advierte sobre la multiplicidad de los impedimentos históricos ante la realización de esta vocación.[326] Si Dios es uno, en la pluralidad de los encuentros humanos y divinos, la aniquilación de la pluralidad humana ante Dios no es una opción. Al contrario, si Dios se hace presente en la fragilidad, ésta adquiere un carácter sagrado. Lo efímero, lo diverso y lo contingente son portadores de la experiencia divina y humana.

De ahí se derivan una serie de consecuencias eclesiológicas como la autonomía de los laicos, el ecumenismo, etc. Si la pluralidad humana es algo sagrado, es preciso aceptarla y fomentarla, también dentro de la Iglesia, y no tratar de unificar y hegemo-

[324] H.-J. Sander, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, en: G. Wassilowsky (ed.), *Zweites Vatikanum - vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen,* Herder, Freiburg 2004 (QD 207), 185-206.203

[325] Cf. también: C. Casale, La teología en tiempos de fragmentación en las ciencias, en: Berríos/ Costadoat/ García, *Signos*, 233-261.

[326] Sander, Geschichtshandeln, 142-143.

nizarlo todo bajo las consignas de la singularidad de Dios y la universalidad y supuesta uniformidad de la Iglesia.

Finalmente, la fragmentariedad y transitoriedad de los signos de los tiempos nos conducen a una nueva imagen de Dios, más frágil, más precaria, más dinámica y transitoria. Son signos que nos ayudan a cuestionar muchas imágenes tradicionales de Dios que nos hablan de un Dios inmutable y eterno, apático y distante, omnipotente y plenificado. Si aceptáramos una imagen de Dios dinámica y fragmentaria, estaríamos en mejores condiciones para dialogar con los habitantes de las grandes ciudades sobre sus propias experiencias de Dios, sus propias interpretaciones de los signos de los tiempos y sus propias respuestas de solidaridad y construcción de un vivir bien en medio de la ciudad.

4. Conversión pastoral

Si logramos cumplir con esta "conversión epistemológica"[327] a la que nos llama el estudio serio y profundo de las transformaciones actuales de las grandes ciudades de América Latina, será más fácil implementar en la prácticas urbanas de la Iglesia aquella "conversión pastoral" (DA 365-372) que exigen los obispos en el documento de Aparecida. Nuestro proyecto de investigación, este Congreso y la literatura existente sobre el tema enumeran una serie de retos para esta conversión pastoral. Solamente quiero mencionar algunos puntos que me parecen sobresalientes:

a) La autonomía y la participación de los laicos

Ya desde la conferencia de Santo Domingo se habla mucho del "protagonismo" de los laicos (DSD 293). Sin embargo, en la prác-

[327] J. A. Mancera Casas, El paradigma cultural nos ayuda a una nueva mirada. Los imaginarios urbanos [Conferencia en el Congreso Regional de Pastoral Urbana, Buenos Aires 2011], en: http://www.pastoralurbana.com.ar/archivos/jaimeparadigma.doc.

tica pastoral e incluso en la retórica de muchos responsables en la Iglesia, se nota un déficit doloroso en este aspecto. Si la Iglesia es el Pueblo de Dios, como afirma el Concilio, se debe promover la autonomía y la participación de este Pueblo, ante todo de mujeres, jóvenes y otras personas excluidas en el momento. Si afirmamos que toda persona bautizada es portadora del Espíritu Santo, ¿por qué no le tenemos confianza al Espíritu que está buscando sus propios caminos de evangelización de la ciudad, muchas veces fuera del control de las autoridades eclesiales?

Este reclamo por la aceptación de la autonomía laical está presente en casi todos los informes finales de las investigaciones realizadas en el marco de nuestro proyecto, es una constante. No solamente abarca el reclamo por ceder y promover esta autonomía, sino además por aceptar las autonomías ya existentes y practicadas y – en algunos casos – la afirmación del desinterés de los laicos que ya se independizaron, por la aceptación de su autonomía desde las autoridades eclesiales. La fragmentación megaurbana conduce a una autonomía fáctica cada vez más grande de todos los creyentes en las ciudades. La autonomía laical no depende de la decisión o aceptación de la autoridad eclesial, si no se da (y se dará cada vez más) de hecho. La inclusión de las experiencias religiosas laicales en el cuerpo visible de la Iglesia, sin embargo, dependerá en gran manera de su estatus de corresponsables en las estructuras institucionales y sacramentales del Pueblo de Dios.

b) Descentralización y diversificación de la pastoral

Si aceptamos que todo bautizado es sujeto de la acción pastoral de la Iglesia, estaremos en mejores condiciones de descentralizar la pastoral más allá de la estructura territorial y en muchos aspectos premoderna de las parroquias. Los resultados de las encuestas en parroquias demuestran que esta piedra principal de la pastoral no es obsoleta, pero que necesita ser complementada por una pluralidad de instrumentos pastorales en las manos de

todo el pueblo de Dios. Las redes de Comunidades Eclesiales de Base ciertamente se constituirán en un instrumento más dentro del mundo dinámico urbano. Se precisarán, además, otros instrumentos de vivir la fe dentro de espacios grandes y pequeños, a largo plazo y en la transitoriedad. Debemos despedir la idea de un plan pastoral global y universal que solucione todos los problemas. También aquí debemos darle libertad al Espíritu.

No se trata de menospreciar la planificación pastoral, sino de una flexibilización y pluralización de los procesos de planificación, y además de la aceptación de la pastoral que no se puede planificar. Es preciso percibir la amplitud del espectro pastoral, más allá de lo planificado y de lo iniciado por los agentes de pastoral ligados a la institución. La praxis de fe efímera y fragmentaria, de todos los días, de los creyentes que viven en la ciudad es parte de la Pastoral Urbana y debe ser tomada en cuenta en el momento de reflexionar y planificar la pastoral. Las comunidades de base brindan la oportunidad de reflexionar orantemente esta pastoral provisoria y cotidiana. Quizás estas comunidades necesitan otros complementos más urbanos, más mediáticos y más acordes a la mentalidad posmoderna. Sin embargo, dan una pauta y una medida para entender el horizonte de la diversificación pastoral.

c) Apertura ecuménica y macroecuménica

El reconocimiento de la pluralidad y fragilidad de la presencia de Dios en las ciudades nos puede llevar también a una renovada concepción del ecumenismo. Las presencias cristianas urbanas no católicas no son nuestros enemigos. No podemos rechazar las diversas expresiones de fe que encontramos en la ciudad, sino debemos estudiar y discernirlas a la luz de nuestra propia fe en un Dios que se revela de maneras distintas. Los estudios relatados en este Congreso nos muestran el lugar positivo e importante que tuvieron las iglesias no-católicas para las biografías espirituales de muchos creyentes. Debemos abrirnos a estas experiencias de Dios

que se esconde en nuestras ciudades. Lo propio vale para lo que José María Vigil llama el "macroecumenismo"[328] – el diálogo con los no-creyentes y con otras religiones–. Es necesario abrirse a las búsquedas, a los fracasos y a las experiencias de Dios dentro de los múltiples caminos espirituales de nuestros ámbitos urbanos.

Por supuesto, existen comunidades cristianas no abiertas al diálogo, tanto católicas como no católicas. Pero el rechazo sufrido por algunas corrientes del protestantismo no puede aniquilar la necesidad de dialogar con las personas creyentes o no creyentes abiertas al diálogo. Las experiencias vitales de muchas personas que tuvieron un lapso biográfico propio dentro de otra comunidad cristiana o que vivieron un contacto íntimo con personas no católicas exigen que la Pastoral Urbana se abra a las realidades positivas y negativas dentro de cada comunidad creyente.

La exigencia de una apertura ecuménica y macroecuménica, sin embargo, no puede considerarse tan sólo un problema de la credibilidad de la Pastoral Urbana frente a la ciudad. Sólo si la empieza a considerarse como una voz más en el concierto (y muchas veces la cacofonía) de la gran ciudad, puede cumplir con su propia misión hacia esta ciudad: construir el Reino de Dios.

d) Pastoral Urbana al servicio de toda la ciudad.

La Iglesia no es un fin, es un instrumento. Su acción pastoral debe orientarse a cumplir la gran tarea de la evangelización, de la que el Papa Pablo VI dice que "significa [...] transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad" (EN 18). Por esto la Iglesia cumple con su tarea cuando participa desde su propia fe de los procesos de transformación que están sucediendo en las ciudades latinoamericanas contemporáneas.

[328] J. M. Vigil, Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana, en: *Alternativas* 11 (2004) 27, 109-126.

Las ciudades se están transformando, y la Iglesia es parte de los procesos de transformación, aunque no lo quiera. Es importante que la Iglesia reconozca este papel dentro de las transformaciones urbanas, lo asuma como algo propio y se convierta en un sujeto consciente de los cambios urbanos desde la fe, para entrar en el proceso compartido de la búsqueda de Buenas Nuevas para la ciudad actual.

"Desde dentro", como dice Pablo VI, y no como un servicio a alguien ajeno, debe la Iglesia asumir la responsabilidad de transformar las ciudades en lugares donde el "buen vivir" [329] sea el fundamento existencial de la vida. El "buen vivir" no es un lugar común. Se refiere al mejoramiento de las condiciones de vida de los más excluidos e incluye la conversión estratégica y espiritual de las personas que impiden el buen vivir de todos.[330] Este término puede ser, por esto, un marco epistemológico para indicar el horizonte del servicio pastoral de la Iglesia en la ciudad. El "buen vivir" significa, otra vez en las palabras de Pablo VI, "el verdadero desarrollo, que es el paso, para todos y cada uno, de unas condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas" (PP 20).

5. Conclusión

A veces, la gran ciudad puede parecernos un lugar extraño y hostil. Ante todo, para las personas que venimos del campo a la me-

[329] D. Cortez/ H. Wagner, Zur Genealogie des indigenen "guten Lebens" ("sumak kawsay") in Ecuador, en: L. Gabriel/ H. Berger (eds.), *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*, Wien 2010, 167-200; J. Estermann, Gut Leben als politische Utopie. Die andine Konzeption des „Guten Lebens" und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens, en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*, Verlag Mainz, Aachen 2010,261-286.

[330] Se relaciona, en este aspecto, con el concepto de la "Civilización de la Pobreza" elaborado por I. Ellacuría. Cf.: S. Silber, Zivilisation der Armut. Ein Leitbild von Ignacio Ellacuría zeigt einen Ausweg aus der Krise der Gegenwart, en: G. Prüller-Jagenteufel/ H. Schelkshorn/F. Helm (eds.), *Götzendämmerung? Die Zivilisationskrise und ihre Opfer* (Concordia Monographien 56), Verlagsgruppe Mainz, Aachen 2013, 147-155.

gaciudad, ésta nos parece compleja y confusa como un laberinto, peligrosa y traicionera como el desierto, espesa e impermeable como la jungla. Sin embargo, la experiencia de las personas que viven en la ciudad nos demuestra que Dios está presente en ella, aunque muchas veces de manera escondida y oculta. La Teología nos ilumina su presencia a través de los signos de los tiempos y nos llama a una Pastoral Urbana que corresponda con las prácticas de fe de sus habitantes creyentes.

Si nos atrevemos a unir la conversión epistemológica a la conversión pastoral, en el acercamiento a la grande ciudad, podemos cumplir con la exhortación del profeta Jeremías que escribe a los exiliados en Babilonia que "busquen el bien de la ciudad" (Jer 29,7). Se refiere a Babilonia, la ciudad de los enemigos, quienes los secuestraron y los separaron de la ciudad de la que creían firmemente que albergaba a Dios. Babilonia es la ciudad donde los exiliados están viviendo, cuyo bien deben buscar y por la que deben rezar, porque en su buen vivir residirá el buen vivir de todos sus habitantes, incluyendo el Pueblo de Dios.

Aunque muchas realidades urbanas nos quieran impedir el encuentro con Dios, debemos reconocer en la ciudad la presencia de Dios y actuar en ella conforme a nuestra misión, como dijo José Comblin, pocos años después del Concilio Vaticano II: "Los cristianos son enviados a la ciudad, no para asimilarse a ella y disolverse en sus estructuras, sino para transformarla, para liberarla de sus pecados, para adaptarla para una verdadera comunidad humana."[331]

[331] J. Comblin/ F. J. Calvo, *Teología de la ciudad*, Verbo Divino, Navarra 1972, 81.

LA CIUDAD QUE DIOS QUIERE: UNA PLAZA Y UNA MESA PARA TODOS

Luiz Carlos Susin

La Teología de la ciudad es Teología política, como vio bien San Agustín en *La Ciudad de Dios*. Inspirada en la Escritura, la Teología cristiana de la ciudad necesita considerar tanto la dimensión escatológica de la ciudad como la palabra profética sobre la ciudad, y las narrativas míticas que permiten comparar las diferentes culturas e historias de ciudades en sus fuentes inspiradoras. Pero en última instancia, la Teología de la ciudad necesita ser una Teología política, lo que es prácticamente una redundancia: la ciudad es *polis*. La ciudad moderna, globalizada por la tecnología fría y sin alma, amordazada por la funcionalidad y por la utilidad, con una política sometida al mercado y a la producción y consumo, ciudad extendida y sin muros de contorno, pero con horizonte menor que el cielo, aparentemente sin Reino de Dios a la vista, también debe ser sometida al examen crítico de la visión escatológica del profetismo y de las historias comparadas que, en nuestro caso, la Escritura posibilita para que podamos elaborar una Teología "cristiana" de la ciudad hoy. Sin embargo, el lenguaje mítico, apocalíptico, como una expresión del deseo y sueño o del horror y advertencia, se ha transferido para el cine y para el Internet, para el espacio virtual y para las relaciones virtuales, lo que sería un capítulo específico para la comprensión y elaboración de una Teología de la ciudad contemporánea. No hay condiciones, en este texto, para un desarrollo profundizado

de este programa de trabajo, y por eso tengo que permanecer en algunos elementos que juzgo relevantes para el tema.[332]

El texto contempla tres puntos: 1. Una visión de la ciudad escatológica, la que Dios quiere; 2. La ciudad histórica con sus contradicciones, que necesita de una palabra profética; 3. Una Teología *del* espacio público, donde haya signos concretos de la ciudad que Dios quiere, de reconocimiento de dignidad, inclusión, justicia, etc, con una eclesiología y una pastoral correspondiente *en el* espacio público.

1. La ciudad que vendrá desde el cielo

Vale para la ciudad lo que Jürgen Moltmann afirma de toda la realidad, de toda la creación, interpretada por una mirada cristiana y por la Teología: *en el final está el principio.* Quiere decir, antes aún de mirar crítica o proféticamente la ciudad real, su presente y su pasado, sus contradicciones, sus esperanzas, sus dolores y sus pecados, y antes de cualquier juicio y de cualquier intervención pastoral en la ciudad, es necesario tener un criterio último, escatológico, una mirada desde su futuro: la ciudad que nos ilusiona, que soñamos y que queremos, la ciudad que encontramos, en nuestro recurso bíblico, narrada en el final del Apocalipsis, la Ciudad Nueva, la Nueva Jerusalén. Por eso, pensando con categorías desarrolladas por Agamben, antes de la *praxis* es necesario llevar decisivamente en cuenta la *poiesis,* la poesía imaginativa y creativa.[333] En nuestro caso, *poiesis* escatológica, sueño de belleza, de armonía humana y cósmica centrada en la creación de la ciudad que vendrá.

[332] No voy a detenerme en otros puntos de la Teología bíblica ni en el análisis de algunos modelos de ciudades desarrollados durante el Congreso internacional "Dios vive en la ciudad", en la Ciudad de México en agosto de 2007. Este texto se puede encontrar en español y alemán: Eine Stadt für Abel – Eckpunkte einer Theologie der Stadt, en: B. Bravo/ A. Vietmeier (Hg.) *Gott wohnt in der Stadt.* LIT Verlag, Münster/Hamburg/London 2008. 101-161.

[333] Cf. G. Agamben, Poíesis e praxis, en: *O homem sem conteúdo*, Autêntica Ed., Belo Horizonte 2012, 115ss.

Conviene evitar, desde el comienzo, tanto la oposición como la coincidencia entre la Ciudad de Dios, querida por Dios y por nosotros, y la ciudad de los hombres, la ciudad *de carne y hueso*. En su hermenéutica bíblica de la ciudad, Jacques Ellul terminó por hacer una contraposición entre la Ciudad soñada por los que estaban sometidos a la explotación, diseñada en el final del Apocalipsis, una ciudad "que viene del cielo", y las ciudades construidas por el ingenio humano, ciudades de opresión de los campesinos y de perdición para todos, la ciudad de Caín.[334] Esta interpretación fue ya muy criticada como una exageración de una tendencia dualista bajo el influjo de la *sola gratia* en detrimento de la obras. Por otro lado, Harvey Cox se corrigió en relación a su optimismo en *La ciudad secular*, donde exageró en la coincidencia entre la ciudad contemporánea y la ciudad bíblica querida por Dios.[335] Sabemos hoy que las narrativas escatológicas, como las narrativas de creación, tienen, en la Escritura, un carácter mítico, narrativas de sentido y de orientación, para pensar, sentir, hacer, esperar.[336] De hecho, la realidad es menos que el mito, y descifrada, en último análisis tensionada, por la narrativa que la provoca para reconocerse y ser mejor, al menos tratándose de la Escritura que no da a la tragedia la última palabra.

Entonces, por algunos momentos, entreguémonos a la belleza onírica de la Nueva Jerusalén de Apocalipsis 21, y busquemos allí unos aspectos que puedan orientar nuestra práctica en la ciudad contemporánea: es necesario afirmar con Ellul que, de hecho, una ciudad que viene del cielo es una ciudad en la cual la prioridad es de Dios, de su gracia transcendente, pero sin maniqueísmo. Como insistiremos todavía, La ciudad querida por Dios es una *encarnación*, exactamente conforme la norma de salvación que está en la encarnación del mismo Hijo de Dios. La grande cuestión de la praxis pastoral está en las mediaciones concretas, encarnadas, para que la *poiesis* de la gracia de la ciudad se vuelva

334 Cf. J. Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*, Paris 1975.
335 Cf. H. Cox, *The secular City*, London 1965.
336 Cf. P. Ricoeur, *O mal. Um desafio à filosofia e à teologia*, Papirus, Campinas 1988.

completa en la *praxis*. En otras palabras, la pastoral precisa realizar la sacramentalidad concreta y terrena de su belleza transcendente y celestial. Más que una reducción litúrgica, eso tiene que ver con la dinámica del *ya sí, pero todavía no* del Reino de Dios.

En primer lugar, se puede observar que la Ciudad Nueva, escatológica, está circundada por Nuevos Cielos y Nueva Tierra, asentada y en el centro de una Nueva Creación, por tanto en equilibrio y belleza escatológica visible e invisible, integrada en este horizonte más amplio de la Nueva Creación que es indicación escatológica de la llegada a la plenitud de toda realidad. Esta conexión ecológica con una ecología integral de la ciudad se vuelve cada vez más crucial en la realidad que vivimos. No es necesario insistir en el aspecto *ecoteológico* de esta conexión de la ciudad con una ecología integral, sino solamente subrayar que lo más crucial y donde se decide lo demás, es la ecología humana de la ciudad.

En segundo lugar, la ciudad escatológica no tiene más templo. Por tanto, no hay más, finalmente, sacrificios. Ni hay más sacerdotes del orden sacro ni altar con ofrendas de sangre sacralizada y sacralizante. Al contrario, en ella está el Cordero redivivo, del cual brota una fuente no de sangre sino de agua de vida, que escurre en río fecundo junto al cual reverdece el árbol de vida, el árbol que parecía prohibido, inalcanzable, desde la salida del jardín del paraíso inicial, y cuyos frutos alimentan para siempre, cuyas hojas son remedios. Por tanto, hay alimento y remedio para la vida sin cesar, sin muerte y sin llanto de luto, conforme al sueño de Isaías. Esta visión de agua, árbol y frutos que son nutrición y remedio, ya profetizada por Ezequiel en tiempos de exilio sin templo, es reafirmada como parte central de la ciudad escatológica. Alimento y remedio: seguridad alimentaria y de salud tienen alto significado hoy, sobre todo en los medios más pobres y sin dinero de la ciudad. Pero también la novedad del Cordero: es aquel que fue víctima del orden sacralizado por el templo, y que está transformado, no por ser víctima sino por la luz del sol de justicia que es Dios mismo, es lámpara de la luz y de la gloria divina que

brilla sin cesar iluminando toda la ciudad. La Ciudad Nueva se organiza desde la victima que fue justificada por Dios mismo, el Dios que rehabilita las víctimas desde la sangre de Abel que cimentó la ciudad de Caín. El Cordero está en el centro de una plaza, y la plaza ocupa el espacio del templo, el espacio litúrgico, lo que merece un párrafo especial.

Nuestro imaginario está poblado de plazas que se sitúan junto al templo y junto a los poderes constituidos: plaza mayor, plaza de la iglesia, plaza de armas. En la ciudad escatológica, el simbolismo de la plaza ocupa el exacto lugar del templo, porque desde el Cordero, víctima del templo, se ha rasgado el velo del templo y Dios no está más en él, éste permanece vacío. Se desplaza el orden y el corazón de la ciudad: la plaza es lugar para todos, para la entera *polis* de forma inclusiva, acogedora y hospitalaria desde las víctimas y los pobres. La plaza es de todos y todos pueden caber en la plaza cuando ésta comienza por las víctimas de los sistemas sacros de la ciudad. Ahora en la plaza, "donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20). Si nos damos cuenta que hoy los centros financieros son los grandes y tremendos templos que no perdonan jamás, que exigen la sangre de los deudores, y que los *shopping centers* son los grandes y fascinantes templos que seducen a las deudas, y también que las tarjetas de crédito privadas o estatales son los instrumentos mediadores entre lo fascinante y lo tremendo de lo sacro, haciendo pasar del alegre consumismo a la deudas impagables, y que todo eso tiene sus mecanismos de seguridad y de segregación, de victimización, entonces podemos evaluar el significado actual de la substitución del templo por la plaza. En nuestra narrativa, la plaza escatológica es donde el pueblo no está más sometido a estos poderes sacros, y puede circular libremente, crear relaciones y convivencia con otros créditos, con la experiencia de ser aceptado y reconocido como humano. El tiempo propio de esta experiencia es el tiempo sabático, el tiempo de la ciudadanía por excelencia, cuando la familia y los amigos pueden circular por las plazas juntos y sin prisa, con más sonrisas, juegos

y gratuidad en sus cuerpos y sus relaciones, de tal manera que todo desconocido se vuelve en potencial amigo.

Pero conviene aquí adelantarnos al segundo punto: en la realidad histórica, la plaza es también el lugar de manifestación de los conflictos. En ese sentido, fue interesante observar el movimiento *Occupy Wall Street*. Como las calles que dan vuelta al famoso edificio financiero de Wall Street están llenas de barreras, los que protestaban acamparon en una plaza de la cercanía. Se creó inmediatamente una tensión sobre quién tiene el poder sobre la plaza. Lo que se vio en los EUA y luego con los "indignados" en países europeos, acabó en una disputa por el derecho a la plaza. La tendencia a transformar en terroristas a aquellos que se manifiestan en plaza pública y en las grandes calles, se extendió prontamente a los países con dificultad de aguantar los sacrificios impuestos después de los préstamos, y la plaza se volvió un importante lugar de decisión del futuro de la ciudadanía. Quizás hoy, una de las más significativas, sea la Plaza Tahrir, en el Cairo, con características muy propias de la historia y de la *Primavera árabe*. La consciencia de que la plaza es lugar del pueblo, de todos, de la *polis*, y, por tanto, es lugar de participación y no terrorista, pasa de la *poiesis* de la Nueva Ciudad a la realidad donde la *praxis* tiene que suportar el conflicto.

Convendría examinar todavía la Teología de las murallas de la ciudad escatológica, hechas de piedras preciosas: por ser Dios mismo el sol y el Cordero su lámpara, no habrá noche ni necesidad de cerrar las puertas de la ciudad. Así que los muros pierden su función de defensa y segregación, al contrario: por su esplendor serán llamativos y signos de hospitalidad, de aceptación y de encuentro, lugar de llegada y entrada de la pluralidad y diversidad como en Pentecostés. Las fronteras no serán más lugares de hostilidad y enemistad, sino de cambio de dones y de reconocimiento de identidades. Ellas continúan siendo necesarias, como para todo lo que es vivo, para que no haya confusión y dispersión, pero ya no separan, llaman y convergen eminentemente en los portales de la hospitalidad. En tiempos de mucha

cerca y muros, aun entre los pobres de las periferias, en tiempos de migraciones sin papeles, trata de personas, etc., tal *poiesis* es profética y estimulante de la *praxis* pastoral. La cuestión pastoral fundamental, como en el caso del Reino de Dios, es pasar de lo utópico a los signos en la realidad.

2. La palabra profética sobre la ciudad

La ciudad, desde las denuncias del Génesis hasta la promesa del Apocalipsis, es un *lugar teológico*. El Deutero-Isaías, en el capítulo 62, canta de forma visionaria la gloria que llenará Jerusalén, sede de la justicia para las naciones, esposa de Yawé, adornada en el esplendor de la gloria, esposa que jamás será abandonada, cuyos vigías servirán para llamar a la acción de gracias porque no habrá más guerra –una poesía profética inigualable con respecto a una ciudad–. Pero podemos preguntarnos de dónde saca él tanta confianza, y si eso al final no es fantasía, una especie de ideología que enmascara la dura realidad. El mismo Isaías, sin embargo, tiene palabras dolorosas sobre la Jerusalén de su tiempo, derrotada por la corrupción y por el poder del más fuerte. Él sigue la tradición profética que pone el dedo en la herida de la política, de la injusticia y de la crueldad justamente dónde se podría esperar solidaridad y compasión. En una mirada amplia sobre todo el libro del profeta, el porcentaje de crítica firme a la ciudad, e incluso de amenazas de catástrofes, parece ser más extenso que las promesas de salvación y gloria. Pero, en última instancia, entre el realismo sobre corrupción e injusticia y el sueño de una ciudad ideal, justa y bella, la última palabra es de esperanza de que la justicia triunfe en la ciudad.

Por lo tanto, tenemos una tensión, un conflicto, entre la realidad –Jerusalén hecha Babilonia, prostituida y deshumana– y la promesa de una Nueva Jerusalén conforme a los designios de Dios. En Jesús y en el Nuevo Testamento, sobre todo en Lucas y Juan, encontramos también esta misma tensión: la ciudad asesina

al justo, y por detrás de la ciudad santa está la ciudad de Caín y su asesinato como origen de las estructuras de la ciudad, incluso del templo. A ella, la ciudad santa, se puede aplicar el proverbio: *corruptio optima pessima*, la corrupción de lo mejor engendra lo peor. En este sentido, Jerusalén es peor que las ciudades griegas o Roma y tantas otras ciudades fundadas sobre el sacrificio del justo y su mitificación, sobre el dolor de los inocentes encubierto y mistificado, sobre la exploración de los más poderosos que se consideran los mejores. La intervención profética no deja que se naturalicen relaciones injustas.

Agustín buscó discernimiento sobre lo que es propio de cada ciudad, la ciudad de Dios como ciudad de los justos, y la ciudad de los hombres dónde impera la injusticia y el desorden de todo tipo, pero la cristiandad perpetuó la contradicción entre la promesa de justicia y la realidad de injusticia, entre el discurso y la práctica de la ciudad. Para Agustín, entre los siglos IV y V, la Iglesia sería el lugar representante en la tierra de la Ciudad de Dios, y los restos del imperio decadente se identifican con la ciudad de los hombres. Pero entre los siglos XIII y XIV, Dante Alighieri defiende la "comuna" como una ciudad de justicia y la Iglesia, con las pretensiones exorbitantes del papado, se vuelve un imperialismo injusto en contra del cual hay que luchar. No es necesario prolongarnos aquí en la historia de esta contradicción. Basta que terminemos este punto con la descripción que hace la colombiana Leonor Esguerra Rojas en *La búsqueda*, su libro de memorias de monja que se volvió guerrillera, cuando recuerda sus tiempos de joven en la ciudad de Bogotá: los pobres que estaban alrededor de la ciudad y deambulaban por sus calles parecían algo tan natural como las montañas que rodean la ciudad.[337] La ciudad tiende a absorber de tal modo la injusticia y el desamparo de los pobres que ya no parece posible hacer las distinciones que necesitan hacerse para mantener un mínimo de

[337] Cf. I. Claux Carriquiry, *La búsqueda. Del convento a la revolución armada: testimonio de Leonor Esguerra*. Grupo Santillana, Bogotá 2011.

inspiración profética. En nuestro caso, tratase de la sensibilidad cristiana frente al *cuerpo híbrido* que se presenta como ciudad, y que nos convoca al discernimiento, a la política, o sea, en el caso de la Iglesia, a una pastoral con razones y consecuencias políticas desde la fe.

3. Una política cristiana para la ciudad y en la ciudad

El imaginario mítico de la ciudad escatológica tiene el potencial de ser un criterio de discernimiento. Si es verdad que la prioridad viene de lo alto, de la gracia, ciudad que viene de los cielos, es también verdad que su encarnación, elemento esencial de la revelación y de la salvación mesiánica, por eso cristiana, clama por la libre creatividad y por la responsabilidad humana. Una buena Teología de la ciudad, Teología política, conduce a una práctica política. Quiero subrayar aquí una política del espacio público como lugar de prueba de un compromiso coherente con la fe bíblica y cristiana en la Ciudad Nueva.

Después de algunos siglos de presión iluminista por la privatización de la fe, incluso en países más secularizados, en la política y en la cultura está de retorno el discurso público de la fe, por motivos diversos. Citaría solamente uno de ellos, reciente y muy sintomático, como el de la defensa de la familia según referencias más tradicionales en contra de las nuevas modalidades de familia y matrimonio. Los análisis indican una nueva tensión entre izquierda y derecha en Francia, con el proyecto de ley "matrimonios para todos", que incluye parejas homosexuales, y la manifestación pública en contra de este proyecto apoyada por parte expresiva e importante de la Iglesia Católica. Aquí sólo me interesa constatar que la manifestación pública en nombre de la fe se está revigorizando, y eso se constata sobretodo en tiempo de elecciones civiles, en muchos países, incluso con tradición laica. Por otro lado, es importante señalar que esto no ocurre solamente con la tradición cristiana, pues musulmanes e hindúes, budistas

y otros grupos menores, también reivindican una actuación pública de la religión, incluso en la legislación de los países, o sea, en los Estados que estructuran los países. La experiencia multisecular del cristianismo nos permite que vayamos con calma, recurriendo a la sabiduría acumulada sobre este asunto. Para fines de claridad, pretendo dividir el asunto en dos direcciones: una Teología "del" espacio público; y una pastoral "en el" espacio público.

a) Teología del espacio público

Volvamos a la plaza, lugar para todos, espacio del pueblo, lugar "donde dos o tres están reunidos en mi nombre", o sea, donde hay una postura mesiánica, una búsqueda de liberación y de dignificación, "allí estoy en medio de ellos". Permítanme un ejemplo prosaico de la capital del Estado donde vivo, la ciudad de Porto Alegre, que fue sede inicial del Foro Social Mundial, y que tuvo un largo período de gobierno del Partido de los Trabajadores. Una de sus políticas iniciales fue el aumento de servicio de cultura en las plazas, en espacios públicos. Hubo un incremento de música, deportes, artes y artesanía en general. Se creó una atmosfera de mayor convivencia democrática, de mayor inclusión visible gracias al buen uso del espacio público. Muchas parecían públicamente más felices. La conclusión es sencilla y práctica: cuando soñamos con reconocimiento e inclusión, con un espacio donde quepan todos, con respeto a la diversidad y a la riqueza de expresiones humanas, por un lado estamos realizando algo de la ciudad escatológica, y, por otro lado, tenemos un signo público, aunque siempre precario, del Reino de Dios, en la tensión del *ya sí, pero todavía no*. Podemos preguntarnos, en términos de responsabilidad de la Iglesia y de la Pastoral Urbana, qué es lo que eso implica. Son cuestiones políticas, modos de conducir la ciudad. Evidentemente, no cabe a la Iglesia planear la política de los espacios públicos, pero en una perspectiva pública de la fe po-

demos tener oportunidades de colaboración, de sinergia con las buenas políticas de la ciudad. La Iglesia puede mucho en muchas ciudades latinoamericanas. Depende de su discernimiento y de sus opciones pastorales. Si hay iniciativas en forma ecuménica y en testimonios de solidaridad entre diferentes tradiciones religiosas en conjunto con el poder público, eso acrecienta la potencia y eficacia de su Pastoral Urbana.

Pero, evidentemente, en ambientes pluralistas con el Estado laico, tendencia de las ciudades contemporáneas, la Iglesia puede, como está muy claro en *Gaudium et Spes,* ofrecer su colaboración sin imponer a todos los ciudadanos su modo de ser.[338] Incluso puede contar con posibles hostilidades que emergen de intereses adversos. Una cuestión que se pone cada vez más en sociedades pluralistas es la relación, ya advertida por Maquiavelo y Max Weber, entre la *ética de convicción* que proviene, en este caso, de la fe, y la *ética de responsabilidad pública* respecto a las circunstancias y consecuencias sociales de opciones y posturas públicas de la fe. Si pensamos hoy las cuestiones de sexualidad y familia o bioética, por ejemplo, eso es muy delicado y hay que saber mantener la sabiduría en medio de las tensiones. Por eso, es necesario otro aspecto para dar cuenta de la tensión y de los eventuales conflictos entre los poderes legítimos de la ciudadanía y las convicciones de la comunidad cristiana, con la coherente actuación de la comunidad eclesial en la ciudad, una pastoral responsable "en el" espacio público.

b) La Iglesia en la ciudad: evangelización y pastoral en el espacio público

En términos teológicos, esta cuestión eclesiológica es la que más incide en nuestras preocupaciones de Pastoral Urbana. Ella merece muchas consideraciones, y de hecho hay mucha investiga-

338 Cf. por ejemplo, *Gaudium et Spes,* Nº 40-45, en que se enumeran diversas colaboraciones entre la Iglesia y el mundo en el área de la dignidad humana, la ciencia, etc.

ción y mucha reflexión pastoral en torno a ella. En regiones en las cuales los cristianos son minorías, la comunidad eclesial puede no tener grande poder en la esfera pública, y cabría recordar aquí la situación preconstantiniana de la Carta a Diogneto, muy actual en algunos de sus aspectos, en la que el autor describe el modo de ser cristiano como un testimonio público:

> (...) Habitan patrias propias pero como peregrinos,
> participan en todo como ciudadanos,
> pero todo sufren como extranjeros.
> Toda tierra extranjera es para ellos una patria
> y toda patria, una tierra extranjera.
> Moran en la tierra y son regidos por el Cielo.
> Obedecen las leyes establecidas
> y superan las leyes a través de sus propias vidas.
> Aman a todos y por todos son perseguidos.

Teológicamente, y de modo más específico, cristológicamente, deseo indicar para un elemento que considero central en esas circunstancias en las cuales es necesario ser modesto o pensar una eclesiología y una pastoral en el espacio público. En sociedades marcadas históricamente por la tradición cristiana, como las Américas y Europa, aunque un gran porcentaje de la población esté lejos de un compromiso continuo con la comunidad eclesial, hay un imaginario que hay que reconocer como potencialmente rico de evangelización. Para explicarme, quiero recordar una imagen de un refinado mensaje que era parte de una noticia sobre Timor Leste cuando empezaba a superar la violencia y el caos que había precedido a su independencia de Indonesia. Mientras la noticia informaba que en las ciudades ya se volvía a circular con más seguridad, la imagen era de unos chicos que caminaban por el barrio acompañados por dos monjas católicas, lo que transmitía una percepción de protección y seguridad para los chicos. Evidentemente, estas imágenes son un lenguaje que supone una gramática para comprender, o sea, una tradición. Pero no es algo

insignificante, indica un lugar y una postura que tiene eficacia en la ciudad. Permítanme una vez más volver a un ejemplo bastante prosaico de mi ciudad, que ciertamente coincide con muchas otras ciudades de nuestra patria grande: en la periferia de Porto Alegre, entre los más pobres, sean católicos o no, las parroquias católicas están en la memoria y son frecuentadas no en primer lugar para rituales y oración, sino para buscar alimentos. Hay parroquias que tienen acuerdos para hacer este servicio de mediación de alimentos básicos. Las iglesias son, por eso, percibidas como lugares de socorro para comida, para ropas, eventualmente para remedios. Ellas son un poco el árbol de vida plantado en la Ciudad Nueva cuyos frutos son alimento y cuyas hojas son remedios. Y los pobres son muy concretos y corporales en eso.

Los pobres no viven solamente de pan, también buscan palabra de sentido y de esperanza en la fe. Pero hay quien busca eso en otros lugares, en las nuevas comunidades pentecostales, por ejemplo, y no propiamente en las iglesias católicas. Así también, como buscan comida y ropas en centros espiritistas y otras entidades que hacen caridad pública. Pero la imagen de la Iglesia católica está en su memoria como un lugar de caridad abierta a todos, lugar donde hay gente que ayuda a vivir. Si volvemos a la narrativa de la ciudad Nueva, la comunidad eclesial se situaría en la plaza como quien provee la mesa y la anticipa en ese testimonio y signo escatológico. En otros lugares del Nuevo Testamento, desde los evangelios hasta el Apocalipsis, cenar juntos, compartir la comida y la mesa de forma inclusiva, estos son eminentes signos del Reino de Dios que viene. Por eso Jesús mismo es tan recordado como un amante de la mesa, y el Nuevo Testamento tiene sesenta y una referencias a la mesa y a comer juntos. La mesa, y con ella la comida, la fracción del pan, en última instancia, la Eucaristía y el cenáculo, en sentido amplio, pero muy concreto, se volvieron una prueba para la evangelización de la ciudad.

Una curiosidad histórica puede ilustrar lo que quiero enfatizar: en Jerusalén encontramos la memoria de la tumba de David exactamente bajo la sala que es memorial del cenáculo. No es la

exactitud arqueológica la que interesa aquí, sino el significado teológico de esta curiosa situación, pues por la lógica se podría esperar la veneración de la memoria de David en el valle donde se sitúan las tumbas de los reyes. Esa inusitada situación se debe, según las explicaciones de los franciscanos de Jerusalén, al desplazamiento teológico del Monte de Sión y del templo, por lo tanto, del corazón de la ciudad de Jerusalén. La primera ciudad, la ciudad de David, situada en un pequeño promontorio, fue desplazada más para arriba y para el Norte porque allí fue construido el templo de Salomón con posibilidad de un espacio más amplio. Pero en la reinterpretación cristiana, el Monte Sión y, consecuentemente, la ciudad santa, desplaza su centro teológico una vez más, ahora con una revolución, el pasaje del templo al cenáculo, del altar de sacrificios a la mesa y reunión que, desde Pentecostés, se abre para el espacio público, para el mundo en su diversidad. La memoria de David está íntimamente conectada con Sión, y una tradición judaica pos cristiana sería la que interpretó y desplazó también la tumba de David para el mismo lugar del cenáculo. Ese desplazamiento diseña la presencia de los cristianos en el espacio público: desde la mesa, la comida en acción de gracias, desde el Espíritu de apertura e inclusión de la diversidad en la gran *economía* del mundo.

Concluyo con una visión teológica de la ciudad en tres imágenes:

1. La ciudad es la novedad que no está en la creación inicial, en la primera página de la Escritura, y que hace el pasaje de la creación inicial a la creación histórica en dirección a la Nueva Creación. Ella tiene como paisaje ecológico los Cielos Nuevos y la Tierra Nueva, la Nueva Creación de la que, ella misma, la ciudad, es al mismo tiempo anticipación y garante. Ella tiene como orientación la Ciudad Nueva, escatológica.
2. La Nueva Ciudad, escatológica, como orientación de las decisiones históricas y de los signos concretos y anticipado-

res de su real posibilidad, inspira a que se superen los templos de sacrificio de los endeudados, creando plaza donde quepan todos, un espacio público de inclusión de su diversidad, como riqueza y abundancia de vida. La Teología de la ciudad se asienta en una Teología política que orienta la colaboración de los cristianos con los demás ciudadanos.

3. En el espacio público, lugar teológico por antonomasia de la ciudad, la comunidad eclesial se constituye, desde Jesús y el Espíritu, como espacio de mesa y de socorro, espacio sabático de gratuidad e inclusión. De este modo, sin permanecer en la fantasía y en la ideología, como en la ficción barroca de una liturgia teatral y maniqueísta, se vuelve de forma anticipadora y sacramental en signo concreto de Nuevos Cielos y Nueva Tierra, donde, finalmente, "habitará la justicia" (2 Pe 3,13).

VIVIR LA FE EN LA CIUDAD HOY.

Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa

Documento Conclusivo

"Las megaciudades latinoamericanas están enfrentando transformaciones profundas en diferentes áreas de una realidad cada vez más compleja."[339] Desde este presupuesto epistemológico, desarrollado en el Documento de Trabajo de nuestro proyecto de investigación, partió la labor investigativa, tanto a nivel internacional, moderada por la Prof. Dra. Margit Eckholt, como a nivel local, en los cinco grupos de trabajo de Argentina, Brasil, Colombia, Chile y México. Desde el año 2009, en el marco de este proyecto localizado en el Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück, se estudiaron "las actuales transformaciones sociales, culturales y religiosas de las megaciudades latinoamericanas como desafíos a la Iglesia católica y su praxis pastoral."[340] El proyecto, auspiciado por el Grupo Científico "Iglesia Mundial" de la Conferencia Episcopal Alemana, fue motivado por un profundo interés en conocer mejor la genealogía y las consecuencias de estas transformaciones, y de estudiar con un

[339] M. Eckholt / S. Silber, Pastoral Urbana. Las transformaciones de las megaurbes latinoamericanas provocan la conversión pastoral. Apuntes metodológicos. Documento de trabajo del proyecto internacional de investigación [http://pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/textos/doctrab.pdf], 1. Este Documento de Trabajo se redactó como resultado del taller de investigación en Montevideo, en 2011.

[340] Subtítulo del proyecto. Su título es "Pastoral Urbana - Großstadtpastoral".

diseño de diálogo interdisciplinario entre científicos de diversos países las nuevas propuestas pastorales generadas en este ámbito.

El proyecto se realiza teniendo en cuenta las orientaciones del Concilio Vaticano II y del magisterio de la Iglesia Latinoamericana, desde las conferencias de Medellín hasta Aparecida, que llama al estudio profundo de las transformaciones latinoamericanas y al diálogo abierto con todas las personas e instituciones que representan y construyen este continente. Ante todo en la última Conferencia General, el Episcopado Latinoamericano asumió los retos de "las grandes ciudades" como "laboratorios de esa cultura contemporánea compleja y plural" (DA 509). La misma Conferencia de Aparecida "propone y recomienda una nueva Pastoral Urbana que responda a los grandes desafíos de la creciente urbanización" (DA 517). Para la elaboración del proyecto, se asumió este desafío como una aplicación de la enseñanza conciliar de "escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio" (GS 4; cf. GS 11 y 44).

Los grupos diseñaron, de manera autónoma y en diálogo con la dirección internacional del proyecto, investigaciones propias en el contexto local, con metodologías y temáticas diversas. Los representantes de los cinco grupos de trabajo locales y los responsables del proyecto internacional se reunieron en tres talleres internacionales (Montevideo 2011, Porto Alegre 2012, México 2013), para discutir y profundizar los contextos, la metodología, los fundamentos epistemológicos y teológicos y los resultados. Dos talleres realizados en Alemania (Münster, en 2009 y 2011) procuraron comenzar un proceso para integrar los resultados de las investigaciones a la discusión sobre las nuevas concepciones pastorales en el contexto alemán. El proyecto culminó con el Congreso Internacional "Vivir la Fe en la ciudad hoy" que se celebró en México del 26 de febrero al 2 de marzo de 2013.[341]

[341] Se publicarán en papel las conferencias del congreso y en forma digital los informes finales de las investigaciones. Se elaborará además un informe global sobre el proyecto en idioma alemán.

El presente documento sirve como instrumento de referencia del proyecto. Recoge las líneas temáticas transversales que se perfilaron durante las presentaciones de las investigaciones locales en Porto Alegre y México, a partir del marco epistemológico presentado en el Documento de Trabajo (que resumió el trabajo realizado hasta el taller de Montevideo) y hace propuestas pastorales para las grandes ciudades latinoamericanas de hoy. El documento remite a los informes finales de los proyectos locales de investigación, que serán publicados en forma digital y que detallan la metodología, la descripción e interpretación, además de las conclusiones de cada investigación, lo cual no puede asumirse sino sólo parcialmente en este documento. La síntesis y la reflexión sistemática presentadas aquí fueron consensuadas con los responsables de los proyectos locales, ante todo, durante un trabajo colectivo en el marco del Congreso Internacional de México.

Los investigadores locales realizaron relevamientos empíricos de realidades urbanas diversas, pero estos no son representativos de todas las experiencias urbanas actuales. Se prestan, por lo contrario, como puntos de partida para estudios ulteriores, ya que el potencial investigativo es enorme y muy fecundo. Sin embargo, la pluralidad de experiencias investigadas ya permite conclusiones comparativas que echan luz sobre algunas interacciones importantes entre la Iglesia, la fe y la ciudad en las realidades urbanas latinoamericanas actuales.

I. BREVE RESEÑA DEL MARCO TEÓRICO DE LAS INVESTIGACIONES

1. Los equipos y sus metodologías

Para alcanzar la meta propuesta de un trabajo interdisciplinario e internacional y para responder a las diferentes intereses de parte de colegas provenientes de diferentes países, se formaron cinco grupos de trabajo: en Argentina, se llevaron a cabo varias líneas

de investigación bajo la dirección de Virginia Azcuy, Ana Lourdes Suárez y Marta Palacio, dirigiéndose a diferentes escenarios urbanos en las ciudades de Buenos Aires y Córdoba. En Brasil, se juntó un grupo compuesto por científicos y agentes de pastoral, coordinado por Brenda Carranza. Alejandro Pelfini dirigió un grupo interdisciplinario en Santiago de Chile, Olga Consuelo Vélez Caro encabezó el grupo de investigación de Colombia que integró al vicario pastoral de la diócesis urbana de Engativá, y el grupo de México DF, compuesto por académicos jóvenes provenientes de varias disciplinas diferentes, fue moderado por Jesús Serrano.

En los grupos no solamente colaboraron científicos de diferentes disciplinas como Teología y Filosofía, Sociología, Economía, Antropología y Derecho, sino que varios grupos contaron, además, con agentes de pastoral, como los párrocos de las parroquias investigadas en Campinas y Córdoba. Colaboraron además varias religiosas, laicas y laicos, ya desde su profesión académica, ya desde su compromiso pastoral. En varios casos, como en Buenos Aires, México y Bogotá, se entablaron relaciones estrechas con la Iglesia Local, sea en la persona del obispo o de otras personas responsables.

En cuanto a la metodología científica, se realizaron, en la mayor parte de los casos, entrevistas cualitativas con responsables y participantes en los procesos de Pastoral Urbana. En otros casos se prefirieron estudios mixtos: en Campinas se aplicó un cuestionario cuantitativo que contenía dos preguntas abiertas, y en México se usaron cuestionarios de asociación libre y de caracterización.

Para tipificar brevemente los diferentes estudios, valgan los siguientes apuntes: en Buenos Aires se relevaron prácticas de espiritualidad en diferentes "cronotopos" urbanos por medio de entrevistas en profundidad. Un subgrupo optó por investigar la espiritualidad de las mujeres en barrios precarios, otro incursionó en dos Centros de espiritualidad, mientras un tercer estudio se dirigió a dos experiencias en el espacio público: la Carpa Misionera y la organización Madres del dolor. En Córdoba, se entrevistaron responsables y concurrentes de una parroquia urbana, usando la metodología cualitativa. En Brasil, se realizó un estudio compara-

tivo entre dos parroquias urbanas en la ciudad de Campinas, SP, la una periférica y la otra céntrica, mediante cuestionarios cuantitativos. El grupo colombiano realizó dentro de un barrio periférico de Bogotá, caracterizado fuertemente por la realidad migratoria, una investigación cualitativa sobre los desafíos que se presentan a la Pastoral Urbana ante la realidad de personas que sufrieron el desplazamiento forzado en la situación específica del conflicto armado en Colombia. En Chile, el grupo investigó el tema de la ciudadanía, tanto en su aspecto de solidaridad como desde la perspectiva ambiental, entrevistando con metodología cualitativa a personas relacionadas con cuatro proyectos pastorales que trabajan en las áreas social y/o ambiental, bajo la perspectiva de una profundización de la Teología de los signos de los tiempos. Finalmente, el reto de las personas que habitan en Unidades Habitacionales fue el objeto de estudios de los integrantes del grupo mexicano, quienes en visitas domiciliarias y en los espacios comunes dentro de las unidades aplicaron cuestionarios a habitantes de unidades diferentes en dos parroquias de la ciudad de México.

Aunque esta breve reseña no puede introducir de manera profunda el importante trabajo realizado por los grupos locales, puede dar una idea de la pluralidad de sus objetos de estudio y sus metodologías.[342] Además, deja ver de qué manera los diferentes aspectos de las realidades urbanas, como el social, el religioso/espiritual, el ambiental, el habitacional, la violencia y la inseguridad, entre otros, se reflejan en el programa investigativo de los grupos.

2. Características actuales de las grandes ciudades latinoamericanas

[342] Está en preparación una documentación completa de los estudios y sus resultados que se publicará en forma digital.

América Latina es un continente eminentemente urbano, en el cual más de tres cuartos de la población vive en los centros urbanos.[343] Mientras el alto crecimiento urbano experimentado desde mediados del siglo pasado parece haber encontrado su techo, las grandes ciudades siguen enfrentando problemas de violencia, pobreza, desigualdad, exclusión, fragmentación, vivienda, ecología y gobernabilidad, y simultáneamente se presentan como productoras de riqueza y poder. Por otra parte, el hecho de que las ciudades se presenten tan deseables a los ojos de los migrantes que vienen a ellas y que muchas veces permanecen en ellas indefinidamente, demuestra que ellas brindan muchas oportunidades de vida, como el acceso a servicios, empleos, etc. Para complementar la caracterización de las ciudades presentada en el Documento de Trabajo[344] e ilustrar la diversidad de las realidades urbanas latinoamericanas actuales, describiremos breve y ejemplarmente las diferencias entre las seis ciudades en las que se llevaron a cabo nuestras investigaciones.

Mientras las áreas metropolitanas de Buenos Aires y México presentan las características típicas de una megaciudad actual, con más de 20 millones de habitantes que viven en el área urbana y en el conurbano, otras ciudades como Campinas y Córdoba aparecen relativamente pequeñas. Sin embargo, por sus características propias (la cercanía de São Paulo en el caso de Campinas y la importancia regional y nacional en el caso de Córdoba) aportan aspectos importantes al estudio de las realidades urbanas. Muchas de las ciudades estudiadas, para mencionar solamente a México y Buenos Aires, han experimentado durante muchos años grandes procesos de migración – entre otros – de personas de cultura indígena, lo que sella de manera fuerte su aspecto intercultural e interétnico. Bogotá, por su parte, representa de manera especial el tema de la violencia, de la migración forzosa y del conflicto armado, que –de una manera y otra– acucia a muchas

[343] ONU-Habitat (ed.): Estado de las ciudades de América Latina y el Caribe 2012. Rumbo a una nueva transición urbana, en: http://www.onuhabitat.org/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=816&Itemid=235.

[344] M. Eckholt/ S. Silber, Pastoral Urbana, 1-6.

de las ciudades actuales de América Latina. En Santiago de Chile se puede observar la división social y territorial según los niveles ecológicos que el entorno ambiental presenta. Estas divisiones existen en todas las ciudades grandes de América Latina, pero no siempre de manera tan abierta y visible.

Sin profundizar demasiado ni en la caracterización de estas ciudades ni en las características generales de las ciudades latinoamericanas, es preciso llamar la atención sobre la necesidad de estudios científicos e interdisciplinarios[345] para el análisis eficiente de las realidades urbanas, si la Pastoral Urbana quiere desarrollar estrategias aptas para estos contextos.

3. Los signos de los tiempos en las ciudades grandes actuales

Los fenómenos antes descriptos, junto a otras características urbanas actuales pueden ser entendidas por la Teología cristiana como signos de los tiempos. La creciente pluralidad y fragmentación de las culturas y los modos de vivir urbanos afectan la vida de sus habitantes de manera permanente. A esta pluralidad se suman los diferentes fenómenos de pobreza, exclusión y marginación que se expresan muchas veces en diferentes formas de violencia. Es preciso tomar en cuenta la desigualdad por motivos de género que aporta mecanismos propios dentro de los procesos de marginación. Estos factores que inciden de manera muchas veces decisiva sobre la vida de las personas, también sellan la religiosidad y espiritualidad de los habitantes urbanos. El crecimiento, la fragmentación y la influencia de las iglesias pentecostales son tan solo los ejemplos más llamativos de un pluralismo religioso cada vez más generalizado.

Correspondiendo a la pluralidad de experiencias urbanas, existen en las ciudades actuales diferentes modelos de ser Iglesia y cristiano que conviven, pero muchas veces no se reconcilian o

[345] M. Eckholt / S. Silber, Pastoral Urbana, 4.

complementan.[346] Entre la Iglesia como jerarquía o como Pueblo de Dios y la Iglesia distante del mundo o inserta en él existe una vasta gama de modelos diferentes que producen desconcierto y conflictos, muchas veces de manera inconciente. La investigación sobre la Iglesia en la ciudad actual tiene que llevar cuenta de esta multiplicidad de modelos eclesiales.

Para acercarse desde la Teología y la pastoral a estos fenómenos urbanos, es necesario reconocerlos como signos de estos tiempos latinoamericanos que nos hablan sobre la presencia salvífica de Dios en la historia y sus ciudades.[347] Las enseñanzas del Concilio Vaticano II y del magisterio latinoamericano coinciden en una visión teológica de la ciudad que supera la dicotomía de su condenación y glorificación, modelada según las ciudades bíblicas de Babilonia y Jerusalén.[348] El documento de Aparecida insiste en la presencia de Dios en la ciudad, "en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos" (DA 514). Esta presencia no se da de manera inmediata; es preciso buscar a Dios en la ciudad, que está llamada a convertirse en la Ciudad Santa de Dios, un proyecto en cuya realización la Iglesia está llamada a participar (cf. DA 515-516).

Este presupuesto teológico tiene dos consecuencias importantes: Ppara discernir la presencia de Dios en la ciudad se precisa de una adecuada Teología de los signos de los tiempos, que sepa distinguir entre los signos de la Ciudad Santa y sus anti-signos y que pueda animar y dirigir la búsqueda de Dios en la ciudad. La ciudad actual puede considerarse como un signo de este tiempo que nos ilumina sobre la presencia de Dios en el medio del caminar de su pueblo.

[346] Cf. P. Trigo, Fenomenología de las formas ambientales de religión en América Latina, en: V. Durán /J. C. Scannone /E. Silva, *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre, Bogotá 2003, 37-121.

[347] V. R. Azcuy, Die Zeichen der Zeit im Lateinamerika von heute: Wege für die Mission. Für die Prophetie einer „gemeinsamen Mission", der Würde der Frauen und der Ausübung der Spiritualität im städtischen Raum, en: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 96 (2012) 20-33; F. Berríos/ J. Costadoat/ D. García (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2008.

[348] M. Eckholt/ S. Silber, Pastoral Urbana, 6-8.

Por otro lado, los obispos latinoamericanos en sus enseñanzas del postconcilio insisten en que la presencia de Dios se puede experimentar de manera privilegiada en la presencia de "los más pobres y [...] los que más sufren" (DA 516). La opción por los pobres se constituye, por tanto, en una perspectiva hermenéutica y en una herramienta epistemológica imprescindible para el trabajo investigativo en el ámbito urbano.[349]

Finalmente, se puede ver que la ciudad entera, con toda su complejidad y diversidad, es el punto de referencia de una Pastoral Urbana renovada, y no solamente áreas especiales de la ciudad, sean periféricas o sean céntricas.

II. EJES TEMÁTICOS TRANSVERSALES DE LAS INVESTIGACIONES

En las investigaciones empíricas llevadas a cabo por los cinco grupos locales del proyecto internacional, en sus respectivos trabajos de interpretación y en las discusiones de los talleres de Porto Alegre (2012) y México (2013) se perfilaron ocho ejes temáticos transversales a las investigaciones, que pueden servir como claves de interpretación para el tema de la Pastoral Urbana.

Cada uno de ellos corresponde a resultados concretos de las diferentes investigaciones que a través de un proceso de interpretación ya fueron traducidos en desafíos a la pastoral y la misión de la Iglesia en las grandes urbes latinoamericanas.

1. Pluralidad y subjetividades

Las ciudades latinoamericanas se están convirtiendo cada vez más en el punto de encuentro de culturas diversas y muchas veces antagónicas. En ellas, como dicen los obispos latinoamericanos,

[349] M. Eckholt/ S. Silber, Pastoral Urbana, 8-9.

"coexisten binomios que la desafían cotidianamente: tradición - modernidad; globalidad - particularidad, inclusión - exclusión, personalización - despersonalización, lenguaje secular - lenguaje religioso, homogeneidad - pluralidad, cultura urbana - pluriculturalismo" (DA 512). No solamente los diversos y continuos procesos de migración producen el encuentro y muchas veces el choque de las culturas, la dominación y la exclusión culturales. La suerte de las culturas indígenas en las ciudades refleja, por ejemplo, la historia de dominación que han sufrido durante siglos, su resistencia y la creatividad que resulta de estos siglos de dominación. Además, las ciudades producen culturas nuevas, híbridas, efímeras y dinámicas. La pluralidad cultural concierne también el desarrollo de nuevas formas y dinámicas familiares y puede propiciar la segregación social y territorial dentro de las ciudades.

A nivel de las espiritualidades y las religiones, junto a lo tradicional, prolifera lo nuevo, de modo que la Pastoral Urbana está desafiada a una pluralidad dinámica de expresiones espirituales y religiosas. La diversidad de "prácticas urbanas, sobre todo comunitarias, con sus relatos, inventan lo cotidiano y 'reinventan el cristianismo' (Comblin), por eso son una puerta de entrada para la vida de fe y la construcción del reino de Dios."[350] No se puede negar por ejemplo el auge y la influencia de las diferentes espiritualidades de corte pentecostal, también en su versión católica.[351] Se nota, en general, una creciente pluralización de espiritualidades dentro y fuera de la Iglesia.

En muchos casos, éstas dependen directa o indirectamente de intereses económicos o políticos. En otros, reclaman por motivos históricos o actuales una superioridad cultural o social. La pertenencia a una cierta forma religiosa puede estar ligada a un estatus social. En todos estos casos, la espiritualidad se demuestra ligada a cuestiones de poder, y no puede ser analizada como un mero asunto interior.

[350] Relato de Buenos Aires 1.

[351] Cf. la exposición de Brenda Carranza en el Congreso de México: Pentecostalismo: nuevo rostro de la transformación urbana.

En este panorama, el reclamo y la conciencia de autonomía y libertad personal y social adquieren mucha importancia. En particular, se pone énfasis en lo contingente de las experiencias individuales de cada persona, su corporalidad,[352] la sexualidad y sus relaciones con lo espiritual. No existe instancia alguna que pueda reclamar una representación legítima y completa de esta pluralidad de espiritualidades en el ámbito urbano. Por lo contrario, la autonomía se convirtió en "la tónica común del modo de vida religioso de los/las laicos entrevistados."[353]

La está llamada a respetar y fortalecer la autonomía[354] y ciudadanía religiosa de los habitantes de la ciudad. Conforme a su misión integral hacia toda la ciudad, apoyará los procesos de subjetividad[355] y resiliencia de las personas, ante todo de los más débiles, para que puedan adquirir la ciudadanía cultural, religiosa y social y ser sujetos de su propia fe. Se percibe el reto de valorar e impulsar el liderazgo social y eclesial, ante todo de las mujeres.[356] Muchos de los encuestados en los proyectos demostraron una sensibilidad fuerte hacia los temas de subjetividad y autonomía. Ante todo frente al fenómeno de la violencia y de los conflictos armados, se percibe la necesidad de narrar historias para salvaguardar la memoria personal y social, con un énfasis especial en la corporalidad de la memoria.[357]

352 El tema importante de la corporalidad es tratado ampliamente en el relato de Colombia.

353 Relato de Córdoba.

354 Con el término de autonomía, los entrevistados y las interpretaciones se refieren, por un lado, a la autonomía laical deseada dentro de y apoyada por la institución eclesial, y por otro, a la autonomía espiritual de *facto* ya adquirida por los creyentes dentro del panorama pluralista y fragmentado de las ciudades grandes.

355 Se usa el concepto de subjetividad, en las entrevistas y en los relatos, no tanto como un término individualista, quizás más prevaleciente en la filosofía europea, sino como aquella dimensión construida colectiva e históricamente que proporciona al ser humano una razón significativa de su ser individual y social. La subjetividad se convierte en el motor de las acciones y de las relaciones sociales.

356 En las investigaciones del grupo de Córdoba se resaltó este aspecto.

357 "Hablar del cuerpo es hablar de la vida, remitirse a las huellas y cicatrices". Relato del grupo de Colombia.

2. Pobreza, exclusión, vulnerabilidad

Tanto el Concilio como el magisterio, la Teología y la pastoral latinoamericanas insisten en la perspectiva de los pobres y excluidos de la sociedad. Se parte de las experiencias diarias "sobre todo de los pobres y de cuantos sufren" (GS 1). Las investigaciones de este proyecto señalaron la necesidad de una gran apertura hacia las periferias.[358] Las personas que sufrieron la violencia –por conflictos armados, desplazamiento, abuso u otras circunstancias– y las que fueron victimizadas de diferentes maneras, reclaman una atención preferencial a sus historias y su subjetividad.[359] Además, las investigaciones llamaron la atención sobre el hecho de que en el presente urbano no se puede describir los fenómenos de pobreza y exclusión tan sólo desde sus aspectos económicos y sociales, aunque éstos siguen teniendo vigencia, sino que hay que incluir aspectos ambientales, territoriales, culturales y de género, para respetar la individualidad de las historias de pobreza y exclusión. Asimismo destacaron varios de estos aspectos: el ambiental (grupo de Chile), el desplazamiento y la violencia (Colombia), la inseguridad y la violencia (Buenos Aires 1), el género, la pobreza extrema y la resiliencia (Buenos Aires 2), subrayando la pluriformidad de los procesos de empobrecimiento y exclusión actuales.

Para denominar el hecho de que las necesidades individuales y colectivas de las personas no se limitan al conjunto socioeconómico generalmente denotado por el término de la pobreza, el grupo interdisciplinario de Chile propone ampliar el concepto "de la vulnerabilidad como una condición transversal a los seres humanos"[360] que se concretiza en diferentes contextos personales y urbanos. Mientras esta propuesta terminológica no se generalizó para este Documento Conclusivo, prefiriéndose mantener el

[358] Cf., ante todo, el relato de Buenos Aires 2.
[359] Relato de Colombia.
[360] Relato de Chile.

significado sociológico del término "vulnerabilidad",[361] es preciso tener en cuenta que en los contextos fragmentarios de las ciudades actuales, la pobreza y la exclusión adquieren rostros muy diversos.

Desde las plurales realidades de pobreza, exclusión y vulnerabilidad se desprende el desafío de respetar y acoger la pobreza en sus diferentes aspectos como un reto fundamental para la pastoral. El grupo colombiano resumió esta exigencia en el término de la "Iglesia Samaritana" según el modelo evangélico del Buen Samaritano que "sugiere acciones de acompañamiento que van más allá del asistencialismo y se mueven más por lo central de la parábola: la compasión".[362]

En algunas diócesis se está impulsando el descentramiento de la pastoral parroquial mediante iniciativas misioneras en el espacio público de la ciudad, como en el caso de la Carpa Misionera de Plaza Constitución y otras plazas y estaciones ferroviarias;[363] el reto es suscitar un "estilo de Iglesia más presente en la calle, más atenta a la realidad de la movilidad urbana, de los trabajadores que realizan grandes desplazamientos diarios y de las personas que padecen la vulnerabilidad de una vida de marginalidad".[364] La Pastoral Urbana está invitada a "valorizar y favorecer las comunidades cristianas de las periferias o los márgenes de nuestras ciudades latinoamericanas como los primeros sujetos de la evangelización, como modo de fortalecer una Iglesia-Pueblo de Dios en la vida concreta eclesial".[365]

La Pastoral Urbana está llamada a concebirse desde los pobres y excluidos, ya que ellos mismos se constituyen en sujetos de la pastoral evangelizadora. Junto con los sujetos urbanos individuales y colectivos, la Pastoral Urbana acompañará y fortalecerá las

[361] Se refiere a los mecanismos que pueden ser desencadenados cuando las poblaciones urbanas se encuentran en situaciones de inseguridad, riesgo, pobreza crónica y en la exclusión sistemática del mundo del empleo.

[362] Relato de Colombia.

[363] Relato de Buenos Aires 1.

[364] Relato de Buenos Aires 1.

[365] Relato de Buenos Aires 2.

aspiraciones sociales y políticas de todas las personas en la ciudad para alcanzar la ciudadanía plena.[366]

Para este efecto, es necesario concebir y construir la Pastoral Urbana como Pastoral Social (y viceversa) y no limitarse a una mera colaboración de ambas instancias, ya que la Pastoral Urbana no puede prescindir de esta atención a las necesidades corporales y materiales de las personas. La investigación del grupo chileno sobre cuatro proyectos de Pastoral Social muestra esta coherencia interna.[367] Además, la Iglesia está llamada a una profunda colaboración con las instituciones y los movimientos sociales más allá de sus propias estructuras, en beneficio de su misión hacia los más necesitados.

3. Perspectiva de género

Las culturas urbanas actuales no conciben o tratan de manera igualitaria a varones y mujeres. Desde la perspectiva de género,[368] se perciben diferencias en las experiencias de vida de mujeres y varones. Esta perspectiva permite identificar, dentro de las transformaciones culturales y sociales en la ciudad, los procesos de marginación, automarginación y también de reconciliación y reivindicación entre géneros. Muchas de las culturas latinoamericanas están caracterizadas por un fuerte machismo, pero también por experiencias de solidaridad y resistencia de mujeres. De la misma manera, el encuentro con las culturas urbanas occidentales y globalizadas trae consigo nuevas formas de marginación para las mujeres, como el tráfico de mujeres y la construcción del género en los medios, pero también de resistencia y lucha y de solidaridad internacional.

[366] Ver abajo el eje transversal No. 5.

[367] Cf. también la investigación sobre las "Madres de Dolor" en Buenos Aires.

[368] El informe de Córdoba señala que "en las mujeres entrevistadas […la] conciencia de género se acentúa en las más jóvenes […] como un fenómeno en proceso".

Las nuevas culturas emergentes en los centros urbanos están selladas por esta diversidad de procesos y desarrollos. A través de los medios de comunicación se están transportando nuevos modelos de discriminación sexual y marginación por asuntos de género, así como nuevas formas de convivencia y justicia intergénero. Hombres y mujeres urbanos se enfrentan con una disparidad de modelos culturales. Las experiencias de vida recogidas a través de entrevistas muestran la incertidumbre frente al papel de los géneros en la vida cotidiana, de familia, profesional y social. Las experiencias de vida iluminan a la vez una persistente "doble marginación: social y de género"[369] de mujeres pobres y excluidas en las grandes urbes latinoamericanas.

En este sentido, "redescubrir, releer y volver a narrar las historias de mujeres creyentes, a fin de recuperar el tesoro precioso de sus vidas y la sabiduría que aportan a la vida y la misión en la ciudad"[370] representa otro desafío presente en nuestra Iglesia: "la visibilidad de la vida, el compromiso y la espiritualidad de las mujeres y en especial de las más pobres".[371] Con frecuencia, la acción evangelizadora de estas mujeres constituye un proceso humanizador y de servicio a la vida amenazada de jóvenes, mujeres, niños y ancianos; una misión al servicio del Reino de Dios.

Se evidenciaron también diferencias de género en las prácticas de espiritualidad y una marginación de las mujeres en los diferentes niveles de la comunidad cristiana.[372] Mientras las mujeres forman la mayor parte de los/las asistentes a los servicios religiosos y dentro de grupos y comunidades eclesiales, y hasta asumen una gran parte o la mayoría del trabajo pastoral, no cuentan con una representación significativa dentro de las esferas de la administración y dirigencia eclesiales. Por esto, muchas mujeres se sienten relegadas y marginadas dentro de la Iglesia o, al menos, experimentan una falta de reconocimiento: valga como ejemplo

[369] Relatos de Buenos Aires. Véanse también los relatos de Bogotá y Córdoba.
[370] Relato de Buenos Aires 2.
[371] Relato de Buenos Aires 2; cf. también el relato de Colombia.
[372] Cf., ante todo, el relato de Córdoba.

la expresión de una misionera voluntaria de Buenos Aires que dice en una entrevista: "aunque no nos nombran mucho en la Biblia, que no sé por qué, la Iglesia está gracias a las mujeres".[373] Al clamor por la justicia de género dentro de la sociedad se une el reclamo de la ciudadanía eclesial para todos los bautizados y todas las bautizadas.

Las investigaciones también dieron cuenta de muchas experiencias pastorales significativas animadas por mujeres, lo cual muchas veces no es tomado en cuenta. El estudio sobre la espiritualidad de mujeres en barrios periféricos de Buenos Aires, por ejemplo, no solamente presenta la fe y el compromiso de las mujeres pobres del barrio, sino testimonia también el trabajo pastoral de las religiosas insertas y su espiritualidad liberadora. El significado de este trabajo pastoral trasluce en la respuesta de una entrevistada en este barrio, que dice sobre su relación con las religiosas que "somos lo que somos y hoy estamos trabajando acá, ayudando a toda la gente, gracias a que caminamos con ellas".[374]

Estas realidades urbanas desafían la práctica eclesial a reconocer la subjetividad y la autonomía de las mujeres en cuanto a sus experiencias de vida y de espiritualidad, en cuanto a su situación de doble vulnerabilidad y en cuanto a su invisibilidad en muchas circunstancias sociales y eclesiales. También invitan a recrear la Iglesia como discipulado de iguales –varones y mujeres– con ministerios al servicio de procesos de humanización: relaciones igualitarias de género, inclusión de personas con diferentes identidades sexuales, prioridad a los más pobres de la comunidad y los excluidos de la sociedad. La Pastoral Urbana está llamada a respetar y valorar de manera mucho más positiva el liderazgo de las mujeres, con derecho a voz y voto, tanto en contextos eclesiales como en seculares. Incluso se ha manifestado la necesidad de reconocer y promover el servicio de los laicos varones a la pastoral, como en el caso de la Carpa Misionera; la perspectiva de género también puede aportar en este sentido.

[373] Relato de Buenos Aires 1.

[374] Relato de Buenos Aires 2, Anexo: Entrevista No. 3, Delia Barrios.

4. Modelos de Iglesia y relaciones de poder

En el imaginario actual de los cristianos urbanos de América Latina existen diferentes modelos de Iglesia que condicionan sus formas de relacionarse con los demás creyentes y con las ciudades en las que están viviendo. Estos modelos fueron emergiendo palpablemente en las diferentes investigaciones llevadas a cabo en el marco de esto proyecto.[375] La referencia a estos modelos no siempre se evidencia de forma conciente, pero en el análisis interpretativo surgen como presupuesto epistemológico.

Estos modelos se diferencian de manera evidente por sus distintos conceptos de las relaciones de poder entre los diferentes miembros de la Iglesia (*ad intra*), pero también por sus concepciones de la relación entre la comunidad eclesial y la ciudad entera, que a su vez tiene que ver con el tema del poder (*ad extra*). En muchos casos, se perciben las diferencias en el uso del lenguaje que revela "una tensión irresuelta entre la experiencia religiosa que pretende transmitir la Institución y la experiencia urbana de los/las sujetos laicos/as, quienes interactúan con otros códigos y estructuras de valor propias de las sociedades complejas contemporáneas".[376]

Ante todo, el papel de los laicos frente a los ministros ordenados es un criterio de diferenciación entre los modelos de Iglesia que surgen en las investigaciones: se dan modelos horizontales que expresan relaciones equitativas y solidarias entre los diversos protagonistas de la pastoral, incluyendo a los religiosos, y se critican modelos verticales que interpretan la jerarquía eclesial como un sistema hegemónico o autoritario. En esta diferencia de modelos eclesiales están en juego la autonomía y responsabilidad de laicas y laicos y de las religiosas, su liderazgo propio y la mutua relación entre los miembros del Pueblo de Dios. Los estudios revelan el deseo de muchas personas de vivir la "Iglesia como

[375] Cf., ante todo, la reflexión llevada a cabo dentro del relato de Córdoba.
[376] Relato de Córdoba.

comunidad inclusiva, una Iglesia donde se da un 'discipulado de iguales' y se fortalece a todo el Pueblo de Dios".[377] Sin cuestionar la autoridad de los párrocos, se les reclama un ejercicio menos directivo, más participativo e inclusivo. No se trata de una desvalorización del ministerio sacerdotal, sino de un modo de ejercerlo como "o motivador, o provocador do processo"[378] en conjunto con los demás creyentes.

Otro criterio de diferenciación entre los distintos modelos eclesiales se presenta en la manera de cómo la Iglesia debe relacionarse con las realidades urbanas no eclesiales. Mientras siguen existiendo modelos tradicionales de encerramiento frente "al mundo" y deseos de una relación hegemónica con la sociedad, emergieron también otros modelos eclesiales como la apertura, la presencia en los lugares públicos y el compromiso social, cultural y político en movimientos e instituciones civiles y populares. Estos modelos condicionan profundamente la relación de los agentes de Pastoral Urbana con las instituciones políticas y sociales de la ciudad, el ecumenismo y el concepto de misión y evangelización que se maneja y practica.

En el relevamiento empírico, diversas experiencias ilustran los indicios de renovación de la Iglesia; la iniciativa de la Carpa Misionera en la Plaza Constitución y otras semejantes de la ciudad de Buenos Aires se inspiran en la orientación dirigida a los sacerdotes por el Arzobispo de Buenos Aires, Cardenal Jorge Bergoglio s.j. –hoy papa Francisco– y de sus obispos auxiliares: "ser Iglesia callejera", es decir, salir a misionar al espacio público. "Esta pauta pastoral, que reconoce su inspiración en la V Conferencia de Aparecida y su llamado a la "conversión pastoral", apunta fundamentalmente a una renovación de la mentalidad del clero diocesano, de la parroquia como estructura fundamental de la Iglesia diocesana y también del modelo eclesial en clave de misión".[379]

[377] Relato 2 de Buenos Aires.
[378] Relato del Brasil.
[379] Relato de Buenos Aires 1.

Como desafío a la pastoral se desprende no solamente la necesidad de acoger una variedad de modelos eclesiales, sino además que la Pastoral Urbana está invitada a prestar mayor atención a los programas gestionados por laicos y a respetar el voluntariado eclesial frente a los ministerios muchas veces remunerados.[380] Se hace visible la necesidad del acompañamiento y de la formación de los agentes de pastoral para llegar a practicar cada vez más la visión eclesial del Concilio Vaticano II, que enseñó la naturaleza misionera y servidora de la Iglesia Pueblo de Dios y la corresponsabilidad de todos los bautizados en ella. Es importante, también, reconocer que la dinámica plural de la ciudad exige una mayor profesionalización de los ministros ordenados y de todos los laicos y laicas que se dedican a tareas dentro de la Iglesia. Una realidad pendiente de reconocimiento parece ser "la presencia 'capilar' de misioneras/os y catequistas locales, de la vida religiosa inserta en medios populares y de sacerdotes que animan la vida comunitaria en los barrios marginales"[381] de la ciudad.

5. Construcción de ciudadanía

La segregación y la fragmentación, tanto cultural y social como territorial y ecológica, de las grandes ciudades actuales ponen de relieve el tema de la ciudadanía y del derecho a la ciudad. Los habitantes de los márgenes urbanos, los migrantes y desplazados, y ante todo las mujeres y los niños que viven en estas situaciones precarias y vulnerables, padecen una integración insuficiente o una ciudadanía débil y luchan por reivindicar sus derechos.

La Iglesia es vista, en algunas investigaciones realizadas, como un posible actor en la construcción de ciudadanía. Es importante para el compromiso eclesial con estos procesos que se conciba la pastoral según las enseñanzas del Concilio Vaticano II, no tanto

[380] Relato de Córdoba.
[381] Relato de Buenos Aires 2.

como una acción al interior de ella o dirigida hacia sus propios miembros, sino hacia el bien de toda la humanidad (GS 45). Una Pastoral Urbana fundada en esta actitud de apertura hacia la humanidad se dirigirá a la ciudad entera y al bien de todos sus habitantes.

La investigación sobre ciudadanía social y ciudadanía ambiental llevada a cabo por el grupo chileno ilumina el hecho de que el derecho a la ciudad[382] existe en los diferentes sectores de la vida y no se limita a la ciudadanía cívica o política. Al contrario, esta investigación muestra cómo las situaciones de injusticia y exclusión, tanto sociales como ambientales, pueden limitar la ciudadanía plena de las personas que habitan en la ciudad y exigen que la Pastoral Urbana se comprometa con ellos para fortificar sus derechos.[383]

Otro ejemplo para ilustrar la apertura hacia las periferias humanas y sociales de los procesos urbanos son las actividades misioneras en las plazas públicas.[384] También en otras actividades pastorales se percibe esta actitud: cuando se da acogida a los advenedizos y migrantes, cuando se visitan las unidades habitacionales, cuando se organizan comunidades de base o Iglesias domiciliarias, etc.

"La preocupación de perfeccionar esta tierra" (GS 39) desafiará a la Pastoral Urbana también a asumir una mayor presencia en los diversos medios de comunicación social, y a la cooperación con las instituciones civiles, políticas y populares, ante todo en el servicio a los más débiles y vulnerables. La necesidad de la construcción de ciudadanía exige además de la pastoral acoger y apoyar procesos de autodeterminación de los ciudadanos e iniciar conjuntamente con otros actores sociales estos procesos en cuanto hagan falta. La Pastoral Social se convertirá de este modo en un núcleo central de la Pastoral Urbana, dirigida a los pobres, los migrantes, las víctimas de la violencia, los excluidos, etc.

382 Cf. H. Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Península, Barcelona 1976.

383 Relato de Chile.

384 Cf. relato de Buenos Aires 1.

Es preciso que estos procesos de construcción de ciudadanía vayan acompañados por una sincera construcción de ciudadanía eclesial de los creyentes, con la participación plena de las mujeres y los laicos en las estructuras eclesiales (cf. los ejes 4 y 6).

6. Laicas/Laicos

Los estudios muestran que los laicos y las laicas están tomando cada vez más conciencia de que todas las personas bautizadas forman de manera común el cuerpo del Pueblo de Dios, y que –como dice el Concilio Vaticano II – "tienen por condición la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo" (LG 9). Es por esto que en muchos casos ya están asumiendo su propia responsabilidad pastoral, de modo que "multiplicam-se coordenações, ministérios, serviços, atividades nas mãos de leigos".[385] Aquí se destacaron no solamente los ministerios laicales con responsabilidad compartida dentro de la Iglesia, sino también *ad extra* los "ministerios al servicio de procesos de humanización".[386]

Por lo general, se percibe una nueva conciencia sobre el papel protagónico de los laicos. La experiencia de una propia vocación y misión, apoyada por una nueva visión del Pueblo de Dios, autorizada por el Concilio, lleva a muchos laicos a una adultez en el ejercicio de su vida espiritual y su praxis pastoral.

Un tema muy recurrente en los diferentes estudios sobre la Pastoral Urbana es el de la autonomía y responsabilidad de los laicos. Si anteriormente al Concilio Vaticano II, la Iglesia se autoidentificaba con la acción de sus ministros ordenados, esta mentalidad no desapareció por completo. Se percibe que en la actualidad este tema sigue siendo una fuente de conflictos en las comunidades eclesiales urbanas.[387] La actitud de los ministros ordenados, ante

[385] Relato del Brasil.
[386] Relato de Buenos Aires 2.
[387] Cf. ante todo el relato de Córdoba.

todo de los párrocos, frente a la responsabilidad propia de los laicos, así como "a crescente clericalização e carreirismo dos novos seminaristas e sacerdotes",[388] es objeto de dudas y críticas.

Un caso especial e importante son los jóvenes en la Iglesia, ya que no solamente reclaman el reconocimiento de su vocación como laicos, sino además se enfrentan con los escollos generacionales que muchas veces impiden la colaboración equitativa de los jóvenes. Por la multitud de oportunidades ofrecidas a las generaciones jóvenes en una cultura consumista, muchas veces los jóvenes urbanos no se sienten atraídos por la vida comunitaria de la Iglesia.[389] La Pastoral Urbana debe procurar una atención especial a las cuestiones generacionales en las grandes urbes, ya que las generaciones más jóvenes crecerán en una cultura de independencia y autonomía que les permitirá desarrollar su propio estilo de espiritualidad, en muchos casos independientemente de las instituciones eclesiales.

No solamente para los jóvenes se percibe la necesidad permanente de una adecuada formación de los laicos y de todos los miembros del pueblo de Dios. Esta debe empezar por la instrucción religiosa básica e inicial, en instancias plurales, dentro y fuera de las familias, y pasar por muchos niveles distintos de formación hasta los estudios teológicos y la formación del clero, con el objetivo de permitir una participación activa, comprometida y corresponsable de los laicos en la misión de la Iglesia.

Para atender los desafíos planteados por la realidad de los laicos y las laicas en la Pastoral Urbana, será necesario responder a los reclamos de autonomía y responsabilidad de ellos. Además, ellos reclaman que necesitan no solamente la formación, sino también la información necesaria para ejercer su responsabilidad.[390] Ante todo en una dinámica cultural urbana que favorece la autonomía individual, será imposible no reconocer la autonomía espiritual e incluso pastoral de los laicos en la Iglesia de la gran ciudad.

[388] Relato del Brasil.
[389] Relato del Brasil.
[390] Relato de Córdoba.

7. Espiritualidad(es)

Las investigaciones ligadas a este proyecto demostraron una amplia gama de prácticas de espiritualidad en los grandes centros urbanos actuales de América Latina. El grupo argentino estudió como eje principal el de "prácticas de espiritualidad" en diversos espacios urbanos o "cronotopos", pero también en otras investigaciones se hizo visible la importancia y la diversidad de estas experiencias.[391] La pluriformidad de estas prácticas da fe de la autonomía y la responsabilidad que van logrando las personas. Mientras en la actualidad se percibe una fuerte manifestación de la mística y la religiosidad populares, que los obispos latinoamericanos consideran un "precioso tesoro" y punto de partida de la nueva evangelización (cf. DA 258), también existen otras formas religiosas y espirituales, tanto católicas como de otras denominaciones religiosas y religiones.

Otra característica actual de la espiritualidad es su transitoriedad y mutabilidad que puede llevar a cambios sucesivos de comunidad y denominación religiosas, como el pentecostalismo. Por otra parte, y dentro del panorama pluriforme de espiritualidades, se percibe también un interés concreto en la figura de Jesús y en una orientación en las fuentes de la fe cristiana, como la Biblia, lo que lleva, en algunas personas y comunidades, a una renovación de la espiritualidad bíblica. Este panorama disperso desafía a la Pastoral Urbana a reconocer y aceptar los carismas espirituales dentro de las diferentes prácticas de autonomía espiritual y a no tratar de rechazar y dominar las expresiones espirituales desde un punto de vista magisterial.

La Pastoral Urbana también debe impulsar las formas de la religiosidad tradicional y la mística popular como expresiones de su subjetividad religiosa. La oración, la veneración de la Virgen y de los Santos etc. siguen formando la base fundamental de la

[391] Véase, por ejemplo, la relevancia del tema de la espiritualidad en los proyectos de Pastoral Social estudiados por el grupo de trabajo chileno.

espiritualidad de muchas personas urbanas, ante todo las mujeres.[392] El desafío es ahondar la relación entre mística popular y Pastoral Urbana teniendo presente el potencial evangelizador de la espiritualidad popular: una fe cristológica y mariana inculturada que constituye una "soga" en la vida de los más pobres.[393] Dentro del panorama pluriforme de espiritualidades, se percibe un interés concreto por la figura de Jesús y en una orientación hacia en las fuentes de la fe cristiana, como la Biblia, lo que, en algunas personas y comunidades, lleva a una renovación de la espiritualidad bíblica.

La lectura popular de la Biblia también debe reconocerse como una forma de la mística popular en América Latina. Por esto es deseable promover la centralidad de la Biblia, de la persona de Jesús y del mensaje evangélico en las prácticas de espiritualidad, respetando la autonomía espiritual de las personas, si no aceptando y profundizando la diversidad de la recepción bíblica y de las expresiones espirituales existentes.

La necesaria formación teórica y práctica en la espiritualidad exige una profunda renovación de la vida parroquial, pero también la valoración y promoción de centros de espiritualidad al alcance de todos, sobre todo de jóvenes de bajos recursos económicos.[394]

Los procesos de autonomización religiosa llevan al desarrollo de espiritualidades y creencias de base popular, muchas veces fundadas en la familia y difundidas por los medios de comunicación, que no siempre coinciden con las formas religiosas tradicionales.[395]

Finalmente, las biografías espirituales de muchas personas exigen una mayor apertura ecuménica de la Pastoral Urbana para responder a las diversas experiencias cristianas, positivas y negativas. Si una gran parte de los entrevistados en Campinas que

[392] Se puede notar la importancia de este punto ante todo en la investigación del grupo de Buenos Aires sobre la espiritualidad en los espacios públicos.

[393] Relato de Buenos Aires 2.

[394] Cf. el estudio sobre Centros de Espiritualidad en Buenos Aires.

[395] Cf. el aporte de Gonzalo Bravo al Congreso en México: Cristología desde abajo en una ciudad universitaria.

afirmaron haber cambiado de religión en su vida, aducen que lo hicieron "porque a religião anterior não respondia mais às suas necessidades espiritual e emocional",[396] se confirma la importancia de que las prácticas de espiritualidad respondan a las necesidades de autonomía y responsabilidad de los creyentes y que respeten sus búsquedas espirituales.

8. Parroquia y otras estructuras eclesiales

Como octavo eje temático transversal para la interpretación de la Pastoral Urbana se perfiló, a lo largo de las investigaciones, el tema de la territorialidad de la parroquia y las relaciones de ésta con otras estructuras eclesiales. Por un lado, las complejas dinámicas territoriales de las grandes ciudades exigen una nueva reflexión teológica y pastoral sobre el tema. Por otro lado, el concepto tradicional de la parroquia territorial está siendo contestado desde diferentes puntos de vista.

A nivel urbanístico, no se concibe solamente el crecimiento de las ciudades, sino también su segregación residencial, las dinámicas migratorias dentro y hacia las ciudades y una creciente movilidad de la población. Dentro de esta territorialidad cada vez más fluida, muchas personas ya no se identifican con un único lugar de residencia o pertenencia. La transitoriedad de las personas adscribe mayor significación a las vías de comunicación, las plazas públicas y otros lugares y espacios públicos de las ciudades. Otras personas viven una experiencia de vida limitada a un solo barrio. Por otro lado crece la importancia del hogar para muchos, ya que el problema de seguridad y protección le confiere mayor valor al lugar de residencia propia. El estudio sobre las unidades habitacionales iluminó la problemática de que los espacios de hogar han perdido parte de su vitalidad y se han vuelto lugares para

[396] En la parroquia céntrica, era la respuesta más escogida (33.3%), y en la parroquia periférica, la afirmaron 21.2%, en segundo lugar después de "influência de familiares e amigos", con 38.5%. Ver el relato del Brasil.

pernoctar y no para compartir la vida.[397] Las personas afectadas por la migración, sea voluntaria o forzada, añaden otros aspectos a este panorama de dinámicas topológicas.

En este contexto, el papel de la parroquia territorial es experimentado y valorado de maneras diversas y hasta contradictorias. Algunos reconocen la importancia de un lugar fijo y visible que señala la presencia de la Iglesia en la ciudad, que puede ser experimentado como un lugar de acogida, de escucha, de vinculación, de gratuidad y como un espacio alternativo a las exigencias urbanas. Otros denuncian el concepto territorial de la parroquia como inflexible, burocrático y poco adaptado a las exigencias de la actualidad urbana con sus fronteras muchas veces dinámicas y líquidas, y –como en el caso de las Unidades Habitacionales de México– a veces infranqueables.

Esta realidad desafía a la Pastoral Urbana a impulsar un modelo de parroquia diferente, abierta a los acontecimientos del barrio o el vecindario, especialmente a los que sufren, y otros modelos que van desde la parroquia como agencia de servicios hasta la parroquia como comunidad de comunidades. Para evitar el peligro del templocentrismo, la parroquia debe descentralizarse y articularse con otros servicios y actividades pastorales.[398] Experiencias como la Carpa Misionera en una plaza pública de Buenos Aires iluminan la necesidad de la Iglesia de "salir a la calle" y de abrazar "las periferias existenciales", muchas veces de personas que no acuden a las parroquias.[399] Además hace falta crear las estructuras necesarias en las parroquias para acoger a las personas que no pertenecen territorialmente, pero se acercan por preferencia espiritual o cultural, por conveniencia o por motivos de migración o de desplazamiento forzado.

[397] Relato de México.

[398] En el relevamiento de Buenos Aires, se priorizaron cuatro espacios de indagación que no son parroquia, a la vez que se mostraron las relaciones existentes entre ellos y la parroquia.

[399] Relato de Buenos Aires 1.

El relevamiento realizado acerca de otras estructuras eclesiales, diferentes y relacionadas con la parroquia, como la pastoral en las plazas o estaciones de trenes, los proyectos de la Pastoral Social, las organizaciones laicas en la sociedad civil –como Madres del dolor– , los Centros de Espiritualidad, las comunidades en barrios precarios, las Comunidades Eclesiales de Base,[400] etc. muestran que en los contextos diferenciados de la ciudad se precisan múltiples acciones pastorales para responder a los variados desafíos que la ciudad presenta.

Se reafirma, además, la necesidad de profundizar las relaciones entre las diferentes parroquias de cada diócesis y de cada ciudad y con otras estructuras eclesiales; despertar a una conciencia eclesial "de la ciudad" más allá de las fronteras de comunidades y parroquias, para poder realizar acciones pastorales globales y para toda la ciudad. En este sentido el protagonismo de los laicos en la construcción de un espíritu comunitario hará posible que las comunidades en la ciudad cumplan con su misión de acogida.

III. CONVERSIÓN ECLESIAL Y PASTORAL

Nuestras investigaciones en diferentes campos de la realidad urbana, los resultados y los desafíos a los que apuntan, señalan una serie de propuestas, que relacionan nuestro proyecto con la exigencia de una "conversión pastoral" (DA 365-372) puesta de relieve por los obispos latinoamericanos en Aparecida. La profundidad y amplitud de conversión que se reflejan en estas propuestas nos conduce a reunirlas bajo el título de "conversión eclesial y pastoral". Ella comprenderá además una "conversión

[400] En nuestros grupos de trabajo, las CEBs no fueron objeto de estudio directo. En el caso de la parroquia periférica de Campinas, son el eje estructurador de la parroquia, mientras en el estudio sobre mujeres en un barrio periférico de Buenos Aires forman el fondo eclesiológico, "el modelo de Iglesia que querían" (Relato de Buenos Aires 2). En los diferentes relatos, sin embargo, se percibe, cómo el modelo de la Iglesia comunidad de comunidades, se ha generalizado por toda América Latina.

epistemológica"[401] o de episteme, como señala el grupo de Colombia en su informe final, y como se puede reconocer en las propuestas siguientes.

1. La Iglesia debe asumir una actitud de servicio frente a la ciudad y sus habitantes

La primera propuesta concierne a una conversión profunda de la actitud hacia la ciudad. Lejos de los conceptos de *fuga mundi*, por un lado, y de co-gobierno, por otro, que caracterizaban las relaciones urbano-eclesiales en el pasado, y superando una actitud de superioridad y paternalismo que las caracterizaba en tiempos más recientes, nuestras investigaciones evocan las enseñanzas del Concilio Vaticano II "sobre la Iglesia en el mundo actual"[402] en el sentido de que la Pastoral Urbana debe acercarse a las diferentes realidades urbanas con una actitud de servicio y colaboración. Esta propuesta implica la integración de la pastoral en los diferentes contextos socioculturales y religiosos presentes en la ciudad, la participación en su análisis interdisciplinario y la colaboración con personas e instituciones no eclesiales e incluso no cristianas para la realización de mejores condiciones de vida para todos los citadinos.

El servicio y la colaboración se traducirán además en una pastoral de acogida para todas las personas, desde sus diferentes experiencias de vida y en su subjetividad. La misericordia y el respeto hacia toda persona creada por Dios serán signos visibles de esta actitud de apertura a la ciudad. Esta actitud de acogida no implica una aceptación ciega de las situaciones de injusticia y pecado que atraviesan la ciudad, sino que lleva a una solidaridad profética con las víctimas del pecado. Tampoco puede la apertura a las diversidades socioculturales limitarse a una mera

[401] J. A. Mancera Casas, El paradigma cultural nos ayuda a una nueva mirada. Los imaginarios urbanos, [Conferencia en el Congreso Regional de Pastoral Urbana, Buenos Aires 2011]: http://www.pastoralurbana.com.ar/archivos/jaimeparadigma.doc

[402] Título de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

aceptación pasiva de las diferencias, sino conducir al diálogo y a la vinculación de los diferentes.

El nexo profundo entre la Pastoral de la Espiritualidad y la Pastoral Urbana permitirá cultivar una espiritualidad pastoral y una pastoral animada por la oración y la compasión, el acompañamiento espiritual y la solidaridad, la opción por los pobres y la escucha de los que sufren en la ciudad.

La plena integración mutua de la Pastoral Social y de la Pastoral Urbana llevará a un relacionamiento más profundo con instituciones no gubernamentales, civiles y populares. La Pastoral Urbana debe fomentar la formación de equipos multidisciplinarios, también más allá de las fronteras institucionales de la Iglesia, para poner en práctica el servicio a la ciudad. Además teniendo en cuenta el principio de la subsidiaridad, está llamada a ayudar a las personas necesitadas a encontrar el mejor apoyo profesional posible, además del acompañamiento religioso.

2. La Pastoral Urbana debe partir de la opción por los Pobres

Nuestras investigaciones evidenciaron la importancia y vigencia de la opción fundamental de la Iglesia Latinoamericana por los pobres (DA 391), también para el ámbito urbano. Esta opción evangélica (DSD 178) conduce a los actores de la pastoral a reconocer y atender a las personas más vulnerables, necesitadas y victimizadas de la ciudad como destinatarios primeros y sujetos prioritarios. Se resalta la necesidad de velar por la integridad de las personas, no se trata de atender solamente los aspectos económicos, sociales y culturales, sino también la pobreza y exclusión en otros niveles de la vida personal y comunitaria, ante todo las desigualdades de género. Aunque el proyecto refleja también el trabajo pastoral de parroquias céntricas y de clase media, es notoria la relación del ejercicio de la fe con la opción por los pobres.

La Pastoral Urbana debe integrar por esto una amplia Pastoral Social que acoja y atienda a las diversas necesidades corporales, materiales y psicológicas de las personas y conduzca a su empoderamiento. Pero no es suficiente una pastoral meramente asistencialista. La opción por los pobres es además fundamentalmente profética (DSD 50) y debe hacer visible a las personas excluidas y ocultadas y denunciar las injusticias contra las personas humanas víctimas de los procesos de transformación urbana. La colaboración con instituciones y movimientos políticos y populares, desde la perspectiva de los que más sufren, tiene que formar parte de la acción pastoral en la ciudad, ante todo desde la autonomía y la corresponsabilidad de los laicos.

Entre los factores que condicionan la situación de los pobres en la ciudad no hay que olvidar los mecanismos de exclusión doble o múltiple que sufren mayormente las mujeres pobres, ya que dentro de una cultura que produce desigualdad de género, son ellas las que mayoritariamente sufren las consecuencias de pobreza, violencia y marginación. La Pastoral Urbana debe convertirse, por lo tanto, en una acción afirmativa de la igualdad de género en las ciudades.

3. El Pueblo de Dios debe poner en práctica una auténtica corresponsabilidad de sus miembros

El reclamo de una auténtica corresponsabilidad de los laicos en la Iglesia, junto con todos los demás miembros del Pueblo de Dios, surgió como una propuesta coincidente en todas las investigaciones de nuestro proyecto. Sin cuestionar la estructura jerárquica de la Iglesia, los laicos, y en especial las laicas, expresan su malestar en relación con el ejercicio inadecuado de la autoridad eclesiástica por parte de muchos representantes del ministerio ordenado, no solamente dentro de las parroquias, sino también en otras estructuras pastorales.[403] Se hace necesario valorar el compromiso pastoral de

[403] Véanse, ante todo, los relatos de Buenos Aires 2 y de Córdoba.

muchas mujeres –sobre todo adultas y adultas mayores–, encarar una mayor participación responsable de las mujeres en los distintos ámbitos de decisión de la Iglesia, que haga posible una auténtica corresponsabilidad pastoral de todos, sacerdotes, religiosos y laicos, mujeres y varones, jóvenes y adultos, en la Pastoral Urbana, tal como lo ordenó el Concilio Vaticano II (cf. LG 37-38).

Esta exigencia requiere de amplios procesos de formación, información y acompañamiento, que deben incluirse en esta propuesta de conversión pastoral. Se mencionan varios ejemplos concretos: El grupo de México pone especial énfasis en la propuesta de una Pastoral Familiar renovada, que no se adhiera a una imagen tradicional de la familia, sino parta de la realidad concreta del hogar familiar y sus necesidades para la formación inicial en la fe. Varios grupos proponen el acompañamiento de los procesos de espiritualidad de los miembros del Pueblo de Dios, centrándose en la "escucha mutua", la lectura contextualizada de la Biblia, los Ejercicios Espirituales, la pastoral popular y en la figura de Jesús. Como en las otras propuestas para la conversión pastoral, se deben reconocer la demanda y la necesidad reales de las personas, ampliar el alcance de las propias acciones y acoger la subjetividad de los cristianos en un horizonte ecuménico, para llegar a vivir el anhelado "discipulado de iguales".[404]

4. La diversidad y dinámica de la ciudad requieren una diversificación creativa de la pastoral

La cuarta propuesta que también sale unánime de las investigaciones, apunta a una complementación del trabajo pastoral realizado en las parroquias. Si bien éste es valorado muy positivamente, también salta a la vista la necesidad de desarrollar y profundizar otras estructuras que posibiliten dinámicas creativas, y de abrirse a otros espacios urbanos, ambientales y culturales.

[404] Relato de Buenos Aires 2.

Se proponen, por esto, dinámicas pastorales tanto a nivel grande, como de toda la ciudad, plazas públicas, medios de comunicación, etc., como a nivel local, es decir, fomentar la presencia en los barrios, acompañamiento espiritual personal, visitas domiciliarias, comunidades de base. Se resalta la necesidad de calificar estas alternativas no como excluyentes, sino como complementarias. La visión global de la que se nutren estas propuestas pasa de la parroquia como "comunidad de comunidades" (DA 99e) a una Iglesia en la ciudad dinámica y plural, que comprende múltiples redes de comunidades.

Existe una preocupación constante por la visibilidad de la Iglesia en estos niveles, no solamente a nivel masivo y global, sino también local, en los diferentes espacios cotidianos de las personas. Por los cuestionamientos a la organización territorial de la parroquia, que ya no coincide con las experiencias subjetivas y espaciales de los citadinos actuales, se propone una nueva forma, más existencial, de pertenencia parroquial. Se percibe una alta valoración de la liturgia y de la celebración comunitaria.[405] Aún así, es sentida la necesidad de superar un cierto templocentrismo, que prioriza indebidamente las celebraciones litúrgicas y que aplaza los demás espacios urbanos. Se propone al contrario una descentralización de las actividades pastorales, favoreciendo de este modo también una mayor participación de todo el Pueblo de Dios. No obstante, tampoco debe despreocupar el área de las relaciones entre parroquias e incluso entre diócesis para atender las necesidades generales de toda la ciudad y las tareas transversales en ella.

Conclusión

El Documento de Trabajo de este proyecto expresó la esperanza de poder "aportar algo al camino de la Iglesia latinoamericana para el bien de sus megaurbes".[406] Creemos que los resultados de

[405] Véase, ante todo, los relatos de Córdoba y del Brasil.
[406] M. Eckholt/ S. Silber, Pastoral Urbana, 18.

nuestras investigaciones y las propuestas que surgen de ellos, así como el Congreso "Vivir la Fe en la ciudad hoy", celebrado del 26 de febrero al 2 de marzo de 2013 en México, constituyen un aporte contextuado y significativo al caminar de la Iglesia Latinoamericana. Considerando la complejidad de los desafíos sociales, culturales y religiosos, no era posible un análisis agotador; pero estamos convencidos de que surgieron impulsos para otros trabajos empíricos de mayor envergadura.

Esperamos que la apertura hacia la ciudad y sus habitantes, la acogida de sus experiencias de vida, de alegría y de sufrimiento, ayude a la pastoral de la Iglesia en su conversión hacia una actitud de servicio evangélico y profético, ante todo hacia las personas más necesitadas, para hacer de la ciudad un espacio del buen vivir y una vida plena para todos (DA 355-359).

Nos alegra el hecho de que en este análisis coincidamos con las palabras del Papa Francisco, quien en el mes de agosto de 2012, siendo Arzobispo de Buenos Aires, resumió, en un Congreso regional sobre Pastoral Urbana, celebrado en esa ciudad, "tres actitudes concretas" de los creyentes urbanos: "cercanía", "testimonio" y "paciencia".[407] Creemos que estas actitudes se ven reflejadas en el panorama de los resultados y las propuestas de este documento conclusivo. "Cercanía", porque sostenemos que la Iglesia está llamada a asumir una actitud de servicio y acogida frente a las diferentes realidades humanas del área urbana, "testimonio", porque es de esta manera servidora que la Iglesia puede anunciar el mensaje de amor y de liberación cuya transmisión es su identidad más profunda, y "paciencia", porque no solamente el proceso de conversión pastoral requerirá de esta virtud, sino toda la presencia de servicio y testimonio en ciudades pluriformes, diversificadas y fragmentadas, cuya autonomía profunda ya no permite el ejercicio de otra actitud de la Iglesia hacia ellas. Si este proyecto de investigación ha podido dar un aporte, por insig-

[407] J. M. Bergoglio, Dios vive en la ciudad. Palabras iniciales en el primer Congreso Regional de Pastoral Urbana, Buenos Aires, agosto 2011: http://www.pastoralurbana.com.ar/archivos/bergoglio.doc.

nificante que sea, al desarrollo de estas tres actitudes en la Iglesia, estaremos agradecidos por haber participado en él sabiendo que hemos colaborado en la búsqueda de una nueva Pastoral Urbana.

Osnabrück, junio de 2013

LISTADO DE ABREVIATURAS UTILIZADAS

AA: *Apostolicam Actuositatem*
AG: *Ad Gentes*
CA: *Centesimus annus*
CEC: Catecismo de la Iglesia Católica
CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano
CEPAL: Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CIV: *Caritas in veritate*
CT: *Catechesi tradendae*
DA: Documento de Aparecida
DM: Documento de Medellín
DP: Documento de Puebla
DSD: Documento de Santo Domingo
DV: *Dei Verbum*
EA: *Ecclesia in America*
EN: *Evangelii Nuntiandi*
GME: *Gaudet Mater Ecclesia*
GS: *Gaudium et Spes*
LG: *Lumen Gentium*
NMI: *Novo Millennio Ineunte*
PP: *Populorum Progressio*
RH: *Redemptor Hominis*
RMI: *Redemptoris Missio*
SC: *Sacrosanctum Concilium*
ST: Suma Teológica
TMA: *Tertio millennio adveniente*
UR: *Unitatis Redintegratio*

APÉNDICE

Nómina de los integrantes del proyecto internacional Alemania

Prof. Dra. Margit Eckholt	Universidad Osnabrück	Teología
Dr. Stefan Silber	Universidad Osnabrück	Teología
Argentina / Buenos Aires		
Prof. Dra. Virginia Azcuy	Pontificia Universidad Católica Universidad del Salvador San Miguel Centro Teológico Manuel Larraín Chile	Teología
Prof. Dra. Ana Lourdes Suarez	Conicet-Pontificia Universidad Católica	Sociología Antropología
Prof. Lic. Carolina Bacher	Pontificia Universidad Católica	Teología
Prof. Mag. Gabriela Zengarini	Instituto Superior de Estudios Teológicos	Teología
P. José Juan Cervantes	Arquidiócesis de Buenos Aires	Teología Sociología
Prof. Lic. Marcela Pérez	Pontificia Universidad Católica	Teología
Argentina / Córdoba		
Prof. Dra. Marta Palacio	Universidad Católica de Córdoba Universidad Nacional de Córdoba Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos	Filosofía Estudios Culturales

Prof. Lic. Sergio Navarro	Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos	Teología Sociología
Prof. Dra. Maria José Caram	Universidad Católica de Córdoba C. de Estudios Filosóficos y Teológicos	Teología
Prof. Lic. Fernando Kuhn	Universidad Católica de Córdoba Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos	Teología
Prof. Lic. Santiago Castello	Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos Seminario Mayor de Córdoba	Filosofia Teología
Laura Altamirano	Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos	Filosofia
Brasil / Campinas		
Prof. Dra. Brenda Carranza	PUC Campinas	Ciencias Sociales
Prof. Ms. Carmem Silvia Cerri Ventura	PUC Campinas	Psicología
Lic. Flávia Boavista Ruiz	PUC Campinas	Trabajo Social
Prof. Dr. Luiz Roberto Benedetti	PUC Campinas	Teología
Pe. José Arlindo Nadai	Arquidiócesis de Campinas Parroquia Divino Salvador	Teología
Pe. Antônio Carlos Barreiro	Arquidiócesis de Campinas Parroquia Santo Afonso	Teología
Prof. Dr. Erico Hammes	PUC Porto Alegre	Teología
Prof. Dr. Luiz Carlos Susin	PUC Porto Alegre	Teología
Colombia / Bogotá		
Prof. Dra. Olga Consuelo Vélez Caro	Pontificia Universidad Javeriana	Teología

P. Alberto Camargo	Diócesis de Engavitá	Teología
Prof. Mag. Susana Becerra Melo	Pontificia Universidad Javeriana	Teología Economía
Prof. Mag. Ángela Maria Sierra	Pontificia Universidad Javeriana	Teología
P. Carlos Julio Rozo	Arquidiócesis de Bogotá Fundación universitaria San Alfonso María de Ligorio	Teología
Lic. Andrés Rodríguez	Pontificia Universidad Javeriana	Teología
Diego Prieto	Asistente de la investigación	Teología
Chile / Santiago		
Prof. Dr. Alejandro Pelfini	Universidad Alberto Hurtado FLACSO-Argentina	Sociología
Prof. Dr. Fernando Berríos	Pontificia Universidad Católica de Chile	Teología
Prof. Dr. Carlos Casale	Pontificia Universidad Católica de Valparaíso Centro Teológico Manuel Larraín	Teología
Lic. Santiago Canales	Universidad Alberto Hurtado	Sociología
Prof. Lic. Gabriel Valdivieso	Universidad Alberto Hurtado - CISOC	Sociología
Lic. Rodrigo Montes	(independiente)	Sociología
México / México D.F.		
Prof. Mtro. Jesús Antonio Serrano Sanchez	Universidad Lumen Gentium	Ciencias Políticas
Prof. Dr. Federico Altbach Nuñez	Universidad Lumen Gentium	Teología
Prof. Lic. Alejandro Emiliano Flores	Universidad Lumen Gentium	Psicología Social y Pastoral Urbana

Lic. Elizabeth Verónica Judd Moctezuma	Universidad Lumen Gentium	Economía
Dr. Ramiro Gómez Arzápalo Dorantes	Universidad Intercontinental	Historia

AUTORAS Y AUTORES (Tomo II)

Azcuy, Virginia Raquel, Prof. Dra. Teología, Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires, Universidad del Salvador San Miguel, Investigadora en el Centro Teológico Manuel Larraín, Santiago de Chile.

Becerra Melo, Susana, Lic. y Mag. Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Mag. Planeación Socio-económica, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Profesora asistente, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, investigadora del grupo Teología y Género.

Caram, María José, Prof. Dra. Teología, Universidad Católica de Córdoba, Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos, Córdoba.

Cervantes, José Juan, Sacerdote, Departamento de Migraciones de la Arquidiócesis de Buenos Aires.

Eckholt, Margit, Prof. Dra. Teología, Profesora de Teología Sistemática (Dogmática y Teología Fundamental del Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück, Presidente del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. (Intercambio Cultural Latinoamericana Alemán ICALA), miembro del Grupo de trabajo científico para tareas de la Iglesia mundial de la Conferencia Episcopal Alemana.

Emiliano Flores, Alejandro G., Lic. Psicología Social, Universidad *Lumen Gentium*, México.

Galetto, Maria Noelia, Prof. Lic. Educación Inicial, Río Cuarto, Argentina.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, Dr., Universidad Intercontinental, México.

Judd Moctezuma, Elizabeth V., maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Anáhuac, Profesora en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, Ciudad de México.

Kuhn, Fernando, Hno., cmf., Lic., Docente en el CEFyT Córdoba, Argentina.

Lerchundi, Mariana Jesica, Prof. Lic. Ciencia Política, Río Cuarto, Argentina.

Lerner Febres, Salomón, Prof. Dr., Ph D. en Filosofía por la Université Catholique de Louvain, Presidente del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, fue presidente de la Comisión por la Verdad, Lima, Perú.

Mendes, Vitor Hugo, Prof. Dr., Presbítero de la Diócesis de Lages, Brasil, Dr. Educación, Mag. Teología Sistemática, Secretario Ejecutivo de Cultura y Educación del CELAM, Vicerrector Académico del Instituto Teológico Pastoral para América Latina – ITEPAL.

Pagano, Pablo, Dr. Teología Sistemática, por la Universidad de Tübingen, Profesor y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Salta, más de veinte años de experiencia pastoral en parroquias de barrios periurbanos con frecuentes misiones y atención pastoral en comunidades rurales, Asesor de las comunidades eclesiales de base en la Arquidiócesis de Salta y miembro del equipo nacional de asesores de las CEBs de Argentina.

Palacio, Marta, Prof. Dra. Filosofía, por la Universidad Nacional de Córdoba, Docente e Investigadora en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba y en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos, Córdoba.

Pelfini, Alejandro, Prof. Dr. Sociología, por la Universidad de Freiburg i.Br., Lic. Sociología por la Universidad del Sal-

vador, Argentina, Académico del Departamento de Sociología de la Universidad Alberto Hurtado/Chile y Director del Global Studies Programme en FLACSO-Argentina.

Rodríguez Herrera, Andrés, oar (Religioso Agustino Recoleto), Licenciado en Teología de la Universidad San Buenaventura, Bogotá, Candidato a la Maestría en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana,Bogotá, Director de Pastoral Universitaria Agustiniana, Bogotá, Coordinador de Humanidades - Universitaria Agustiniana – Bogotá.

Rozo Rubiano, Carlos Julio,. cmf (Misionero claretiano), presbítero de la Iglesia Católica, Profesional en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Candidato a Magister en teología de la Pontificia Universidad Javeriana, especialista en teología pastoral y sacramental, estudios de filosofía y ciencias religiosas de la Universidad Santo Tomás, Director de programas de filosofía, teología y licenciaturas en filosofía y teología de la Fundación Universitaria San Alfonso, Docente de teología en la Fundación Universitaria Claretiana, Párroco de la Parroquia San León Magno de la Arquidiócesis de Bogotá.

Sánchez Carlos, Miguel Ángel, Prof. Dr. Teología, por la Facultad de Teología de Granada, España, Mag. Teología por la Universidad Católica de Lyon, Francia, titular de las asignaturas de Ética cristiana (Teología moral) en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Schickendantz, Carlos, Prof. Dr. Teología, por la Universidad de Tübingen; investigador en el Centro Manuel Larraín, Universidad Católica Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

Serrano Sánchez, Jesús Antonio, Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*, Ciudad de México.

Sierra González, Ángela María, Profesora de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Silber, Stefan, Dr. Teología, asistente científico del proyecto internacional e interdisciplinario de investigación Pastoral Urbana de la Universidad de Osnabrück (2011-2013), asistente pastoral en la diócesis de Würzburg.

Susin, Luiz Carlos, Prof. Dr. Teología, por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Lic. Filosofía por la Universidade de Ijuí, Brasil, Profesor de Teología Sistemática y de Ética en las Facultades de Teología y Filosofía de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul y de la Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana de Porto Alegre, Miembro del Equipo de Redacción de la Revista Internacional de Teología *Concilium* y Secretario General del Forum Mundial de Teología y Liberación.

Vélez Caro, Olga Consuelo, Prof. Dra. Teología, por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Profesora Titular de Teología sistemática de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana.

CONTENIDO
TOMO II

Margit Eckholt: Poesía de la ciudad.
¿Qué aspecto tiene la nueva ciudad? 5

IV. "Signos actuales de los tiempos" y nuevos desafíos para la Pastoral Urbana

Salomón Lerner Febres: Los derechos humanos en la ciudad 31
Alejandro Pelfini: Ciudadanía Ambiental: Interdependencia, Vulnerabilidad y Cuidado 47
Marta Palacio: Autonomía y subjetividad: las mujeres en la Iglesia. 63
Olga Consuelo Vélez Caro: Ciudad y mujer: una apuesta evangelizadora 73
Susana Becerra Melo: Pastoral de la misericordia al servicio de la gran ciudad 93
Miguel Ángel Sánchez Carlos: Formas eclesiales de hacer comunidad en la urbe hoy. De cómo el problema no es el vino sino los odres 107
Pablo Pagano: Los chicos de la calle y el Divino Niño. Perspectivas pastorales para una nueva praxis de la piedad popular en Latinoamérica..... 117

V. Nuevas pistas para la Pastoral urbana

María José Caram: Andar con Dios
en la ciudad. Presencia del Espíritu en las prácticas
de oración urbanas. Reflexiones a partir de un estudio
de caso en la parroquia "Santa María de la Paz",
Córdoba-Argentina 159
Fernando Kuhn: ¿Adónde va la Iglesia argentina?
Una mirada a su Pastoral. 183
Virginia P. Azcuy / José Juan Cervantes:
Salir a la calle y evangelizar las periferias existenciales.
La Carpa Misionera en la Plaza Constitución
de Buenos Aires 203
Carlos Julio Rozo: Memoria, resistencia y esperanza 239
Andrés Rodríguez / Ángela María Sierra González/:
El cuerpo como narración del sujeto en situación
de desplazamiento. Signo de barbarie
o metáfora de compasión 261
Maria Noelia Galetto / Mariana Jesica Lerchundi:
La conciencia intercultural de los dirigentes sociales.
Claves para el diseño de medidas de intervención
políticas y educativas de inclusión social de la población
inmigrante en la Ciudad de Río Cuarto 279
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes:
Reflexiones sobre las unidades habitacionales
como fenómeno cultural 301
Alejandro G. Emiliano Flores: Retos pastorales
de las unidades habitacionales 311
Elizabeth Verónica Judd Moctezuma:
Coincidencias y divergencias en torno a los retos
de la Pastoral Urbana 329
Jesús Antonio Serrano Sánchez: Reacciones a los retos
pastorales de las unidades habitacionales 339

VI. Presencia de la Iglesia en la ciudad - nuevos caminos

Carlos Schickendantz: Hacia otro modelo teológico-cultural de Iglesia 355
Vitor Hugo Mendes: Presencia de la Iglesia en la ciudad y evangelización de las culturas 371
Stefan Silber: Descubrir al Dios encubierto en las ciudades. Las transformaciones urbanas como signos de los tiempos para la Iglesia de hoy 397
Luiz Carlos Susin: La ciudad que Dios quiere: una plaza y una mesa para todos..... 413
Documento de conclusión del Proyecto de Investigación "Pastoral urbana"..... 429

Listado de abreviaturas utilizadas 463

Apéndice: Nómina de los integrantes del proyecto internacional Alemania 465

Autoras y autores(tomo II) 469