

# Pastoral comunitaria urbana

## Desafíos, propuestas, tensiones<sup>1</sup>

por Jorge R. Seibold S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

### 1. La Iglesia en la ciudad

La urbe ha sido siempre un lugar privilegiado para la constitución de la comunidad cristiana. La cercanía física de las personas y la diversidad de sus vínculos y relaciones de parentesco, vecindad, de identidad cultural, que en ella se dan, posibilita el surgimiento de una amplia gama de intercambios humanos y sociales, como son los que brindan las relaciones de amistad, de trato económico, comercial, político, artístico y también religioso.

En la historia de la Iglesia de estos dos milenios, tanto en Oriente como en Occidente, la comunidad cristiana ha tomado su configuración preferentemente en y desde la ciudad<sup>2</sup>. No es que haya dejado fuera de su acción el contexto rural. La misión que Jesús dio a sus discípulos fue la de anunciar el Evangelio a "todas las naciones, empezando desde Jerusalén" (Lc. 24,46-47). Los Hechos de los Apóstoles confirman que muy pronto los discípulos se dispersaron y "salieron a predicar por todas partes" (Hch. 16,20). Pero la predicación apostólica dio sus primeros frutos y se configuró en nuevas comunidades insertas en ciudades como fueron, entre otras, Antioquía, Iconio, Listra, Colosas, Laodicea, Efeso, Tesalónica, Filipos, Corinto, Atenas y luego Roma. Incluso en algunos textos del Nuevo Testamento se toma el concepto de la *ciudad* casi como sinónimo de *reino* para simbolizar la "ciudad futura" (Hb. 13,14), que no es otra que la "ciudad santa, la nueva Jerusalén" (Ap. 21,2), como realidad escatológica. San Agustín

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en el marco del *Primer Congreso Interamericano de Pastoral Urbana* sobre el tema "La urbe, desafío a la misión de la Iglesia en el umbral del siglo XXI", realizado en México del 2 al 6 de julio de 2001.

<sup>2</sup> Cfr. F.Niño, *La Iglesia en la ciudad. El fenómeno de las grandes ciudades en América Latina, como problema teológico y como desafío pastoral*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1996.

hablará de "dos ciudades", al proponer la primera teología cristiana de la historia humana. Lo cierto es que la ciudad asumirá un papel muy importante en la configuración histórica la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente. En la Iglesia antigua es siempre la figura del obispo, rodeado de su presbiterio, el que tiene la responsabilidad pastoral de toda la urbe<sup>3</sup>. Bien pronto al afirmarse la libertad de la Iglesia frente al Imperio las grandes ciudades como Jerusalén, Roma, Constantinopla, Alejandría, se convertirán en importantes sedes episcopales, a partir de las cuales se emprenderá la evangelización de los nuevos pueblos bárbaros tanto en Europa, como en Africa y en otras regiones de Oriente, gracias en gran parte a la obra de penetración misionera y cultural de las grandes órdenes contemplativas como la de San Benito en Occidente y las órdenes monásticas en Oriente.

Con la llegada de los tiempos medievales, a partir de los siglos X y XI, se produce, más específicamente en Occidente, un florecimiento de las ciudades<sup>4</sup>. Las viejas murallas románicas son desbordadas por la vida mercantil, artística, cultural y religiosa. Pronto la Iglesia toma conciencia de ese despliegue y se da cuenta de que no es suficiente el esplendor litúrgico desplegado en sus grandes y majestuosas catedrales para contener y enriquecer la fe y las costumbres del pueblo fiel. Es así como se introduce en la pastoral eclesial la nueva configuración de las *Parroquias* que dejaron de ser *funcionales*, como lo fueron desde el siglo IV, para pasar a ser *territoriales* a partir de los siglos IX y X, tal como, luego, lo establecerá el III Concilio de Letrán en 1179<sup>5</sup>. Se pierde con ello el modelo de la Iglesia urbana que provenía de la antigüedad. El Concilio de Trento (ses. XIV, cap.13) a mediados del siglo XVI legitimará esta concepción, que será el modelo aplicado en el Nuevo Mundo, a medida que avance la conquista y la evangelización de los pueblos indígenas en los territorios entonces pertenecientes tanto a la

<sup>3</sup> Cfr. C.Floristán, artículo "Parroquia" en C.Floristán y J.J.Tamayo (comp.): *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1983, p.697. Véase al respecto la importante obra de J.Comblin, *Théologie de la ville*, Paris, 1968, p.323. Se dará en la antigüedad una convergencia entre Iglesia local y ciudad. Así concluye Niño: "La Iglesia local de la antigüedad, por tanto, adopta espontáneamente la estructura de la ciudad, no sólo como poder administrativo, sino como realidad humana que comprende al pueblo cristiano que allí se encuentra, y cuya participación en Asamblea constituye la expresión más profunda de la urbe" (*op.cit.*, p.226).

<sup>4</sup> Cfr. F.Niño, *op.cit.*, p.51.

<sup>5</sup> Cfr. C.Floristán, *op.cit.*, p.698.

Corona Española como a la Portuguesa. Este modelo viene prefigurado por cuatro elementos. Un *territorio* determinado, un *templo* destinado a las celebraciones litúrgicas, un *párroco* que obra en representación del obispo y *bienes fundacionales* que garantizan la presencia del párroco en ese espacio pastoral<sup>6</sup>. Las experiencias pastorales del Nuevo Mundo modificarán ese modelo. Bien pronto la evangelización del mundo indígena en poblaciones muy móviles harán infructuoso el esquema territorial. Primero las *Misiones volantes* y, luego, las *Doctrinas o Parroquias de indios* ligadas a las posesiones de los encomenderos serán un primer intento de instruir y de mantener en la fe a los indígenas. Más tarde los jesuitas en sus *Reducciones*, independientes tanto del encomendero como de los conquistadores, introducirán un sistema de evangelización en íntima vinculación con el trabajo y con la vida social y política de los indígenas. Con la afirmación de la vida colonial las Parroquias vecinales fueron tomando diversas responsabilidades en el orden civil, gracias al sistema del Patronato, por el que cumplían con diversos oficios en bien de la comunidad, como eran el de anotar nacimientos, casamientos y defunciones, llevar escuelas de párvulos y de diversos oficios manuales, atender a enfermos y apestados, como así también ejercer diversas tareas ligadas a la cultura y a la recreación. La vida independiente de nuestras naciones americanas en un primer momento conservará en manos de la Iglesia muchas de estas funciones, hasta que a mediados y fines del siglo XIX la entrada del estado laico transferirá a manos estatales lo que hasta ese momento estaba siendo llevado por la Iglesia a nivel parroquial.

En el siglo XX, aún antes del Concilio Vaticano II, varios movimientos incidirán en la renovación de la vida parroquial<sup>7</sup>. Uno es el de la *renovación litúrgica*, que induce a recrear con nuevos gestos y cánticos la alicaída y rutinaria liturgia parroquial. Un segundo movimiento es el que viene de la *renovación misionera*, que toma conciencia de que la Parroquia también es tierra de misión, incluso en medio de las grandes ciudades. Un tercer movimiento viene de la *renovación de las obras parroquiales*, por la que la Iglesia, al constatar las deficiencias del Estado en las prestaciones sociales y culturales, vuelve a tomar la iniciativa en el campo de la educación, de la ayuda social y de la

<sup>6</sup> Cfr. CELAM, *La parroquia evangelizadora*, Documentos CELAM N° 160, Bogotá, 2000, p.49 y ss.

<sup>7</sup> Cfr. R.Calvo Pérez, "El futuro de la parroquia desde sus encrucijadas actuales", *Lumen*, 48 (1999) 291-293. Véase también F. Niño, *op.cit.*, p.235 y ss.

recreación. Un cuarto movimiento proviene de la *renovación de los estudios eclesiológicos y pastorales*, que permiten superar una consideración meramente jurídica de la Parroquia y avanzar hacia una comprensión más teológica y pastoral. El Concilio Vaticano II, aunque no tiene decretos específicos sobre las Parroquias, sin embargo proporcionará una renovación de la misma desde sus vertientes más profundas, como son las espirituales y teológicas. Todas estas renovaciones sin dejar de dar sus frutos, son sin embargo intentos no logrados para identificar Parroquia e Iglesia local. Se intenta en todas estas iniciativas recuperar la comunidad que la ciudad moderna y contemporánea ha destruido. En última instancia se trata de recuperar en el ámbito de la ciudad la presencia de una variedad de comunidades al modo del antiguo estilo rural, encabezadas por los párrocos y mancomunadas en la unidad por el obispo, pero sin atreverse a atacar a fondo el desafío que la ciudad como tal plantea. La pastoral parroquial se hace así una pastoral absorbida por la preocupación de las comunidades, pero no de la ciudad, a no ser de un modo indirecto en la medida en que la ciudad afecta a las comunidades o a los cristianos, que viven y trabajan en la ciudad. Aquí una cierta perspectiva teológica dificulta la visión y no permite ver con claridad. Para esta perspectiva la comunidad eclesial es lo positivo y recuperable, la ciudad es lo negativo y lo que debe ser evitado<sup>8</sup>. De esta crítica a la pastoral parroquial tradicional no debe concluirse, como algunos han querido, que deba dejarse o abandonarse el trabajo parroquial. Todo lo contrario. Tal planteamiento ha ayudado a plantear la *pastoral parroquial* dentro de las perspectivas más amplias y estimulantes de la pastoral urbana. Este es el nuevo desafío de la *pastoral comunitaria urbana*. En la Europa de posguerra una serie de acontecimientos ayudaron a acelerar este viraje, como fueron el movimiento de los sacerdotes obreros que descubrieron la misión obrera en el mundo del trabajo y los primeros intentos de formar comunidades de inserción más pequeñas que las parroquias tradicionales<sup>9</sup>.

Mientras tanto en América Latina las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano celebradas en *Río de Janeiro* (1955), *Medellín* (1968), *Puebla* (1979) y *Santo Domingo* (1992) fueron

<sup>8</sup> F.Niño lo sintetiza así: "En el fondo, la pretensión de dichos intentos, consiste en el deseo de rehacer la comunidad y las relaciones comunitarias que son destruidas por las metrópolis modernas. Pero el error está en creer que esto se logra proponiendo como objetivo a la pastoral parroquial, la restauración de aldeas al interior de las grandes ciudades...", *op.cit.*, pp.235-236.

<sup>9</sup> Cfr. F.Niño, *op.cit.*, pp.236-239.

marcando el paso de los cambios producidos sucesivamente en este dominio de la pastoral parroquial urbana<sup>10</sup>. En *Río de Janeiro* la problemática pastoral giraba más alrededor de la misión del párroco en su triple función de santificar, enseñar y gobernar y estaba más preocupada por la Parroquia rural y por la forma de atender a los fieles diseminados en apartadas regiones, que por la Parroquia urbana. En *Medellín*, ya alentada por los vientos renovadores del Concilio y desafiada por la cruda y desnuda realidad de los pobres en América Latina, la Conferencia se pronuncia por una pastoral de *Comunidades Eclesiales de Base (CEB)* que puedan estar más cerca de la gente y de los pobres tanto en el medio rural como en la urbe. La solidaridad aparece como uno de los pilares de esas comunidades. La *Parroquia* aparece así como una *comunidad de comunidades*. La Parroquia a su vez forma parte de una comunidad más amplia, el *Decanato*, con el cual deberá coordinar sus acciones para atender a los problemas que exceden el marco parroquial. En *Puebla* se reconoce un mejoramiento de la pastoral comunitaria tanto en las *CEBs* como en las *Parroquias*. Se llama a una mayor participación de los laicos en las tareas parroquiales y a su integración orgánica en un *Consejo Pastoral*, el que deberá también implementar una *pastoral de conjunto*. Se exhorta sin embargo a superar ciertas actitudes que obstaculizan el dinamismo evangelizador como son "la primacía de lo administrativo sobre lo pastoral, rutina, falta de preparación a los sacramentos, autoritarismo de algunos sacerdotes y encerramiento de la Parroquia sobre sí misma, sin mirar a las graves urgencias apostólicas del conjunto" (DP, 633). *Santo Domingo*, por su parte, define la Parroquia como una "comunidad de comunidades y movimientos" (SD, 58). Asume las enseñanzas de Juan Pablo II en la exhortación *Christifideles laici* para decir que la Parroquia no es el "territorio", el "edificio", una "estructura", sino la "familia de Dios, como una fraternidad animada por el Espíritu de unidad" y que tiene la misión de evangelizar, celebrar la liturgia, impulsar la promoción humana, no meramente lo asistencial, e inculturar la fe. Pero a diferencia de las anteriores Conferencias, Santo Domingo visualiza el problema urbano como de primera importancia en América Latina. En sus conclusiones lo dice con todas sus letras:

"Reprogramar la Parroquia urbana. La Iglesia en la ciudad debe reorganizar sus estructuras pastorales. La Parroquia urbana debe ser más abierta, flexible y misionera, permitiendo

<sup>10</sup> Cfr. CELAM, *op.cit.*, en nota 6, pp.53-57.

una acción pastoral transparroquial y supraparroquial. Además, la estructura de la ciudad exige una pastoral especialmente pensada para esa realidad. Lugares privilegiados de la misión deberían ser las grandes ciudades, donde surgen nuevas formas de cultura y comunicación" (SD, 257).

Este es el programa. En estos últimos años en muchas ciudades de América Latina se han comenzado a elaborar y llevado a la práctica planificaciones pastorales que tienen como centro la urbe<sup>11</sup>. Pero todavía queda mucho por hacer y aprender. La urbe latinoamericana en su enorme complejidad actual, donde se conjuga lo tradicional, lo moderno, lo posmoderno y lo global, se presenta así como un verdadero *desafío* para la pastoral urbana de América Latina. Su realización ha originado diversas *propuestas* y no ha dejado de suscitar variadas *tensiones*. A estos tres aspectos debemos ahora referirnos.

## 2. Los grandes desafíos de la urbe a la pastoral urbana en América Latina

Uno de los primeros principios que deben observarse para poder elaborar un buen planeamiento de la pastoral urbana es el "conocimiento de la realidad de la ciudad"<sup>12</sup>. Se debe, pues, partir en primer lugar de un conocimiento lo más comprensible posible de la idiosincrasia de la urbe. No sólo de sus aspectos cuantitativos y su realidad sociológica, sino más aun de su *estilo*, de su *alma*, lo que significa meterse un poco dentro de ella misma, para adentrarse en su horizonte cultural. Sólo a partir de este acercamiento podrán delinearse con más claridad los desafíos que la urbe hace a su pastoral urbana.

### 2.1. Hibridación cultural de la urbe e imaginario social urbano

El desafío viene de la urbe. Por eso es de la máxima importancia antes de insinuar cualquier respuesta pastoral visualizar la problemática que ella nos plantea. En pastoral no hay soluciones prefijadas. Nuestras ciudades latinoamericanas en las que vive la mayor parte de la población

<sup>11</sup> F.Niño en su obra *La Iglesia en la ciudad* describe sintéticamente los intentos pastorales llevados en este sentido por las ciudades de Bogotá, México, Santiago de Chile, Campinas (Brasil), São Paulo, Belo Horizonte, (*op.cit.* pp.373-422).

<sup>12</sup> Cfr. F.Niño, *op.cit.*, p.311

de este Continente son sociedades multiculturales extremadamente complejas, ya que se hallan interseccionadas por diferentes códigos culturales y simbólicos. Como muy bien lo dice García Canclini, "hoy la identidad, incluso en amplios sectores populares, es políglota, multiétnica, migrante, hecha con elementos cruzados de varias culturas"<sup>13</sup>. Estamos dentro de un nuevo fenómeno como es el de la "hibridación de las culturas"<sup>14</sup>. Ya la diferencia no está afuera, sino que se la encuentra en uno mismo, haciendo parte de nuestra propia identidad. La presencia del otro en nosotros puede a veces degradarnos y a veces enriquecernos. Esto será analizado más adelante cuando examinemos las *tensiones* que se producen por estas circunstancias. Ahora concentremos nuestra atención sobre este problema de la *hibridación cultural* en relación con el *imaginario social urbano*.

Para comprender esta *hibridación* de nuestro ser urbano nos puede ayudar el concepto de *imaginario social*. Por *imaginario social*<sup>15</sup> entendemos un complejo entramado de *valores*, *discursos* y *prácticas sociales* sostenidos y vividos por una sociedad determinada. Este *imaginario social* variará en sus *valores*, en sus *discursos* y en sus *prácticas sociales* según sea la sociedad que los porta. El *imaginario social* será bien distinto en una *sociedad rural* si se lo compara con el *imaginario social* de una *sociedad urbana*. Variará también significativamente si suponemos contextos temporales distintos. El imaginario social urbano medieval no es el mismo ciertamente que el imaginario social urbano de nuestro tiempo.

Ahora bien, ¿cómo es el imaginario social de nuestras urbes latinoamericanas? Tratemos de indagar en su estructura. El imaginario social urbano no es unidimensional, como algunos estudios muy superficialmente lo suponen. Así nos hablan del hombre posmoderno, como si lo posmoderno fuera la única y exclusiva determinación que lo caracteriza en estado puro. Podemos distinguir en el *imaginario social urbano* al menos tres componentes o determinaciones fundamentales: la

<sup>13</sup> Cfr. N.García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995, p.109.

<sup>14</sup> Cfr. N.García Canclini, *Culturas híbridadas. Estrategias para salir de la modernidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1992.

<sup>15</sup> Cfr. E.Díaz, "¿Qué es el imaginario social?", en E.Díaz (comp.), *La ciencia y el imaginario social*, Biblos, Buenos Aires, 1996, pp.13-20; N.García Canclini, *Imaginario urbanos*, Eudeba, Buenos Aires, 1997.

tradicional, la moderna y la posmoderna<sup>16</sup>. Estudios particulares deberán determinar las formas concretas en las que estas tres determinaciones afectan con mayor o menor rigor a cada imaginario social urbano. No será ciertamente igual el imaginario social urbano de la ciudad de México que el del San Pablo en Brasil o el de Buenos Aires en Argentina. Sin embargo es muy probable que se encuentren en las mismas identidades observadas esta triplicidad de determinaciones con mayor o menor intensidad o grado.

La determinación tradicional apunta a un imaginario social abierto a las relaciones humanas de tonalidad familiar y vecinal. En este imaginario las relaciones personales son más importantes que las cosas. Este imaginario está cargado de valores de pertenencia que lo adscriben a un ethos de arraigo a fuertes tradiciones ligadas a la tierra, al *pago* o terruño del que se ha partido, a la música nativa y a las diversas formas de la religiosidad popular. Esta determinación tradicional del imaginario social urbano es aportada a las grandes ciudades por migrantes en su mayor parte de origen rural provenientes del interior del país o de países circunvecinos.

La determinación moderna del imaginario social urbano es de tipo más funcional. Nace al impulso de la *vida moderna* a cuyo compás crece la vida ciudadana en las grandes ciudades. En esta perspectiva son más importantes las funciones que las personas. La *gente* se hace más anónima y deambula por los espacios anónimos de las calles, plazas, grandes edificios, *shoppings*, mercados, negocios, empresas, estadios deportivos, discotecas, etc., en búsqueda de cumplimentar ciertos servicios necesarios o placenteros para sí o para otros. En esta dimensión no se encontrarían los *lugares* personalizados y familiares del *pago* donde todos suelen reconocerse por su nombre y apellido. Aquí la forma *anónima* asume un papel imprescindible sujeto a la razón cuantificadora, instrumental y estratégica que impone su orden y su estricto canon de valoración. La ciudad construida por esta forma será un *no-lugar*, una

<sup>16</sup> Cfr. nuestros trabajos: "Imaginario social y religiosidad popular", *Stromata*, 51 (1995) 131-140; "Imaginario social, trabajo y educación", *Stromata*, 53 (1997) 119-149; "Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano. La problemática actual de los valores ante el desafío de la regionalización y el impacto de la globalización" en J.C.Scannone y V.Santuc (comp.), *Lo político en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 1999, pp.463-511.

*forma del anonimato*<sup>17</sup>. Esta determinación moderna del imaginario social urbano nace con la ciudad moderna a fines del siglo pasado y se afirma en las diversas modernizaciones ocurridas a lo largo del siglo XX en las grandes ciudades.

La *determinación posmoderna* del imaginario social puede leerse como *resistencia* y como *decadencia* en relación con los dos imaginarios anteriores. Por un lado aparece como *resistencia* a lo que considera *extremismos* de los dos imaginarios anteriores. Se levanta contra la determinación tradicional del imaginario social por su excesiva subordinación a formas rígidamente jerarquizadas de relación, diversas formas autoritarias, como las que se dan a veces en la relación familiar tradicional entre esposo y esposa, entre padres e hijos y en general entre los mayores y los más jóvenes. Esas formas también suelen propagarse a la relación laboral entre el *patrón* y el *empleado* o a la relación política, donde el caudillo local mantiene un dominio preponderante en la conducción política de sus correligionarios. Pero el imaginario posmoderno reacciona también contra la determinación moderna del imaginario social. Su lógica es la de la *fragmentación*. No acepta el discurso de los grandes relatos, ni de las teorías con aspiraciones de universalidad, que intentan explicar la totalidad de la realidad. De ahí su reclusión en ámbitos no convencionales, privados de compromisos definitivos, sean los afectivos de la vida matrimonial moderna o de la militancia política de los partidos tradicionales, a los cuales desprecia. Su búsqueda incesante de nuevas formas de existencia contrarias a los modos tradicionales y modernos y a sus valores corre el riesgo de hacerlo caer en posiciones nihilistas y desligadas de todo ideal ético subsistente. En este sentido el imaginario posmoderno se presenta como *decadente*. Así la *vida light*<sup>18</sup> se convierte en la suprema substancia de la vida y el *pensamiento débil*<sup>19</sup> en la suprema sabiduría, especie de esoterismo espiritualista que intenta desplazar de la conciencia las grandes convicciones sustentadas tanto por la ciencia moderna, como por las grandes tradiciones religiosas de la humanidad.

En nuestras urbes latinoamericanas ninguna de estas tres determinaciones se dan en estado puro. Ellas se encuentran en incesante juego dialéctico en el imaginario social urbano. Los medios con su

<sup>17</sup> Cfr. M.Augé, *Los "no lugares". Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 1995.

<sup>18</sup> Cfr. E.Rojas, *El hombre light. Una vida sin valores*, Temas de hoy, Madrid, 1992.

<sup>19</sup> Cfr. G.Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1995.

incesante cadena de *informaciones*, de *flashes*, de *imágenes* reales y virtuales, no hacen más que dar y dar vuelta a este *cambalache*<sup>20</sup> que es el imaginario social. Con todo no hay que sobredimensionar el influjo de los medios. La imagen no es la que determina el imaginario, sino sólo uno de sus elementos. El imaginario vive de su *magma* más profundo, sede imaginativa de sus afectos y valores, y se manifiesta por las más diversas formas de la palabra, de la acción y de las instituciones<sup>21</sup>. Este *magma* creativo tiende, pues, a expresarse y a tomar consistencia histórica en *discursos* y en *prácticas sociales*. Esto hace que los imaginarios sociales formen diversos tipos de *identidades* más o menos definidas y distinguibles.

## 2.2. La urbe como identidad compleja multicultural

Decimos en primer lugar que la urbe es una *identidad*. Pero ¿qué queremos significar con ello?<sup>22</sup> La identidad más simple es la vacía afirmación de lo mismo, como cuando se dice 'A es A', o 'Buenos Aires es Buenos Aires'. Una identidad más rica es la que asume dentro de sí la *diferencia* y la hace suya. La identidad más que un atributo es una relación, por eso para examinar la naturaleza de nuestras identidades debemos ver a fondo el número y calidad de nuestras relaciones. Tampoco debemos olvidar que la identidad más que un hecho es un proceso que se enriquece paso a paso con nuevas alteridades. A veces estos procesos pueden ser signados por cambios graduales, pacíficos, asimilativos, otros por cambios más repentinos, conflictuales, alternativos. A veces el proceso está signado por la libertad y la alteridad asumida es considerada como un enriquecimiento. Otras veces el proceso está contaminado por la violencia y la imposición arbitraria fuera de todo ámbito de libertad. En ese caso la alteridad es vivida como opresión y no puede ser asumida. Esta posición *extranjerizante* o *alienante* de la alteridad es la base de todos los totalitarismos. La *identidad* para ser genuina necesita del reconocimiento de la *alteridad*.

<sup>20</sup> *Cambalache* es el nombre de un famoso tango de Enrique Santos Discépolo, escrito en 1935, en el que describe magistralmente y con caracteres que resultaron proféticos todas las contradicciones de este "siglo XX, cambalache, problemático y febril...".

<sup>21</sup> Cfr. P.Ricoeur, *Civilización universal y cultura nacional*, Docencia, Buenos Aires, 1998.

<sup>22</sup> Cfr. J.R. Seibold, "Identidad cultural y calidad integral educativa", *CIAS*, 49 (2000) 523 y ss.

Sin reconocimiento del otro en su otredad no hay plasmación de lo nuevo. Pero este reconocimiento no es meramente cognoscitivo. Es vital, implica *pertenencia* y *participación*. Las *tensiones* de la urbe, como más adelante veremos, nacen la mayor parte de las veces de esta falta de *reconocimiento* pleno del otro como otro.

Hoy las *nuevas identidades*<sup>23</sup> se construyen más con vistas al futuro que al pasado. Por consiguiente en ese proceso se suele afirmar más la ruptura con la tradición que la continuidad con ella. En este sentido las *nuevas identidades* son más frágiles que las identidades más antiguas, las que gozaban de una compactidad envidiable atestiguada por el curso del tiempo. De ahí que las nuevas identidades necesiten para subsistir del reconocimiento de sus derechos y prerrogativas por parte de la sociedad civil y en particular del Estado. Esto implica que tanto la sociedad civil como el Estado tengan una comprensión asumida del problema de la identidad y de las exigencias que conlleva. No es suficiente con un reconocimiento formal, declamado, de los derechos de la diferencia. Se debe avanzar hacia un reconocimiento efectivo de ella expresado tanto a nivel vivencial y consensual en el marco de la sociedad civil, como a nivel político por parte del Estado. Ambos reconocimientos son necesarios. No es suficiente el reconocimiento vital de la sociedad civil y de sus instituciones, si no se lo acompaña con el reconocimiento político que se hace por los órganos supremos del Estado como son el Poder Ejecutivo, el Legislativo y el Judicial. Pero tampoco es suficiente este reconocimiento del Estado y de sus Instituciones si no va acompañado por el reconocimiento vital y consensual de la sociedad civil. La identidad debe ser reconocida por la sociedad civil y estatal no sólo en su *alteridad* propia, sino también en su *pertenencia* y su *participación* en el cuerpo social. Tal búsqueda de reconocimiento es lo que da sentido hoy a la lucha zapatista en México<sup>24</sup>.

## 2.3. Los desafíos a la pastoral urbana

A nuestro parecer la urbe actual plantea a la pastoral urbana un *desafío mayor* como es *el saber y poder vivir juntos en la diversidad*. Hoy más que nunca este desafío se plantea con toda su crudeza. En la antigüedad los mundos humanos, distintos culturalmente entre sí, podían

<sup>23</sup> Cfr. M.Castells, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, vol.2: *El poder de la identidad*, Alianza, Madrid, 1998, p.30 y ss.

<sup>24</sup> Cfr. J.R.Seibold, "El fenómeno zapatista. El enigma del subcomandante Marcos y el significado de la gesta zapatista", *CIAS*, 50 (2001) 200-226.

vivir con relativa facilidad, salvo episódicos conflictos, unos al lado de otros. Ahora ese modelo ya no es posible y menos lo será en el futuro. La *ciudad cosmopolita* ya es un símbolo de la nueva tierra. Pero a condición de que sea un *lugar* donde puedan convivir, excluido sólo el mal, las más grandes diferencias como proféticamente las describe Isaías: "El lobo habitará con el cordero y el leopardo se recostará junto al cabrito, el ternero y el cachorro de león pacerán juntos y un niño pequeño los conducirá" (Is.11,6). Más allá de su sentido escatológico este texto contiene en ese simbolismo de la convivencia de los diferentes un llamado para que los hombres hagan suyo este proyecto, que tiene que ver con los diferentes pueblos y culturas, con las religiones y las creencias, con la justicia y solidaridad que debe hermanar a todos en sus diferencias.

Este desafío *mayor y global* se puede visualizar y analizar en *tres grandes desafíos* que las urbes cosmopolitas actuales plantean a la pastoral urbana. El *primero* es el que brota de la multiculturalidad constitutiva de nuestras megápolis contemporáneas que se relaciona con el respeto del otro en cuanto otro en sus derechos fundamentales y culturales. El *segundo* nace del carácter multirreligioso y secular, al mismo tiempo, de nuestras sociedades urbanas y que se relaciona con la necesidad de un diálogo habitual y efectivo, que permita la convivencia amistosa y colaboradora entre todos los fieles de las diversas religiones o movimientos religiosos, incluidos los otros miembros de la sociedad, que habitan en la urbe. El *tercero*, finalmente, surge de las tremendas desigualdades y exclusiones de que son objetos muchos de los que hoy viven en el espacio ciudadano y atañe al desafío de vivir juntos en paz, justicia y solidaridad en un marco urbano, sin ningún tipo de exclusiones, abiertos a lo nacional, a lo regional y a lo global<sup>25</sup>.

Con relación al *primer desafío de lo multicultural* la pastoral urbana tiene un primer deber de reconocimiento. La multiculturalidad es un fenómeno y como tal debe ser reconocido<sup>26</sup>. La comunidad eclesial no puede abstraerse de este fenómeno y debe abrirse a él. Y desde esta apertura debe optar por una actitud eclesial intercultural, que la comprometa a un diálogo con las más diversas expresiones culturales y con sus instituciones más representativas, que se dan en el ámbito ciudadano. Y en este ámbito hay mucho para andar. Nuestras relaciones

<sup>25</sup> Cfr. nuestro trabajo: "La dimensión social del Jubileo. Un desafío para el Nuevo Milenio", *CIAS*, 50 (2001) 9-32.

<sup>26</sup> Cfr. J.L.Kincheloe y S.R.Steinberg, *Repensar el multiculturalismo*, Octaedro, Barcelona, 1999, p.26.

humanas en sociedades urbanas multiculturales no pueden dejar de enfrentarse con la diferencia en cada instante y a cada paso. Esa diferencia toma el rostro de razas, clases socioeconómicas, genero, cuestiones de lenguaje, de cultura, de discapacidades físicas o psicológicas, etc. Todo un mundo donde hay mucho por hacer y donde hay mucho que reformar. En nuestras ciudades hay muchas instituciones educativas y de bien público donde diariamente se hace una obra verdaderamente constructiva en el orden de reconocer y afirmar la diferencia, como enriquecedora de la convivencia. Pero lamentablemente la discriminación también está a la orden del día. El Evangelio que encarna la comunidad eclesial también es una diferencia que debe entrar en contacto con las otras posturas multiculturales. Y esto a veces no se ha hecho sin duros enfrentamientos. La disposición intercultural ayuda con su actitud de diálogo a evitar esos enfrentamientos y a entrar por una vía más larga del mutuo conocimiento y del intercambio. La comunidad eclesial debe saber reconocer las semillas del Verbo que se encarnan en las diferencias multiculturales y debe entrar en diálogo con todos y muy especialmente con aquellos que se expresan en posiciones culturales aparentemente irreconciliables.

Semejante disposición se debe mantener con relación al *segundo desafío, que nace del carácter multirreligioso y secular de la sociedad urbana*. No hay duda de que el *substrato católico* de la cultura latinoamericana, del que hablaba el Documento de Puebla en 1979 (DP, 412), tiene una hondura que viene de siglos, pero eso no da derecho para negar los nuevos fenómenos religiosos y seculares que se han dado en nuestro Continente en este último siglo, para no remontarnos más atrás, y que atenúan seriamente esa primera afirmación. Hoy vivimos una situación donde lo religioso es una forma de lo multicultural. En un mismo sujeto a veces perviven varios tipos de religiosidad y entre un sujeto y otro hay diferencias muy notables que conforman una sociedad multirreligiosa. Este es un hecho, que también debe ser reconocido. El mismo Documento de Puebla admite que en el origen de la religiosidad latinoamericana están tres grandes tradiciones: la indígena, la hispano-lusitana y la africana. (DP, 409), a partir de las cuales, luego, se formaron diversos *sincretismos*<sup>27</sup>. En el siglo XIX varias Iglesias de tradición protestante y origen extranjero, en evidente minoría, ya se encuentran instaladas en el seno de las nuevas naciones latinoamericanas

<sup>27</sup> Cfr. M.M.Marzal, "Sincretismos religiosos latinoamericanos" en J.Gómez Caffarena, *Religión*, en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, Madrid, 1993, vol.3., pp.55-68.

acuñadas en la tradición católica. Por ese entonces la religiosidad indígena no era suficientemente valorada, a no ser como un problema que pronto sería resuelto. Las creencias africanas pervivían bajo las formas católicas, que eran las permitidas. Pero desde fines del siglo XIX y durante todo el siglo XX se ha producido en estas latitudes, debido a diversas influencias, una nueva conformación del espectro religioso, donde no sólo se han afirmado los antiguas raíces, sino que también se han formado otras nuevas. En general podemos decir que en América Latina y el Caribe se dan actualmente al menos *cinco grandes expresiones de religiosidad popular*<sup>28</sup>. La primera y la más antigua es la que se halla adscripta a la religiosidad de nuestros ancestrales pueblos indígenas. Su vigencia no se halla sólo en los recónditos e inaccesibles lugares de nuestras selvas y montañas donde habitan descendientes de esos pueblos, sino también en muchas de nuestras ciudades donde han llegado los indígenas atraídos por las luces de la civilización urbana. La *segunda expresión* es la del *catolicismo popular* que todavía hoy recorre todo el espectro de regiones, países y ciudades de este Continente Latinoamericano. La *tercera* es el así llamado *sincretismo indígena*, que se ha formado por el amalgamamiento de las religiones indígenas con ciertas formas del catolicismo popular, como se constata en algunas regiones andinas de este Continente. La *cuarta expresión* es el así llamado *sincretismo afro-brasileño* o el *afro-caribeño*, en el que se han unificado las raíces de las antiguas religiones africanas, traídas por los esclavos negros llegados al Continente a partir del siglo XVI, y la tradición del catolicismo popular. Finalmente la *quinta expresión* de la religiosidad popular latinoamericana es la protagonizada en estos últimos 50 años del siglo XX por diversas tendencias como son el *evangelismo pentecostalista*, bien diferente del evangelismo clásico propio de las antiguas confesiones salidas de la Reforma, el movimiento *New Age*, los Testigos de Jehová y muchos otros movimientos esotéricos orientalistas, que han inundado con sus ofertas el *mercado religioso posmoderno*.

La presencia de todas estas expresiones religiosas populares, amén de otras expresiones religiosas que también están presentes en América Latina, como son las grandes confesiones cristianas, la religión judía e islámica, el espiritismo y otros credos orientales, hacen que la relación entre sus creyentes y actores deba acercarse y profundizarse y no reducirse a la interacción de sus máximos dirigentes o especialistas.

<sup>28</sup> Cfr. nuestro trabajo: "Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana" en J.Gómez Caffarena, *Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, Madrid, 1993, vol.3, p.80.

En este dominio práctico es todo un mundo el que se debe cambiar. Las religiones y los movimientos religiosos deben crecer en el conocimiento de sí y de las demás confesiones, para que, afianzados y eliminados los temores que las oponen unos a otros, desterrado cualquier tipo de fundamentalismo, puedan colaborar juntos en la construcción de un mundo en paz y basado en valores trascendentes. La pastoral urbana que edifica la comunidad eclesial no puede dejar fuera de sus objetivos este proyecto realmente ecuménico y que atañe al bien de la ciudad, por la afirmación de la paz, la concordia ciudadana y la lucha por los valores<sup>29</sup>.

Finalmente el *tercer desafío* de la sociedad urbana a la sociedad eclesial es el mayor de nuestro tiempo, y probablemente, el de todos los tiempos. Es el desafío de construir juntos una sociedad donde la exclusión sea eliminada y la diferencia no sólo sea respetada, sino que se le dé carta de ciudadanía para que con su aporte pueda construirse una sociedad en paz, en justicia y solidaridad, y en donde todos puedan alcanzar una felicidad verdaderamente humana. En su reciente carta apostólica *Novo Millenio Ineunte* (NMI) el Papa Juan Pablo II describe con patéticas palabras esta terrible situación de exclusión en la que viven millones de seres humanos al iniciarse este nuevo milenio:

"Nuestro mundo empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de un crecimiento económico, cultural, tecnológico, que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades, dejando no sólo a millones y millones de personas al margen del progreso, sino condenándolos a vivir en condiciones de vida muy por debajo del mínimo requerido para la dignidad humana. ¿Cómo es posible que, en nuestro tiempo, haya todavía quien se muere de hambre; quien está condenado al analfabetismo; quien carece de asistencia médica, más elemental; quien no tiene techo donde cobijarse? El panorama de la pobreza puede extenderse indefinidamente, si a las antiguas pobrezaes les añadimos las nuevas, que afectan a menudo a ambientes y grupos no carentes de recursos económicos, pero expuestos a la desesperación del sin sentido, a la insidia de la droga, al abandono en la edad avanzada o en la enfermedad, a la marginación o a la discriminación social" (NMI, 50).

Esta tarea no le compete directamente a la comunidad eclesial

<sup>29</sup> Cfr. A.González Dorado, "El ecumenismo: objetivo y cauce de la nueva evangelización", *Medellín*, 17 (1992) 522-539.

ya que ella como tal no es responsable directa de la construcción de la ciudad secular. Sin embargo la comunidad eclesial no puede desinterarse de tal tarea, porque sus hijos son también miembros de esa ciudad. Y el problema no es sólo eliminar la exclusión, sino todavía más construir entre todos la convivencia ciudadana. En el siglo XX la Iglesia asumió la defensa de la democracia ante los totalitarismos de toda especie. La democracia ya no es una opción entre otras formas políticas, como lo fue en la antigüedad y en los tiempos modernos. Sin embargo hoy nuestra democracia está enferma y no ha encontrado su propia formulación frente a los desafíos contemporáneos. El problema es el de construir una democracia sobre bases reales en estos tiempos de globalización y de nuevas identidades culturales. Una de estas exigencias es admitir que no habrá democracia si no se reconoce el carácter multicultural de la sociedad. La diferencia es el punto de partida y de llegada de la democracia. La política debe ser profundamente intercultural, donde las diferencias no eliminen la mediación y la búsqueda de consensos o de acuerdos, que posibiliten el logro del bien común, en el que se garantice la preservación y acrecentamiento de los derechos humanos y políticos, como así también todos aquellos bienes, que atañen al bienestar y felicidad de la sociedad. El desafío es "vivir juntos, a la vez iguales, pero diferentes"<sup>30</sup>. Hoy asistimos a una crisis de nuestras sociedades globales y posindustriales. El sujeto moderno que alcanzaba su identidad a través de su ser ciudadano y su ser trabajador, se encuentra hoy en un vacío de identidad, ya que no se siente integrado ni a la ciudadanía política ni al mundo del trabajo, de los que fue desplazado tanto por una dirigencia política, que ya no lo representa, como por las nuevas formas de la economía globalizada, que ha prescindido en gran parte de su contribución como fuerza de trabajo. Esta lucha por la *justicia* y la *pertenencia* no es indiferente a la comunidad eclesial. Si el Evangelio no quiere ser letra muerta debe encarnarse e inculturarse. Ya lo decía claramente el Documento de Santo Domingo en sus conclusiones: "Una evangelización inculturada. Es el tercer compromiso que asumimos... Las grandes ciudades de América Latina y el Caribe nos han interpelado. Atenderemos a la evangelización de estos centros donde vive la mayor parte de nuestra población..." (SD. 298). Y en el último número del Documento ratifica: "una evangelización inculturada. Que penetre los ambientes marcados por la CULTURA URBANA. Que se encarne en las CULTURAS INDIGENAS Y AFROAMERICANAS. Con una eficaz

<sup>30</sup> A.Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 1997.

ACCION EDUCATIVA y una MODERNA COMUNICACION" (SD, 302).

### 3. Propuestas y tensiones en una pastoral comunitaria urbana inculturada

La gran propuesta de Santo Domingo fue la *inculturación* del evangelio en la cultura y muy especialmente en la cultura urbana<sup>31</sup>. Pero esta *inculturación* en su efectivización ha quedado a medio camino. La *inculturación* para ser llevada con éxito debe estar acompañada de una adecuada *teología inculturada*, de una sabia *pedagogía inculturada*, que sepa encarnar el evangelio en la cultura humana sin destruir lo que de bueno hay en ella, y de una *pragmática inculturada* que sepa tomar decisiones acertadas, a la luz del Evangelio, que respondan a los desafíos precisos que la urbe le plantea a la pastoral comunitaria..

#### 3.1. La teología inculturada de una pastoral comunitaria urbana.

La primera propuesta es encarar una *pastoral comunitaria* acompañada de una *teología inculturada* en la ciudad que ayude a descifrar su significado teológico y permita así una mejor inculturación del evangelio. En los primeros siglos de la Iglesia cuando la Iglesia estaba situada en la ciudad los Padres de la Iglesia, en su mayoría obispos, elaboraron a partir del Evangelio y de los desafíos ciudadanos una teología espiritual que acompañó su práctica pastoral. Había en ellos una íntima vinculación entre doctrina y vida. Como muy bien lo dice von Balthasar: "Esas columnas de la Iglesia son personalidades totales: lo que enseñan lo viven, con una unidad tan directa, por no decir ingenua, que no conocen el dualismo de épocas posteriores entre dogmática y espiritualidad"<sup>32</sup>. Así muchos de ellos fueron pastores, doctores, santos. Supieron unir espíritu, doctrina y vida. Una teología pastoral que permita ver los acontecimientos humanos y las realidades mundanas a la luz de la fe y que al mismo tiempo permitía operarlas y transformarlas según esa misma fe. La tarea no es fácil, pues "no se trata de asumir unos principios doctrinales o de recurrir a unos textos bíblicos para justificar unas determinadas acciones; se requiere repensar

<sup>31</sup> Cfr. F.Niño, *op.cit.*, p.345 y ss. Véase también A.C.Cheuche: "Inculturação e endoculturação da igreja nas culturas urbanas", *Medellín*, 20 (1994) 333-356.

<sup>32</sup> Cfr. H.U.von Balthasar, *Ensayos teológicos*, Madrid, 1964, p.237.

teológicamente la ciudad, *auscultarla* para tratar de descubrir el querer de Dios<sup>33</sup>.

La primera obra teológica posconciliar que tomó por objeto específico de su reflexión a la ciudad fue la de J. Comblin: *Teología de la ciudad*, publicada en francés en 1968. Esta obra prontamente traducida al castellano en 1972 fue el primer gran intento de acercar la ciudad a una perspectiva de la fe. Para este acercamiento se vale de la así llamada *teología de las realidades terrestres* que invitaba a ver la ciudad como un signo del reino y de la venida de Cristo<sup>34</sup>. A pesar del carácter pionero y provisorio de este ensayo de Comblin, del cual él mismo era consciente, y de las críticas recibidas, no hay duda de que "muchos de los planteamientos de Comblin no sólo continúan siendo válidos, sino que han marcado la reflexión teológica y la praxis pastoral de la Iglesia en América Latina, que abre los ojos al fenómeno de la ciudad y descubre en él, en sus posibilidades y en su dramas, el llamado de Dios a la propia conversión, la exigencia de una testimonio profético contra los males de la urbe, y la necesidad del testimonio concreto de experiencias de comunidad, que permitan realizar la innata vocación comunitaria de la ciudad."<sup>35</sup>. Además del enfoque de Comblin otras obras teológicas también influyeron en la practica pastoral de la urbe.

Una de esas corrientes fue alimentada por la obra de H. Cox: *La ciudad secular*<sup>36</sup>. Esta obra tuvo un impacto muy grande en ambientes europeos que se reconocieron atravesados a sí mismos por el proceso de secularización y donde lo religioso estaba como destinado a desaparecer en lo secular. Lo secular, según Cox, no sería contradictorio con lo religioso, sino la condición de su purificación y el acceso a su madurez. Esta obra de 1965, un poco anterior a la de Comblin, y de la que el mismo Comblin sólo toma conocimiento al terminar su redacción, plantea a la pastoral urbana un cambio drástico. Según Cox la fe bíblica *desencanta* la naturaleza y *desacraliza* la política. La ciudad secular de hoy día está en ese camino. Tanto el *anonimato* como la *movilidad* social, que hoy se viven en el medio urbano no serían antivalores bíblicos, sino las condiciones de posibilidad de construir una vida

<sup>33</sup> Cfr. F.Niño, *op.cit.*, p.193.

<sup>34</sup> Una exposición bastante amplia y con apreciaciones valorativas y críticas de esta obra puede hallarse en el capítulo IV: "Hacia una teología de la ciudad" de la obra ya citada de F.Niño, pp.193-251.

<sup>35</sup> Cfr. F.Niño, *op.cit.*, pp.427-428.

<sup>36</sup> Cfr. H.Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York, 1965.

humana desde la esfera privada donde se recupera la libertad, para hacer esto o lo otro, para quedarse aquí o para ir allá. El hombre secular para Cox se caracteriza también por un estilo de vida definido por el *pragmatismo* y la *profanidad*. Según esta visión el hombre *pragmático* no se mueve por *cuestiones últimas* sino por *cuestiones próximas* a las que puede acceder, conocer y resolver. Por su lado el *hombre profano* es un hombre que decide por sí mismo con total autonomía y sin depender de ningún poder supramundano. Según Cox ambas actitudes pueden ser rescatadas desde una lectura *secular* de la Biblia y no son contradictorias con la revelación. Le toca a la pastoral de la Iglesia sacar las consecuencias de tal lectura y aplicarlas a su pastoral para salvar lo secular y no caer en el *secularismo* que sería equivalente a la negación de todo valor religioso y trascendente. No fueron pocas las *reacciones* y *tensiones* que por ese entonces se produjeron en algunos ambientes modernizantes de América Latina ante tal lectura secular<sup>37</sup>. Fue así como algunos aplicaron sin ningún discernimiento este *evangelio secularista* y se propusieron erradicar de su pastoral toda huella de religiosidad externa. Por esos años muchas iglesias fueron *desvestidas* de sus santos con el grave desconcierto del pueblo creyente que de la noche a la mañana se encontró sin los medios donde alimentar su piedad. Pero más allá de estos y otros excesos esta polémica ayudó a distinguir entre procesos y procesos. América Latina no era Europa y los procesos de secularización eran muy distintos en ambos Continentes. América Latina no había asumido en su totalidad la modernidad con sus exigencias de secularización y su piedad popular no estaba estragada, sino viva. Esto produjo en Puebla una toma de conciencia que llevó a distinguir entre *secularización* y *secularismo* y a reconocer en la *religiosidad popular* un valor genuino de la piedad del pueblo latinoamericano<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. nuestro trabajo citado más arriba en nota 25, p.81 donde describimos más en detalle este "encontronazo" entre las corrientes modernizantes de la teología europea de la secularización como las de Cox, Robinson y Van Buren con el mundo religioso-cultural latinoamericano.

<sup>38</sup> Véanse los capítulos del Documento de Puebla referidos a la "*adveniente cultura universal*" (421-428), "*la ciudad*" (429-433), "*el secularismo*" (434-436). Puebla habla del "*proceso de secularización*" (431). Distingue entre una "*legítima y deseable secularización*" y el "*secularismo*" como ideología (418, 434-435) Puebla confiesa que la Iglesia en América Latina "experimenta un enfrentamiento radical con este movimiento secularista. Ve en él una amenaza a la fe y a la misma cultura de nuestros pueblos latinoamericanos" (436). Y en relación con la revalorización de la religiosidad popular véase todo el capítulo

Otra obra que habría de incidir con otra mirada en la visión de la urbe será la obra de Gustavo Gutiérrez *Teología de la Liberación* publicada en 1972<sup>39</sup>. Esta obra es la primera respuesta teológica a las demandas de la época, que vivía "un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva" tal como lo expresará la *Introducción* al documento final de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín en 1968<sup>40</sup>. Medellín hace la opción por una "Iglesia de los pobres" y "comprometida con la justicia", que la lleva a prolongar la misión de Jesús que viene a "liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tiene su origen en el egoísmo humano"<sup>41</sup>. G.Gutiérrez definió su propia reflexión teológica como una "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra de Dios"<sup>42</sup>. Esa *praxis* no es cualquier acción histórica, sino aquella que se da en el contexto de una opción liberadora

3: *Evangelización y religiosidad popular* (444-469). Sobre este tema de la religiosidad popular y la modernización en el ámbito urbano véase el comprensivo y medular estudio de C.M.Galli, "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad", en C.M.Galli y L.Scherz (comps.), *América Latina y la Doctrina social de la Iglesia*, vol.2, *Identidad cultural y modernización*, Paulinas, Buenos Aires, 1992.

<sup>39</sup> Cfr. G.Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1972. Nosotros citaremos la 14 ed. (1990) que tiene con una nueva introducción titulada *Mirar lejos*.

<sup>40</sup> G.Gutiérrez precisa que la "teología de la liberación" nace con ese nombre "poco antes de Medellín en Chimbote, Perú, en julio de 1968" en el curso de un encuentro mantenido en esa ciudad con laicos, sacerdotes y religiosos (cfr. *op.cit.*, p.17).

<sup>41</sup> Cfr. CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, Tomo II, Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Medellín 1968, Doc.1, Justicia, n° 3. Sobre la influencia de Medellín en la pastoral latinoamericana véase J.Jaramillo M., "Los efectos de Medellín en la pastoral latinoamericana de 1968 a 1990", *Medellín*, 18 (1992) 487-507. Para otros aspectos que también deben ser tenidos en cuenta y que conducen a la teología de la liberación, véase J.C.Scannone, "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano" en J.Gómez Caffarena, *Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, Madrid, 1993, vol.3, pp.93-105.

<sup>42</sup> Cfr. G.Gutiérrez, *op.cit.*, p.70.

a favor de los pobres, mediada teológicamente por la Palabra de Dios y el discurso ético-político. A más de veinte años de Medellín y de su teología de la liberación G.Gutiérrez no deja de hacer su propio balance con los aportes y críticas que este intento ha producido, los "entusiasmos fáciles" que ha despertado y que ha llevado a interpretar este "intento en forma idealista o errada" o provocado las "resistencias" de algunos y acepta como positiva las intervenciones del Magisterio de la Iglesia sobre la teología de la liberación, como fueron las dos Instrucciones de la Congregación de la Fe, *Libertatis Nuntius* de 1984 y *Libertatis Conscientia* de 1986<sup>43</sup>. Pero la realidad fue más difícil. Por un lado en ciertos ambientes se trató de reducir la teología de la liberación a una mera praxis revolucionaria de liberación política, quitándole así su carácter integral. En los años '70 algunos cristianos se enrolaban en la guerrilla marxista revolucionaria y sostenían que la mejor teología era la revolución contra los poderes opresores encarnados en el Estado nacional, cipayo de los poderes imperialistas. Otros se inscribían en las Comunidades Eclesiales de Base con la esperanza que desde allí podrían incursionar con éxito en la transformación de la sociedad. En este contexto de debilidad democrática y de anarquía institucional las fuerzas armadas toman más y más ingerencia en la esfera pública, y asumen el poder en varios países de América Latina. El conflicto se agudiza hasta tal punto que lleva al fracaso de los dos oponentes como son la guerrilla y los militares. Surge así hacia finales de los años '80 la restauración de la democracia. En todo este tiempo la *teología de la liberación* fue como un *disparador* que encendió muchos debates, pero que no repercutió seriamente en la praxis de la pastoral eclesial urbana. La Iglesia sufrió, eso sí, en este período de casi veinte años, un arduo martirio en la vida y muerte de muchos de sus pastores y laicos. Quizás esta sea su ofrenda principal. Pero durante este tiempo se produce también una expansión del logos libertario y emancipatorio, que anima a la teología de la liberación, y que inspira a otros movimientos como son los de la teología negra, la feminista, la judía, la musulmana, etc., fuera mismo del contexto cultural latinoamericano<sup>44</sup>. Esta circunstancia nos hace pensar que la liberación deseada por los hombres no es exclusivamente política ni está circunscripta a un credo religioso. Este hecho nos abre a una *teología intercultural* donde la liberación personal y política debe estar garantizada, pero dentro de una perspectiva más amplia dada por la problemática de la *diferencia* y la *alteridad*, que alcanza a toda la

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp.18-19.

<sup>44</sup> Cfr. *ibidem*, p.19.

sociedad y a sus culturas. De esta *teología alternativa* debemos ahora tratar para ver cómo se puede desde ella inspirar una mejor práctica pastoral urbana.

Esta opción fue inspirada en América Latina y más propiamente en Argentina a partir de una lectura de *Gaudium et Spes* acerca de la cultura<sup>45</sup>. Esta línea teológica asigna a la *cultura* de nuestros pueblos una importancia primordial que le permite hablar de una cultura latinoamericana más allá de sus innegables diferencias. También pone de relieve la riqueza de su sujeto histórico, el pueblo, no la *clase*, como lo quería el análisis marxista. No desconoce los procesos de opresión y de dominación que se ejercen en el Continente, pero pone más la fuerza de sus análisis y de sus esperanzas en esa capacidad que tiene el pueblo para la resistencia y para hegemonizar propuestas alternativas. Este pueblo tiene su núcleo más representativo, aunque no exclusivo, en los *pobres* y desde la perspectiva religiosa se expresa en la *religiosidad popular*. Todos temas que tuvieron gran influencia en Medellín y en Puebla. Según Gera, uno de los principales teólogos de esta corriente, "no basta la unidad plural dada por la cultura para constituir un pueblo. También se necesita la *opción política comunitaria* para un proyecto histórico de bien común"<sup>46</sup>. De aquí el papel de lo que hoy llamamos sociedad civil y sus organizaciones políticas de base. Pero más allá de lo político se da también una comprensión teológica de este pueblo, que tiene como base el concepto de Iglesia como *Pueblo de Dios*. El pueblo participa de esta realidad profunda no sólo como *misterio*, sino también como realidad *histórica*. Esta consideración que pone el acento en el *pueblo* asumido como *misterio histórico*, y no meramente reducido a su dimensión *eclesiástica*, que es mucho más limitada, permite recuperar y ampliar los logros de la *teología de la ciudad* cuyos esfuerzos consistían en ver la comunidad eclesial a la luz de la *ciudad*, como símbolo del *reino*. Esta posición abre sus puertas a una *teología inculturada*. Para Galli<sup>47</sup>, si la Iglesia es según Hech.15,14, "*Pueblo de*

<sup>45</sup> Cfr. J.C.Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p.68 y ss. Véase también J.C.Scannone, "Perspectivas eclesiológicas de la 'teología del pueblo' en la Argentina", *Christus*, 63 (1998) 38-44.

<sup>46</sup> Cfr. L.Gera, "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia" en CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina, Ponencias y Documento final*, CELAM, Bogotá, 1977, p.266.

<sup>47</sup> Cfr. C.Galli, *El pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Buenos Aires, 1993, p.703.

*pueblos*" (*laós ex ethnôn*), no puede pasar a un segundo plano sin importancia la presencia en ella de los diversos pueblos, ya que aportan, *no soteriológicamente*, al menos *eclesiológicamente*, al estar enriquecidos por sus propias culturas y valores particulares. Lo universal no es contradictorio con lo particular, sino una de sus determinaciones. Galli se opone con razón a von Balthasar para quien los pueblos no agregan nada específico más allá de los individuos que aportan<sup>48</sup>. Al subrayar la importancia de los pueblos esta teología inculturada amplía los márgenes de su comprensión teológica del Misterio de Cristo viviente en los pueblos y permite al mismo tiempo avanzar hacia un mayor compromiso pastoral de la comunidad eclesial con los más pobres y excluidos. En los últimos años nuevos avances se están dando en esta línea. Uno de ellos es el incluir en estos análisis una comprensión de la naturaleza compleja y multicultural de nuestros pueblos, tal como la hemos presentado más arriba. Esta visión excluye cualquier tentación fundamentalista y simplista de las culturas de nuestros pueblos, que hoy se encuentran en plenos procesos de transformación y cambio. Pero al mismo tiempo la complejidad de esta vida multicultural exige, además, una *pedagogía inculturada* que abra al diálogo interpersonal y al intercambio intercultural.

### 3.2. *La pedagogía inculturada de la pastoral comunitaria urbana*

Ligada a esta *teología inculturada* debería, pues, elaborarse una *pedagogía inculturada* de la pastoral comunitaria urbana. No es suficiente saber los contenidos, es preciso saber inculcarlos. Para ellos se necesita una nueva pedagogía. Aquí la pastoral pueda aprender de los avances de las ciencias pedagógicas, especialmente en lo que se refiere a la pedagogía intercultural.

Vivimos hoy en los espacios de nuestras grandes urbes latinoamericanas un mundo de naturaleza multicultural. Ya no se trata de simples minorías étnicas que habitan en guetos aislados de la ciudad. Hoy la ciudad despierta cada día en medio de las más variadas diferencias que le propone la globalización y los diferentes procesos migratorios a los que se ve sujeta. Y el ciudadano no ha sido preparado para este habitar en la multiculturalidad. Muy por el contrario todavía está sujeto a formas de ver y de actuar que brotan de una pedagogía

<sup>48</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978, II/1, pp.369-370 y 384. Véase también J.C.Scannone, art.cit. (en nota 45 arriba), p.43.

monocultural, implementada por el sistema educativo ya a fines del Siglo XIX desde los niveles primarios hasta la universidad. Este sistema está todavía en total vigencia. Una de las tareas es modificarlo substancialmente. No se trata de hacer remiendos parciales, como los buenos intentos de avanzar en el bilingüismo cultural, sino de extender el programa intercultural a todo el sistema educativo<sup>49</sup>. Plantear este problema entre multiculturalidad y educación nos interesa, porque nos iluminará el problema que esta multiculturalidad también plantea a la Iglesia en su acción pastoral. Si la educación debe saber asumir este problema de la multiculturalidad, cuanto más la Iglesia. Este desafío debería llevar a la Iglesia sin desdecirse a sí misma a cambiar su tonalidad *monocultural* a fin de hacerse capaz de inculturarse en la multiculturalidad adveniente y cumplir así la misión que Jesucristo le fijó.

Pero enfrentar y resolver adecuadamente el desafío que plantea la multiculturalidad hoy no es nada fácil, porque además su debate está atravesado por cuestiones fuertemente ideológicas. Dejando de lado aquellas posiciones monoculturales que desconocen el problema y el desafío de la multiculturalidad, lo cual es también una postura ideológica, podríamos definir al menos tres modelos de educación multicultural según sea la valoración del otro<sup>50</sup>. Deberíamos ser muy conscientes de todos los aspectos que están involucrados en cada uno de estos modelos, porque la opción por alguno de ellos tiene consecuencias bien distintas. Al primer modelo educativo lo llamamos *asimilativo*, al segundo *pluralista* y al tercero *intercultural*.

El modelo *asimilativo* reconoce la presencia de la multiculturalidad en el contexto de la escuela, pero parte de una valoración negativa de este fenómeno, de lo *otro* y de lo *diferente*. Por eso su actitud pedagógica será la de *asimilar* al *otro*, al *diferente* a fin de incorporarlo al cauce de la cultura escolar y social dominante. Y por allí, finalmente, *integrarlo* a la sociedad de *todos*, desligándolo de sus diferencias más específicas. Esta política educativa tuvo su vigencia a fines del siglo XIX en varios países latinoamericanos para *integrar* a los inmigrantes

<sup>49</sup> Cfr. nuestro trabajo citado más arriba en nota 22, p.529 y ss.

<sup>50</sup> Cfr. ibídem, pp.545-546. Véanse también otros modelos similares en M.A.Sagastizabal, *Diversidad cultural y fracaso escolar. Educación intercultural: de la teoría a la práctica*, Ed. Irice, Rosario, 2000, pp.21-30; J.Merino Fernández y A.Muñoz Sedano, "Ejes de debate y propuestas de acción para una pedagogía intercultural", *Rev. Iberoamericana de Educación*, n° 17 (1998) 218-221.

Europeos que venían a estas tierras. También se implantó esta orientación por los años '70 en muchos programas de educación bilingüe en varios países de América Latina con fuerte presencia indígena.

El modelo *pluralista* reconoce también la multiculturalidad de la sociedad, pero mantiene ante ella una actitud diferente al modelo *asimilativo*. El modelo *pluralista* tiende a sostener una posición de respeto y equidistancia de cualquier posición identitaria. Confunde la alteridad con lo desigual e incommensurable. Todas las identidades tienen los mismos derechos y ellos deben ser resguardados. Su posición epistemológica lo asocia al *relativismo cultural*<sup>51</sup>. No existe la verdad, sino que ella está distribuida en un infinito mosaico de identidades donde cada una de ellos tiene su propia verdad. En este mosaico cada una de las partes está definida y entre ellas como *mónadas*, como *guetos*, no hay comunicación posible. Este modelo también ha tenido sus realizaciones en el área educativa de América Latina. De allí los muchos intentos llevados a cabo en diversas naciones para preservar el idioma y las culturas autóctonas. Pero esto no es suficiente. Las culturas son un proceso dinámico, que no puede ser encapsulado y aislado de sus otros contextos culturales. Un modelo mejor debería tener en cuenta los intercambios entre culturas. Un organismo vivo además de poseer sus procesos endógenos necesita del exterior para subsistir, sea la naturaleza o la cultura.

El tercer modelo, el modelo *intercultural* viene justamente a subsanar este defecto del modelo *pluralista*. No se trata solamente de *respetar* la *diferencia*. Esto es mucho en relación al primer modelo que era más funcional y asimilativo. La *diferencia* encarnada en una cultura tiene valores que de por sí desbordan sus propios límites. Ahora se trata de *reconocer* esa diferencia y *comunicarse* con ella. El *modelo intercultural* intenta establecer vasos comunicantes de ida y de vuelta en las vinculaciones culturales. Las relaciones con el otro, como dirá Lévinas<sup>52</sup>, son asimétricas, pero en ambas direcciones. El otro no sólo puede enriquecerme en su comunicación conmigo, sino también yo puedo enriquecerlo, a condición de que ambos estemos abiertos y receptivos a ese intercambio, y sepamos de antemano que cada uno es para el otro

<sup>51</sup> Cfr. P.Valadier, "La pseudoinocencia del relativismo cultural", *Criterio*, 70 (1998) 151-155.

<sup>52</sup> Sobre la filosofía de Lévinas aplicada a la educación, véase F.Bárcena y J.-C.Mélich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Paidós, Barcelona, 2000, cap.4: "Emmanuel Lévinas: Educación y Hospitalidad", pp.125-147.

infinito. Su *don* no lo enlaza, no lo sujeta a mi dominio. El otro es siempre más que su don. De ahí su infinitud... En los intercambios de identidades culturales diversas pasa algo semejante, aunque con profundas diferencias de formas y procesos. La interculturalidad aparece así como el "principio rector de un proceso social continuo que intenta construir relaciones dialógicas y equitativas entre los actores pertenecientes a universos culturales diferentes sobre las base del reconocimiento del derecho de la diversidad"<sup>53</sup>. Sostener una actitud intercultural no significa desconocer los tremendos problemas, tensiones y violencias, que hoy alientan diversos fundamentalismos de distinto signo para exacerbar las diferencias y convertirlas en oposiciones. La interculturalidad en tales casos ha de estar presente para cumplir su rol en la medida de la posible y no desalentarse en esta paciente y ardua búsqueda de la concordia humana.

Y en el ámbito eclesial puede decirse lo mismo. El desafío de la urbe multicultural a la Iglesia local exige la plasmación de una pastoral urbana *intercultural*. El modelo de pastoral no puede ser el *asimilativo*, ya que este *modelo* no respeta la diferencia como tal y la Iglesia no se enriquece con esa diferencia. No debe olvidarse que la Iglesia es Pueblo de pueblos, es decir, enriquecida por el aporte de los pueblos que con sus culturas, valores y realizaciones humanas se incorporan al Misterio de Cristo. Tampoco puede ser el modelo *pluralista* ya que este modelo no permite el mutuo intercambio, lo cual es fundamental para el anuncio evangelizador. Una sabia pedagogía *intercultural* permitirá a la *comunidad eclesial* no encerrarse en ella misma, la invitará a dialogar con las culturas y religiones, a vivir con más plenitud y libertad el Evangelio para que su resplandor ilumine a todos los que quieran recibir su luz. También la hará más humilde al saber que ella tiene que recibir mucho de los otros pueblos y culturas. Pero además implicará para ella la implementación no sólo de estrategias externas, sino también una movilización de sus estructuras internas y vitales que atañen a todo el cuerpo eclesial en su profunda dimensión teológica y espiritual. Esta  *sabia pedagogía intercultural* es *don* y *aprendizaje* a la vez. De ella participa todo el pueblo de Dios. Como *don* es gracia y debe ser pedido. Como aprendizaje debe ser enseñado a todos los niveles. Por eso debemos atender a la práctica.

<sup>53</sup> Cfr. M. Zúñiga Castillo, "Educación intercultural para todos los peruanos", *Tarea*, 1995.

### 3.3. La *pragmática inculturada de la pastoral comunitaria urbana*

La *pedagógica inculturada* en la diversidad exige para su puesta en práctica una *pragmática inculturada* en el ámbito de la pastoral comunitaria urbana. Ahora bien esta *pragmática inculturada* tiene como *sujeto* a la *comunidad eclesial*, es decir, al pueblo de Dios, que en nuestro caso habita en la ciudad. Este sujeto comunitario es plural tanto por el número de aquellos que lo componen como por su diversidad. Este sujeto plural, además, al tener su pertenencia y arraigo en una comunidad, que se reconoce cristiana, tiene una referencia insoslayable al Misterio de Cristo, en el cual está instituido, más allá de las carencias, debilidades o pecados de sus miembros. Su acción sobrepasa con ello el marco de lo profano, que indudablemente posee. Cuando hablamos, pues, de la *pragmática inculturada* nos referimos a este nivel integral de la acción que sobrepasa por su dimensión religiosa y su contextura social otras acciones humanas, como son la *acción instrumental*, la *acción estratégica* e incluso la así llamada *acción comunicativa*<sup>54</sup>. Y también con ello sobrepasamos el simple *pragmatismo*, que desvincula los móviles de la acción de las finalidades últimas y se circunscribe a los límites de las circunstancias inmediatas y mensurables en términos de utilidad. La comunidad eclesial, al vivir como pueblo de Dios en el Misterio de Cristo, no puede desvincularse de esta su más profunda e inmediata referencia, sin negarse a sí misma. Esto la sabe muy bien el pueblo sencillo y fiel que siempre remite su acción a Dios, principio y fin de su obrar. Esto no significa que por debilidad u otras falencias humanas esto no suceda. La praxis cristiana también como cualquier otra praxis está sujeta a la contradicción.

También decimos que esta *pragmática* debe ser *inculturada*. Ello es una consecuencia de nuestros anteriores presupuestos. La *teología* es *inculturada* y no puede en verdad no serlo porque ése ha sido el procedimiento llevado a cabo por el Padre en el Misterio de la Encarnación de su Hijo en la historia humana y en el envío del Espíritu Santo para que desde dentro acompañara a su Iglesia y la llevara a su plenitud escatológica. Y de un modo consecuente la *comunidad eclesial* por su encarnación en el mundo y en la historia humana no puede tampoco

<sup>54</sup> Nos referimos a los conceptos ampliamente desarrollados por J. Habermas en su conocida obra *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987. Para un análisis de estos conceptos véase: J. De Zan, *Libertad, poder y discurso*, Almagesto-Fundación Ross, Buenos Aires, 1993. En especial véase el cap. V: "Acción comunicativa y discurso", pp. 163-191.

dejar de actuar de esta manera inspirada por una *pedagogía inculturada*. Una pedagogía que atienda y respete al otro como otro y con el cual entre en comunión. Una pedagogía que es *don*, pero que también es *tarea* llena de *aprendizajes*. Y tanto el *don* como los *aprendizajes* no son para ser guardados en una carpeta, sino para ser llevados a una *práctica*, que justamente debe ser inculturada, porque de lo contrario sería contradictoria tanto con la teología como con la pedagogía, que le dieron a esa pragmática origen y sentido.

En esta *pragmática inculturada* hay al menos *tres ámbitos* que deben ser atendidos. Uno es el que llega por su propio peso existencial de la ciudad a la comunidad eclesial y que exige de ella una respuesta adecuada e inmediata en el dominio de la acción. El segundo es el que mira a las demandas que se establecen dentro mismo de la comunidad eclesial. El tercero, finalmente, es el que surge de la comunidad eclesial hacia la misma urbe. Cada uno de estos *tres ámbitos* engendra *demandas* y *respuestas*. Es en ese medio donde se sitúan las *tensiones*, que nunca faltan. A este respecto, y para terminar, vamos a ofrecer algunas reflexiones, sin pretender, por supuesto, agotar la problemática.

La vida contemporánea en nuestras ciudades latinoamericanas se vuelca con su pesada carga existencial llena de tensiones sobre la vida eclesial de nuestras comunidades cristianas. Y no puede ser de otro modo ya que la comunidad eclesial urbana está inserta en ese medio. Las crisis producidas en el seno mismo de las ciudades, al no poder ser contenidas y resueltas por las estructuras de la sociedad civil y estatal, se revierten, en búsqueda de alternativas y soluciones, sobre la comunidad eclesial como referente social y espiritual. La Iglesia urbana, muy especialmente en sus comunidades barriales, se halla así sometida a una enorme demanda, mayor que la sostenida en épocas anteriores.

Creemos distinguir al menos *tres grandes demandas* que provienen del medio ciudadano y que inciden directamente en la comunidad eclesial. La *primera demanda* expresa una *crisis social* y proviene del marco de exclusión y de injusticia social en la cual viven muchos sectores ya no minoritarios del mundo ciudadano. La *segunda demanda* es de naturaleza *existencial-espiritual* y se relaciona con el deterioro humano que padecen buena parte de los ciudadanos en razón de problemas insolubles, casi imposibles de enfrentar y resolver. Y la *tercera demanda* es la que proviene de los desafíos de la sociedad global posmoderna que se ha instalado en la sociedad urbana. Hoy el ciudadano ya no vive en el mundo rural, pero tampoco enteramente en su urbe. Su *ser* ya no es su *estar*, sino su migrar con todo lo que tiene de ilusión y de frustración. El *ser migrante* es su nueva identidad, que lo hace eterno itinerante, a semejanza de los antiguos guaraníes que andaban en búsqueda de la

*terra sin mal*, pero ahora con las inseguridades que les da su nueva situación.

Ciertamente no le compete a la comunidad eclesial la resolución de los problemas básicos que padece la población urbana, en el orden del bienestar, como es el del trabajo, la vivienda, el vestido y la alimentación, la salud, la seguridad, la educación, la justicia. Pero también es cierto que la comunidad eclesial se siente interpelada más que nunca por el mundo de los pobres. Siempre resonará en sus oídos las palabras del Señor "porque tuve hambre y me dieron de comer.." (Mt. 25,35) y las palabras del apóstol Santiago que la invita a unir en su praxis la fe y las obras (Sant. 2,14-16). Debido a esta situación se le demanda a la comunidad eclesial una presencia en lo social que la somete a diversas *tensiones*. Las organizaciones sociales eclesiales a veces participan en programas sociales. ¿Cómo pasar de una demanda asistencial a una oferta promocional? ¿Cómo salvar la independencia eclesial frente a la acción política de los organismos estatales en programas conjuntos? Otra *tensión* aparece cuando la comunidad eclesial es llamada a mediar en conflictos que enfrentan a diversos grupos de interés en el medio urbano, como es el caso de trabajadores despedidos de una empresa o reclamaciones de vecinos ante las autoridades municipales o conflictos originados por desocupados que piden trabajo y que se manifiestan a la opinión pública por un corte de ruta. La presencia en estos centros conflictuales con una predisposición mediadora es una de las nuevas funciones diaconales de la comunidad eclesial.

La *segunda demanda* que se le hace a la comunidad eclesial es la atención personalizada de gente del más diverso origen que llega con graves problemas psico-afectivos. La ciudad contemporánea somete a sus integrantes a situaciones de intenso *stress*. Conflictos familiares, necesidades no satisfechas, falta de trabajo, delincuencia, violencia y las más diversas adicciones, son sólo algunos de los conflictos que atormentan la vida de muchos de nuestros ciudadanos. La comunidad eclesial debe contar con diversos espacios de acogida y de recepción para atender tales casos. No es necesario que todos los servicios sean organizados por la comunidad eclesial. Alcohólicos Anónimos, y otras organizaciones similares no necesariamente católicas o confesionales que ayudan a personas obesas, deprimidas, solas, o prostituidas por la calle o la drogadicción, pueden tener un lugar en la comunidad cristiana, ya que cumplen una función de recuperación humana muy congruente con los fines de aquella. Las diversas estructuras de acogida deben extenderse a la atención personalizada de personas de la tercera edad, enfermos y otros discapacitados. La atención humana con grupos de *autoayuda* y de apoyo psicológico suele ser muy eficaz. No debería omitirse la ayuda

espiritual, religiosa, personalizada, según las necesidades y la situación de cada uno. Como muy bien lo dice Trigo se trata de hacer una "rehabilitación del sujeto, una sanación personal"<sup>55</sup>. Y esta *rehabilitación* no consiste solamente en proporcionar ciertos alivios necesarios e imprescindibles para aquellos que están fatigados y desalentados, sino en ofrecerles, además, a los que así lo deseen, ayudas substanciales que hagan a la recuperación del sentido pleno de la vida por la propuesta del kerigma cristiano de salvación y su incorporación a la comunidad de un modo positivo y comprometido. Estos cambios son bien visibles en personas recuperadas de la drogadicción o de otras adicciones. Se da en ellos un verdadero cambio de personalidad en la que incorporan nuevos valores y nuevas actitudes, que los llevan, incluso, a trabajar por la recuperación de otros, que se encuentran en situación semejante a la que ellos antes estaban.

La *tercera demanda* proviene de la *inestabilidad y fragmentación posmoderna* de nuestras sociedades urbanas. La relativa estabilidad e integración de la sociedad rural tradicional, afincada en la tierra, y de la sociedad moderna, crecida alrededor de las ciudades, ha dado lugar a una movilidad ciudadana que no deja de asumir nuevas formas. Por un lado los centros urbanos son abandonados por los sectores pudientes, que se trasladan a *countries* y *barrios cerrados*, para desenvolver en ellos su vida privada y su educación, lejos de todo riesgo y violencia ciudadana. Altos paredones son los nuevos signos de esta nueva *feudalidad*, separada de los sectores populares, que apiñados en viviendas precarias se sitúan a su alrededor, simbolizando así de manera brutal su exclusión. Por su parte estos sectores populares en ciertas ciudades avanzan sobre el centro de la ciudad, ocupando antiguos espacios abandonados por la burguesía acomodada, en los que se introducen clandestinamente. Otros se ubican en nuevos cordones habitacionales de las periferias urbanas. Pero las incertidumbres de la vida urbana hace que las probabilidades de permanencia no sean grandes tanto para unos como para otros. La *ola globalizadora posmoderna* toca a todos. Y el *caminar global* ya no es una posibilidad hipotética, sino un probabilidad real, que es evaluada constantemente en orden a un cambio de rumbo y de residencia. Hoy nuestras ciudades están llenas de *migrantes*, provenientes de las más diversas latitudes, pero muy especialmente de los países limítrofes. Ya no son los antiguos *inmigrantes* que venían de lejanos países para *quedarse*. Ahora su *estadia* está fuertemente condicionada. Su *estar* ya

<sup>55</sup> Cfr. P.Trigo, "Horizonte de las comunidades de solidaridad desde la perspectiva de fe-justicia", *Christus*, 64 (1999) 33.

no está determinado por su familia o su vecindario, sino por la búsqueda de su *bienestar*. ¿Qué actitud deberá tomar la comunidad eclesial ante este fenómeno que le adviene de estos tiempos *globalizados posmodernos*, pero que la cala por dentro? Esta movilidad migrante se traduce en otras movilidades que bombardean con igual intensidad las apetencias del ciudadano posmoderno, como son la movilidad de la imagen, de lo informático, de lo fragmentario, del consumo, del puro momento, de los variados esoterismos pseudoreligiosos, etc.

¿Qué posición pastoral asumirá la comunidad eclesial frente a estas manifestaciones culturales *posmodernas*? ¿Se deslizará por los caminos de la condena a semejanza de lo que sucedió en el siglo XIX cuando se condenó sin discernimiento la cultura moderna? ¿O se tratará de discernir en esta cultura posmoderna las semillas del Verbo, para desde ahí relanzar su *Buena Noticia* ahora *inculturada*?<sup>56</sup> La posmodernidad abre nuevos espacios para reformular las relaciones societarias. Como dice muy bien Trigo: "*el patriarcalismo, el clientelismo, el dirigismo son modelos muy consolidados ambientalmente que deben ser superados desde dentro*"<sup>57</sup>. Todas estas acciones de tipo *autoritario, verticalista y centralista* son prácticas del *imaginario tradicional y moderno* con las que no se puede edificar hoy la sociedad del futuro. Y a ellas no se las puede cambiar por una simple condena moral ni por un decreto. Es necesario tomar la iniciativa y asumir nuevas formas culturales e institucionales como las que propone la posmodernidad al insistir en la "dimensión de la 'alteridad', al respetar al otro en su valor diferente... cuando despierta la conciencia de los derechos humanos, el respeto a las diferentes culturas, al pluralismo, al derecho de las minorías..."<sup>58</sup>. Es preciso *transformar la cotidianeidad* pero desde prácticas donde se valoren las relaciones horizontales de colaboración participativa como las que se dan en innumerables organizaciones intermedias que hoy van conformando más y más el tejido social,

<sup>56</sup> Cfr. J.Vélez Correa, *Evangelizar la posmodernidad desde América Latina*, CELAM, Col. Autores N° 27, Bogotá, 2000. Esta obra se presenta en tres partes. En la primera se describe el fenómeno de la posmodernidad. En la segunda se esbozan los grandes criterios para discernir sus luces y sus sombras. En la tercera se presentan posibles líneas de evangelización de esa posmodernidad tal como se da en América Latina.

<sup>57</sup> Cfr. P.Trigo, art.cit., p.34, ver arriba en nota 52.

<sup>58</sup> Cfr. J.Vélez Correa, *op.cit.*, p.66.

oponiéndose con ella a la exclusión y a la discriminación<sup>59</sup>. No se debe sólo mejorar la relación interpersonal, más aún se deben mejorar los modos de integración *grupales* marcados por la libertad y la diferencia. Y esto en la familia, en el trabajo, en la escuela, en la política, en las instituciones estatales, también en la comunidad eclesial y en general en las restantes organizaciones de la sociedad civil. ¿La comunidad eclesial hará suya esta demanda de los tiempos posmodernos?

No se trata de realizar una mera reforma epidérmica. Se trata de cambiar un imaginario, de llegar a un nuevo imaginario, a un *imaginario alternativo*<sup>60</sup>, distinto del neoliberal vigente, individualista y consumista, y distinto del revolucionario socialista de los años sesenta y setenta. Como muy bien lo describe Scannone:

"Ese imaginario nuevo se ubica en la vida cotidiana, pero no considerada como privada, sino en sus dimensiones sociales y públicas; no lo espera todo del Estado, de los políticos o de la toma del poder, ni tampoco del mercado, sino que tiende a valorar la iniciativa personal, comunitaria y solidaria, la autogestión, la comunicación y la coparticipación; es democrático; prefiere una coordinación flexible en forma de redes a toda forma de subordinación piramidal, pero también al individualismo competitivo; se basa en lo voluntario y el consenso, y no tanto en relaciones tradicionales de parentesco, compadrazgo o vecindad, ni tampoco en relaciones utilitarias o meramente funcionales; moviéndose en el ámbito público y social (no estatal), no olvida por ello la búsqueda de la felicidad personal y el respeto a la propia identidad e iniciativas de personas o grupos"<sup>61</sup>.

Si se produce este cambio a nivel de la vida cotidiana no hay

<sup>59</sup> Cfr. P.Trigo, art.cit., p.37. Allí dice Trigo "No hay vida alternativa, si no se transforma la cotidianeidad". Y éste es un problema cultural que toca a la comunidad más allá de la eclesial.

<sup>60</sup> Cfr. P.Trigo, "Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario", *Iter*, 3 (1992) 61-99.

<sup>61</sup> Cfr. J.C.Scannone, "La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, doctrina social de la Iglesia y globalización en solidaridad", en *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, San Pablo, Buenos Aires, 1999, pp.279-280.

duda de que también las grandes estructuras políticas y económicas deberán cambiar. A la comunidad eclesial le cabe la responsabilidad de ser consciente de esta exigencia de los signos de los tiempos y de no dejar pasar la oportunidad de aplicar en sí misma lo que predica a otros.

Pero la comunidad eclesial urbana recibe *demandas* y sufre también *tensiones* desde su misma *textura interior*. Y éstas suelen ser más dolorosas. Porque si las primeras son desafíos, que tienden a movilizar los recursos y las fuerzas disponibles, las segundas aparecen como críticas o como la expresión de procesos divergentes en el seno mismo de la comunidad eclesial. Veamos algunas de ellas. Nuestras urbes siguen todavía en gran medida atendidas pastoralmente por parroquias tradicionales, que no superan los criterios de su propia territorialidad y de sus propias preocupaciones pastorales. Les cuesta moverse en el horizonte más amplio que su propio territorio. Por otro lado los movimientos laicales son extraterritoriales y en general han cumplido un gran papel en aspectos específicos de su acción evangelizadora, pero al moverse con relativa independencia se hacen ajenos a una estrategia común. Y esto no es por mala voluntad. Es así porque no hay una convocatoria, no hay una decisión colegiada, donde todos estén comprometidos, desde el obispo, pasando por el presbiterio, los religiosos, las instituciones laicales, los agentes de pastoral, hasta llegar a los simples fieles. Felizmente en los últimos decenios se han llevado a cabo en grandes ciudades latinoamericanas experiencias de pastoral urbana muy interesantes y alentadoras<sup>62</sup>. Es preciso ganar el *espacio físico y mediático* de la urbe. Muchas de nuestras parroquias, incluso, no han ocupado todavía su propio espacio externo. Es como si nuestras comunidades eclesiales estuvieran centradas en el templo, aisladas de la calle y del barrio. En esta estrategia las Iglesias Evangélicas nos han ganado la calle y los sectores estratégicos del espacio barrial por la multiplicación de pequeños y activos lugares de culto. Las Comunidades Eclesiales de Base y otras estructuras populares radicadas en familias o en grupos de familias han sido formas sugerentes y nuevas para resolver este desafío. Pero además se debe entrar en el *espacio mediático*. Todo un desafío para la pastoral urbana.

Pero la puesta en el lugar de nuevas instancias más cercanas a la gente no resuelve totalmente el problema pastoral, si no se flexibiliza la estructura interna de la comunidad, especialmente de sus agentes de

<sup>62</sup> Cfr. F.Niño, *op.cit.*, pp.373-422, donde se relatan algunos intentos positivos de llevar adelante una pastoral urbana en grandes ciudades de América Latina.

pastoral. La Parroquia ha heredado un fuerte sesgo personalista ligado al párroco, que corre el peligro de trasladarse a estas unidades menores. Es como si no hubieran llegado todavía a estos niveles de la pastoral las enseñanzas luminosas del Concilio Vaticano II, que concibe a la Iglesia como "pueblo de Dios" (LG 9-17) y como "Cuerpo de Cristo" (LG 7; 14). En su lugar todavía rige en algunos lugares una estática *sociedad eclesial* regida por una *eclesiología de potestades* dada por la desigualdad de sus estamentos, clero y laicos, donde unos mandan y otros obedecen, unos enseñan y otros aprenden. Es verdad que este modelo está en extinción, pero todavía la comunidad eclesial no ha abordado de modo positivo y alternativo otras modalidades de participación donde rija más lo comunitario y fraternal, donde la autoridad tenga un sentido verdaderamente ministerial, y se avance decisivamente hacia una concepción y práctica realmente comunitaria de los ministerios. Es aquí donde la comunidad eclesial debe ejercer una pastoral inculturada que le permita disponer de varias propuestas para distintas situaciones. Lo que se hace en un lugar no tiene por qué hacerse en otro. Los ministerios no son un *cursus honorum*, sino servicios en íntima vinculación con las necesidades del pueblo de Dios<sup>63</sup>. Y en esta inculturación de los servicios es donde la comunidad eclesial deberá estar atenta y flexible para saber introducir en sus prácticas todo aquello que proviene de las culturas locales y que puede ser conducente para afirmar el anuncio evangelizador. Es el gran tema de la inculturación litúrgica y ministerial. En general la pastoral implementada en nuestras comunidades eclesiales es fuertemente *monocultural* y no hace acepción de personas ni de grupos étnicos o culturalmente diversos. Y por tanto no siente la necesidad de adaptarse o de inculturarse a esas realidades ajenas a ella misma. Aquí rige, en este dominio, toda una enorme disciplina de lo *permitido*, que inmoviliza todo cambio e innovación. Todo un dominio sujeto a graves *tensiones* entre la autoridad y los responsables de la pastoral urbana y popular. Es aquí donde el principio de la *libertad* y el de la *comunidad* deben ir íntimamente unidos. Para ello se necesita una Iglesia comunitaria dialogal, que sepa aceptar sus diferencias dentro de la fraternidad y del logro de consensos y acuerdos pastorales. Es preciso que esos espacios de diálogo se institucionalicen.

<sup>63</sup> Véase, como un ejemplo alentador, lo realizado en Bachajón (México) con la pastoral indígena: J.A.Estrada Díaz, "Reflexión teológica sobre el directorio de pastoral indígena para la iglesia autóctona de Bachajón", *Christus*, 64 (1999), 6-11. En relación con "una nueva manera de entender los ministerios" ver *ibidem*, pp.9-11.

Los Consejos Pastorales Parroquiales y Diocesanos han significado una buena iniciativa para orientar una pastoral orgánica. Pero, ¿en cuántas de nuestras parroquias urbanas existen Consejos Pastorales creativos y corresponsables de su acción pastoral? ¿Existen en nuestras Diócesis Consejos Pastorales Urbanos dedicados a concebir y llevar adelante la pastoral de la urbe como un todo? Es necesario convencerse de que la Iglesia "no será verdaderamente urbana, si no urbaniza su pastoral, es decir, si no la reviste de las características inherentes a la ciudad"<sup>64</sup>.

### Consideración final

Por último emerge de nuevo la *urbe* como el gran desafío de la comunidad eclesial, más allá de sus reclamos inmediatos y urgentes, y más allá de sus conflictos y contradicciones internas. Y esto requiere de la comunidad eclesial una atención orgánica, que sepa mirar al conjunto de los desafíos en todos los frentes, que sepa evaluar los recursos disponibles tanto materiales como humanos y que disponga de procedimientos consensuados y participativos propios de una pastoral integral e inculturada<sup>65</sup>. En los últimos años se ha avanzado hacia una planificación de la pastoral realmente participativa. Esta planificación está al servicio de una praxis eclesial en la que la comunidad eclesial participa tanto en la gestación, como en la elaboración, la puesta en práctica y la evaluación. Es aquí donde lo técnico, propio de los expertos y pastoralistas, debe estar íntimamente unido a lo sapiencial, que aporta el pueblo de Dios con su discernimiento espiritual. Esta pastoral comunitaria urbana tiene ante sí en este siglo XXI y en este Nuevo Milenio un *enorme desafío*, que se le abre con todas sus contradicciones y complejidades culturales, el desafío de poder constituir una comunidad en la que se pueda *vivir juntos en la fraternidad y la diversidad*, con todos los dolores, gozos y vicisitudes que eso implica, como un *símbolo*, ya realizado aunque imperfectamente en la historia humana y que espera su consumación en la *ciudad celeste* al final de la historia. Pero esa "ciudad santa, la nueva Jerusalén" (Ap. 21,2) tiene sólo sentido si abraza dentro de ella "como novia" a "su esposo" Jesucristo. Esta "ciudad santa", esta "novia" no es otra cosa que la "morada de Dios entre los hombres: él habitará en ellos, ellos serán su Pueblo, y el mismo Dios estará con

<sup>64</sup> Cfr. "Espacio de pastoral urbana" en (F.Bravo y otros), *La urbe reta a la Iglesia*, Dabar, México, 1998, p.19.

<sup>65</sup> Cfr. A.Brighenti, "Inculturação, endoculturação da Igreja e planejamento pastoral", *Medellín*, 79 (1994) 413-463.

ellos. El secará todas sus lágrimas, y no habrá más muerte, ni pena, ni queja, ni dolor, porque todo lo de antes pasó" (Ap. 21, 3-4). Si para la fe cristiana éste es el destino final de la historia humana no cabe duda de que la comunidad eclesial, que ya vive enraizada en Jesucristo y que habita en la urbe, no puede dejar de testimoniar con su vida y anunciar esta su verdad más profunda y definitiva. Por eso una pastoral comunitaria urbana inculturada en nuestras ciudades latinoamericanas tendrá sólo su pleno sentido si lleva la urbe al "encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad", según lo dice Juan Pablo II en su exhortación apostólica "La Iglesia en América"<sup>66</sup>. El mismo Santo Padre en su reciente carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* nos recuerda, por si lo olvidamos, que no hay "una fórmula mágica para los grandes desafíos de nuestro tiempo. No, no será una fórmula la que nos salve, pero sí una Persona y la certeza que ella nos infunde: ¡Yo estaré siempre con ustedes!"<sup>67</sup>. No lo olvidemos.

<sup>66</sup> Cfr. Juan Pablo II, *La Iglesia en América. Exhortación apostólica sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad*, Palabra, Madrid, 1999.

<sup>67</sup> Cfr. Juan Pablo II, *Novo Millennio Ineunte*, Paulinas, Buenos Aires, 2001, n° 29.

## La palabra borgesiana: un silencio en cruz<sup>1</sup>

por Enrique C. Corti  
UNSAM - CONICET

### Presentación

Umberto Eco, en réplica a la lectura que Richard Rorty hace de *El péndulo de Foucault*, sentencia:

Comprender cómo funciona el lenguaje no reduce el placer de hablar, ni de escuchar el eterno murmullo de los textos. Para explicar este sentimiento y esta persuasión racional, he dicho alguna vez que incluso los ginecólogos se enamoran. Pero incluso si aceptamos esta observación obvia, debemos admitir que, si bien no podemos decir nada de los sentimientos de los ginecólogos, su conocimiento de la anatomía humana es una cuestión de consenso cultural.<sup>2</sup>

No soy un ginecólogo, de modo que además de no poder decirse nada de mis sentimientos, mi conocimiento de la anatomía humana es, en cualquier consenso cultural que se lo considere, altamente desconfiable. Me confieso un lector hedónico de textos; sin embargo, a veces pretendo ser ginecólogo. Este es el caso presente. Mi acercamiento a Borges reconoce inicialmente una fuerte aversión, tan fuerte y poderosa como la atracción que me llevaba a leerlo. Después, los años y el trabajo del olvido han hecho que, con mayor benevolencia hacia mí mismo -y por tanto también hacia mi prójimo- volviese a Borges. Esto constituye un ejemplo de que no siempre se vuelve al primer amor, pero sí, inevitablemente, a la escena del crimen.

En esta oportunidad deseo montar otra escenografía para una escena que es la misma, a saber, el crimen de pretender ser ginecólogo

<sup>1</sup> Este trabajo contiene el primer tópico de un seminario que dicté durante febrero de 2000 en el Departamento de Filosofía dell'Università degli Studi di Salerno (Salerno, Italia), en el ámbito de la asignatura Estética, invitado por el Prof. Vincenzo Vitiello.

<sup>2</sup> Eco, U., *Interpretación y sobreinterpretación* (trad. esp. J.G.López Guix), Cambridge, University Press, 1995, p. 161.