

CARLOS MARÍA GALLI

DIOS VIVE EN LA CIUDAD

*Hacia una nueva pastoral urbana  
a la luz de Aparecida  
y del proyecto misionero de Francisco*

4a edición

AGAPE  
LIBROS 

Galli, Carlos María

Dios vive en la ciudad : hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida - 2a ed. 2a reimp. - Buenos Aires: Agape Libros, 2014.

426 p. ; 22x15 cm. (Escritos teológico-pastorales; 6)

ISBN 978-987-640-183-8

1. Teología pastoral. 2. Aparecida. I. Título.

CDD 291.61

© Agape Libros, 2011

ISBN: 978-987-640-183-8

Diseño de tapa: *María Julia Irulegui*

Diseño y diagramación de interior: *Equipo Editorial Agape*

1ª edición: agosto de 2011

2ª edición: junio de 2012

3ª edición corregida y aumentada: marzo de 2014

4ª edición: junio de 2014

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

AGAPE LIBROS

Av. San Martín 6863

(1419) Ciudad Autónoma de Buenos Aires

agape@agape-libros.com.ar

www.agape-libros.com.ar

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*

*Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.*

A Juan XXIII, quien nos enseñó a “mirar lejos”,  
soñar el futuro de nuestro pasado  
y dar un salto hacia delante (*un balzo innanzi*).



# Índice

Nuevo prólogo a la tercera edición:  
*Pensar la pastoral urbana en tiempos de Francisco* ..... 9

## I. LA IGLESIA Y LA CIUDAD

CAPÍTULO 1: UNA MIRADA A LA PASTORAL URBANA.....	25
1. La Conferencia de Aparecida hacia un nuevo Pentecostés.....	25
2. El ámbito disciplinar de la teología pastoral.....	29
3. Un itinerario de reflexión sobre la pastoral urbana.....	34
CAPÍTULO 2: LA CIUDAD Y LA IGLESIA.....	39
1. La morada humana: la casa y la ciudad.....	39
2. La Iglesia de Dios en la ciudad del hombre.....	44
3. Los nexos entre la ciudadanía y la eclesialidad.....	48
CAPÍTULO 3: LA IGLESIA Y LA CIUDAD EN AMÉRICA LATINA.....	53
1. La Iglesia en la historia de la ciudad latinoamericana.....	53
2. La presencia del catolicismo en nuestro mestizaje cultural.....	57

## II. DEL CONCILIO VATICANO II A APARECIDA

CAPÍTULO 4: DEL CONCILIO A PUEBLA:	
EVANGELIZACIÓN Y NUEVA CIVILIZACIÓN.....	69
1. La gran ciudad, un nuevo signo de los tiempos.....	69
2. La realidad urbana latinoamericana en Medellín.....	74
3. El llamado a evangelizar la cultura en <i>Evangelii nuntiandi</i> .....	77
CAPÍTULO 5: LA NOVEDAD DE PUEBLA:	
EVANGELIZAR LA CULTURA DE LA CIUDAD.....	83
1. La evangelización de la cultura en Puebla.....	83
2. Evangelización, religión y cultura.....	86

3. Evangelizar la cultura de y en la ciudad moderna .....	93
4. El post-Puebla: de la ciudad a la cultura urbana.....	97
CAPÍTULO 6: DE PUEBLA A APARECIDA:	
LA INCULTURACIÓN URBANA DEL EVANGELIO .....	103
1. Nueva evangelización e inculturación urbana en Juan Pablo II .....	103
2. La inculturación del Evangelio en la cultura urbana en Santo Domingo .....	109
3. El post-Santo Domingo: la pastoral urbana hacia el nuevo milenio .....	117
III. LA PRESENCIA DE DIOS EN LAS CIUDADES	
CAPÍTULO 7: APARECIDA: UNA PASTORAL URBANA	
PARA COMUNICAR LA VIDA PLENA .....	123
1. La Iglesia misionera al servicio de la Vida plena en Cristo .....	123
2. De la misión permanente a la nueva pastoral urbana ...	129
3. La plenitud de Dios en Cristo para la cultura urbana ...	133
4. El discernimiento de la presencia del “Dios con rostro urbano” .....	138
5. Las líneas de una nueva pastoral urbana más misionera .....	150
CAPÍTULO 8: LA FE EN LA PRESENCIA DE DIOS	
EN LA VIDA DE LAS CIUDADES .....	155
1. Anunciar al Dios viviente que habita entre los hombres.....	155
2. Contemplar la presencia salvadora de Dios en la vida ciudadana .....	161
3. Reconocer la Providencia de Dios en la libertad del hombre urbano.....	170
CAPÍTULO 9: LA PRESENCIA DE DIOS,	
FUENTE DE COMUNIÓN CIUDADANA .....	181
1. Asumir los desafíos antropológicos del ethos urbano .....	181
2. Evangelizar en y desde la(s) cultura(s) de los barrios .....	184

3. Promover una cultura del encuentro,  
la comunión y la integración..... 192
4. Transformar la nueva Babel en un nuevo Pentecostés... 199

#### IV. CONVERSIÓN A UNA NUEVA PASTORAL URBANA

##### CAPÍTULO 10: MEDIACIONES Y COMUNIDADES URBANAS

- PARA COMPARTIR LA VIDA EN CRISTO ..... 207
1. El lenguaje de las mediaciones afectivas ..... 207
  2. Las mediaciones del lenguaje simbólico..... 212
  3. Los vínculos en y entre las iglesias particulares..... 217
  4. Las comunidades parroquiales y las iglesias caseras ..... 223
  5. Los santuarios y los centros de espiritualidad ..... 234

##### CAPÍTULO 11: SALIR AL ENCUENTRO DE LAS PERIFERIAS ..... 241

1. El movimiento misionero hacia las periferias..... 241
2. Ir hacia los márgenes de los más pobres ..... 243
3. Ir hacia las periferias de los más alejados ..... 248
4. Ir hacia las orillas de los nuevos migrantes ..... 253
5. Reconocer las nuevas formas de piedad popular ..... 260
6. Renovar las misiones populares urbanas y suburbanas.....265

##### CAPÍTULO 12: UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD

- PARA UNA NUEVA EVANGELIZACIÓN ..... 271
1. La convocatoria eclesial a la santidad y la misión ..... 271
  2. La mística evangelizadora  
centrada en la caridad pastoral..... 280
  3. La conversión pastoral  
para una nueva evangelización urbana ..... 288

##### CAPÍTULO 13: LA PASTORAL URBANA EN BUENOS AIRES..... 299

1. La fisonomía sociocultural de la ciudad porteña ..... 300
2. La renovación misionera de la Iglesia arquidiocesana... 316

##### Epílogo: la *Evangelii gaudium*

- en el proyecto misionero de Francisco..... 347
1. El Viento de Dios sopla en y desde el sur del Sur..... 348
  2. Francisco, icono pastoral  
de la Iglesia latinoamericana..... 351
  3. Tres claves de la exhortación *Evangelii gaudium*..... 355

ANEXOS

I. La pastoral urbana en los documentos finales de las tres últimas Conferencias episcopales latinoamericanas (1979, 1992, 2007).....	371
1. Puebla (1979): <i>La ciudad</i> (DP 429-433) .....	371
2. Santo Domingo (1992): <i>Líneas Pastorales</i> (SD 256-262).....	372
3. Aparecida (2007): <i>La Pastoral Urbana</i> (A 509-519).....	373
II. Encuentro sobre Cultura Urbana y Conversión Pastoral a la luz de Aparecida, en el horizonte de la Misión Continental .....	379
<i>Conclusiones</i> .....	379
III. Criterios para la conversión pastoral y la renovación misionera de la diócesis y la parroquia, a la luz de Aparecida.....	387
<i>Conclusiones</i> .....	387
IV. Palabras iniciales del Sr. Arzobispo de Buenos Aires en el primer congreso regional de pastoral urbana.....	399
V. Textos del Papa Francisco sobre la ciudad y la pastoral urbana.....	413
VI. Actualización bibliográfica sobre la nueva evangelización y la pastoral urbana. 2012 - 2014 .....	419



# Nuevo prólogo a la tercera edición

## *Pensar la pastoral urbana en tiempos de Francisco*

Jesús recorría las ciudades (Lc 8,1)

Vi la Ciudad santa (Ap 21,2)

Dios vive en la ciudad (A 514)

Dios vive entre los ciudadanos (EG 71)

A Héctor Mandrioni (+), Lucio Gera (+),  
Domingo Castagna y Carmelo Giaquinta (+).<sup>1</sup>

Precursores en pensar la misión de la Iglesia, la ciudad,  
la evangelización de la cultura y la pastoral urbana.

*Esta obra desea pensar una nueva pastoral urbana centrada en Dios, manifestado con un rostro humano y urbano en Jesucristo, a la luz de la Conferencia latinoamericana de Aparecida y del proyecto misionero del Papa Francisco.*

1. Algunas preguntas podrían generar una reflexión sobre el tema: “¿Cómo anunciar el Evangelio de Jesucristo en, para y desde las ciudades? ¿Cómo comunicar la Buena Noticia de la salvación del hombre, que es filiación divina, fraternidad humana y señorío sobre el mundo, en, para y desde la ciudad? ¿Cómo promover la liberación, la comunión y la felicidad integral de los hombres y los pueblos conforme con el mensaje del Reino

---

<sup>1</sup> Cf. L. GERA, “Presentación”, *Teología* 1 (1962) 1-2; D. CASTAGNA, “Pastoral en la gran ciudad”, *Criterio* 1633/4 (1971) 795-797; L. GERA, “Fe y cultura en Puebla”, *Criterio* 1825/6 (1979) 749-754; H. MANDRIONI, “Pensar la ciudad”, *Criterio* 1863 (1981) 377-385; C. GIAQUINTA, *Despertar del sentido pastoral en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1985, 123-154.

de Dios y las exigencias del ethos urbano? ¿Cómo establecer el diálogo evangelizador entre la Iglesia local y la cultura urbana? ¿Cómo ayudar a los cristianos a vivir la fe y formar comunidades cuando son miembros del Pueblo de Dios y ciudadanos partícipes de una determinada cultura urbana?" Formulé estos interrogantes en 1986, hace casi treinta años. Acudo al lenguaje de la memoria y el testimonio para explicitar mi prolongado compromiso con un tema actual. Los textos en primera persona, aquí y en el capítulo primero, nacen de una obligación cordial y la honestidad intelectual.

Aquellas cinco preguntas fueron planteadas en 1986 en mi primer artículo: El desafío pastoral de la cultura urbana, donde expresé "la necesidad de una nueva pastoral urbana".<sup>2</sup> Lo redacté en mi escritorio del monasterio Santa Catalina de Siena, el convento femenino más antiguo de Buenos Aires, inaugurado en 1745 y situado en el microcentro porteño. Allí vivía desde 1985, acompañando los inicios de un Centro de espiritualidad. Desde mi ventana miraba el bello edificio de las Galerías Pacífico, edificado a partir de 1894 y entonces muy deteriorado. Hace tres décadas la zona estaba abandonada.

La histórica calle San Martín separa el monasterio del siglo XVIII de esa galería del siglo XIX. De día vibra con un ritmo acuciante; por la noche reina la soledad. Durante veintiséis años, en esa celda conventual y colonial, con el ruido del día y el silencio de la noche, hice la mayoría de mi trabajo teológico. En esa casa, en el centro de nuestra ciudad, escribí la primera versión del libro. El prólogo a esta tercera edición es escrito en mi casa - capilla San Juan XXIII, en el barrio de Flores, donde vivo desde 2011.

1986 fue un punto de inflexión en mi reflexión. En ese año participé del primer encuentro sobre la cultura urbana organizado por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Esa experiencia me movió a ahondar en la propuesta del Documento de Puebla (1979) y me llevó a tomar tres iniciativas. Escribí aquel artículo para introducir dos estudios de importantes pastoralis-

---

<sup>2</sup> Cf. C. M. GALLI, "El desafío pastoral de la cultura urbana", *SEDOI* 90/91 (1986) 1-10, 65-67; citas en ps.7 y 9.

tas y organicé un seminario sobre pastoral urbana en el Instituto de Cultura Religiosa Superior (ICRS) de Buenos Aires. La tercera iniciativa fue proponer al Pbro. Raúl Rossi – que era el Secretario del Consejo Pastoral Arquidiocesano – crear un centro de reflexión interdisciplinario y prospectivo sobre los problemas pastorales de nuestra gran urbe. Para eso, le ofrecí la sede de aquel Instituto, del cual era Asesor Teológico y Coordinador del Curso de Formación Pastoral.

2. Antes, del 9 al 13 de mayo de 1979, participé en un Seminario de Estudio del Documento de Puebla organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en la casa de la Compañía del Divino Maestro. Integré el grupo que analizó los párrafos sobre la ciudad (DP 429-433) y tuve la tarea de sintetizar el diálogo e informar al plenario. Guardé las dos páginas porque reflejan los inicios del diálogo sobre la cuestión. El texto describe aspectos positivos y negativos de la vida urbana y señala que “estamos en los comienzos de trazar criterios para una pastoral de la ciudad”. Una de las conclusiones sobre la vida de las megalópolis, dice: “la Provincia Eclesiástica de Buenos Aires debe ser capaz de dar una respuesta coherente y unificada ante este desafío, aun a costa del sacrificio parcial de objetivos pastorales particulares de cada diócesis”. Al final, plantea: “El grupo propone la creación, en Buenos Aires, de un centro de investigación y formación sobre pastoral urbana, que estudie los problemas del hombre ciudadano y busque las respuestas a sus necesidades a todo nivel”. Ambas propuestas ya tienen treinta y cinco años.

3. Junto con mi interés permanente por el tema, sitúo esta obra en mi actividad teológica reciente. En 2006 se editó un libro con narraciones de veintidós mujeres y varones de la generación intermedia dedicados a la teología. Entonces, yo era el decano de la Facultad de Teología de la UCA y presidía la Sociedad Argentina de Teología (SAT). En el relato resumí lo hecho en investigación, docencia, edición y gestión, y nombré los temas que quería seguir investigando al dejar la dirección de las instituciones. Escribí:

“tengo ideas y materiales para escribir varios libros sobre la teología de la donación y el intercambio, la Iglesia como Pueblo de Dios y Pueblo de pueblos, la teología de la acción pastoral, la nueva evangelización ante los signos de los tiempos, la historia

pastoral reciente, la teología en la Argentina contemporánea, el pensamiento de nuestras grandes figuras, la teología como profecía histórica y sabiduría especulativa, la circularidad entre la teología y la filosofía, la teología de la historia, la teología de la cultura, el vínculo entre la justicia y el amor...”<sup>3</sup>

Este libro se sitúa dentro de ese plan sistemático, en el ámbito de la historia y de la teología pastoral. Desea cooperar con el desarrollo de *la teología en lengua castellana con una tonada argentina*.<sup>4</sup> Para eso, retoma viejas intuiciones sobre la pastoral urbana e investigaciones de las últimas dos décadas. Simboliza un nuevo ciclo de mi reflexión sobre el tema, por lo cual he sido calificado generosamente como “un pionero en nuestro medio”.<sup>5</sup>

4. La teología *piensa la fe* en Dios y su obra salvadora. La teología pastoral piensa desde Dios la misión de la Iglesia en la historia. Este ensayo reflexiona sobre la vida pastoral en la realidad urbana. Su título emplea una expresión tomada del Documento de Aparecida (A 514). Como expresó el cardenal Jorge Mario Bergoglio sj en el I Encuentro Regional de Pastoral Urbana, en 2011, ese texto tiene el tono de un salmo que canta la fe en el Dios que vive en la ciudad.<sup>6</sup> Ella es lugar de encuentro con Dios que vive en Cristo, con Cristo que vive en la Iglesia y los hombres, con el Pueblo de Dios que está entre los pueblos de las ciudades.

Se podría haber planteado la inquietud con un signo de interrogación: *¿Vive Dios en la ciudad?* Prefiero afirmar: *Dios vive*

<sup>3</sup> C. M. GALLI, “*Ubi humilitas, ibi sapientia*. El amor a la sabiduría de la fe y la fe en la sabiduría del amor”, en: M. GONZÁLEZ; C. SCHICKENDANTZ, *A mitad de camino. Una generación de teólogos y teólogas argentinos*, Córdoba, EDUCC, 2006, 143.

<sup>4</sup> Cf. C. M. GALLI, “Una teología inculturada en lengua castellana para dar razón de la esperanza en el siglo XXI”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural. XXXa. Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape, 2012, 235-249.

<sup>5</sup> M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina 1962-2010. Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Buenos Aires, Docencia, 2010, 267; mi labor hasta 2005 en 136-140; mi reflexión reciente en 241, 245 y 267.

<sup>6</sup> Cf. J. M. BERGOGLIO, “Dios en la ciudad. Palabras iniciales en el Primer Congreso Regional de Pastoral Urbana”, en: J. SCHEINIG (comp.), *Dios en la ciudad*, Buenos San Pablo, 2012, 9-22, cita en p. 12.

*en la ciudad* porque plantea más interrogantes. Aquí hay muchas preguntas formuladas explícitamente, sobre todo desde la tercera parte. Tanto *Dios* como la *ciudad* invitan a preguntar para saber. De Dios es más lo que no sabemos que lo que sabemos. De la nueva evangelización y la pastoral urbana es más lo que no sabemos que lo que sabemos. Ella es frontera y horizonte para el conocimiento y la acción.

Aun en su forma enunciativa, la frase “*da que pensar*” porque mueve a interrogarse. Además “*da qué pensar*”, ofrece un contenido digno de ser profundizado y conversado. La expresión no debe entenderse de un modo exclusivo sino incluyente, desde las varias presencias de Dios en la Iglesia y el mundo. No corresponde comprenderla de una forma dialéctica, como si Dios ya no estuviera en el campo y ahora se hospedara en la ciudad. Algunos pastoralistas americanos y europeos siguen planteando la cuestión en forma dilemática, contraponiendo campo y ciudad, urbe y suburbio, como si fueran espacios totalmente heterogéneos, sin captar la analogía entre realidades distintas incluidas en la expresión “cultura urbana”.

En la teología, la espiritualidad y la pastoral hay que superar la oposición entre lo urbano, lo suburbano y lo rural, reconociendo diferencias, porque lo primero incluye toda el área de influencia de la cultura ciudadana. El planteo de este libro abarca, diferenciadamente, los centros urbanos, las periferias suburbanas, las redes de ciudades y el influjo en los ámbitos rurales. Quiere destacar, leyendo la vida de la Iglesia a partir del Nuevo Testamento y de una reflexión teológica, antropológica y cultural, la novedad de plantear el *núcleo teológico* de una pastoral urbana a partir de *la fe en la presencia de Dios en y desde las ciudades y las casas*.

*Dios vive en la ciudad* es una afirmación de la fe, semejante a decir: *Dios está presente en la historia*. La fe teológica advierte las formas de la presencia del Creador en las criaturas, de Dios en el mundo, del Padre en sus hijos, de Cristo en sus hermanos, del Espíritu en los corazones. La fe en la Encarnación afirma: *el Verbo se hizo carne y puso su carpa entre nosotros* (Jn 1,14). Esa verdad no puede relegarse por la lectura empírica de la realidad. La mirada creyente ve a Dios en Cristo y su Espíritu. El Dios encarnado vive, de muchas formas, en el templo de su Iglesia y en los templos de las casas y ciudades.

La fe lo descubre en los lugares de su presencia y los signos de su ausencia, porque la presencia divina es una presencia ausente y una ausencia presente. Ella ayuda a pensar frases que dicen verdades parciales: “Dios está en todas partes”, “Dios ya no está”. Pero las sombras “no pueden impedirnos que busquemos y contemplemos al Dios de la vida también en los ambientes urbanos” (A 514). Aunque no lo veamos, el “Sol” siempre está. El desafío es advertir las presencias reales y misteriosas por las que Dios, animado por su gran amor, nos busca y sale al encuentro en Jesucristo.

5. Por lo que sé, este es *el primer libro sobre la pastoral urbana escrito en la Argentina*. Por su contenido teológico y su índole interdisciplinaria todavía no tiene paralelos en obras de otras geografías, como España e Italia. No es un tratado, que nadie puede escribir solo. Para eso, habría que escuchar lo que hoy están conversando sobre el tema presbíteros, consagrados y laicos de Buenos Aires y de otras ciudades, admirando su creatividad, compartiendo sus perplejidades e incorporando sus aportes. En una síntesis personal, como ésta, siempre quedan perspectivas sin integrar, más patentes en una tercera edición. A principios de los años noventa, cuando era el encargado de los encuentros del Clero joven de Buenos Aires, solía decir que hay que pasar del querer hacer *todo, solo y pronto* al hacer *una parte, con otros y a mediano plazo*.

Esta obra es el fruto de muchas lecturas razonadas y de una meditación personal muy prolongada y siempre provisoria. Es la obra de un pensador solitario que incorpora lo que ha visto y oído, junto con muchos aportes de obras de exégesis, teología, filosofía, historia, literatura, antropología, sociología y derecho. Es un intento de pensar *a partir* de lo pensado y, cuando se puede, *más allá* de lo pensado. Comunica la reflexión de quien está aprendiendo a aprender, no la conclusión de un pensamiento maduro. En este intento, el autor garantiza el rigor metódico en la lectura de primera mano de muchos textos citados (*lectio*), la seriedad para plantear las cuestiones de fondo (*quaestio*), el debate implícito o explícito con otras posiciones pastorales actuales (*disputatio*), y el deseo de llegar al corazón del lector (*sermo*).

Pienso el tema integrando miradas, intuiciones e ideas, lo que lleva a combinar géneros literarios y pasar de observaciones, vi-

vencias y relatos a formulaciones sintéticas y reflexiones analíticas. No me compete ofrecer programas misioneros, ni determinar formas pastorales, ni señalar rumbos evangelizadores. Tampoco puedo analizar la renovación parroquial, aunque señalo el problema en distintos capítulos.

Hoy se están realizando muchas iniciativas valiosas en distintas diócesis de América Latina, como el plan de la arquidiócesis de Bogotá, en Colombia, como cuento en el anexo sobre la bibliografía. En la región metropolitana de Buenos Aires se hicieron encuentros desde 2007, que culminaron en el I Congreso Regional en 2011, seguido por otro en 2012. Ellos instalaron la cuestión desde la óptica de los imaginarios simbólicos. Como dice Beatriz Sarlo, en la ciudad real hay ciudades imaginadas, relatadas y escritas.<sup>7</sup> Aquí tengo en cuenta ese enfoque a partir de lo que sostengo desde 1992: *la pastoral urbana debe recrear el lenguaje simbólico y ritual de la fe y de la religión*.<sup>8</sup> En especial, debe partir de la piedad popular católica sin disolverla, como hacen algunos analistas, en nuevas y difusas formas de religión o de espiritualidad.

6. Este *ensayo* integra varias operaciones intelectuales que conviene aclarar desde el inicio: informa hechos, observa experiencias, relata procesos, investiga temas, interpreta textos, reflexiona cuestiones, conecta ideas, imagina alternativas. Realiza un diálogo silencioso con otros autores y aprovecha enseñanzas del magisterio, que se hacen eco de contribuciones de algunos teólogos. Como mostré al estudiar la cristología de los documentos argentinos, detrás de los textos episcopales hay un itinerario de participación y consulta de muchas personas y comunidades, y el trabajo redaccional de los obispos y peritos.

En las notas a pie de página se citan muchos textos. Las citas de mis propias obras son un ejercicio de intertextualidad que vincula algunas partes al conjunto de una reflexión más amplia y evita repetir ideas ya publicadas y accesibles al lector. Las innu-

<sup>7</sup> Cf. B. SARLO, *La ciudad vista. Mercancías y cultura urbana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, 9, 60, 185.

<sup>8</sup> C. M. GALLI "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad", en: C. M. GALLI; L. SCHERZ (comps.), *Identidad cultural y modernización*, Buenos Aires, Paulinas, 1992, 168; cf. 147-176.

merables citas de otros autores expresan la *honestidad intelectual* hacia el pasado, la *difusión presente* de sus obras, la ayuda a la *investigación futura*. Menciono los aportes ajenos y explico mis fuentes porque apunto a una empresa común en la comunidad teológica. Duele ver la falta de decoro para reconocer las fuentes y la escasez de generosidad para citar a colegas por la ignorancia de lo ya escrito, la presunción de originalidad, el desinterés excluyente, la repetición o el plagio.

En mis clases de *Método Teológico* enseño que pensamos en el seno del *nosotros* de una tradición y de un lenguaje, y no sólo a partir del autosuficiente *ego cogito* (yo pienso). Para el teólogo se trata del nosotros del Pueblo de Dios y del lenguaje eclesial de la fe. Por eso, en el epígrafe reconozco a cuatro precursores: H. Mandrioni, L. Gera, D. Castagna, C. Giaquinta, y en la obra nombro a otros pensadores/as que nos preceden con su autoridad. Empeñado en contribuir a la teología en y desde la Argentina, sobre todo en tiempos de Francisco, que comparte las grandes líneas de la teología hermenéutica y pastoral argentina, cito trabajos de teólogos de varias generaciones y bibliografía interdisciplinaria actualizada, aunque lleve más páginas y notas. La referencia ya es un reconocimiento al trabajo escondido y una ayuda para promover investigaciones en el tema de la pastoral urbana. Todos investigamos a partir de las notas de nuestras lecturas.

7. Pensar la pastoral urbana es, en algún sentido, plantear la vida pastoral en su totalidad. Resulta imposible referirse a todo lo implicado en un tema de esta magnitud. Por eso, en varios puntos, debo referir lo que ya publiqué en 2010 sobre la historia reciente y el contenido cristocéntrico, trinitario, antropológico y social de la pastoral argentina.<sup>9</sup> Espero que el lector, cuya perspicacia advierte rápidamente lo que falta decir en los puntos particulares de su interés, tenga la paciencia para hacer una lectura pausada del conjunto y la disposición a recibir lo que ya está siendo dicho y dado en una reflexión abierta.

---

<sup>9</sup> Cf. C. M. GALLI, *Jesucristo: Camino a la dignidad y la comunión. La cristología pastoral en el horizonte del Bicentenario. De Líneas pastorales a Navega mar adentro*, Buenos Aires, Agape, 2010, 11-21 y 215-251.



Esta obra se dirige, ante todo, a quienes se dedican a la formación de presbíteros, agentes pastorales y catequistas, y a los que colaboran en distintas tareas de la pastoral urbana de tantas ciudades. También puede interesar a una persona que quiera conocer la Iglesia, la cultura y la ciudad o sus mutuas relaciones.

Este texto piensa la evangelización de las ciudades, en particular de las que superan los cien mil habitantes. Considera, sobre todo, las megalópolis, una creación de la modernidad, especialmente en el siglo XX. Plantea la inculturación de la Iglesia en grandes ciudades como Buenos Aires, que en su mayoría están en los países del sur del mundo, no sólo en las sociedades occidentales hiper-modernas del norte, como a veces se sugiere.<sup>10</sup> América Latina es la región con más alto índice de urbanización del planeta.

8. El Concilio Vaticano II impulsó el diálogo evangelizador de la Iglesia en el mundo moderno y urbano. En 2010, Benedicto XVI creó el Consejo pontificio para promover la nueva evangelización y, en la senda de sus predecesores, convocó una asamblea del Sínodo para los Obispos con el tema de la nueva evangelización para transmitir la fe cristiana: *Nova evangelizatio ad christianam fidem tradendam*.<sup>11</sup> En 2012, la segunda edición de este libro tenía como contexto inmediato el medio siglo del inicio del Concilio Vaticano II, el quinquenio de Aparecida, la asamblea sinodal sobre la nueva evangelización, la apertura del Año de la fe y las líneas pastorales de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA).<sup>12</sup> En aquel marco manifesté, y hoy lo confirmo, que la nueva evangelización es “el desafío pastoral, teológico y espiritual por excelencia”.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Cf. A. BORRAS; G. ROUTHIER, *La nueva parroquia*, Santander, Sal Terrae, 2009, 18.

<sup>11</sup> Cf. BENEDICTO XVI, “Carta Apostólica en forma de *Motu proprio* ‘*Ubicumque et semper*’”, *L’Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 17/10/2010, 5 y 11; “La misión de transfigurar el mundo”, *L’Osservatore romano*, 31/10/2010, 7.

<sup>12</sup> CEA, *Orientaciones pastorales para el trienio 2012 - 2014. La Misión Continental en el Año de la Fe*, Buenos Aires, CEA, 2012; cf. C. GIAQUINTA, *Jesucristo, su estilo pastoral y evangelizador*, Buenos Aires, CEA, 2010.

<sup>13</sup> W. KASPER, “La nueva evangelización: un desafío, pastoral, espiritual y teológico”, en: G. AUGUSTIN (ed.), *El desafío de la nueva evangelización*, Santander, Sal Terrae, 2012, 37.

En aquel marco, la Proposición final 25 de los padres sinodales, nacida de América Latina, decía:

“La Iglesia reconoce que las ciudades humanas y la cultura que expresan, así como las transformaciones que tienen lugar en ellas, son un lugar privilegiado de la nueva evangelización. Entendiendo que ella misma está al servicio del plan salvífico de Dios, la Iglesia reconoce que la ‘ciudad santa, la nueva Jerusalén’ (cf. Ap 21,2-4) está en cierto modo ya presente en las realidades humanas. Poniendo en práctica un plan de pastoral urbana, la Iglesia quiere identificar y comprender esas experiencias, lenguajes y estilos de vida, que son típicas de las sociedades urbanas. Ella tiene la intención de hacer que sus celebraciones litúrgicas, sus experiencias de vida comunitaria y su ejercicio de la caridad sean pertinentes al contexto urbano con el fin de encarnar el Evangelio en la vida de todos los ciudadanos. La Iglesia también sabe que en muchas ciudades se ve la ausencia de Dios, en los múltiples ataques a la dignidad humana. Entre ellos: la violencia relacionada con el narcotráfico, la corrupción de varios tipos, y muchos otros crímenes. Estamos convencidos de que el anuncio del Evangelio puede ser la base para restablecer la dignidad de la vida humana en estos contextos urbanos. Es el Evangelio de Jesús, que ha ‘venido para que tengan vida y la tengan en abundancia’ (Jn 10,10)”.

9. En 2014, el nuevo contexto de esta tercera edición es el impulso misionero del nuevo obispo de Roma. Por eso, pensaré el tema *a la luz de la Conferencia de Aparecida y del proyecto misionero de Papa Francisco*, que están en una íntima relación.<sup>14</sup> Tuve la gracia de ser perito teológico en aquella Conferencia, nombrado por Benedicto XVI, y de colaborar con la Comisión de Redacción presidida por el cardenal Bergoglio.

A siete años, hago una relectura del Documento de Aparecida para destacar su proyecto misionero de reconfigurar la Iglesia latinoamericana para compartir con los pueblos la Vida ple-

---

<sup>14</sup> Cf. C. M. GALLI, “El Viento del Sur de Aparecida a Río. El proyecto misionero latinoamericano en la teología y en el estilo pastoral de Francisco”, en: AA. VV., *De la misión continental (Aparecida 2007) a la misión universal (JMJ, Río de Janeiro 2013 y Evangelii gaudium). Anunciando la revolución de la Ternura*, Buenos Aires, Docencia, 2014, 61-119.

na en Cristo.<sup>15</sup> Lo estudio siguiendo un ritmo ondulante entre el llamado a la misión permanente y la propuesta de una nueva pastoral urbana. En varios capítulos, la exégesis de los textos es, también, contexto y pretexto para pensar teológicamente los temas. Como expresé al presentar el *Documento de Aparecida* a la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), en agosto de 2007, este proyecto misionero, asumido seriamente y actualizado constantemente, puede comprometer a nuestra Iglesia durante el siglo XXI. El ministerio petrino de Francisco recrea varias de sus líneas pastorales y le da un lugar estratégico a nivel universal.

La propuesta de *una nueva pastoral urbana* (A 509-519) es un gran aporte de Aparecida. Debe ser leída en el conjunto de su proyecto para “desarrollar la dimensión misionera de la vida en Cristo” (A 362). El Documento afirma, desde una óptica evangélica, que *todo discípulo es misionero* (A 144). No lo dice porque lo constata fácticamente sino porque concibe la vocación a “la vida en Cristo” como un don que debe ser correspondido en la comunión discipular y misionera. Aparecida propone a los bautizados que “se sientan y sean realmente discípulos y misioneros de Jesucristo en comunión” (A 172). Cada uno está llamado a la conversión para vivir ambas caras de esa única vocación, que san Pablo confiesa con pasión: “Para mí la vida es Cristo” (Flp 1,21); “el amor de Cristo nos apremia” (2 Cor 5,14); “¡Ay de mí si no predicara el Evangelio!” (1 Cor 9,16).

Algunos horizontes y ámbitos pastorales son dimensiones transversales de una renovación misionera prolongada en el tiempo y en el espacio, y no se reducen a ser sectores especiales de un programa inmediato. La pastoral urbana, como la pastoral kerigmática o la pastoral social, es una línea transversal a toda la acción pastoral orgánica de la/s iglesia/s particular/es. Esto no obsta para que esa dimensión transversal pueda ser proyectada

<sup>15</sup> Cf. QUINTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO DE AMÉRICA LATINA Y DEL CARIBE, *Aparecida. Documento Conclusivo*, 13-31/5/2007, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina (CEA), 2007. Se lo cita con la sigla A. Cf. C. M. GALLI, “Aparecida: Hacia un estado permanente de misión con una nueva pastoral urbana”, en: SCHEINIG, *Dios en la ciudad*. 45-75.

de un modo participativo en los consejos de reflexión consultiva y en las estructuras de ejecución operativa. El planteo debe evitar dos reacciones estériles ante la novedad: el escepticismo de quien sólo repite porque no hay algo nuevo; el miedo del que se repliega porque todo es nuevo.

10. Ante un libro pensado durante años, publicado en 2011 y reelaborado frase por frase en 2012, ¿qué significa para su autor, en 2014, repensarlo a la luz del revolucionario ministerio petrino de Francisco y de su proyecto misionero a escala mundial? Para responder este interrogante se incluye un nuevo capítulo, el cual es ubicado como un epílogo, porque dirige la mirada hacia el futuro, como lo hace el obispo de Roma, cuyo pontificado cumple el primer año. El lector puede leerlo después del este prólogo o al final del libro.

El *Epílogo* presenta un panorama del ministerio de Francisco. Analiza su relación con la Iglesia de América Latina y el legado de Aparecida; contempla su estilo pastoral inaugurado en Roma y, a nivel internacional, en Río de Janeiro; presenta el proyecto misionero esbozado en su exhortación programática *Evangelii nuntiandi* (EG). Esta edición agrega un anexo con dos textos teológico-pastorales de Francisco sobre la ciudad, que analiza algunos desafíos que presentan las culturas urbanas (EG 71-75). Un párrafo dice:

“La nueva Jerusalén, la Ciudad santa (cf. Ap 21,2-4), es el destino hacia donde peregrina toda la humanidad. Es llamativo que la revelación nos diga que la plenitud de la humanidad y de la historia se realiza en una ciudad. Necesitamos reconocer la ciudad desde una mirada contemplativa, esto es, una mirada de fe que descubra al Dios que habita en sus hogares, en sus calles, en sus plazas. La presencia de Dios acompaña las búsquedas sinceras que personas y grupos realizan para encontrar apoyo y sentido a sus vidas. Él vive entre los ciudadanos promoviendo la solidaridad, la fraternidad, el deseo de bien, de verdad, de justicia. Esa presencia no debe ser fabricada sino descubierta, develada. Dios no se oculta a aquellos que lo buscan con un corazón sincero, aunque lo hagan a tientas, de manera imprecisa y difusa” (EG 71).

11. Como en las ediciones anteriores, la *estructura* del libro se articula en cuatro partes. Cada una de ellas tiene tres capítulos, salvo la última, con cuatro capítulos. La primera sección, *La Igle-*

*sia y la ciudad*, ofrece una mirada panorámica –histórica, filosófica, bíblica, cultural, pastoral– de las relaciones entre la Iglesia y la ciudad. La segunda, *Del Concilio Vaticano II hasta Aparecida*, reconstruye la memoria sobre el tema en la Iglesia latinoamericana postconciliar. La tercera, *La presencia de Dios en las ciudades*, interpreta el proyecto misionero de Aparecida y va al núcleo teológico y cristocéntrico de su pastoral urbana: la fe en Dios que, en Jesucristo, está presente en las casas y ciudades. La cuarta, *Conversión a una nueva pastoral urbana*, actualiza el llamado a la conversión espiritual y misionera y brinda líneas para evangelizar la cultura urbana.

Una novedad de esta edición está en convertir el antiguo epílogo en el *nuevo capítulo trece*, dedicado a Buenos Aires. La preocupación por mi ciudad y el conurbano atraviesa la obra. El nuevo capítulo hace un inventario incompleto de perspectivas sobre la arquidiócesis y el impulso misionero de su anterior arzobispo, hoy Francisco. En otro estudio desarrollé algunas de esas intuiciones para nuestra pastoral porteña.<sup>16</sup>

12. Los *anexos* difunden valiosos textos sobre la pastoral urbana. El primero transcribe párrafos de los documentos de las conferencias episcopales de Puebla, Santo Domingo y Aparecida. Los dos siguientes corresponden a textos elaborados en 2010, en reuniones de dos departamentos del CELAM en las que tuve el gusto de exponer ponencias y corregir las conclusiones. El segundo anexo contiene el aporte del llamado encuentro de Buenos Aires sobre *Cultura urbana y conversión pastoral a la luz de Aparecida*. El tercero transcribe las conclusiones de la llamada reunión de Lima sobre *Criterios para la conversión pastoral y la renovación misionera de la diócesis y la parroquia, a la luz de Aparecida*.<sup>17</sup> El cuarto contiene el discurso del Arzobispo de Buenos Aires en la inauguración del Primer Congreso Regional de Pastoral Urbana de 2011, citado en la nota sexta.

<sup>16</sup> Cf. C. M. GALLI, “*Santa María de los Buenos Aires. Apuntes sobre la Iglesia Católica y su misión en nuestra ciudad. Un relato del pasado, un perfil presente, una mística para el futuro*”, *Proyecto* 61/62 (2012) 129-181.

<sup>17</sup> Los documentos se toman del *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* 517 (2010) 139-145; 526 (2011) 35-43.

En esta edición se agregan dos apéndices. El anexo quinto trae números del capítulo cuarto sobre la ciudad de la Encíclica *Lumen fidei* (LF); y también de la sección sobre la pastoral urbana de *Evangelii gaudium* escrita por Francisco. El sexto presenta una actualización de la bibliografía publicada entre 2012 y 2014.

Concluyo con unas oraciones de la encíclica escrita a cuatro manos por Francisco y Benedicto XVI.

“Si el hombre de fe se apoya en el Dios del Amén, en el Dios fiel (cf. Is 65,16), y así adquiere solidez, podemos añadir que la solidez de la fe se atribuye también a la ciudad que Dios está preparando para el hombre. La fe revela hasta qué punto pueden ser sólidos los vínculos humanos cuando Dios se hace presente en medio de ellos. No se trata sólo de una solidez interior, una convicción firme del creyente; la fe ilumina también las relaciones humanas, porque nace del amor y sigue la dinámica del amor de Dios. El Dios digno de fe construye para los hombres una ciudad fiable... Las manos de la fe se alzan al cielo, pero a la vez edifican, en la caridad, una ciudad construida sobre relaciones, que tienen como fundamento el amor de Dios...” (LF 50-51).

El Espíritu y María nos ayuden a convertirnos a la vida teológica, discipular y misionera de Cristo para reformar la Familia de la Iglesia y evangelizar la ciudad para que crezca el don de la Ciudad de Dios.

*Carlos María Galli* – Buenos Aires  
Solemnidad de San José – 19/3/2014  
Primer año del pontificado de Francisco

# 1. La Iglesia y la ciudad

---





## Capítulo 1

# Una mirada a la pastoral urbana

Este ensayo se inscribe en un triple contexto. El marco histórico-pastoral más amplio es la Conferencia de Aparecida, un acontecimiento de comunión eclesial, latinoamericano y caribeño, que se expresa en un documento pastoral y propone un proyecto misionero (1). El ámbito teológico-disciplinar está dado por la teología pastoral, que piensa la misión de la Iglesia (2). En estas dos coordenadas se sitúan mi itinerario de reflexión sobre la pastoral urbana y la presente obra (3).

### 1. La Conferencia de Aparecida hacia un nuevo Pentecostés

1. La Quinta Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe se celebró en 2007 en el santuario de *Nossa Senhora da Imaculada Conceição Aparecida* en el Brasil. Su tema fue formulado con una expresión y un lema: “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. ‘Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida’ (Jn 14,6)”.

Aparecida es un jalón en el camino pastoral recorrido por las conferencias episcopales latinoamericanas. Las reuniones de Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992) fueron acontecimientos que fijaron líneas comunes de un estilo eclesial y una praxis pastoral a escala subcontinental. Este es un rasgo *original* de la Iglesia de América Latina, ya que otros continentes recién a fines del siglo XX llegaron a instancias similares, cuando celebraron los Sínodos continentales durante el ciclo jubilar. Nuestras iglesias, en virtud de muchos factores que tienen en común, a nivel religioso, histórico, cultural, lingüístico, socioeconómico y geopolítico, se anticiparon al regionalismo, fenómeno hoy asociado al proceso de la globalización.

Aparecida se ubica en la tradición de aquellas conferencias (A 9, 16) y refleja el acontecimiento religioso, eclesial y evangelizador celebrado en el santuario mariano nacional del Brasil (A 1-3, 547). La Conferencia ha promovido la *integración* de América Latina y el Caribe como una decisiva línea pastoral, profundizando lo señalado por las asambleas anteriores (A 1-18, 127-128, 520-528). La formación de una comunidad regional de naciones es nuestra peculiar vía de inserción en un mundo en procesos entrecruzados de globalización, fragmentación y urbanización.<sup>18</sup>

2. El *Documento Conclusivo* de Aparecida (A), fomenta la renovación discipular y misionera de la Iglesia y urge la conversión pastoral para comunicar la Vida plena en Jesucristo.

“La misión del anuncio de la Buena Nueva de Jesucristo tiene una destinación universal. Su mandato de caridad abraza todas las dimensiones de la existencia, todas las personas, todos los ambientes de la convivencia y todos los pueblos. Nada de lo humano le puede resultar extraño. La Iglesia sabe, por revelación de Dios y por la experiencia humana de la fe, que *Jesucristo es la respuesta total, sobreabundante y satisfactoria* a las preguntas humanas sobre la verdad, el sentido de la vida y de la realidad, la felicidad, la justicia y la belleza. Son las inquietudes que están arraigadas en el corazón de toda persona y que laten en lo más humano de la cultura de los pueblos. Por eso, todo signo auténtico de verdad, bien y belleza en la aventura humana viene de Dios y clama por Dios” (A 380).

Aparecida afianza el “rostro latinoamericano y caribeño de nuestra Iglesia” (A 100h), que en 2007 contaba con el 43% de los fieles del catolicismo actual (A 100a) en la región más desigual del mundo. Señala metas pastorales comunes fijadas por los obispos, con un altísimo consenso y a mediano plazo, para vivir la alegría de *un nuevo Pentecostés* que impulse una evangelización mucho más misionera (A 13) y promueva una misión continental

<sup>18</sup> Cf. C. M. GALLI, “El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina”, *Teología* 78 (2001) 105-154; “El aporte de la fe cristiana a la formación de la comunidad iberoamericana de naciones”, en: M. A. PENA GONZÁLEZ (coord.), *El mundo iberoamericano antes y después de las independencias*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2011, 449-479..

permanente (A 213, 551). Esta misión ya se está realizando –con distinta intensidad y organización– en varios de nuestros países, iglesias, diócesis y ciudades, como reconoció Benedicto XVI en su último libro-entrevista.<sup>19</sup>

3. En Aparecida, la expectativa de un nuevo Pentecostés se expresó, de entrada, en el Discurso que el Papa dijo al concluir el rezo del Rosario, el sábado 12 de mayo de 2007. Luego, fue mencionada cinco veces en el *Mensaje a los Pueblos* y adquirió diversas inflexiones en el Documento final (A 91, 150, 269, 362). El acontecimiento de Aparecida irá aconteciendo si lleva a nuestras iglesias a responder con una fuerte acción misionera a los nuevos desafíos, como las otras conferencias lo hicieron en sus momentos históricos. Con el realismo de la esperanza, la recepción efectiva y el influjo transformador dirán si la V Conferencia se vuelve el símbolo de un nuevo Pentecostés.

“Esta V Conferencia, recordando el mandato de ir y hacer discípulos (Mt 28,20), desea despertar la Iglesia en América Latina y El Caribe para un gran impulso misionero. No podemos desaprovechar esta hora de gracia. *¡Necesitamos un nuevo Pentecostés!* *¡Necesitamos salir al encuentro* de las personas, las familias, las comunidades y los pueblos para *comunicarles y compartir el don del encuentro con Cristo*, que ha llenado nuestras vidas de sentido, verdad y amor, de alegría y esperanza! No podemos quedarnos tranquilos en espera pasiva en nuestros templos, sino *urge acudir en todas las direcciones* para proclamar que el mal y la muerte no tienen la última palabra, que el amor es más fuerte, que hemos sido salvados por la victoria pascual del Señor de la historia, que Él nos convoca en Iglesia y que quiere multiplicar el número de sus discípulos y misioneros en la construcción de su Reino en nuestro Continente” (A 548).

4. Un nuevo Pentecostés es una fecunda irrupción del Espíritu que suscita una nueva vitalidad misionera para compartir el don del encuentro con Cristo. El Espíritu Santo es la fuerza interior que impulsa la dimensión misionera de la vida cristiana para irradiar la vida en Jesucristo.

---

<sup>19</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona, Herder, 2010, 140.

“Asumimos el compromiso de *una gran misión en todo el Continente*, que nos exigirá profundizar y enriquecer todas las razones y motivaciones que permitan convertir a cada creyente en un discípulo misionero. Necesitamos desarrollar la dimensión misionera de la vida en Cristo. La Iglesia necesita una fuerte conmoción que le impida instalarse en la comodidad, el estancamiento y en la tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres del Continente. *Necesitamos que cada comunidad cristiana se convierta en un poderoso centro de irradiación de la vida en Cristo*. Esperamos un *nuevo Pentecostés* que nos libre de la fatiga, la desilusión, la acomodación al ambiente; una venida del Espíritu que renueve nuestra alegría y nuestra esperanza” (A 362).

Este nuevo Pentecostés impulsa una Iglesia mucho más misionera en América Latina, uno de los escenarios culturales más decisivos para el futuro de la fe cristiana, la Iglesia católica y la nueva evangelización. Seis factores son relevantes para que nuestra Iglesia tenga rostro, voz y peso en el próximo Sínodo.

1) El eje político-cultural del siglo XXI parece moverse del Atlántico hacia el Pacífico, donde se encuentran América y Asia; 2) el 65% del catolicismo mundial vive en América y casi un 45% en América Latina y el Caribe; 3) el castellano es la primera lengua hablada en el catolicismo, la segunda en Occidente, la cuarta en el mundo, teniendo en cuenta que el 90% de los hispanohablantes vivimos en nuestro continente; 4) América Latina es la región con más alto índice de urbanización del planeta y la mayoría de sus habitantes viven en los barrios suburbanos; 5) América Latina pertenece al sur que crece, a pesar de ser el continente más desigual, y se encuentra en una nueva fase de su integración; 6) en el último medio siglo, nuestra Iglesia ha crecido en comunión pastoral y ha ido delineando su figura regional, como condensa Aparecida.

Nuestra Iglesia tiene *muchos valores pastorales*: la riqueza de la piedad popular católica; el sentido de la liberación integral; la evangelización que integra la promoción humana; la lucha por la dignidad y los derechos humanos; su cultura afectiva y vincular; la fuerza de su opción por los pobres; la primacía de las iglesias particulares; la vitalidad de sus comunidades, aun de las más pequeñas y frágiles; la animación bíblica de la vida pastoral; su creciente dinámica misionera; la salida hacia los alejados y las periferias; la misión como testimonio y atrac-

ción; la pastoral urbana; la búsqueda de una descentralización y nueva articulación parroquial; las variadas formas de la participación de laicos y laicas, el florecimiento de carismas y ministerios; su promesa de salvaguardar la paz y la creación en la región. Sin embargo, debe avanzar por *el camino de la conversión pastoral* –otro aporte acentuado en las últimas décadas– reconociendo sus infidelidades al Evangelio y respondiendo fielmente a la gracia para crecer en la santidad misionera.

El proyecto misionero de Aparecida desarrolla de forma expresa y creativa uno de estos caminos evangelizadores: la propuesta de promover una nueva pastoral urbana (A 509-519). Este tema se encuentra en el último capítulo de Aparecida, sobre la evangelización de la cultura de nuestros pueblos (A 476-546). El contenido de esa propuesta es uno de los aportes más novedosos para pensar nuestro futuro pastoral.

## 2. El ámbito disciplinar de la teología pastoral

1. Este ensayo se ubica en el amplio marco de la disciplina teológica llamada *teología pastoral*.

“Por tanto, es necesario el estudio de una verdadera y propia disciplina teológica: *la teología pastoral o práctica*, que es una reflexión científica sobre la Iglesia en su vida diaria, con la fuerza del Espíritu, a través de la historia... La pastoral no es solamente un arte ni un conjunto de exhortaciones, experiencias y métodos; posee una categoría teológica plena, porque recibe de la fe los principios y criterios de la acción pastoral de la Iglesia en la historia” (PDV 57).

La expresión *teología pastoral* une la palabra teología, que designa el conocimiento (*logos*) teológico, científico y universal, con el adjetivo pastoral, que señala la práctica (*praxis*) evangelizadora, concreta y particular. Una teología de la acción pastoral es un discurso teológico sobre la acción evangelizadora de la Iglesia, que manifiesta la índole científica y práctica de la teología.

En el texto citado, Juan Pablo II precisa el nombre de la disciplina: *teología pastoral o práctica*; declara su estatuto teológico: *verdadera y propia disciplina teológica*, que tiene una *categoría teológica plena*, porque analiza su objeto desde *los principios y criterios de la fe*; y sintetiza su contenido o materia: *la acción pastoral de la*

*Iglesia en la historia bajo la fuerza del Espíritu.* Así como la filosofía práctica y la teología moral estudian, desde distintos ángulos, el acto humano, de un modo análogo, la teología práctica o pastoral considera la acción evangelizadora o praxis pastoral.

Este saber teórico-práctico es una verdadera disciplina teológica, que desea ser reconocida como tal.<sup>20</sup> Encara sus cuestiones desde la luz de la fe, que contempla toda la realidad desde el punto de vista de Dios (*sub ratione Dei*). El acto evangelizador se integra en el objeto de la ciencia teológica por su relación a Dios, pues, “en la doctrina sagrada, todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios, o porque está ordenado a Dios como principio y fin” (ST I, 1, 7).

2. La teología trata todas las realidades, incluyendo la vida pastoral, según su relación con Dios (*secundum ordinem ad Deum*). Por eso, ella puede analizar la ciudad humana y la pastoral urbana. En esta tradición, decía el gran maestro salmantino Francisco de Vitoria, que “el deber y la función del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna discusión, ninguna materia parecen ajenas a su profesión”.<sup>21</sup> La teología conoce toda la realidad desde Dios y hacia Dios. La comprensión teológica de la acción salvadora de Dios a través de la mediación de Cristo, continuada en su Iglesia, es el núcleo de una teología “de” la pastoral. Ésta participa de la teología, que es una única ciencia, según un concepto análogo de ciencia, en la que las disciplinas se unen en la unidad del conocimiento sabio y amoroso de Dios creador y salvador. Esta concepción cuestiona el enciclopedismo que suma extrínsecamente saberes distintos. La teología pastoral pertenece a la única ciencia de Dios, unificada por su perspectiva formal, donada por la luz de la Palabra de Dios acogida en la fe de la Iglesia. Esa ciencia está compuesta por disciplinas distinguidas por sus contenidos materiales, como son el estudio bíblico, la teología sistemática, la historia de la Iglesia.

<sup>20</sup> Cf. K. RAHNER, *Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, Sämtliche Werke*, XIX, Düsseldorf - Freiburg, Benziger - Herder, 1995, 515: “Die praktische Theologie erwartet zunächst die Anerkennung ihrer Ursprünglichkeit und ihrer Bedeutung als eigene theologische Disziplin”.

<sup>21</sup> F. DE VITORIA, “*Reelectio de potestate civili*”, en: *Reelecciones teológicas del maestro fray Francisco de Vitoria II*, Madrid, Imprenta La Rafa, 1934, 171.

“La acción pastoral es una práctica que actualiza la praxis de Jesús a través de la acción de la Iglesia y de los cristianos... La teología posconciliar más cercana al acto pastoral es entendida como saber práctico o discurso comprometido (*theologia ad praxim*); otro tanto se puede decir de la *vida teologal*: es una vida eminentemente práxica. La teología pastoral se entiende como teoría de la praxis de salvación (*theologia praxeos*)”.<sup>22</sup>

Aquello que polariza la reflexión pastoral es la praxis evangelizadora de la Iglesia tomada en su totalidad orgánica y su dinamismo histórico. En su totalidad orgánica, porque no se trata solamente de una reflexión reducida al ministerio de los pastores (sentido restringido del vocablo “pastoral”), sino que la mirada se dirige a la Iglesia en la totalidad de sus miembros (sentido amplio). Si el término pastoral no evocara más que a los pastores, sería mejor hablar de “teología práctica”, como sucede en el lenguaje teológico germano y, últimamente, en el ámbito italiano y español. Pero esta designación tiene el inconveniente de reducir el campo de lo práctico y evaporar la significación práctica de otras disciplinas teológicas, como la moral, el derecho y la liturgia. Por eso, mantengo el nombre *pastoral* en el sentido amplio que le dio el Concilio Vaticano II: *la acción evangelizadora de todo el Pueblo en el mundo, conducido por sus pastores*.<sup>23</sup> Esta disciplina contempla la misión de la Iglesia en acto.<sup>24</sup> Este discurso teológico es una auténtica praxeología teológica.

3. La teología pastoral analiza *la acción pastoral de la Iglesia en la historia*. Esto la distingue de la eclesiología, que considera la Iglesia en la totalidad de su misterio teologal, y de la historia de la Iglesia, que sigue su devenir temporal desde el pasado hasta el presente. A principios del siglo XIX, un clásico de la pastoral, Anton Graf, sostenía que había tres formas de estudiar a la Iglesia: en su misterio teologal, en su devenir histórico, en su acción

<sup>22</sup> C. FLORISTÁN, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1991, 187.

<sup>23</sup> Cf. K. RAHNER, “Vorwort”, en: *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Freiburg, Herder, 1964, 6.

<sup>24</sup> Cf. M.-D. CHENU, “Un Concilio Pastoral”, en: *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona, Estela, 1966, 633-649.

pastoral.<sup>25</sup> La teología pastoral considera la realización *actual* de la misión de la Iglesia, con una fuerte nota de contemporaneidad.

Para algunos, esta atención a la *situación presente* resulta tan decisiva que fijan allí el objeto formal de la teología pastoral. Éste sería la realización de la Iglesia en la situación presente. Mi posición considera que la teología pastoral es el estudio de la acción de la Iglesia en la historia, contemplada formalmente desde la Revelación divina acogida por la fe eclesial y circunstanciada por la realidad presente. El saber pastoral está en el cruce entre el contenido teológico y la situación histórica.<sup>26</sup>

La teología pastoral latinoamericana, incluyendo la reflexión argentina, presta una atención privilegiada a la comprensión histórica y la interpretación teológica de la historia civil y eclesial. En la cuestión que nos ocupa, la *historia* y la situación de nuestras ciudades y su vida pastoral es un aspecto inseparable de la reflexión teológica en torno a la acción evangelizadora en la ciudad.

4. Una *teología pastoral de la ciudad* integra la mirada histórica, la lectura teórica y la experiencia práctica. Como escribí antes de Aparecida, el método de reflexión teológico-pastoral, consagrado por Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, se puede reconocer y sintetizar en las acciones significadas por los verbos *ver / mirar / contemplar-juzgar / discernir / iluminar-orientar / obrar / actuar*,<sup>27</sup> en la medida en que ese proceso se entienda de forma teológica e integral. El método, reasumido por Aparecida (A 19), despliega tres momentos interrelacionados circular y progresivamente: *his-*

<sup>25</sup> A. GRAF, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen, 1841, 125-126.

<sup>26</sup> Cf. B. SEVESO, "Teología pastoral", en: L. PACOMIO ET ALII, *Diccionario teológico interdisciplinar I*, Salamanca, Sígueme, 1982, 84-93; "Pastorale e teologia pastorale", *Teologia* 15 (1990) 226-242.

<sup>27</sup> Cf. A. BRIGHENTI, "Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana", *Medellín* 78 (1994) 207-254; J. C. SCANNONE, "Situación de la problemática del método teológico en América Latina", *Medellín* 78 (1994) 255-283; L. ORTIZ LOZADA, "La importancia del método en el Concilio y en el Magisterio Episcopal Latinoamericano", *Medellín* 126 (2006) 313-331.



*tórico, teórico y práctico.*<sup>28</sup> Hay pastoralistas que han desarrollado de forma más completa el proceso metódico, distinguiendo tres grandes fases (kairológica, proyectual, estratégica) y varios momentos transversales (descriptivo, crítico, evaluativo, criteriológico, normativo, práctico).<sup>29</sup>

Por eso, la reflexión pastoral acerca de la ciudad busca *criterios de discernimiento* para captar el *kairós* “con ojos y corazón de pastores y de cristianos” (DP 14), con una mirada iluminada por la fe y un corazón impregnado de amor; *principios de reflexión* provenientes de la fe que le confieren su categoría teológica al discurso sobre la práctica y brindan fundamentos para proyectos evangelizadores; y *orientaciones estratégicas para la acción* que, al modo de líneas estables y abiertas, ayudan a las comunidades eclesiales a perfilar estrategias orgánicas a mediano plazo. En la práctica de este –y todo– método, hay que recordar que, “en el círculo hermenéutico de la pastoral, Jesús –el Buen Pastor– es la luz para ver, el criterio para juzgar y la norma para actuar”.<sup>30</sup>

5. La *teología argentina* ha recorrido, en la última década, muchos senderos creativos. Incluyo en este camino las obras teológicas bíblicas, sistemáticas e históricas de envergadura, los aportes a una teología pastoral situada y las reflexiones sobre diversas prácticas pastorales.<sup>31</sup> Como dije en el Prólogo, aquí presento algunos apuntes sobre la pastoral urbana sin pretender una exposición completa. Un manual requeriría mayor conocimiento de la realidad y un trabajo interdisciplinario.

La pastoral urbana no está muy desarrollada. Casi no aparece en los manuales en lengua castellana, ni en las secciones de pastoral fundamental, ni en las secciones sobre las pastorales específicas. Hay textos que analizan la pastoral diocesana y parroquial,

<sup>28</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, “Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación sacerdotal” 5-8, *L’Osservatore romano*, 23/7/1989, 7.

<sup>29</sup> Cf. M. MIDALI, *Teologia pratica I*, Roma, LAS, 2000, 373-452, esp. 403-423.

<sup>30</sup> S. VALADEZ, *Espiritualidad pastoral. ¿Cómo superar una pastoral “sin alma”?*, Bogotá, Paulinas, 2005, 74.

<sup>31</sup> Cf. GALLI, *Jesucristo: Camino a la dignidad y la comunión*, 29-35; GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina 1962-2010*, 240-245 y 263-275.

pero no piensan la cuestión urbana.<sup>32</sup> La conocida obra de Casiano Floristán menciona el tema en pocas páginas, al analizar los servicios pastorales de la *diakonía* según el modo de vida urbano o rural. La cuestión aparece mencionada de forma colateral en ensayos locales. Hace veinticinco años, en su esbozo de teología pastoral, Carmelo Giaquinta señaló con perspicacia la novedad e importancia del tema en el Documento de Puebla.<sup>33</sup>

### 3. Un itinerario de reflexión sobre la pastoral urbana

1. En marzo de 2010, en Buenos Aires, la Sección Cultura del Departamento de Cultura y Educación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) celebró un encuentro sobre *Cultura Urbana y Conversión Pastoral a la luz de Aparecida, en el horizonte de la Misión Continental*. Su finalidad era pensar la recepción y aplicación de la pastoral urbana trazada por Aparecida.

En 2009, Guillermo Rodríguez Melgarejo, obispo de San Martín, Argentina, y responsable de la Sección Cultura del CELAM, me invitó a presentar la ponencia inicial, de carácter propedéutico, histórico y sistemático. La titulé *Cultura y pastoral urbana en el camino de la Iglesia latinoamericana: Aportes de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del CELAM. Relectura y proyección*. Le siguieron muchas otras exposiciones, que fueron la base de las reflexiones y los diálogos de la reunión. Siguiendo un procedimiento participativo, se elaboraron las Conclusiones.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Cf. R. PELLITERO, *Teología Pastoral. Panorámica y perspectivas*, Bilbao, Tesuhuvá, 2006; J. RAMOS GUERREIRA, *Teología pastoral*, Madrid, BAC, 1995; J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la evangelización*, Madrid, BAC, 1995; C. FLORISTÁN, *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1991.

<sup>33</sup> Cf. GIAQUINTA, *Despertar del sentido pastoral en América Latina*, 123-154.

<sup>34</sup> El Anexo II contiene las *Conclusiones* del encuentro realizado del 1° al 5 de marzo de 2010. Fue el programa 67 del Plan del CELAM 2007-2011. Lo preparó la Sección Cultura del Departamento de Cultura y Educación del CELAM. El objetivo fue "estudiar la cultura urbana y suburbana en: sus múltiples formas, valores y estilos de vida para poder responder eficazmente a su evangelización" (CELAM, *Plan Global 2007-2011. Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*, Bogotá, CELAM, 2008, 102).

Publiqué el texto completo de mi estudio y de las Conclusiones en la revista *Teología*.<sup>35</sup>

La reciente reflexión sobre la pastoral urbana latinoamericana me brindó una oportunidad para repensar un tema capital de la cultura y la Iglesia en los inicios del tercer milenio. Elaborar y publicar la ponencia me permitió retomar, con una nueva actualidad, la investigación heurística, la interpretación hermenéutica y la reflexión especulativa que fui haciendo durante veinticinco años.

2. En la historia del tema, de la que participo en pequeña escala, puedo hablar de algunos hechos y textos en primera persona. No me refiero a mis treinta años de ministerio presbiteral, sino a los principales hitos de la reflexión sobre este tema. Se pueden simbolizar en los años: 1979, 1981, 1986/88, 1992, 1996, 2002/04, 2007, 2009/10. Como hago en otros escritos, empleo el lenguaje del testimonio para situar mi pensamiento en el curso de una biografía intelectual y eclesial. El lector comprenderá que eso requiere citar aquí, de una vez y en forma conjunta, los textos que han publicado esa reflexión.

Mi interés por la ciudad nació en 1972, cuando leí la Carta *Octogesima adveniens* de Pablo VI y, después, el número de Navidad de la revista *Criterio* de 1971. La preocupación teológica y pastoral se ahondó en 1979, al leer el *Documento de Puebla*. Como relaté en el Prólogo, en un seminario de estudio reflexioné con otros los textos sobre la pastoral urbana, que aún tienen vigencia. Además, me ayudó a pensar la cuestión el ejercicio del ministerio en dos parroquias con más de cuarenta mil habitantes (1981-1985) y en una antigua iglesia céntrica (1985-2011).

En 1986 y 1988 participé, enviado por el Episcopado argentino, en dos encuentros del CELAM sobre la cultura urbana. Después del primero, en 1986, escribí uno de los primeros artículos sobre el tema en nuestro país.<sup>36</sup> En ese año tomé varias iniciativas, desde organizar un seminario de estudio hasta proponer la creación de un centro de pastoral urbana, para concretar el anhelo que venía de 1979. En 1987 viajé a Tubinga, Alemania, para iniciar mi doctorado en teología.

<sup>35</sup> Cf. C. M. GALLI, "La pastoral urbana en la Iglesia latinoamericana", *Teología* 102 (2010) 73-129.

<sup>36</sup> Cf. C. M. GALLI, "El desafío pastoral de la cultura urbana", *SEDOI* 90/91 (1986) 1-10, 65-67.

A partir de 1989 dicté el curso de *Teología Pastoral Fundamental* en la Facultad de Teología de la UCA. Durante varios años ubiqué la pastoral urbana entre los temas que podían ser investigados por los estudiantes y les daba mi primer artículo junto con otras lecturas. Guardo los valiosos trabajos preparados por dos grupos de alumnos del curso de 1990, ordenados presbíteros en 1991 y que emplean la poca bibliografía que había disponible hace veinte años. Después, mi tesis doctoral, la vida académica y la dirección de las instituciones teológicas (1996-2008), me impidieron seguir regularmente el tema, aunque varias veces me concentré en su núcleo o sus nexos.

En 1992, en el ámbito de un proyecto internacional sobre la doctrina social de la Iglesia y América Latina, que incluía la cuestión de la cultura de una forma novedosa, publiqué un estudio sobre la piedad popular urbana ante los desafíos de la modernización, sintetizados en cuatro grandes procesos interconectados: la urbanización, la racionalización, la democratización y la secularización.<sup>37</sup> Aquel texto de juventud, cuyas grandes líneas tienen vigencia, plantea renovar la pastoral urbana y suburbana en *un nuevo diálogo evangelizador para, con y desde el pueblo de las grandes ciudades*. Fue valorado con generosidad, a tal punto que, por él, me contaron entre los diez autores que, con sus escritos, contribuyeron a pensar la identidad de la pastoral urbana latinoamericana.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Cf. C. M. GALLI, "Identidad cultural y modernización en América Latina", en: GALLI; SCHERZ, *Identidad cultural y modernización*, 7-21; "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad", en: GALLI; SCHERZ, *Identidad cultural y modernización*, 147-176. Luego fui coeditor de una obra con la versión alemana de ambos estudios: cf. "Kirche - Evangelisierung - kulturelle Identität. Einleitung", en: P. HÜNERMANN; J. C. SCANNONE; C. M. GALLI (Hrsg.), *Lateinamerika und die katholische Soziallehre. Teil I: Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung*, Mainz, Grünewald, 1993, 229-243; "Die städtische Volksreligiosität vor den Herausforderung der Modernität", en: HÜNERMANN; SCANNONE; GALLI, *Lateinamerika und die katholische Soziallehre. I*, 301-335.

<sup>38</sup> Cf. J. MANCERA, "Aproximaciones a la identidad de la pastoral urbana en América Latina", *Seminarium Bogotense* 10 (2007) 9-21. Este estudioso nombra pastoralistas de distinta edad, nivel, tradición e influjo: S. Galilea, J. Comblin, J. Libanio, J. Seibold, R. Méndez, *El Espacio de Pastoral Urbana*, A. do Carmo Cheuiche, P. Trigo, C. M. Galli.

En 1996, en una importante reunión entre el CELAM y la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la que participó el cardenal Joseph Ratzinger, presenté en la ciudad de Vallendar, Alemania, una amplia visión histórica y sistemática sobre la teología latinoamericana de la cultura y sobre la nueva evangelización en el ámbito cultural, que se concentra y simboliza en el mundo urbano.<sup>39</sup>

En 1999 presenté la eclesiología de comunión desarrollando el *intercambio* entre la fe del Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos y ciudades.<sup>40</sup> Entre 2002 y 2004 analicé la piedad popular mariana en las peregrinaciones y santuarios, y la peregrinación juvenil a Luján, que es urbana y suburbana.<sup>41</sup>

En el ciclo de la Conferencia de *Aparecida* contribuí al diálogo con aportes previos,<sup>42</sup> serví a la Conferencia como perito,<sup>43</sup> luego

<sup>39</sup> Cf. C. M. GALLI, "La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio", en: CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, Documentos CELAM 141, 1996, 242-362; "Una incipiente teología latinoamericana de la cultura inspirada en *Gaudium et Spes* y *Puebla*", *Pastores* 32 (2005) 46-67.

<sup>40</sup> Cf. C. M. GALLI, "Hacia una eclesiología del intercambio", en: M. ECKHOLT; J. SILVA (eds.), *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global*, Talca, Universidad Católica del Maule, 1999, 191-208.

<sup>41</sup> Cf. C. M. GALLI, "Imagen: plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina. Una interpretación teológico-pastoral", en: C. M. GALLI; G. DOTRO; M. MITCHELL, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Agape - Guadalupe, 2004, 312-389.

<sup>42</sup> Cf. C. M. GALLI, "Comunicar el Evangelio del amor de Dios a nuestros pueblos de América Latina y El Caribe para que tengan vida plena en Cristo", en: V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI, *Discípulos misioneros*, Buenos Aires, Agape, 2006, 7-85; "Discípulos misioneros para la comunión de vida en el amor de Cristo promoviendo la integración de los pueblos de América Latina y El Caribe", *Medellín* 129 (2007) 113-163; "La Iglesia de América Latina en camino hacia *Aparecida*", *Teología* 94 (2007) 627-666.

<sup>43</sup> Cf. C. M. GALLI, "Aparecida, ¿un nuevo Pentecostés en América Latina y el Caribe? Una primera lectura entre la pertenencia y el horizonte", *Criterio* 2328 (2007) 362-371. Este primer artículo, que escribí unos días después de *Aparecida* y antes de que saliera su edición definitiva, fue citado por distintos autores: cf. G. GUTIÉRREZ, "La opción preferencial por el pobre en *Aparecida*", *Páginas* 206 (2007) 6-25; J. C. SCANNONE, "Primeros ecos de la Conferencia de *Aparecida*", *CIAS* 568/9 (2007) 343-363; P. HÜNERMANN,

estudié su cristología,<sup>44</sup> y su teología pastoral.<sup>45</sup> Desde 2007 volví sobre la cuestión urbana al recomendar los aportes del Documento sobre el tema.

3. La reflexión sobre la pastoral urbana en 2009/2010 me motivó a actualizar lecturas e ideas. En esta obra incorporo aportes de autores leídos en los últimos dos años, sin desarrollarlos.<sup>46</sup> Presto atención al magisterio del episcopado latinoamericano que marca los hitos de esta historia pastoral. Al presentar sus documentos, en las secciones segunda y tercera, comparto *el esfuerzo hermenéutico de leer, deletrear e interpretar los textos*. Además este ensayo tiene como telón de fondo mis análisis y perspectivas sobre la Iglesia en América Latina, la historia y la acción pastoral, la nueva evangelización, la cultura y la piedad popular, y otros temas, remitiendo, a veces, a otros escritos.

En este marco histórico-temático, el presente libro, elaborado durante un año y medio, desea incentivar la reflexión para *cooperar con la obra en marcha de una nueva pastoral urbana a la luz de la Conferencia de Aparecida*, lo que convoca a la inteligencia teológica y el amor pastoral.

---

"Kirchliche Vermessung Lateinamerikas: theologische Reflexionem auf das Dokumente von Aparecida", *Theologische Quartalschrift* 188/1 (2008) 15-30.

<sup>44</sup> Cf. C. M. GALLI, "Líneas cristológicas de Aparecida", en: CELAM - SECRETARÍA GENERAL, *Testigos de Aparecida*, I, Bogotá, CELAM, 2008, 103-204; "El lenguaje de la bendición a Dios por el don de Jesucristo. De los himnos del Nuevo Testamento al Documento de Aparecida", en: V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (eds.), "Testigos y servidores de la Palabra" (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 161-218.

<sup>45</sup> Cf. C. M. GALLI, "Una misión para comunicar la vida digna y plena en Cristo", *Pastores* 40 (2007) 42-54.

<sup>46</sup> El 5 de marzo de 2010, cuatro días después de mi ponencia en aquel encuentro, Jorge Seibold me prestó la tesis de F. NIÑO SÚA, *La Iglesia en la ciudad. El fenómeno de las grandes ciudades en América Latina como problema teológico y como desafío pastoral*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1996. Del autor conocía: "La pastoral urbana como desafío evangelizador", en: CELAM, *Evangelizar la gran ciudad*, Bogotá, CELAM 159, 2000, 7-52. Esa tesis es el estudio más completo hasta 2011. El autor ordena la historia pastoral con criterios distintos a los que empleo en la segunda sección de este libro. Destaco sus muchos aportes y varias coincidencias con mi propia y previa reconstrucción histórica.



## Capítulo 2

# La ciudad y la Iglesia

La pastoral urbana es la acción evangelizadora de la Iglesia en, desde y para los hombres y pueblos que viven en las culturas de las ciudades. La ciudad se ubica, como la casa, en el ámbito de la morada del hombre en el mundo (1). La relación de la Iglesia de Dios con la vida ciudadana nace y es modelada en el Nuevo Testamento y recorre la historia cristiana (2). La renovación conciliar de la eclesiología y la nueva conciencia ciudadana replantean los nexos entre ciudadanía y eclesialidad (3).

### 1. La morada humana: la casa y la ciudad

1. La vida en la casa y en la ciudad son vivencias propias –un *proprium*– del ser humano. Como la cultura y la historia, la ciudad expresa la obra del hombre y atraviesa la historia civilizatoria. La ciudad es una forma de convivencia connatural con el hombre, que se genera por la concentración de personas y familias en zonas territoriales reducidas y concentradas. Reúne mucha gente en poco espacio, con una alta tasa de densidad demográfica en una limitada geografía social e institucional.

Desde los sumerios en adelante, la historia humana se condensó en las ciudades. La legendaria Jericó diseñó las formas de la ciudad amurallada y de la casa como vivienda familiar. En nuestra América, en tiempos precolombinos, se gestaron las grandes ciudades de los pueblos indígenas.

La ciudad es *un modo de estar en el mundo* y una comunidad coherente con la *naturaleza social del hombre*, un ser personal llamado a convivir con otras personas. La *polis* arraiga mediatamente en la naturaleza política del ser humano, e inmediatamente en



su espacialidad local, que es una dimensión de su corporeidad. Aristóteles, que vivía en una ciudad-estado de veinte mil habitantes, enseñó que el hombre es un ser civil o político. Las mini-urbes del mundo feudal –monasterios y castillos– se basaron en su poder territorial y el trabajo servil. Los nuevos burgos medievales se diferenciaron de esas ciudades porque se afirmaron en tradiciones culturales y derechos cívicos, muchos de los cuales se mantienen hasta el presente.<sup>47</sup> Tenían medidas razonables, marcadas perimetralmente por las puertas, torres y murallas que abrían y cerraban la *civitas* al ámbito rural.

2. La ciudad de la Alta Edad Media fue una novedad histórica comparada con las antiguas ciudades occidentales y orientales. Los símbolos de la ciudad cristiana son *las hermandades y la catedral*. La *comuna* nació del vínculo entre los habitantes que se comprometían fraternalmente a defender sus libertades y preservar la paz, inspiradas en la libre asociación de las cofradías y agrupaciones de caridad formadas para la ayuda mutua bajo el patronazgo de un santo. La ciudad burguesa fue *una comunidad de comunidades* con gremios de artesanos, guildas de comerciantes y corporaciones con funciones sociales.<sup>48</sup> Desde el siglo XIII incluyó los claustros de profesores y estudiantes de las universidades que surgían *ex corde Ecclesiae*, del corazón de la Iglesia. La universidad de Salamanca nació en 1218.

Las *catedrales de estilo gótico*, surgidas en el norte de Francia y extendidas por Europa, son una gran creación de la arquitectura y la escultura, que expresan la obra colectiva y la casa común de toda la comunidad ciudadana, cristiana y civil, desde los analfabetos a los doctos. Son obras del pueblo y símbolos visibles de su fe católica, espíritu cívico y genio artístico. Nacen del fatigoso trabajo de varias generaciones de la misma urbe. Su altura, luminosidad, color, esplendor, belleza, piedad, imaginación y catequesis siguen generando la admiración y plantean, a los habitantes

<sup>47</sup> Cf. P. TILLICH, "En el límite (ensayo autobiográfico)", en: *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, 215-271, esp. 219-222 y 249-258.

<sup>48</sup> Cf. CH. DAWSON, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid, Encuentro, 1995, 163-200, esp. 175.



de las funcionales ciudades modernas, un interrogante acerca de la plasmación de la fe en la cultura.<sup>49</sup>

3. Las megalópolis actuales son distintas de las ciudades-estado griegas y romanas,<sup>50</sup> y de las comunas religiosas y laicas de la cristiandad medieval. La *gran ciudad moderna* tiene una configuración muy distinta con respecto a la pequeña ciudad antigua y medieval. Debe ser pensada a partir del fenómeno multidimensional de la *modernidad*. Lo urbano, que trasciende a la ciudad, es un campo experimental de los avatares –progresos y retrocesos– de la civilización moderna. Como expresé en 1992, la modernización está asociada a varios procesos entrelazados. Entre ellos se destacan la urbanización (industrial, demográfica y cultural), la racionalización (científica, técnica y económica), la democratización (política y social) y la secularización (ética y religiosa).<sup>51</sup>

La modernidad se encarna en la ciudad y la ciudad simboliza la cultura moderna. Se habla de la ciudad moderna y la modernidad urbana.<sup>52</sup> *Puebla*, en un capítulo escrito por Lucio Gera, asoció la cultura moderna con la gran ciudad (DP 420-433) y anticipó “la correlación planteada entre ciudad y modernidad”.<sup>53</sup> La ciudad, a diferencia de la naturaleza-tierra, concreta el proyecto humano asociativo; es “*el lugar* en donde el hombre percibe su propia modernidad”.<sup>54</sup> En este contexto hay que pensar la ciudad sin evaporarla por que, si todo es ciudad, nada es ciudad.

<sup>49</sup> Cf. BENEDICTO XVI, “La Catedral desde la arquitectura románica a la gótica: el trasfondo teológico”, en: *Los Maestros II: Padres y escritores del Medioevo*, Buenos Aires, Agape, 2010, 69-74.

<sup>50</sup> Para Roma y la antigua ciudad italiana, cf. J. RYKWERT, *La idea de ciudad*, Salamanca, Sígueme, 2002.

<sup>51</sup> Cf. GALLI, *La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad*, 147-176.

<sup>52</sup> Cf. J. B. LIBANIO, “La Iglesia en la ciudad”, en: J. B. LIBANIO; B. BRAVO; J. COMBLIN, *La Iglesia en la ciudad*, México, Dabar, 1999, 19-71, 57.

<sup>53</sup> J. LEGORRETA, “La ciudad latinoamericana: aproximaciones sociológicas”, en: J. LEGORRETA (dir.), *10 palabras clave sobre pastoral urbana en América Latina*, Estella, Verbo Divino, 2007, 22.

<sup>54</sup> P. RICOEUR, “Urbanización y Secularización”, en: *Ética y Cultura*, Buenos Aires, Docencia, 1986, 125.

La ciudad actual abarca una enorme gama de formas, escalas y medidas. Ofrece al hombre muchas posibilidades de *humanización* para realizarse como ser personal, cultural y político, y para poder desarrollar plenamente su vocación a la comunión en la convivencia social. Pero, también, en las ciudades aumentan muchas formas brutales de inhumanidad y *deshumanización*.

4. La vocación del hombre a la vida social permite pensar la *interrelación entre la casa y la ciudad*. Héctor Delfor Mandrioni, un gran filósofo argentino contemporáneo, fallecido en 2010, fue el precursor de una reflexión fenomenológica y hermenéutica sobre la casa del hombre, la morada ciudadana y el modelo social del *habitar creador*. En consonancia con la imagen de *La Ciudadela* de Antoine de Saint-Exupéry contempla *la casa* como el lugar del arraigo en el suelo nutricio, que circunscribe el espacio ilimitado, custodia la intimidad personal y la comunicación interpersonal, constituye el germen de la tradición familiar y social, delimita y vincula la esfera privada con el espacio público, y se torna la morada del espíritu humano considerado en su totalidad.<sup>55</sup>

Para el filósofo, *la ciudad* reúne las moradas de las familias que conviven en una comunidad situada en un espacio territorial y simbólico del mundo. Así, “cada morada es espejo de la ciudad entera y la ciudad es el espejo de los moradores”.<sup>56</sup> Cada ciudad tiene una forma, un *eidós*, una imagen, un Rostro “visible” a la mirada fenomenológica, y también un sentido, un *dictum*, una voz, un Rumor “audible” a la interpretación hermenéutica. El “habitar con otros” y las analogías que hay entre la casa, la ciudad y la cultura siguen dando qué pensar en el Bicentenario.<sup>57</sup>

5. Rafael Tello, un gran teólogo argentino, fallecido en 2002, pensó la cultura histórica, la vida moral y la acción pastoral en sus relaciones mutuas. Él veía el hogar de la persona en la familia

<sup>55</sup> Cf. H. MANDRIONI, *Filosofía y política*, Buenos Aires, Guadalupe, 1986<sup>2</sup>, 113-128.

<sup>56</sup> MANDRIONI, *Pensar la ciudad*, 381; sobre la ciudad como espacio de la habitación humana cf. F. BERTELLONI, “La ciudad, ¿espacio territorial o modo de convivencia?”, *Communio* (argentina) 4/3 (1997) 22-34.

<sup>57</sup> Cf. L. BALIÑA, “Nosotros habitamos”, *Communio* (argentina) 17/3 (2010) 35-47.

y en el pueblo, a partir de la interrelación entre el individuo y la comunidad.<sup>58</sup> Pensaba la morada humana desde el apego criollo al hogar y al pueblo, a la *querencia*, de la que se parte y a la que siempre se vuelve (*pago chico, país, paese, Heimat*). El *ethos* cultural es la raíz, la sede y la querencia de la ética del hombre concreto, situado en un pueblo, donde puede realizar su plenitud vital. Una cultura concreta es como la casa de un pueblo. La casa familiar se sitúa en una ciudad y las ciudades forman espacios culturales. La casa familiar es como la extensión de la piel, que expresa y cobija al ser humano. *La ciudad es como el cuerpo real y simbólico de una comunidad.*

6. Olegario González de Cardedal, el gran teólogo español, en 2010 fue nombrado ciudadano ilustre de Salamanca. Allí profundizó el diálogo entre la teología y la ciudadanía. Su reflexión culminó en la mirada a tres figuras de esa ciudad que contribuyeron a desarrollar los vínculos entre la fe, la cultura, la lengua y la sociedad. Francisco de Vitoria, Luis de León y Miguel de Unamuno hicieron aportes teológicos, filosóficos, jurídicos, poéticos y místicos. Cardedal considera al hombre como un ser doméstico, que nace y vive en una casa; un ser político, que pertenece y actúa en una ciudad; un ser cosmopolita, que está y se abre al mundo. La morada humana comprende el triángulo formado por la casa como ámbito de familia y naturaleza; la ciudad como enclave de historia y cultura; el mundo como horizonte de posibilidades abiertas.<sup>59</sup> Su teología piensa a Dios y el hombre en Jesucristo en diálogo con la cultura hispánica y la conciencia ciudadana.

Toda persona anhela su hogar. El habitar en una casa y una patria (*terra patrum*) expresa el arraigo en la tierra y el pueblo, y configura una dimensión del ser-ahí (*Da-sein*) del hombre, el ser- que-está-en-el-mundo.<sup>60</sup> Una película, *Munich*, parte del

<sup>58</sup> Cf. R. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológico-pastorales I*, Buenos Aires, Agape - Fundación Saracho, 2008, 56-61; *Pueblo y cultura I*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2011, 25-36.

<sup>59</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Teología y Ciudadanía*, Salamanca, 2010, 3-5 y 24-38; "El quehacer de la teología", *Salmanticensis* 53 (2006) 293.

<sup>60</sup> Cf. J. C. SCANNONE, "¿Habita Dios entre los hombres?", en: AA. VV., *Habitar la Tierra*, Buenos Aires, Altamira, 2002, 93-111.

asesinato de los deportistas judíos en los juegos olímpicos de 1971 y narra las represalias de Israel a grupos terroristas pro-árabes. De pronto, dos personajes contrarios –un judío, un palestino– se encuentran en Atenas sin reconocerse y se dicen mutuamente lo que cada uno busca: un hogar –*home*– que sea casa, ciudad y patria.

## 2. La Iglesia de Dios en la ciudad del hombre

Hay muchos vínculos entre la Iglesia y la ciudad. Para Aparecida, “la Iglesia en sus inicios se formó en las grandes ciudades de su tiempo y se sirvió de ellas para extenderse” (A 513).

1. *Los orígenes cristianos son caseros y urbanos.* La Iglesia se desarrolla en comunidades que viven en casas y ciudades. Para san Lucas, Jesús es el peregrino evangelizador que lleva la Buena Noticia del Reino de Dios a su pueblo (Lc 4,14-15; 8,1; 13,22; 19,11), evangelizando “de ciudad en ciudad” (Lc 5,43).<sup>61</sup> Es el heraldo que señala “el camino de Dios” (Lc 20,21) en su éxodo a Jerusalén (Lc 9,57), ciudad nombrada unas cien veces en los dos tomos de la obra lucana. Ella es la ciudad santa que, sin embargo, asesina a los profetas (Lc 13,14). El esquema geográfico-literario del viaje sirve al proyecto cristológico del evangelista (Lc 9,51-19,28).<sup>62</sup> Su perspectiva histórico-salvífica se expresa en el cuadro temporal y local del camino misionero. Esa marcha está jalonada por los resúmenes de la actividad del Mesías (Lc 9,51-57; 13,33-34; 17,11; 19,28-29).

Jesús tiene discípulos itinerantes que lo siguen por los caminos y otros sedentarios que viven en los poblados y lo reciben en sus casas, como la familia de Lázaro en Betania (Lc 10,38-42).<sup>63</sup> Jesús anuncia que el Mesías debía morir y resucitar en la ciudad santa. Luego, “comenzando por Jerusalén, en su Nombre debía predicarse a todas las naciones la conversión para el perdón de

<sup>61</sup> Cf. GIAQUINTA, *Jesucristo, su estilo pastoral y evangelizador*, 153-160.

<sup>62</sup> Cf. H. LONA, *Jesús según el anuncio de los cuatro evangelios*, Buenos Aires, Claretiana, 2009, 117-132.

<sup>63</sup> Cf. A. PUIG, *Jesús. Una biografía* (Un perfil biográfico), Buenos Aires, Edhasa, 2007, 234-255.

los pecados" (Lc 24,47). Como Jesús, el evangelizador debe recorrer caminos y calles para visitar ciudades y casas. Recibir en la casa y compartir la mesa son los símbolos del Reino de Dios.

2. La Liturgia celebra a Jesús como *huésped y peregrino en medio de nosotros*. Su condición peregrina se continúa en la comunidad cristiana que, animada por el Espíritu, recorre los caminos del mundo. Con ella va el Resucitado –así como Dios “caminaba” con Israel por el desierto (Dt 2,7)–, quien explica las Escrituras y parte el Pan (Lc 24,13-35). La vida cristiana es *el camino* por excelencia (Hch 2,28). La peregrinación eclesial es un sacramental que evoca el camino de Cristo, quien hace su “pascua” al Padre. El acto de la fe teologal del cristiano (Jn 14,1) es un movimiento o paso impulsado por Dios, que nos mueve hacia Él como nuestra Felicidad (*credere in Deum*).

El Resucitado encomendó a los apóstoles la misión de evangelizar y les dio la fuerza del Espíritu Santo (Lc 24,49; Hch 1,4.13; 2,1). La evangelización se realizó a través del anuncio misionero desde Jerusalén a Roma. Se formaron comunidades en ciudades muy pobladas, como Antioquía, Tesalónica, Éfeso, Corinto y Atenas, que superaban los cien mil habitantes. El cristianismo se desplazó de la cultura aldeana palestina a las cosmopolitas urbes mediterráneas con sus diversidades étnicas y religiosas. La red de iglesias cristianas se desarrolló asumiendo y transformando las formas asociativas de la asamblea (*ekklesia*) de la ciudad (polis) en la plaza y de la casa (*oikos*) familiar en el patio. El universalismo incluyente de la comunión en Cristo produjo comunidades fraternas y heterogéneas con novedades históricas como el mestizaje cultural y la integración social de los diferentes, sentando en una misma mesa a varones y mujeres, judíos y paganos, libres y esclavos (Gal 3,28). El cristianismo urbano y doméstico presentó “un modelo alternativo de interacción social”.<sup>64</sup>

3. La peregrinación de Pablo terminó en Roma, que tenía un millón de ciudadanos y estaba en “los confines de la tierra” (Hch 1,8; 28,14). Vivió dos años en una *casa* de esa *ciudad* (Hch 28,15-16), proclamó el Reino de Dios y enseñó “lo concernien-

<sup>64</sup> A. DAVEY, *Cristianismo urbano y globalización*, Santander, Sal Terrae, 2003, 120.

te al Señor Jesucristo" (Hch 28,31). Fue un evangelizador que aprovechó las rutas interurbanas, el lenguaje *koiné* y la red de las sinagogas del judaísmo de la diáspora situadas en las zonas céntricas de las ciudades. Éstas tenían casas de madera y sufrían falta de agua e incendios frecuentes. La gente padecía pobreza, migraciones, divisiones y crímenes. Uno de cada cuatro habitantes había vivido en la esclavitud o la prisión.<sup>65</sup>

En su vocación cristiana, el apóstol integró su religión judía, su cultura griega y su ciudadanía romana. En su predicación empleó el conocimiento simultáneo que tenía de las culturas y lenguas. En sus cartas se comunicó con la Iglesia de Dios que estaba en una ciudad o en una región, mencionando en más de cuarenta ocasiones a iglesias locales. Así, saludó a "la Iglesia de Dios *que está en Corinto*" (1 Cor 1,2). Siguiendo la tradición del Éxodo, que contemplaba a Israel como el pueblo peregrino en el desierto, comprendió la Iglesia de Dios en Corinto y otras ciudades (1 Cor 15,9; Gal 1,3) como el Pueblo escatológico de la Nueva Alianza.

La frase *ekklesia tou Theou* indica la comunidad reunida por Dios en la ciudad de Corinto. Si en el contexto de la traducción de los LXX la palabra *ekklesia* remitía a la comunidad del Pueblo santo convocada por Dios para una *reunión solemne (qahal)*, en el mundo griego designaba la *asamblea plenaria* de los ciudadanos que tenían derechos en la *polis*. Esta reunión se celebraba regularmente y podía cambiar leyes, elegir funcionarios y decidir políticas. La asamblea empezaba con oraciones y sacrificios a los dioses de la ciudad. Las decisiones eran válidas si se tomaban con un determinado número de votos. Todos los ciudadanos, que eran el diez o quince por ciento de la población –se excluía a mujeres y esclavos–, tenían derecho a expresarse, proponer y decidir.

La *ekklesia* cristiana combina dos significados: la convocación religiosa del pueblo hebreo y la reunión pública en la ciudad griega.<sup>66</sup> La Iglesia es *la reunión de los ciudadanos de Dios* que representa al pueblo mesiánico constituido *en y para una ciudad* en sus espacios públicos, no sólo en los recintos privados. Los cris-

<sup>65</sup> Cf. W. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca, Sígueme, 1988, 183-186.

<sup>66</sup> Cf. R. AGUIRRE, *La mesa compartida*, Santander, Sal Terrae, 1994, 221-225.

tianos venidos del paganismo, excluidos de la “ciudadanía (*politeia*) de Israel” (Ef 2,12), se volvieron “conciudadanos (*sympolitai*) de los santos y familiares (*oikeíoi*) de Dios” (Ef 2,19).

4. En el mundo mediterráneo la misma palabra significa la casa como edificio y la familia que la habita. Los términos *bayit* en hebreo, *oikos* en griego y *domus* en latín indican la correlación que hay entre la casa y la familia. A partir de esa identificación, la Iglesia es casa-familia: el lugar (*locus*) donde Dios mora como en un hogar, un templo o una tienda (1 Cor 3,16-17; Ef 2,21; Ap 21,3) y la comunidad unida a Dios como su familia, “casa de Dios” (1 Tim 3,15) y “casa de Cristo” (Hb 3,6). La Iglesia se reunía en casas (Hch 18,1-7) y los cristianos se integraban con sus familias (Hch 18,8; 1 Cor 1,16). Al convertirse, deseaban que se salvase “toda su casa” (Hch 16,31; 11,14). La Iglesia nació familiar y casera. La fórmula *he kat’oikon ekklesia* (1 Cor 16,19; Rom 16,5) se puede traducir como “la iglesia que se reúne en su casa o se constituye a modo de casa”. La familia de Aquila y Priscila parece ser un centro móvil en una comunidad local.<sup>67</sup> La casa, con su patio, fue un espacio apto para hacer presente el Reino de Dios y reunir a la nueva Familia de Jesús (Mc 3,31-35). El Pueblo escatológico de Dios surgió en viviendas y atrios de familias cristianas ciudadanas que forman “iglesias en las casas”.<sup>68</sup> Hoy, algunos de sus valores son recuperados por la pastoral urbana.

5. El cristianismo encontró su lugar de acogida y su ámbito de irradiación en *el medio urbano* del mundo mediterráneo. Los tres primeros siglos de la era cristiana muestran el camino del

<sup>67</sup> Cf. H. KLAUCK, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg, Herder, 1992, 11-44, esp. 29.

<sup>68</sup> Cf. R. AGUIRRE, “La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas”, en: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Estella, Verbo Divino, 1998, 79-110; “La estrategia evangelizadora de Pablo: la religión doméstica”, en: *Ensayos sobre los orígenes del cristianismo primitivo*, Estella, Verbo Divino, 2010, 53-73. Sobre la institución social de la casa en la cultura greco-romana, el cristianismo urbano y la tradición paulina cf. E. DE LA SERNA, *De Jesús a la “Gran Iglesia”*. *El nacimiento del cristianismo*, Buenos Aires, Agape, 2012; 121-144; T. TAPIA, “La Iglesia de casa desde la Sagrada Escritura”, en: B. BRAVO (ed.), *Para comprender la Iglesia de casa*, Estella, Verbo Divino, 2010, 11-34.

Pueblo de Dios que se encarna y vive en comunidades urbanas. Para evangelizar y desarrollarse, la Iglesia empleó los canales de comunicación terrestres y marítimos que ligaban a las ciudades del imperio romano. Éstos jugaron un rol decisivo en la configuración de la Iglesia oriental y occidental. Entonces hubo una *convergencia* entre la iglesia local y la ciudad: se formaron *diócesis* en y para las comunidades cristianas urbanas, regidas por un obispo junto con sus presbíteros y diáconos.

Cuando la Iglesia se organizó en gran escala, enfrentó el desafío de evangelizar a los *paganos*, que vivían en pagos o aldeas. Esa situación social motivó la creación de las *parroquias* en el siglo IV. Luego, esa estructura se volvió el eje de una nueva praxis pastoral, cuya historia trasciende este estudio.<sup>69</sup> Pero cabe señalar que el cristianismo tiene una doble ventaja entre las religiones: acumula una rica experiencia urbana desde sus orígenes y comunica un mensaje asimilable por toda ciudad.

### 3. Los nexos entre la ciudadanía y la eclesialidad

1. La ciudad es el origen inmediato de la *ciudadanía*. La ciudad es una realidad humana; la ciudadanía pertenece a la dimensión política del hombre. La mayoría de los miembros del Pueblo de Dios en América Latina son los laicos y laicas. Su índole secular y su vida urbana incitan a repensar teológicamente y creativamente las relaciones entre la Iglesia y la ciudad, que realiza y simboliza a la sociedad. Consecuentemente, hay que pensar los vínculos entre eclesialidad y ciudadanía.

2. En el último medio siglo, se ha renovado la teología de la Iglesia, sobre todo después del Concilio Vaticano II. En su capítulo segundo, la Constitución *Lumen gentium* (LG) considera el Pueblo de Dios antes de ver la constitución jerárquica de la Iglesia. *La secuencia misterio (I) – pueblo (II) – jerarquía (III)* muestra la subordinación del ministerio pastoral ordenado a la edificación

---

<sup>69</sup> Cf. J. SASTRE GARCÍA, "Nacimiento, desarrollo y evolución de la parroquia y de sus acciones pastorales", en: INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL – UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, *A vueltas con la parroquia: balance y perspectivas*, Estella, Verbo Divino, 2007, 17-64.



de la comunidad según la prioridad del todo sobre las partes y el fin sobre los medios. “Pueblo de Dios” designa el *conjunto de los fieles cristianos*, la Iglesia en la totalidad de sus miembros. Ese concepto es una categoría superior, que manifiesta una eclesiología total a partir del primado del ser cristiano.<sup>70</sup>

Tal primacía de la antropología cristiana es un verdadero giro copernicano, cuyas consecuencias se irán manifestando con el tiempo. La *igualdad* bautismal fundamental de todos los miembros del Pueblo de Dios, por su inserción en Cristo y su participación en sus funciones salvíficas, se debe compatibilizar con la *diversidad* de los estados, carismas, ministerios y funciones eclesiales. Las nociones Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo permiten ensamblar coordinadamente los valores de la unidad, la diversidad, la complementariedad y la totalidad, propios de la *Iglesia-comunión*.

3. Esta eclesiología permite reconocer, a partir de la dignidad común fundada en la participación del único sacerdocio de Cristo por los bautizados, *la subjetividad de toda la Iglesia y de todos en la Iglesia*. La designación *Pueblo de Dios* expresa el reconocimiento del carácter de sujeto que tienen la comunidad eclesial y sus miembros. Toda la Iglesia tiene carácter de “sujeto” y, de forma análoga, todos en la Iglesia somos “sujetos”, con responsabilidades personales y comunitarias.

Una novedad de las cartas apostólicas de Juan Pablo II en el ciclo jubilar fue dar prioridad a *los sujetos de la comunión* llamados a la misión y la santidad. La comunión entre sujetos eclesiales abarca la comunión entre fieles (*communio fidelium*) y entre iglesias (*communio ecclesiarum*).<sup>71</sup> La historia de la recepción del Concilio Vaticano II estuvo, en parte, determinada por la concurrencia de conceptos eclesiológicos complementarios, que pueden iluminarse recíprocamente y no deben ser presentados en una oposición excluyente. En ese marco, las nociones Cuerpo de Cristo, comu-

<sup>70</sup> Cf. Y. CONGAR, *Diario del Concilio. Segunda sesión*, Barcelona, Estela, 1964, 95 y 108.

<sup>71</sup> Cf. H. POTTMEYER, “Dal sinodo del 1985 al grande Giubileo dell’anno 2000”, en: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Torino, San Paolo, 2000, 11-25.

nión y sacramento se emplean en un sentido *predicativo* en relación con la Iglesia. *La Iglesia es una comunión*. En cambio, el título Pueblo de Dios tiene un neto carácter *subjetivo*, porque presenta a la Iglesia, comunión mística, visible y orgánica, como el sujeto social de la fe y el agente histórico de la misión. *El Pueblo de Dios es una comunión*. En cuanto concepto *subjetivo*, que comprende el *nosotros* del sujeto Iglesia, esa noción “permanece insustituible”.<sup>72</sup>

4. En las últimas décadas se amplió la reflexión sobre la ciudadanía hacia lo político y lo cultural,<sup>73</sup> concentrándose, sobre todo, en los derechos de los ciudadanos de una comunidad política. La voz *ciudadano* proviene del *citatorium* latino. El ciudadano es el convocado o citado a asociarse con otros para construir el bien común de la *civitas*. Es quien convive en una comunidad política acogiendo sus leyes, asumiendo sus responsabilidades, participando en las decisiones, haciéndose responsable por los demás. Para Tomás de Aquino, el hecho de habitar en una ciudad es un factor secundario del ciudadano; el rasgo primario es su compromiso con “las tareas constituyentes de la ciudadanía” (ST I-II, 105, 3, ad 2um). La transformación de los habitantes en ciudadanos significa el paso de una pertenencia pasiva a una subjetividad activa por la corresponsabilidad social. Los cristianos estamos llamados a ser buenos ciudadanos, responsables, justos y solidarios.<sup>74</sup>

La ciudadanía es un reto a la responsabilidad ética, cultural y política de los miembros de un pueblo. En la convivencia de la *polis*, la *koinonia* del *demos* se constituye en *politeia*; en la *civitas*, la *communio* o *amiticia* del *populus* genera la *civilitas*, la cuna de la civilización. Una *ciudadanía integral* se nutre tanto en la pertenencia histórica a un pueblo, como en el compromiso ciudadano solidario por los otros, porque todos somos responsables de to-

<sup>72</sup> POTTMEYER, *Dal sinodo del 1985 al grande Giubileo dell'anno 2000*, 22.

<sup>73</sup> Cf. A. CORTINA, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1998.

<sup>74</sup> Cf. C. GIAQUINTA, “La situación de la Patria y la respuesta de la pastoral social”, en: V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI, *La Nación que queremos. Propuestas para la reconstrucción*, Buenos Aires, San Pablo, 2004, 195-214.

dos. Para Emmanuel Lévinas “nosotros somos todos culpables de todo y de todos delante de todos, y yo más que los otros”.<sup>75</sup>

5. Hay un punto en común entre la teología del Pueblo de Dios, que reconoce la dignidad bautismal de los cristianos, y la reflexión filosófica y política sobre una ciudadanía integral, que exalta los derechos de los ciudadanos. Ese punto es la *subjetividad activa* de todos los bautizados, varones y mujeres, en la Iglesia; y de todos los ciudadanos –varones y mujeres– en la sociedad, el estado y el mercado. La Iglesia habla de la iniciativa de la *subjetividad* de la persona, la familia y la sociedad civil (CA 49; CiV 38). Comparto con Margit Eckholt que el ser-sujeto es el componente básico de la ciudadanía.<sup>76</sup> Agrego que hay un nexo profundo entre la dignidad humana y/o cristiana, y la subjetividad civil y/o eclesial. Los cristianos, ciudadanos libres del Pueblo mesiánico y peregrino, deben ser, junto con todos los hombres, ciudadanos plenos de las naciones y los estados. El cristiano es ciudadano de dos reinos porque participa de la Ciudad de Dios (*Civitas Dei*) y de la patria temporal.<sup>77</sup>

6. El Documento de Aparecida incluye varias veces la palabra “ciudadanía”, al contrario de lo que se ha dicho.<sup>78</sup> Lo hace en el contexto de importantes consideraciones eclesiales, culturales y pastorales.<sup>79</sup> La afirmación principal está al pensar el laico como un hombre –varón o mujer– de la Iglesia en el corazón del mundo y del mundo en el corazón de la Iglesia. El laicado vive su pertenencia plena a la Iglesia y al mundo en la única y doble corresponsabilidad eclesial y ciudadana.

Aparecida explicita ese nexo al referirse a *los fieles laicos y laicas*, que son discípulos misioneros de Jesús, Luz del mundo. En el contexto de su identidad y misión, vincula la eclesialidad y la

<sup>75</sup> E. LÉVINAS, *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, 105.

<sup>76</sup> Cf. M. ECKHOLT, “Ciudadanía, sacramentalidad de la Iglesia y empoderamiento de las mujeres”, *Stromata* 68 (2008) 15-25, esp. 18.

<sup>77</sup> Cf. M. SANCHEZ SORONDO, “Vivir como ciudadano de dos reinos”, *Universitas* 6 (2011) 11-21.

<sup>78</sup> Cf. C. VÉLEZ CARO, “Mujer e Iglesia: ¿rumbo a la ciudadanía eclesial?”, *Stromata* 68 (2008) 27-38, esp. 28.

<sup>79</sup> Las expresiones ciudadano/a y ciudadanía se repiten unas veinte veces en el documento de Aparecida.

ciudadanía en esta sugestiva frase: “la construcción de ciudadanía, en el sentido más amplio, y la construcción de eclesialidad en los laicos, es uno solo y único movimiento” (A 215).

Con el valor y el límite de la palabra *construcción*, que apunta a la participación activa y el protagonismo solidario en las distintas comunidades, asumo esa afirmación sobre las dos ciudadanías. Pensar su significado es una tarea teológica e interdisciplinaria; hacerla realidad requiere la conversión eclesial y pastoral, por un lado, y la transformación ética y política, por el otro.



## Capítulo 3

# La Iglesia y la ciudad en América Latina

En continuidad con el capítulo anterior, aquí se sitúa el lugar de la Iglesia católica en la ciudad latinoamericana (1) y la presencia del catolicismo en nuestro mestizaje cultural urbano (2).

### 1. La Iglesia en la historia de la ciudad latinoamericana

1. En la primera evangelización de América hubo un debate acerca de la condición humana de los indígenas y su capacidad para recibir el bautismo y la fe. Varios misioneros y teólogos, defensores de “los cristos azotados de las Indias”, argumentaron que su realidad de seres humanos se expresaba en el hecho de convivir en ciudades. El ser *animal racional* se mostraba en ser un *animal político* que organizaba la convivencia en poblados. *La civilidad descubría su humanidad*. La inteligencia política se traducía en su convivencia urbana. Con ese reconocimiento, la *Escuela Española de la Paz* de Salamanca contribuyó a gestar la tradición humanista hispanoamericana. En el alba de la modernidad y ante los desafíos de América, Francisco de Vitoria afirmó el derecho natural de las personas, fundamentó los derechos de los pueblos americanos no cristianos y puso las bases del derecho internacional moderno desde la tradición católica y el derecho de gentes.<sup>80</sup> Tanto Juan Pablo II como Joseph Ratzinger citaron esta doctrina de los maestros salmantinos.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Cf. M. FAZIO, *Francisco de Vitoria. Cristianismo y Modernidad*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998, 13-31.

<sup>81</sup> Cf. JUAN PABLO II, “Discurso a los profesores de teología (1/11/1982)”, *Salmanticensis* 30 (1983) 5-10; J. RATZINGER, “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”, *Consonancias-UCA* 13 (2005) 41-48.



Al justificar la decisión de bautizar al indígena, la Iglesia reconocía su condición personal y fortalecía la conciencia de su dignidad con el don de la gracia filial y fraterna. En el siglo XVI, el dominico Bartolomé de las Casas en México y el jesuita José de Acosta en Perú escribieron tratados misioneros en los que justificaron el respeto a las libertades, derechos y costumbres de los naturales de nuestra América. El primero redactó *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1544); el segundo, *Acerca del procurar la salvación de los indios* (1576).

La historia de la civilización se condensa en la *civitas*. La evangelización es la historia del encuentro, o desencuentro, de la fe con los pueblos. La evangelización de América fue un factor generador de civilización y forjador de cultura. La política urbanizadora de la colonización española asumió las ciudades indígenas y creó otras nuevas. El proyecto colonial reunió a indígenas, españoles, mestizos, criollos en distintos tipos de ciudades. La urbanización española, con rasgos muy marcados,<sup>82</sup> facilitó, en buena medida, el mestizaje racial y cultural, mientras que el proceso de expansión norteamericano provocó el repliegue y la segregación de los pueblos aborígenes.

2. La Iglesia aprovechó la organización urbana colonial para llevar adelante la *primera evangelización* y desarrollar su implantación institucional. La Corona de Castilla estableció en cada villa una iglesia matriz, que se volvió la parroquia del ejido urbano y alrededores. Cientos de ciudades de la América española se edificaron con las pautas políticas y urbanísticas de la doctrina tomista.

Santo Tomás de Aquino conoció la *Política* de Aristóteles recién al final de su vida, pero siempre reflexionó sobre la *civitas* como expresión de la sociedad política, por la que cada ser humano alcanza su vida plena en comunión con otros.<sup>83</sup> La comunidad es una cierta unidad de muchos, una unidad plural en la que

<sup>82</sup> Cf. J. L. ROMERO, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976 cf. J. HARDOY; M. GUTMAN, *Impacto de la urbanización en los centros históricos de Iberoamérica*, Madrid, Mapfre, 1992; J. GARCÍA, *La ciudad indiana*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998.

<sup>83</sup> Cf. CH. JOURNET, "La doctrine de la cité selon Saint Thomas d'Aquin", en: *Exigences chrétiennes en politique*, Paris, Egloff, 1945, 25-40; B. DE LA

muchos están unidos por vínculos de distinto valor, formando un cierto “nosotros”. Para Tomás, un pueblo es “una multitud de hombres comprendidos bajo cierto orden”.<sup>84</sup> La unidad de muchas personas constituye a un pueblo bajo la forma de una multitud ordenada (*forma multitudinis ordinatae*) cuando aquellas tienen el mismo *bien común* (ST I, 39, 3; I-II, 17, 4). El mismo bien, querido como un fin en común, une a las personas en una sociedad. Su unidad no se da por la mera suma de las partes, en una unidad por agregación, sino que surge en virtud de un bien común que, como principio formal, la constituye como una unidad de orden.<sup>85</sup> La comunidad se puede comparar a un todo y los ciudadanos son, en una analogía, como sus partes (ST II-II, 58, 5). El mismo bien querido en común ordena y une a las personas en una sociedad.

Los vínculos entre la persona y la comunidad, según esa analogía de la parte y el todo, son muy complejos. Por un lado, todo hombre se ordena a la comunidad como la parte al todo (ST II-II, 65, 1). Esta verdad destaca el valor de la dimensión social, contra todo individualismo disolvente, en razón de la prioridad del bien común, porque el bien de una multitud de personas es siempre mayor que el de un solo individuo (ST II-II, 39, 2, ad 2um). Por otra parte, la antropología cristiana defiende *la primacía de la persona* en razón de su dignidad espiritual y trascendente, porque el hombre no se ordena a la comunidad según todo su ser (ST I-II, 21, 4, ad 3um). La persona libre es, por su condición espiritual, “lo más perfecto en toda naturaleza” (ST I, 29, 3). El primado ontológico y teleológico de la persona funda la tendencia a gestar “un orden social personal”.<sup>86</sup>

---

SOUJEOLE, “‘Société’ et ‘communio’ chez Saint Thomas d’Aquin. Étude d’ecclésiologie”, *Revue Thomiste* 90 (1990) 587-622.

<sup>84</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 31, 1 ad 2um. La cito con la sigla ST en el texto.

<sup>85</sup> Cf. C. M. GALLI, “Reconstruir la nación, construir la región”, en: FERNÁNDEZ; GALLI, *La Nación que queremos*, 27-67, esp. 34-44.

<sup>86</sup> TELLO, *Pueblo y cultura I*, 197; sobre la relación entre la persona y la comunidad cf. 170-219.

3. Santo Tomás pensó sobre el arte de construir y gobernar las ciudades en su obra sobre el gobierno de los príncipes, *De Regimine principum*. Algunos de sus principios fueron asumidos por la política urbanizadora de los reyes de España, elaborada con el consejo de teólogos y canonistas. Ella se expresó en la *Ordenanza de poblaciones*, que promulgó Carlos V en 1523, y en la *Instrucción sobre nuevos descubrimientos y poblaciones*, sancionada por Felipe II en 1573.

Cada ciudad o “pueblo” –nombre que viene de las *Ordenanzas* de 1523– se organizó a partir de pautas marcadas: recibía un nombre y un patrono en su fundación, que constaba en un Acta; tenía una población y un cabildo civil con alcaldes y regidores; su centro estaba en la cuadrícula de la plaza mayor con sus calles o ejes convergentes en diagonal, sus edificios y monumentos civiles y militares, su iglesia matriz y los templos céntricos. A su alrededor se instalaba el *caserío*.

Esas iglesias, ámbitos de reunión y oración, fueron confiadas a las órdenes religiosas, que recibían en donación las manzanas centrales, sostenían el modelo social y ponían límites al poder de hacendados, comerciantes y encomenderos. Ese diseño espacial todavía se ve en el centro histórico de ciudades latinoamericanas. Con sus límites, el modelo comunal expresaba en su dibujo urbanístico un proyecto de convivencia de los hombres entre sí y con Dios. La Iglesia animaba el espíritu comunitario desde sus catedrales, templos y hermandades, a partir de un principio doctrinal: el derecho, fundado en Dios, se expresaba en *el común*, el pueblo asociado en comunas y representado en asambleas. La tradición visigoda e hispánica generó *ciudades comunales* con cabildos, consejos y juntas. La cultura popular de origen católico y comunal contribuyó a reconocer la dignidad de todos. Hay que reconocerlo, sin idealizarlo. Por otro lado, las ciudades argentinas surgieron de varias tradiciones históricas, filosóficas, sociológicas, políticas y jurídicas.<sup>87</sup>

4. La Iglesia, al evangelizar, comunica la fe que dignifica, libera, civiliza. La primera evangelización realizó una *acción*

---

<sup>87</sup> Cf. B. CANAL FEIJÓO, “Teoría de la ciudad argentina”, en: *Ensayos sobre cultura y territorio*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2010, 139-254.



*civilizadora* (DP 4). El Pueblo de Dios contribuyó a formar los pueblos civiles. Muchas ciudades coloniales nacieron de una experiencia creyente, simbolizada en una imagen de Cristo, la Virgen o un santo, y en un espacio de culto, fuere ermita, capilla o templo.

En la Argentina, la imagen más común de Nuestra Señora de Luján tiene escrita esta frase: *La Virgen de Luján es la primera fundadora de esta villa*. Allí, a partir de la fe y la piedad, se congregó el pueblo y se fundó la ciudad. Hay una red de villas formadas con nombres referidos a Cristo, María y los santos, que no siempre son recordados por la memoria pastoral al pensar la nueva evangelización. Rafael Tello solía repetir que “Dios le dio América Latina a la Virgen”.<sup>88</sup> Eduardo Pironio, ya en 1974, dijo que “nuestro continente es esencialmente mariano”, y se constituyó a partir de un rosario de ciudades marianas. Para aquel gran pastor y teólogo argentino, la religiosidad popular, fruto de la primera evangelización, debía ser el punto de partida de una nueva evangelización.<sup>89</sup> La voz de Pironio tuvo eco en la sabiduría pastoral de Pablo VI, quien, en su exhortación *Evangelii nuntiandi*, revalorizó la *piedad popular* (EN 48). Este notable texto tuvo su reflujó en la Iglesia latinoamericana hasta la madura reflexión de Puebla.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Cf. los estudios de E. BIANCHI, “América Latina, tierra de la Virgen”, *Vida Pastoral* 286 (2010) 42-48; “María en América: vida, dulzura y esperanza nuestra”, *Vida Pastoral* 289 (2010) 38-43.

<sup>89</sup> Cf. E. PIRONIO, “La evangelización de América Latina”, en: E. PIRONIO, *Signos en la Iglesia latinoamericana: evangelización y liberación*, Buenos Aires, Guadalupe - Facultad de Teología, 2012, 67-92. Sobre el tema cf. C. M. GALLI, “Introducción. Eduardo Pironio, un teólogo latinoamericano. Tres textos magistrales”, en: *Signos en la Iglesia latinoamericana*, 3-11

<sup>90</sup> Cf. CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Buenos Aires, Patria Grande, 1976. En ese documento influyó mucho la ponencia de L. GERA, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, *Teología* 27 (1976) 99-123.

## 2. La presencia del catolicismo en nuestro mestizaje cultural

1. La comunidad latinoamericana de pueblos se fue construyendo por muchos factores religiosos, culturales, lingüísticos, poblacionales y urbanísticos. La Iglesia expresó en la V Conferencia de Aparecida la autoconciencia que posee de pertenecer a una comunidad original de naciones.

“La dignidad de reconocernos como una familia de latinoamericanos y caribeños implica una experiencia singular de proximidad, fraternidad y solidaridad. No somos un mero continente, apenas un hecho geográfico con un mosaico ininteligible de contenidos. Tampoco somos una suma de pueblos y de etnias que se juxtaponen. *Una y plural, América Latina es la casa común, la gran patria de hermanos*, «de unos pueblos a quienes la misma geografía, la fe cristiana, la lengua y la cultura han unido definitivamente en el camino de la historia». Es, pues, una unidad que está muy lejos de reducirse a uniformidad, sino que se enriquece con muchas diversidades locales, nacionales y culturales” (A 525).

América Latina es *una unidad plural*. En el plano cultural, conjuga la unidad y la pluralidad, sin sacrificar la una a la otra, porque no cede ante una homogeneidad abstracta ni ante una heterogeneidad irreconciliable. Albergando muchas diferencias nacionales o locales, esta región es una originalidad histórica porque se forma a partir de factores lingüísticos, geopolíticos, culturales y religiosos comunes, y comparte acontecimientos pasados y realidades presentes. Esto le da cierta unidad espiritual que subsiste a pesar de las divisiones nacionales y los desgarramientos sociales.

El nombre *América Latina* tiene una historia que trasciende los factores políticos ligados a la expansión francesa del siglo XIX y a los movimientos revolucionarios del siglo XX. La Iglesia católica está en el origen del nombre, porque fue la primera institución en el mundo que usó el apelativo “latinoamericano”. En 1858, fundó en Roma una residencia para formar al clero y en 1863 la llamó *Colegio Pío Latinoamericano*. En 1899, León XIII reunió el *Primer Concilio Plenario Latinoamericano*. En 1949 se editó en México la revista *Latinoamérica*, en castellano y por-

tugués, que ligó a muchos pensadores, desde José Vasconcelos a Alberto Hurtado y Octavio Derisi.

El nombre *América Latina* nos identifica, porque nos distingue a todos los americanos que tenemos un origen latino, especialmente ibérico. Nos une con todos los americanos, incluidos los que tienen otros orígenes, pero nos distingue de los que forman la América anglosajona; nos integra en la tradición occidental, latina e ibérica, pero nos distingue de Europa y los europeos.<sup>91</sup>

2. En la identidad latinoamericana tienen peso los componentes hispanos y lusitanos, aborígenes y africanos, mestizos, criollos y europeo-modernos. Unos hablan de tres áreas: *Indolatinoamérica*, *Eurolatinomérica*, *Afrolatinoamérica*; otros destacan, junto con lo criollo, la subjetividad emergente de cuatro culturas populares con distinta presencia en cada país: indígenas y afroamericanas (más o menos mestizadas), y campesinas y suburbanas (mestizas). El episcopado latinoamericano reconoce a todas nuestras culturas y promueve la comunión en la diversidad para “incorporar todas las sangres” (A 527), especialmente las culturas indígenas y afroamericanas marginadas (A 429-533).

La Iglesia habla de América Latina integrando explícitamente a México, América Central y América del Sur, con sus dos rostros predominantes, el lusoamericano y el hispanoamericano. Su enfoque cultural permite integrar a la América latina y caribeña, aunque ésta tenga pequeños ámbitos de origen sajón. Los nombres *América*, en singular, y *las Américas*, en plural, dependen de criterios geográficos que ven al continente como una realidad o la suma de cuatro regiones. Pero una mirada más cualitativa sabe que México, ubicado geográficamente en el Norte, pertenece social, cultural y religiosamente al Sur. Hablar de *una identidad latinoamericana plural* supone reconocer a una familia de pueblos que comparte un camino histórico, un perfil propio y un acervo cultural, con diferencias locales, regionales y nacionales que matizan y enriquecen su unidad.

---

<sup>91</sup> Cf. A. ARDAO, *Nuestra América Latina*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1986, 54.

Nuestra *comunidad de pueblos* tiene un plexo de valores comunes, una tradición compartida, una/s lengua/s comunicante/s y una forma de *estar* en el mundo. Aquí se hallan realidades típicas que comparten un paradigma de génesis histórica y reexpresión cultural, como la forma de habitar la tierra y edificar las ciudades. Entre aquellas características están: el barroco tropical del realismo mágico, que une opuestos en un género artístico-literario connatural con una región donde la realidad supera a la ficción; la aclimatación de los ritmos musicales afroamericanos, con su percusión, coro y danza; la pintura colorida y al fresco de los azulejos y del muralismo; la teología de la liberación, una reflexión a partir de un pueblo creyente y pobre que canaliza una vertiente original de teología política; el reconocimiento institucional de la dimensión religiosa de la cultura católica popular, llamada “piedad popular” en Puebla y “mística popular” en Aparecida.<sup>92</sup>

3. Las ciudades latinoamericanas se caracterizan, mayormente, por su *mestizaje cultural* (DP 409, 307, 446). Este concepto de Puebla es diferente al del mestizaje racial, que se dio en distinto grado en cada país y fue manipulado ideológicamente. El mestizaje cultural se concretó en la *cultura barroca del humanismo católico latinoamericano*, que recibió de forma original el Barroco europeo, un movimiento cultural integrador de España a Flandes, de Italia a Alemania.<sup>93</sup> Se expresó en la religión, el pensamiento y las artes del siglo XVII, desde los escritos de sor Juana Inés de la Cruz en México a las esculturas de Aleijadinho en Ouro Preto. Para el cubano Alejo Carpentier, el Barroco narra lo real maravilloso de nuestra aventura y tiene la capacidad de integrar opuestos. Es el eje permanente más creativo del fondo cultural latinoamericano y caribeño.<sup>94</sup> El Barroco de Indias, expresión de Mariano Picón

<sup>92</sup> Cf. J. L. DE IMAZ, *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983, 345-386.

<sup>93</sup> Cf. E. ACEVEDO, *Barroco y terminología en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999, 37-55; F. CHÁVEZ, *América. Creación del Barroco*, Buenos Aires, Docencia, 1988.

<sup>94</sup> Es todo un símbolo la novela de A. CARPENTIER, *Concierto Barroco*, Buenos Aires, Nuestra América, 2005; cf. G. MATURO, *América. Reacomienzo de la historia*, Buenos Aires, Biblos, 2010, 79-85; sobre Martín del Barco Centenera,

Salas,<sup>95</sup> nos pinta con un color original que nos distingue de otras matrices culturales.

En muchas ciudades y campos de países del Cono Sur, como el Uruguay, la Argentina, el sur de Brasil y Chile, se dio otro proceso de mestizaje cultural a partir de la llegada de una numerosa *inmigración europea*, entre 1860 y 1930. Aquellos inmigrantes se acriollaron y se fue formando una nueva síntesis que configuró el rostro de algunas sociedades, como la comunidad argentina.

La mayoría de la gente vive y seguirá viviendo en los suburbios, donde se cruzan los imaginarios de las culturas tradicional, moderna, postmoderna y emergente. Pedro Trigo analiza el *segundo mestizaje integral* que se está dando en muchos barrios populares. El proceso puede contribuir a una mediación entre etnias y culturas si, en su metáfora parental, se opta por la madre de la cultura originaria, se integra lo mejor del padre moderno y se constituye la figura reconciliadora del *Mestizo*.

“Para nosotros, América Mestiza es un proyecto con bases históricas y con un sujeto precisamente caracterizado. Un proyecto que se autoentiende como mediador de proyectos legítimos de América Indígena, Negra y Occidental. No es un proyecto homogeneizador sino que conjuga a América Latina en plural; pero mantiene a las culturas en diálogo, referencia mutua, encuentro e incluso apertura a las nuevas realidades que de él pueden originarse. Así pues, entendemos que América Mestiza es una dimensión cultural”.<sup>96</sup>

Por cierto, este mestizaje no se apoya en la retórica de los proyectos homogeneizadores. Casi todos somos *café con leche*, aunque algunos con más café y otros con más leche. Néstor García Canclini alerta sobre el peligro de las hibridaciones niveladoras y alienta intercambios entre los ciudadanos latinoamericanos

---

que nombró a “Argentina”, cf. *El humanismo en la Argentina indiana*, Buenos Aires, Biblos, 2011, 27-71.

<sup>95</sup> Cf. M. PICÓN SALAS, *De la Conquista a la Independencia*, México, FCE, 1945, 121-146.

<sup>96</sup> Cf. P. TRIGO, *La cultura del barrio*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2004, 299; cf. 95-109 y 297-306.

que buscan *un nuevo lugar* en el espacio de la interculturalidad cosmopolita.<sup>97</sup>

4. El *humanismo católico popular* marca el núcleo religioso simbólico de la cultura latinoamericana, expresado en la religiosidad popular rural, urbana y suburbana, reconocida y valorada como una mística popular (A 258-265). Ella dibuja, en gran medida, la fisonomía propia de nuestra mayor tradición cultural, que hoy convive con nuevos flujos culturales. En 2011, según *Latinobarómetro* –agencia sin fines de lucro que anualmente hace más de veinte mil entrevistas cara a cara en dieciocho países– la Iglesia católica seguía ocupando el primer lugar en la confianza institucional y la credibilidad pública. Con un 64% en el total de América Latina, Paraguay tuvo el índice más alto (78%). En la Argentina, una encuesta de Gallup en 2002 notaba que el 84% de sus habitantes se reconocían profesantes de la fe católica.<sup>98</sup> En 2008, otra encuesta realizada por un grupo de una agencia oficial de investigaciones registraba que el 76,5% de los consultados definía su pertenencia como “católica” al responder a la pregunta “¿cuál es su religión actual?”.<sup>99</sup>

El culto a Jesucristo, María y los santos ha sido una matriz cultural de nuestras independencias e identidades. Basta recordar dos hechos. En México, ya el 12 de diciembre de 1794, Fray Servando Teresa de Mier inició la tradición de invocar a la Virgen de Guadalupe como una fuente del sentimiento emancipador. En el Río de la Plata, la Declaración de la Independencia se hizo en el Congreso de Tucumán, el 9 de julio de 1816. Cinco días después, por pedido de Fray Justo Santa María de Oro, el Congreso proclamó a Santa Rosa de Lima patrona de la independencia.

<sup>97</sup> Cf. N. GARCÍA CANCLINI, *La globalización imaginaria*, Barcelona, Paidós, 1999, 36; cf. 20, 48, 123; *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires, Paidós, 2002, 93-108.

<sup>98</sup> Cf. GALLUP ARGENTINA, *Estudio de opinión pública preparado especialmente para la Universidad Católica Argentina: Valores, Iglesia y distintos aspectos del culto católico. Total nacional*, Buenos Aires, 2001, 29.

<sup>99</sup> Cf. FONCYT-CONICET, *Primera Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*, F. MALLIMACCI (dir.), 26/8/2008, en: [www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/1encrel.pdf](http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/1encrel.pdf), 6, consultada el 13/2/2010.

La religión mayoritaria en América Latina es una expresión original de la fe católica. El rostro mestizo de la *Virgen de Guadalupe* y los rostros pacientes del *Cristo de Esquipulas* en Guatemala, el *Señor de los Milagros* de Lima y otros cristos americanos –algunos negros– simbolizan el mestizaje cultural y la evangelización inculturada. Para Benedicto XVI, “dos son las figuras que han hecho creer a los hombres en América Latina: por un lado, la Madre de Dios, y por el otro, el Dios que sufre, que sufre también en toda la violencia que ellos mismos han experimentado”.<sup>100</sup> En 2011, el Papa muestra su valoración de este tesoro de la fe católica escondido en nuestro continente. Entre sus valores destaca el sentido de pertenencia a la Iglesia, al punto que “hace que nosotros mismos (los eclesiásticos) nos integremos plenamente en el Pueblo de Dios”.<sup>101</sup>

La persistencia y la revitalización de la piedad católica muestran que la forma de ser cristiano en el catolicismo popular es “la más numerosa de América Latina” y “un componente de la cultura suburbana contemporánea”.<sup>102</sup> Aparecida destacó la *raíz mística que nutre la espiritualidad católica del pueblo más pobre* (A 262). El catolicismo sigue siendo la figura cultural más común, si bien crecieron el pluralismo religioso, el evangelismo pentecostal, la espiritualidad arreligiosa, los sincretismos simbólicos y la secularización institucional, como muestran las encuestas. La encrucijada cultural marca una situación de urgencia pastoral que requiere más ardor misionero y una amplia catequización. Con una

<sup>100</sup> BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*, 172.

<sup>101</sup> BENEDICTO XVI, “Piedad popular y nueva evangelización. Discurso a la asamblea plenaria de la Comisión pontificia para América Latina”, *L’Osservatore romano*, 17/4/2011, 3; cf. PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *La piedad popular en el proceso de evangelización de América Latina*, Ciudad del Vaticano, LEV, 2011, 15.

<sup>102</sup> P. TRIGO, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*, Santander, Sal Terrae, 2003, 164-165. Distintas miradas sobre el catolicismo en la sociedad latinoamericana en G. CARRIQUIRY, *El Bicentenario de la Independencia de los países latinoamericanos*, Madrid, Encuentro, 2011, 115-129; J.-P. BASTIAN, “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”, en: J.-P. BASTIAN (coord.), *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004, 155-174.

nueva energía, la piedad católica debe ser asumida, purificada y potenciada como una forma activa con la cual el pueblo cristiano se evangeliza continuamente a sí mismo y cumple, con su propia modalidad, la vocación misionera de la Iglesia (A 264).

5. La Iglesia católica es la única institución presente en todo el espacio y el tiempo de América Latina desde 1492. En 2011 se celebran los 500 años de las tres primeras diócesis americanas, entre las cuales se encuentra la arquidiócesis de Santo Domingo, primada de América. *América Latina cuenta con el 43% de los fieles de la Iglesia católica y tiene un gran potencial misionero*. La fisonomía de esta Iglesia surge de los rasgos culturales de su pueblo creyente, mestizo y pobre, y de su inserción en un continente uno y múltiple, tradicional y moderno, occidental y sureño.

La Iglesia promovió, desde el siglo XVI, la unidad de América Latina y, a partir de 1955, tendió puentes de comunión mediante las cinco Conferencias Generales del Episcopado, pioneras en reuniones continentales y antecedentes del Sínodo para América de 1997. *Experta en latinoamericanidad*, ella cultivó esta pertenencia cultural en varias generaciones posconciliares con sus documentos, santuarios y símbolos. Hoy, su servicio evangelizador puede contribuir a forjar un nuevo nosotros en la comunión solidaria. Hans George Gadamer, pensando la variada identidad europea forjada en la superación de innumerables guerras, decía: "lo otro del vecino no es una alteridad que sólo debe evitarse, sino una alteridad contributiva que invita al propio reencuentro. Todos somos otros y todos somos nosotros mismos (*Wir sind alle Andere, und wir sind alle wir selbst*)".<sup>103</sup> La identidad de un pueblo constituye a otros y se constituye en el intercambio con alteridades de otros pueblos, en comunidades regionales y continentales. Hoy podemos pensar la comunión integradora de las diferencias en "un nuevo nosotros latinoamericano", en el que todos seamos otros y nosotros.

---

<sup>103</sup> H. G. GADAMER, "Die Vielfalt Europas", en: *Das Erbe Europas*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, 30.



6. En este vasto proceso se sitúa la fisonomía y la situación de la *parroquia* latinoamericana.<sup>104</sup> En 1563, el Concilio de Trento, en su sesión XIV, promulgó el decreto *De Reformatione*, que fijó el estatuto de la parroquia hasta el siglo pasado, como consta en el *Código de Derecho Canónico* de 1917 (c. 216). El modelo tridentino comprendía una comunidad de fieles, un territorio jurisdiccional delimitado, un templo propio para el culto, un santo patrono, un párroco con cura de almas, un patrimonio económico y un beneficio rentable. La parroquia era la institución idónea para atender la vida cristiana del pueblo fiel a través de la administración sacramental, la formación catequística y la ayuda social.<sup>105</sup> Como señalé hace veinte años, el modelo tridentino del párroco se mantuvo hasta el siglo XX por la estabilidad cultural y la homogeneidad religiosa, como se nota al contemplar las figuras del cura de Ars en Francia y el cura Brochero en nuestra Córdoba.<sup>106</sup>

En América, junto con las parroquias situadas en las pequeñas ciudades, surgieron las doctrinas o “parroquias de indios”. Erigidas en medios rurales, ellas no tenían un territorio definido ni iglesia propia. Las *Leyes de los Reinos de las Indias* y las Constituciones de los Concilios provinciales y Sínodos diocesanos, aplicaron las directivas de Trento en materia parroquial. Aquellos curatos y doctrinas constituyeron una *novedad pastoral típicamente latinoamericana y esencialmente misionera*. Las parroquias fueron unidades sociales, origen de poblados y villas. La labor realizada en ellas –y en los pueblos-hospitales franciscanos y las reducciones jesuíticas– desplegó otra novedad pastoral: *una tarea evangelizadora que integró la promoción humana*, desde el trabajo hasta la educación. Hasta el si-

<sup>104</sup> Cf. CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOCULTURALES CISOC - BELLARMINO: “La parroquia en América Latina”, en: CELAM, *La Parroquia en el Tercer Milenio*, Bogotá, CELAM, 1999, 7-44; G. VALDIVIESO, “La urbe latinoamericana y desafíos a la pastoral”, en: EQUIPO - ESPACIO DE PASTORAL URBANA, PRIMER CONGRESO INTERAMERICANO DE PASTORAL URBANA (2001) II, *La ciudad: desafío a la evangelización*, México, Dabar, 2003, 7-27.

<sup>105</sup> Cf. J. B. LIBANIO, *La vuelta a la gran disciplina*, Buenos Aires, Paulinas, 1986, 23-83; G. MARTINA, *La Iglesia de Lutero a nuestros días. I: Época de la Reforma*, Madrid, Cristiandad, 1974, 175-252.

<sup>106</sup> Cf. C. M. GALLI, “Hacia un nuevo humanismo sacerdotal” I-II, *Criterio* 2049 (1990) 229-233 y 2050 (1990) 265-270.

glo XIX prestó servicios sociales: desde el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones hasta centros educativos, sanitarios y asistenciales. Esa tarea comprometió la labor del cura párroco -pedagogo y líder popular- en las ciudades y las campañas.<sup>107</sup>

En el siglo XX, muchos factores llevaron a replantear la vida parroquial en las nuevas urbes.<sup>108</sup> La renovación litúrgica, comunitaria y misionera del modelo tridentino instaló la idea de una *parroquia renovada*.<sup>109</sup> Entonces se planteó el reto de una pastoral comunitaria urbana que tomara el conjunto de la ciudad -no la parroquia- como una gran unidad evangelizadora.<sup>110</sup> Este proceso de reflexión se aceleró ante la mega-urbanización y se profundizó desde el Concilio Vaticano II.

---

<sup>107</sup> Cf. R. DI STÉFANO, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política desde la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004; M. E. BARRAL, "De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial", Buenos Aires, Prometeo, 2007; E. FARRELL, "Las misiones y visitas canónicas en los pueblos de frontera de la Provincia de Buenos Aires", *Teología* 103 (2010) 61-99; N. AUZA, "Los teólogos de la revolución. Clero popular y clero ilustrado", *Teología* 104 (2011) 9-32.

<sup>108</sup> Cf. Y. CONGAR, "Misión de la parroquia", en: *Sacerdocio y laicado*, Barcelona, Estela, 1964, 155-162.

<sup>109</sup> Cf. C. FLORISTÁN, *Para comprender la parroquia*, Estella, Verbo Divino, 1994, 19-29.

<sup>110</sup> Cf. J. SEIBOLD, "Pastoral comunitaria urbana. Desafíos, propuestas, tensiones", en: EQUIPO - ESPACIO DE PASTORAL URBANA, *La ciudad: desafío a la evangelización*, 73-124. Ese inteligente ensayo propone la inculturación de una teología, una pedagogía y una pragmática para una pastoral comunitaria urbana, cuestiones que exceden la materia de esta obra.

## II. Del Concilio Vaticano II a Aparecida

---





## Capítulo 4

# Del Concilio a Puebla: evangelización y nueva civilización

La multiplicación de las ciudades, la formación de las megalópolis y la figura cultural de la *civitas* moderna conforman un complejo signo de los nuevos tiempos, marcando un cambio de época y el inicio de una nueva civilización. En el Concilio Vaticano II, la Iglesia adquirió una conciencia más lúcida de la urbanización y de sus complejos desafíos pastorales. En ese marco se sitúa el replanteo hecho por Pablo VI en la Carta *Octogesima adveniens* ante la aparición de las grandes ciudades (1), que fue advertido por la Conferencia de *Medellín* (2) y enriquecido con el llamado a evangelizar la cultura y las culturas que hizo aquel Papa en la exhortación *Evangelii nuntiandi* (3).

### 1. La gran ciudad, un nuevo signo de los tiempos

1. La historia de nuestra pastoral urbana tiene un hito en 1965, cuando culminó el Concilio Vaticano II, se promulgó la Constitución *Gaudium et spes* y se realizó el primer *Encuentro sobre la pastoral de las grandes ciudades* en Barueri, San Pablo. Fue convocado por el *Instituto Pastoral Latinoamericano* (IPLA), antecedente del *Instituto Teológico-Pastoral del CELAM* (ITEPAL).<sup>111</sup> En ese año simbólico se inició la reflexión sobre un nuevo acontecimiento histórico-pastoral.

---

<sup>111</sup> Cf. R. CARAMURU (ed.), *La Iglesia al servicio de la ciudad*, Barcelona, Nova Terra, 1967, 103-117 y 171-203. Los textos también se editaron en *Pastoral Popular* 86-87 (1965). Un estudio en NIÑO, *La Iglesia en la ciudad*, 137-191.



La gran ciudad es un signo de nuestros tiempos que irrumpió en la conciencia contemporánea a mitad del siglo XX. En los años sesenta se abrió un debate acerca del urbanismo, la magnitud de las ciudades, la crisis de su diseño y el planeamiento urbano.<sup>112</sup> En 1950, sólo el 16% de la población mundial habitaba en ciudades y en 2000 ya era el 50%. Los números dicen que en 1961 ella era de unos mil millones y en 2003 ya llegaba a tres mil millones. En 2007, por primera vez en la historia, la población urbana superó a la rural, que además está urbanizada mentalmente, en la medida en que los medios de comunicación social “urbanizan” muchos aspectos de la vida.

En 1800, sólo Londres superaba el millón de habitantes, en 1900 ya lo hacían diez ciudades y hoy son más de cuatrocientas cincuenta. Hay más de treinta *mega-ciudades* con más de ocho millones de personas, que forman *regiones metropolitanas* o *complejos de ciudades*, como las llamó Pablo VI. La mayoría está en el sur del mundo, donde crece más la población, y ninguna en Europa. Las previsiones demográficas para 2020 dicen que nueve ciudades tendrán más de veinte millones de habitantes; las cinco más numerosas serán México (35,5 millones), Shangai (35), Pekín (31), San Pablo (28) y Bombay (25). Tres en Asia, dos en América Latina, ninguna en América del Norte ni en la Unión Europea. El Distrito Federal de México será la mayor ciudad del mundo.

En la década de los años sesenta, el Concilio Vaticano II advirtió el creciente proceso de urbanización. Al discernir los signos de los tiempos, la Constitución pastoral *Gaudium et spes* señala los cambios profundos, acelerados y universales que atraviesan el mundo moderno (GS 4-10). Entre las transformaciones indica el surgimiento del mundo urbano-industrial. Lo denomina *civilización urbana* (GS 6) y lo ubica en el contexto de “una nueva época de la historia humana” (*de nova historiae humanae aetate*) y de la gestación de una “forma más universal de cultura” (GS 54), lo que es posible por los “crecientes intercambios culturales” (GS 26, 56).

“El tipo de sociedad industrial se extiende paulatinamente, llegando a algunos países a una economía de opulencia y transforman-

<sup>112</sup> Cf. V. GRUEN, *El corazón de las ciudades. Crisis urbana: diagnóstico y curación*, Buenos Aires, Marymar, 1977.

do profundamente concepciones y condiciones milenarias de la vida social. La civilización urbana tiende a un predominio análogo por el aumento de las ciudades y de su población y por la tendencia a la urbanización, que se extiende a las zonas rurales” (GS 6).

2. Este tema reaparece en el capítulo sobre *la cultura*. La perspectiva antropológica es central en la teología de la/s cultura/s del Concilio (GS 53-58) y en la propuesta de evangelizar la/s cultura/s de Pablo VI (EN 18-20). El enfoque teológico incluye una antropología cultural, que indica el fenómeno social e histórico de las culturas, y una cultura antropológica, que piensa el cultivo integral del hombre para alcanzar *un nivel verdadera y plenamente humano* (GS 53).<sup>113</sup> Recién en el Vaticano II, en pleno siglo XX y en diálogo con la modernidad, cuando se cruzan la civilización universal y las culturas particulares, la Iglesia alcanza una amplia perspectiva mundial. Por eso el Concilio abordó, por primera vez, la catolicidad y la misión en diálogo con la/s cultura/s.<sup>114</sup>

La cultura adquirió carta de ciudadanía eclesial en la *Gaudium et spes* a partir de una antropología teológica abierta a los aportes de la filosofía y las ciencias de la cultura.<sup>115</sup> La novedad de ese capítulo se nota siguiendo su origen, su estructura y su contenido.<sup>116</sup> Es

<sup>113</sup> Cf. H. CARRIER, *Lexique de la Culture*, Tournai, DDB, 1992, 100-110.

<sup>114</sup> Cf. S. SILVA, “La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura de la Constitución Pastoral ‘*Gaudium et spes*’”, *Teología y Vida* 30 (1989) 101-117.

<sup>115</sup> Cf. P. AGIRREBALTZATEGI, *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, Bilbao, Deusto - Mensajero, 1976, 217, 235, 242.

<sup>116</sup> El capítulo *De culturae progressu rite promovendo* (GS 53-62) tiene una introducción (GS 53) y tres secciones: descriptiva, (GS 54-56), doctrinal (GS 57-59) y pastoral (GS 60-62; cf. A. DONDEYNE, “L’essor de la culture”, en: Y. CONGAR; M. PEUCHMAURD, *Vaticano II. L’Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes II*, Paris, Cerf, 1967, 460). La estructura tripartita contiene “los tres pasos clásicos del método *Ver - Juzgar - Actuar*; método presente en toda la Constitución *Gaudium et spes*. Al ver corresponde la *Exposición preliminar* (GS 4-10); al juzgar la primera parte *La Iglesia y la vocación del hombre* (GS 11-45); y al actuar la segunda parte *Algunos problemas más urgentes* (GS 46-90) (cf. SILVA, *La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura*, 110).

un texto bastante estudiado,<sup>117</sup> del que resalto sólo las afirmaciones útiles para nuestro tema. En *Gaudium et spes* aflora un concepto antropológico de cultura que considera a la persona humana como su sujeto (GS 55). En este sentido normativo y valorativo, la cultura es la actividad por la que el ser humano “se perfecciona a sí mismo” (GS 35) según “la dignidad y vocación propias” (GS 12).

A esa afirmación antropológica sigue una concepción descriptiva de las diferentes dimensiones de la vida cultural (GS 53b). El conjunto de las actividades culturales incluye varios niveles del ser humano: personal (cultivo integral de sí mismo), cósmica (cultivo de la naturaleza material), social (cultivo de los vínculos con los otros, de los familiares a los civiles), y trascendente (cultivo de los valores espirituales y el vínculo con Dios). GS 53b indica esas dimensiones que encuentran equivalentes en términos latinos: el cultivo de la naturaleza material mediante el trabajo en la fórmula *cultura agri*; el cultivo de las facultades del ser humano en cuanto persona, sugerido por las frases *cultura animi* o *cultura mentis*; el cultivo del vínculo fontal con Dios, a la que remite la expresión pagana *cultus deorum* o, en un lenguaje propio, los términos *religio* y *cultus*. La cultura es multidimensional porque abarca muchos sentidos, bienes, valores, esferas, órdenes, expresiones y obras. Integra explícitamente la dimensión religiosa, por lo que el *culto* es un componente de la *cultura*. Este tema fue desarrollado en la reflexión latinoamericana de Medellín a Puebla.

En el nuevo horizonte universal vislumbrado por el Concilio Vaticano II en su mirada a la situación cultural (GS 54-56), se considera el advenimiento de la sociedad urbano-industrial.

“Las circunstancias de vida del hombre moderno en el aspecto social y cultural han cambiado profundamente, tanto que se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana. Por ello, nuevos caminos se han abierto para perfeccionar la cultura y darle una mayor expansión... De aquí provienen ciertas notas características de la cultura actual: ... *la industrialización, la urbanización y los demás agentes que promueven la vida comunitaria*

<sup>117</sup> Cf. H. CARRIER, “El contributo del Concilio allia cultura”, en: R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio. Prospettive. Veinticinque anni dopo 1962-1987*, II, Roma, Citadella, 1987, 1435-1453.



*crean nuevas formas de cultura* (cultura de masas), de las que nacen nuevos modos de sentir, actuar y descansar; al mismo tiempo, el *creciente intercambio* entre las diversas naciones y grupos sociales descubre a todos y a cada uno con creciente amplitud los tesoros de las diferentes formas de cultura, y así, poco a poco, se va gestando *una forma más universal de cultura*, que tanto más promueve y expresa la unidad del género humano, cuanto mejor sabe respetar las particularidades de las diversas culturas” (GS 54).

3. El discernimiento del nuevo fenómeno urbano fue hecho en 1971 por Pablo VI –Papa humanista, moderno y ciudadano– en la Carta *Octogesima adveniens* dirigida al cardenal Maurice Roy. Con un lenguaje similar al del Concilio, sitúa a las grandes ciudades en el ámbito de *una civilización nueva* (OA 8-21) y habla de la *civilización urbana* (OA 10). Advierte los trastornos que se producen en los modos de vida y las estructuras de convivencia; denuncia la aparición de nuevas formas de soledad y de pobreza en las urbes (OA 10); llama a la responsabilidad solidaria de todos los hombres, en especial de los cristianos (OA 12).<sup>118</sup> El Papa presenta el desafío lanzado a la sabiduría del hombre, su inteligencia política, su capacidad organizativa y su imaginación prospectiva (OA 10),<sup>119</sup> para construir nuevas relaciones de proximidad basadas en la fraternidad y la justicia.

“Construir la ciudad como un lugar de la existencia de los hombres y de sus extensas comunidades, *crear nuevos modos de proximidad y de relaciones*, percibir una aplicación original de la justicia social, tomar a cargo este futuro colectivo que se anuncia difícil, es una tarea en la cual deben participar los cristianos. A estos hombres amontonados en una promiscuidad urbana que se hace intolerable, hay que darles un mensaje de esperanza por medio de la fraternidad vivida y de la justicia concreta” (OA 12).

<sup>118</sup> Cf. J. VÁZQUEZ, “La urbanización y sus problemas”, en: S. MARTÍNEZ ARRÓYABE; C. SORIA, *Cristianismo y nueva sociedad*, Salamanca, Sígueme, 1973, 39-80.

<sup>119</sup> Cf. E. BRIANCESCO, *Cristianismo y Política*, Cuadernos de Encuentro, Buenos Aires, 1972, 160. La Carta de Pablo VI suscitó una interesante reflexión sobre la ciudad en la Argentina, como se observa en el número 1633/4 (Navidad, 1971) de la revista *Criterio*, con artículos de J. Mejía, D. Castagna, L. Morea, E. Ellis, S. Busacca, F. Forni y otros.

Pablo VI analiza la doble relación que hay entre la población y la ciudad: el éxodo rural produce las migraciones internas y externas, y las concentraciones de población generan las *mega-lópolis*. Así introduce una nueva palabra que hará historia en el vocabulario magisterial y pastoral.

“Este éxodo rural permanente, el crecimiento industrial, el aumento demográfico continuo, el atractivo de los centros urbanos, provocan concentraciones de población cuya amplitud apenas se puede imaginar, puesto que ya se habla de *mega-lópolis* que agrupan varias decenas de millones de habitantes” (OA 8).

## 2. La realidad urbana latinoamericana en Medellín

1. En América Latina se ha dado el mismo fenómeno con características propias e incluso acentuadas. La *ciudad latinoamericana* ha atravesado diversas etapas en su historia: indígena, colonial, republicana, inmigratoria, contemporánea. Ella crece desde la década de los años treinta y cuarenta, de un modo distinto en cada país, a causa de la enorme explosión demográfica que generaron las migraciones internas y externas en busca de mejores condiciones de vida y trabajo.

En la Conferencia episcopal de *Medellín* (1968), la *Iglesia latinoamericana* hace una recepción creativa y situada de la enseñanza conciliar, especialmente de la *Gaudium et spes*, y un primer discernimiento del desafío pastoral del proceso urbano moderno y latinoamericano. Quienes vivimos en el centro o en la periferia de las grandes ciudades del continente conocemos, por propia experiencia, lo que señala el magisterio universal y asume nuestro episcopado. Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano (y Caribeño, como se dice desde 1992), celebradas en Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, marcaron el paso de los cambios producidos sucesivamente en nuestra vida eclesial y en el ámbito de la pastoral urbana.<sup>120</sup>

<sup>120</sup> Cf. A. METHOL FERRÉ, “El camino de la Iglesia latinoamericana”, *Nexo* 10 (1986) 43-73.

2. La II Conferencia afirma que ya entonces se estaba en el umbral de una nueva época histórica y de la dolorosa gestación de una nueva civilización (MD Intr. 4). En ese marco, caracteriza tímidamente los rasgos del proceso urbano-industrial moderno. Es significativo que se refiera a la ciudad al considerar las nuevas situaciones pastorales de la familia y de los ambientes (MD III, 2; X, 3) y lo haga en el marco del paradigma de la sociología de la modernización, entonces vigente.<sup>121</sup> Por un lado, analiza los cambios que produce la ciudad moderna en la vida familiar.

“La familia sufre en América Latina, como también en otras partes del mundo, la influencia de cuatro fenómenos sociales fundamentales: a) El paso de una sociedad rural a *una sociedad urbana*, que conduce a la familia de tipo patriarcal hacia un nuevo tipo de familia, de mayor intimidad, con mejor distribución de responsabilidades y mayor dependencia de otras microsociedades” (MD III, 2).

Por otro lado, Medellín plantea la necesidad de formar movimientos de laicos que sean capaces de evangelizar los ambientes funcionales y los nuevos centros de decisión de las ciudades.

“Por otra parte, la modernización refleja de los sectores más dinámicos de la sociedad latinoamericana, acompañada por la creciente tecnificación y *aglomeración urbana*, se manifiesta en fenómenos de movilidad, socialización y división de trabajo. Tales fenómenos tienen por efecto la importancia creciente de los *grupos y ambientes funcionales*, fundados sobre el trabajo, la profesión o función, frente a las comunidades tradicionales de carácter vecinal o territorial. Dichos medios funcionales constituyen en nuestros días *los centros más importantes de decisión en el proceso del cambio social, y los focos donde se condensa al máximo la conciencia de la comunidad*.

Estas nuevas condiciones de vida obligan a los movimientos de laicos en América Latina a aceptar el desafío de un compromiso de presencia, adaptación permanente y creatividad” (MD X, 3).

Si bien Medellín se refirió a la urbanización de forma puntual, sus menciones contribuyeron a tomar conciencia del fenómeno y motivaron que pastoralistas de la época, como Segundo Galilea,

---

<sup>121</sup> Cf. A. METHOL FERRÉ; P. MORANDÉ, “La sociología latinoamericana en proceso”, *Nexo* 4 (1984) 50-80.

plantearan las cuestiones en el nuevo horizonte, considerando al mundo urbano como tal.<sup>122</sup>

3. Los primeros análisis realizados en Medellín se confirmaron con datos posteriores. Las conferencias siguientes tomaron nota del crecimiento de la población urbana latinoamericana. Hoy, *América Latina es la región del mundo con más alto índice de urbanización*. Más de tres cuartas partes del total de los habitantes de América Latina y el Caribe viven en zonas urbanas.

Según las Naciones Unidas, en 1940 veintinueve millones de latinoamericanos vivían en ciudades (25%), en 1970 eran ciento sesenta y cuatro (57%), en 1980 llegaron a trescientos trece (71%). Ya en 1980, algunos países superaban ese promedio. Los más urbanizados eran Uruguay, con el 83,6% de su población, Argentina con el 82,9%, Venezuela con el 78%, Chile con el 75,3% y México con el 69%. En 2000, trescientos noventa y un millones de personas vivían en ciudades (75,4%) y en 2010 alcanzó a cuatrocientos setenta millones (79%). Casi 8 de cada 10 vivimos en ciudades.

La región tiene casi cincuenta ciudades con más de un millón de habitantes. En 2010, las megalópolis de México (23 millones), San Pablo (21), Buenos Aires (13), Río de Janeiro (12,5) y Bogotá (8,6), eran cinco de las diez ciudades más pobladas del continente americano. Las otras cinco regiones metropolitanas más grandes están en América del Norte: Nueva York (22 millones), Los Ángeles (18), Chicago (10), Washington (8,3) y San Francisco (7,3). Según el censo de USA en 2010, la población urbana aumentó treinta millones y hoy alcanza a doscientos cincuenta millones de personas.

En los años setenta, entre Medellín y Puebla se dio un fecundo proceso de reflexión pastoral mientras nuestros pueblos sufrían dictaduras militares inspiradas en la ideología de la seguridad nacional. El magisterio de Pablo VI cumplió un rol determinante en ese proceso, con sus alocuciones conciliares y sinodales, sus discursos en Colombia, sus documentos mayores (PP, OA), sus mensajes al CELAM y, sobre todo, con la Exhortación *Evangelii*

---

<sup>122</sup> Cf. S. GALILEA, *¿A dónde va la pastoral?*, Bogotá, Paulinas, 1975, 19-35; "Pastoral y lenguaje" en: CELAM - IPLA, *Pastoral y lenguaje*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1973, 61-72.

*nuntiandi* (EN).<sup>123</sup> Ella no analizó el tema urbano pero planteó la cuestión, crucial y abarcadora, de evangelizar la cultura.

### 3. El llamado a evangelizar la cultura en *Evangelii nuntiandi*

1. En el postconcilio, la relación de la Iglesia con el mundo se pensó a partir del horizonte global de la evangelización. La Iglesia, en América Latina a partir de *Medellín* (1968), y en el nivel mundial desde el *Sínodo sobre la Justicia en el mundo* (1971), amplió el concepto de evangelización e incluyó en él la acción por la promoción humana, la justicia social y la liberación integral del hombre. El tema de la cultura, tratado de un modo inicial por el Concilio (GS 53-62), reapareció en el *Sínodo sobre la evangelización del mundo contemporáneo* en 1974, por los aportes de obispos africanos y latinoamericanos. En 1975, Pablo VI lo asumió y reformuló con la expresión “evangelización de la cultura y las culturas” (EN 18-20, 61-65). En 1979, con ese acento, el tema ingresó definitivamente en la Iglesia latinoamericana a través del *Documento de Puebla* (DP 385-443). Puebla marca un hito copernicano en el itinerario pastoral del último medio siglo de la Iglesia latinoamericana.<sup>124</sup>

La Exhortación *Evangelii nuntiandi*, el testamento pastoral de Pablo VI, contiene una nueva síntesis de teología pastoral pos-

<sup>123</sup> Cf. C. M. GALLI, “La sabiduría pastoral de Pablo VI al servicio de la evangelización de América Latina”, *Pastores* 20 (2001) 13-32.

<sup>124</sup> Cf. L. GERA, “Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano preparando Santo Domingo”, en: GALLI; SCHEERZ, *Identidad cultural y modernización*, 23-90; A. CADAVID, “Historia del Magisterio episcopal latinoamericano”, *Medellín* 74 (1993) 173-196; M. KELLER, “El proceso evangelizador de la Iglesia en América Latina. De Río a Santo Domingo”, *Medellín* 81 (1995) 5-43; J. JIMÉNEZ CARVAJAL, “Las cuatro conferencias generales del episcopado”, *Medellín* 118 (2004) 177-218; A. CADAVID, “El camino pastoral de la Iglesia en América Latina y El Caribe”, *Medellín* 123 (2005) 331-374; A. BRIGHENTI, “Énfasis pastorales de la Iglesia en América Latina y El Caribe en los últimos 50 años”, *Medellín* 123 (2005) 375-398; E. KARLIC, “Perspectiva teológica de las conferencias generales del episcopado latinoamericano”, *Sedes Sapientiae* 8/9 (2007) 121-159.

conciliar y es la carta magna de la nueva evangelización.<sup>125</sup> A mi entender, constituye el mejor documento pastoral de toda la historia de la Iglesia latina, que ha tenido una intensa y extensa repercusión en la Iglesia latinoamericana.<sup>126</sup> En particular, como muestra una valiosa tesis reciente, ha tenido una amplia y profunda recepción en la Iglesia argentina.<sup>127</sup>

2. Pablo VI entrega una visión global acerca de la estructura y el proceso del *acto evangelizador* que incluye sus componentes esenciales y permanentes. Su sabiduría ordenadora entiende esa “realidad rica, compleja y dinámica” (EN 17) de un modo envolvente, configurando tres círculos concéntricos: la descripción integradora del acto evangelizador que hace el número 18, el desarrollo del capítulo II (EN 17-24), y la estructura articuladora de los siete capítulos.<sup>128</sup> Como dirá un documento publicado treinta y dos años después, al citar a EN 24, la evangelización, “en sentido amplio, resume toda la misión de la Iglesia... consiste en realizar la *traditio Evangelii*”.<sup>129</sup>

Para Pablo VI, la *evangelización* es una acción comunicativa (naturaleza) por la que la Iglesia-Pueblo de Dios, con la totali-

<sup>125</sup> Cf. JUAN PABLO II - V. MESSORI, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, Plaza & Janés, 1994, 126.

<sup>126</sup> Cf. G. CARRIQUIRY LECOUR, “La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* en la Iglesia en América Latina. Significación y repercusiones”, en: ISTITUTO PAOLO VI, *L’Esortazione apostolica di Paolo VI ‘Evangelii nuntiandi’*. Storia, contenuti, ricezione, Colloquio internazionale 22-24/9/1995, Brescia, Istituto Paolo VI 19, 1998, 259.

<sup>127</sup> La tesis del Pbro. Dr. Antonio Grande, defendida en nuestra Facultad de Teología, a la que dirigí y prologué en su edición, muestra esa comprensión de la acción evangelizadora y su influjo en la teología argentina: cf. A. GRANDE, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización*, Buenos Aires, Agape, 2011, 67-137 y 917-954.

<sup>128</sup> Cf. L. GERA “Comentarios introductorios a los capítulos de *Evangelii nuntiandi*”, en: V. R. AZCUY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape - Facultad de Teología UCA, 2006, 745-813; E. BRIANCESCO, “En torno a la *Evangelii nuntiandi*. Para una teología de la evangelización”, *Teología* 30 (1977) 101-134.

<sup>129</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización” (3/12/2007), *L’Osservatore romano*, 21/12/2007, 11.

dad de sus miembros (agente/s), transmite la Buena Noticia del Reino de Dios (contenido) a la humanidad / personas-pueblos-culturas (destinatario/s), para renovarlos con la fe en el Evangelio de la salvación (finalidad) mediante actitudes subjetivas (espíritu) y formas objetivas (medios). Esta estructura básica y dinámica articula a los interlocutores agentes (capítulos I y VI) y destinatarios (V) en una inter-acción dialogal (II) mediante los contenidos (III), las actitudes (VII) y los medios (IV). Ella subyace a todas y cada una de las acciones pastorales particulares.

Pablo VI procuraba dar un nuevo impulso y crear tiempos nuevos de evangelización. En ese horizonte abierto, Juan Pablo II, difundiendo una expresión ya existente, promovió desde 1983 la *nueva evangelización*. En el último bienio, Benedicto XVI ha retomado esta propuesta con un nuevo vigor.

3. En las últimas décadas han surgido distintas miradas para comprender la nueva evangelización. Una concepción parte de los componentes de la *evangelización* (EN 17, 24). Evangelizar entraña siempre *una novedad* porque es *comunicar a Cristo*, el Hombre Nuevo (Ef 2,15), que renueva todas las cosas (Ap 21,5), y trae el mundo nuevo del Reino de Dios (EN 18, 23, 75). La novedad de Jesús es, al menos, triple: la que trata de él; la que él trae, la que él es. Su novedad renueva al ser humano: "el que está en Cristo es una nueva criatura... ¡He aquí lo nuevo!" (2 Cor 5,17).<sup>130</sup>

Pero una *nueva* evangelización no sólo debe dar cuenta de la novedad permanente de Jesucristo para todos los hombres de todo tiempo y lugar, sino también y, sobre todo, descubrir las *novedades* que han de darse en un determinado momento histórico en torno a los sujetos interlocutores (agentes y destinatarios), el objeto del mensaje (contenido) y las mediaciones comunicativas (medios y actitudes) de la acción pastoral. Así lo hizo la IV Conferencia de Santo Domingo, en un valioso texto (SD 23-30). Esta "lógica" de la acción evangelizadora subyace a la propuesta que hiciera Juan Pablo II para procurar una evangelización *nueva* en los *métodos* (o medios, según EN 40), en el *ardor* (o fervor, según EN 80), y en la expresión (del contenido, según EN 25 y 29).

<sup>130</sup> Cf. G. SÖDING, *La Novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, Facoltà di Teologia, 2009, 213-229.

Una nueva evangelización supone captar los *nuevos desafíos* en los destinatarios y los agentes, sabiendo que todo agente es destinatario (EN 15) y todo destinatario debe ser agente (EN 24). “Si a partir de *Evangelii nuntiandi* se repite la expresión nueva evangelización es solamente en el sentido de los nuevos retos que el mundo contemporáneo plantea a la misión de la Iglesia”.<sup>131</sup>

4. Un fenómeno que estaba emergiendo con fuerza en los años setenta era el de las mega-ciudades y sus transformaciones culturales. En 1975, la magistral exhortación *Evangelii nuntiandi* plantea la evangelización como el proceso de la renovación evangélica de una humanidad en cambio (EN 18-20), pero no menciona la ciudad ni la parroquia en cuanto tales. Llama la atención, porque el mismo Papa escribió en 1971 la Carta *Octogesima adveniens* sobre aquel tema. Tal vez eso se explique porque el texto post-sinodal quiso ser fiel a los temas analizados en el Sínodo de Obispos de 1974. Sin embargo, con la propuesta de evangelizar la/s cultura/s, Pablo VI brinda otra clave para pensar la misión de la Iglesia en la urbe, aunque sólo la insinuó posteriormente cuando, después de 1976, llamó a construir una nueva “civilización” del amor. Hay que reconocer, con la humildad de la verdad, que la Iglesia latinoamericana, en el camino a Puebla, hizo un original cruce entre las perspectivas abiertas por aquellos documentos papales y las conclusiones de Medellín.

Ese paso fue dado por el *Documento de Consulta para Puebla* (DCP, 1977) que, para mí, contiene una de las interpretaciones más lúcidas sobre la Iglesia latinoamericana en la historia.<sup>132</sup> Ese texto, casi desconocido, tiene tres partes. En la primera se traza la situación general de la región, que concluye con el tema “Evangelización y Nueva civilización” (DCP 212-260 y 308-319). Su último apartado trata sobre “la urbanización latinoamericana” (DCP 253-260 y 318), vinculando el proceso industrializador,

<sup>131</sup> JUAN PABLO II; MESSORI, *Cruzando el umbral de la esperanza*, 126.

<sup>132</sup> Cf. CELAM, *Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Buenos Aires, Universidad del Salvador (USAL), 1978; *Documento de Trabajo a las Conferencias Episcopales. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Buenos Aires, USAL, 1979.



la concentración de capital, la multiplicación de empleos, bienes y servicios, las migraciones internas y externas, el crecimiento demográfico, los sistemas de comunicación y transporte, los cambios culturales. El texto da pistas para una hermenéutica histórica, que aún hoy siguen ayudando a pensar. Ese Documento de Consulta produce *la primera conexión temática entre la evangelización de la cultura, la crisis de la modernidad y la nueva civilización urbana*. Ese nexo discursivo no se mantuvo en el siguiente *Documento de Trabajo*, en 1978. Sin embargo, hizo un original planteo acerca de la teología y la pastoral de la ciudad que fue retomado en Puebla.

Ese Documento de Consulta tenía análisis acertados sobre la urbanización latinoamericana y sus desafíos a una evangelización que quiera construir una nueva civilización (DCP 212-260). También exponía con lucidez nuestra realidad económico-social e internacional, como se nota en este juicio: “América Latina en su conjunto se sitúa entre los países de la clase media internacional, pero presenta el escándalo de la más elevada diferencia entre las clases altas y bajas” (DCP 243).

Lo acertado de aquel diagnóstico se verifica cuando, décadas después, la región sigue siendo la más desigual del mundo. En el lustro 2005-2010, América Latina creció a un promedio de 4% anual y sus expectativas son favorables, e incluso mejores que las de aquellos países desarrollados afectados por la crisis financiera. En nuestro subcontinente disminuyó la pobreza: del 44% en 2002, pasó al 38% en 2007 y al 33% en 2009. Pero hay 200 millones de personas que viven bajo su línea de sobrevivencia: 1 de cada 3 latinoamericanos es pobre y 1 de cada 8 sufre la pobreza extrema. La región sigue siendo la más inequitativa del planeta, por debajo del África subsahariana.

Este es un rostro persistente de la injusta realidad social que sufre nuestro continente, marcado por un acelerado proceso de mega-urbanización, como se describió en el camino hacia Puebla.



## Capítulo 5

# La novedad de Puebla: evangelizar la cultura de la ciudad

Entre Medellín y Puebla hubo un fecundo proceso de reflexión latinoamericana, cuando nuestros pueblos sufrían dictaduras militares inspiradas en la ideología de la seguridad nacional que desaparecían personas y modificaciones socioeconómicas estructurales que dejaron pesadas hipotecas. *Evangelii nuntiandi* planteó el horizonte teológico y pastoral de evangelizar la cultura. Su recepción latinoamericana, especialmente en Puebla, produjo un desarrollo novedoso sobre la cultura y su evangelización (1), que pasa por la mediación de la religión (2), e incluye, de forma explícita, evangelizar la/s ciudad/es moderna/s (3). Un efecto de este proceso en el post-Puebla fue desarrollar varias iniciativas para pensar y afrontar la evangelización de la cultura urbana (4).

### 1. La evangelización de la cultura en Puebla

1. El acercamiento de la Iglesia de América Latina hacia el pueblo real, creyente y pobre, que comenzó por el lacerante nivel socio-económico, como se notó en *Medellín*, se ahondó hasta el nivel socio-religioso, recuperando las raíces espirituales de la cultura, retomando la tradición eclesial latinoamericana y contribuyendo a nuestra autoconciencia histórica. El *Documento de Puebla* (DP, 1979), una suma pastoral para los años ochenta,<sup>133</sup> testimonia aquel reencuentro.<sup>134</sup> Ese fenómeno produjo nuevos

<sup>133</sup> Cf. GALLI, *Jesucristo: Camino a la dignidad y la comunión*, 49-52.

<sup>134</sup> Cf. J. C. SCANNONE, "Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla", en: *Evangelización, Cultura y Teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 39-58.

*efectos de sentido* en la comprensión de algunos temas, como los del Pueblo de Dios, la catolicidad, la evangelización, la cultura, la religión, la liberación, la ciudad.

El capítulo *Evangelización de la cultura* (DP 385-443)<sup>135</sup> fue el texto más votado y es la clave de la articulación de Puebla. Su redacción se debió a Lucio Gera.<sup>136</sup> En 2011 se puede decir que él escribió el capítulo a partir de las reflexiones de la subcomisión respectiva, que lo enriqueció con enmiendas. La recepción del tema de la *cultura* se volvió el englobante decisivo de la reflexión. La recepción interpretativa produjo nuevos efectos de sentido al texto del Concilio. Puebla dice:

“con la palabra «cultura» se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a «un nivel verdadera y plenamente humano» (GS 53a)” (DP 386).<sup>137</sup>

Este texto destaca la relación entre *el pueblo-sujeto y la cultura-actividad*. Según la enseñanza del Concilio, la persona humana es el sujeto propio de la cultura (GS 53a) y los pueblos son los sujetos de sus culturas (GS 44b, 53b). Los hombres que conviven y colaboran formando pueblos, y los pueblos formados por personas, son los sujetos concretos de la cultura y las culturas, que buscan su plenitud vital. Así se integran, de un modo original y manteniendo sus contenidos, los dos sentidos conciliares. Lejos de formulaciones dicotómicas, el texto poblano muestra que los sujetos concretos de la cultura son los hombres reunidos “en un pueblo” (DP 386). El mismo texto desarrolla una comprensión

<sup>135</sup> Ese capítulo es la clave del Documento (SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, 55).

<sup>136</sup> Sobre el aporte de Gera al tema cf. C. M. GALLI, “Aproximación al ‘pensar’ teológico de Lucio Gera”, en R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 75-103; C. M. GALLI, “Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera”, en: AZCUY; GALLI; GONZÁLEZ, *Escritos teológico-pastorales I*, 867-924, esp. 901-924.

<sup>137</sup> Cf. L. GERA, “Evangelización de la cultura”, en: AZCUY; GALLI; GONZÁLEZ, *Escritos teológico-pastorales I*, 817-839; “Fe y cultura en el Documento de Puebla”, en: AZCUY; GALLI; GONZÁLEZ, *Escritos teológico-pastorales I*, 841-851.

*relacional* de la persona y la cultura, que incluye la relación hombre-naturaleza, la relación hombre-hombre (familia y política) y la relación hombre-Dios.

También Juan Pablo II, que introdujo novedades en el lenguaje pastoral, consideró tanto a la persona como al pueblo-nación como el/los sujeto(s) de la(s) cultura(s) en distintos sentidos, y enseñó que “la cultura debe considerarse como *el bien común de cada pueblo*” (ChL 44).

2. La cultura es una “realidad histórica y social” (DP 392). Esta afirmación genera otros efectos de sentido: se interpreta el proceso histórico-cultural latinoamericano, que oscila entre lo tradicional y lo moderno (DP 3-14 y 408-443), como se nota en las urbes, y se reconoce a la religión católica como un factor configurador de la identidad de nuestros pueblos (DP 412-413, 445-446).<sup>138</sup>

La Iglesia latinoamericana se ha enriquecido mucho con los aportes de esta línea teológico-pastoral centrada en la cultura y la “evangelización liberadora” (DP 485) de la cultura, junto con el redescubrimiento de la historia secular y eclesial del subcontinente y la revalorización positiva, crítica y creativa de la religiosidad popular católica.<sup>139</sup> Esta comprensión de la cultura y de la evangelización fue decisiva para el planteo posterior sobre la pastoral de la cultura urbana.

Puebla destaca *la dimensión religiosa de la cultura*, que se ubica en “la zona de sus valores fundamentales” (DP 388). Esta expresión alude al *fondo ético-cultural* de un pueblo. Este *éthos* incluye una jerarquía de valores en la que se destacan preferencias axiológicas y también se señalan indiferencias valorativas. Para Mandrioni, lo más profundo de la cultura es el “ámbito en el que se

<sup>138</sup> Esta sección histórico-cultural de Puebla es decisiva para mostrar la *identidad latinoamericana*, la cual, junto con la *identidad cristiana* provista por el trípede doctrinal del primer capítulo de la segunda parte (Cristo, Iglesia / María, hombre), son características del Documento (cf. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, 53, 57).

<sup>139</sup> Una valoración de ese proceso en A. METHOL FERRÉ, “El resurgimiento católico latinoamericano”, en: CELAM, *Religión y Cultura*, Bogotá, CELAM 47, 1981, 63-124. Para actualizar esa visión cf. A. METHOL FERRÉ; A. METALLI, *La América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, Edhasa, 2006, 59-82.

desenvuelven las grandes imágenes rectoras, los símbolos más sensibles del alma de un pueblo y que define el origen que nutre el imaginario colectivo, configurando así las representaciones básicas del propio mundo junto con las preferencias y postergaciones axiológicas que orientan la libertad”.<sup>140</sup> En las últimas décadas se acudió, para expresar esa realidad fundante, a la conocida expresión de Paul Ricoeur sobre el “núcleo ético-mítico” de un pueblo.<sup>141</sup> Yo prefiero hablar, introduciendo un matiz, del *núcleo ético-religioso de la cultura*. La actualidad del tema se advierte cuando hoy se habla del lenguaje religioso –mítico, simbólico e imaginativo– de la cultura urbana.<sup>142</sup>

## 2. Evangelización, religión y cultura

1. La *religión* juega un rol central al punto que Puebla dice –en una expresión equívoca– que es “lo esencial de una cultura” (DP 386). La religión es su “zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan” (DP 389). Esta idea es afín al pensamiento de Gera, quien ve la religión como la dimensión última de la cultura o la zona escatológica de lo humano,<sup>143</sup> y explica la relación entre ambas realidades con frases similares a las de Paul Tillich, pero con un enfoque distinto.<sup>144</sup> Para el teólogo protestante también la religión tiene carácter de *ultimidad* y es la “sustancia última” de la cultura.<sup>145</sup> Yo matizaría diciendo “es como la sustancia...”, para

<sup>140</sup> H. MANDRIONI, “Latinoamérica en busca de sí misma”, en: B. FRALING ET ALII, *Lateinamerika im Dialog. Peter Hünemann zum 60. Geburtstag*, Rottenburg, 1989, 15.

<sup>141</sup> Cf. P. RICOEUR, “Civilización universal y culturas nacionales”, en: *Ética y Cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986, 43-56.

<sup>142</sup> Cf. B. BRAVO, “Imaginario urbano”, en: LEGORRETA, *10 palabras clave sobre pastoral urbana*, 67.

<sup>143</sup> Cf. GERA, *Evangelización de la cultura*, 832.

<sup>144</sup> Cf. L. GERA, “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, en: AZCUY; GALLI; GONZÁLEZ, *Escritos teológico-pastorales I*, 661-716, 713.

<sup>145</sup> TILlich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 45: “Religión, como preocupación última, es la sustancia que confiere significado a la cultura... la religión es el contenido de la cultura y la cultura es la forma de la religión” (cf.

respetar la legítima secularidad de los otros órdenes de la cultura (GS 36). Conviene profundizar en esta cuestión para iluminar el planteo acerca de la ciudad.

Puebla afirma una *relación intrínseca* entre la religión y la cultura más allá de sus configuraciones históricas. Sin esbozar una teoría de la religión, señalo que ésta es la dimensión de la vida del hombre y de la cultura de un pueblo que, por mediación de lo sagrado (*ordo ad sanctum*), tiene *relación con Dios o lo divino (ordo ad Deum)*. Se constituye a partir de un valor original e irreductible y no es un subproducto de la conciencia, como afirman las teorías reduccionistas que la hacen derivar de factores no religiosos, como proyección, alienación, ilusión o ideología.<sup>146</sup> Evitando la reducción funcionalista, ella es fuente de seguridad individual e integración cultural.

Por caer en esos equívocos teóricos, fallaron algunos pronósticos históricos hechos por cierta sociología de la modernización, que auguraban la desaparición definitiva de la religión con el advenimiento de la civilización urbana (DP 432). Aquellos se han estrellado contra el testimonio de las personas y las sociedades que viven la dimensión religiosa como un factor fundante de su configuración cultural. Frente a las profecías de una *secular city* (una ciudad totalmente secularizada), los pueblos atestiguan *el sentido de lo sagrado* como una realidad primaria de la vida humana y la identidad cultural.<sup>147</sup> Muchos hechos y textos, de distinto valor, dan cuenta de esta nueva presencia de la religión en la vida privada y pública a principios del siglo XXI.<sup>148</sup>

---

255-281). También para Luckmann, la religión es "la fuente última (*ultimate*) del sentido global de la existencia" (T. LUCKMANN, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme, 1973, 13). Acerca de las relaciones entre la religión y la cultura en sociología cf. CARRIER, *Lexique de la Culture*, 276-278.

<sup>146</sup> Cf. H. DE LIMA VAZ, "Cultura y Religión", *Nexo* 15 (1988) 33-37; "Religión e Modernidade Filosófica", *Síntese* 18 (1991) 147-165.

<sup>147</sup> Cf. J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2005, esp. 13-76, 271-288, "Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina", *Stromata* 65 (2009) 21-43.

<sup>148</sup> Cf. J. M. MARDONES, *Las nuevas formas de religión*, Estella, Verbo Divino, 1994; CH. PARKER, *Religión y Postmodernidad*, Santiago de Chile, Kairós,

2. La religión, relación con Dios mediada por lo sagrado, incluye creencias y representaciones doctrinales, actitudes y conductas morales, ritos y prácticas culturales, tanto en su raíz interior como en sus manifestaciones externas, es decir, comprende los actos internos y externos de la virtud de la religión (DP 444). Formando un sistema de mediaciones -lo sagrado- ella pone en contacto con lo divino y crea vínculos de pertenencia e identidad. Siendo la dimensión fundante de la vida, conectada con su origen y su destino, ella se vuelve “inspiradora de todos los restantes órdenes de la cultura” (DP 389). Sus creencias, valores y símbolos penetran, de distintos modos, en otros subsistemas culturales, en especial en los representativos (ideas e imágenes) y normativos (normas y costumbres), pero también en los subsistemas expresivos y operativos, según la tipología creada por Jean Ladrière.<sup>149</sup> *La religión es un factor decisivo en la configuración de la identidad cultural de un pueblo y, por eso, una de las claves para penetrar en el ámbito profundo de su corazón, conciencia o imaginario, como hoy se señala en la pastoral urbana. En el siglo XX, este vínculo intrínseco de la religión con la cultura fue confirmado por las modernas ciencias de la religión que, con sus límites epistemológicos, aportaron a pensar la religión viva y vivida.*

La religión se conecta, por mediación de la vida ética, con otras esferas de la cultura, incluyendo la política en sentido amplio. Puebla enseña que la religiosidad popular católica incluye, muchas veces, “un clamor por una verdadera liberación” (DP 452), y que “nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo” (DP 476). Hay que afirmar las proyecciones estructurales de los valores culturales y, también, las raíces religiosas y éticas de los valores e instituciones políticas y económicas, manteniendo la autonomía de las distintas formas de racionalidad y de las realidades sociales. El fundamento de la unidad de esas dimensiones es la verdad acerca del hombre centrada en “la dignidad trascendente de la persona humana” (CA 44).

---

2001; CH. TAYLOR, *Las variedades de la religión hoy*, Buenos Aires, Paidós, 2004; J. M. MARDONES, *La vida del símbolo*, Santander, Sal Terrae, 2003.

<sup>149</sup> Cf. J. LADRIÈRE, *El reto de la racionalidad*, Salamanca - París, Sígueme - UNESCO, 1978, 11-20.



Ante concepciones laicistas y espiritualistas, se debe ver la proyección de lo religioso sobre la vida social y el condicionamiento de lo social sobre la dimensión religiosa, en razón de la unidad de la experiencia del sujeto. La religión y las religiones, en cuanto son sucesos culturales, tienen proyecciones en otros ámbitos de la vida personal y social. Además, la cultura ejerce influencias sobre la religión como hecho social, lo que da a sus relaciones mutuas un carácter ambivalente, que debe ser discernido en cada situación. Sin simplificar ni generalizar, pienso que la cultura ofrece a la religión sus *lenguajes expresivos* y las religiones ofrecen a las culturas sus *contenidos últimos*.

Juan Pablo II enseñó una verdad que ilumina la cultura urbana: “el corazón de cada cultura está constituido por su acercamiento al más grande de los misterios: el misterio de Dios”.<sup>150</sup> *El corazón del pueblo de la ciudad está habitado por el misterio de Dios*. Aunque no lo veamos, Él siempre está.

3. La Iglesia en Puebla asume, como su horizonte pastoral (DP 385), la propuesta de *evangelizar la cultura* (EN 20), y la convierte en *la gran opción pastoral de la Iglesia latinoamericana* (DP 394-396),<sup>151</sup> cuya meta es la transformación evangélica de nuestra cultura.

“La transformación evangélica de la cultura, es decir, la penetración por el Evangelio, de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquellos viven y se expresan” (DP 395).

Este es el marco en el que hay situar las opciones preferenciales por los pobres y los jóvenes que hizo Puebla en su cuarta parte. Para fundar aquella gran opción, hace un desarrollo antropológico y teológico sobre la cultura (DP 386-393) considerando a la religión como su “zona más profunda” (DP 389-390). La proyec-

<sup>150</sup> JUAN PABLO II, “Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas”, Nueva York, 5 de octubre de 1995, 10, en *L’Osservatore romano* 27 (1995) 564.

<sup>151</sup> El título de los números 394 a 396 del Documento de Puebla es: *Opción pastoral de la Iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura, en el presente y hacia el futuro*.

ción pastoral de esta última sentencia, en un documento sobre la evangelización de América Latina en el presente y el futuro, reza: “es de primera importancia atender a la religión de nuestros pueblos... como fuerza activamente evangelizadora” (DP 396).

4. La parte doctrinal del capítulo se titula *Iglesia, Fe y Cultura* (DP 397-407). Da los principios básicos que guían la relación pastoral que hay entre la fe del Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos, incluyendo a sus ciudades: el conocimiento y el amor a los pueblos (DP 397-399) y el encuentro de la fe con las culturas por la vía de la encarnación (DP 400-407). El *principio pastoral de la encarnación* surge de una analogía fundada con la doctrina del Concilio de Calcedonia acerca de la dualidad de naturalezas en la única Persona de Cristo. El texto dice: “la Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas. Instauro así no una identificación sino una estrecha vinculación con ella” (DP 400).

Este encuentro entre la fe y la cultura se presenta a partir de la encarnación del Pueblo de Dios en los pueblos debido a la identificación de la fe con su sujeto comunitario o eclesial, el Pueblo de Dios, y de las culturas con sus sujetos colectivos, los pueblos, excluyendo tanto la confusión monista como la separación dualista. Este proceso por el que el Pueblo de Dios se encarna en ellos y asume sus culturas se ve como una asunción redentora de las culturas, porque “permanece válido, en el orden pastoral, el principio de encarnación formulado por San Ireneo: «Lo que no es asumido no es redimido»” (DP 400). Antes de Puebla, el Concilio rescató ese lema patrístico en una clave misionera: “Los Santos Padres proclaman constantemente que no está sanado lo que no ha sido asumido por Cristo” (*non esse sanatum quod assumptum a Christo non fuerit*: AG 3b).

Sin negar que esa idea aparezca en la doctrina de San Ireneo, la formulación precisa se debe a San Gregorio de Nacianzo, quien dijo: “Lo que no es asumido no es redimido”.<sup>152</sup> En el de-

<sup>152</sup> SAN GREGORIO DE NACIANZO escribió: *To gar aproslépton atherapeuton* (Epist 101, PG 37, 181). Este es uno de los textos citados por *Ad Gentes* 3 n.15. Tomo la cita de aquel axioma de H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, Einsiedeln, Johannes, 1987, 219: *Was nicht übernommen wird, wird nicht gerettet*.

creto conciliar *Ad gentes* la relación entre las iglesias locales y las culturas de los pueblos es pensada “a semejanza de la economía de la Encarnación” (AG 22a: *ad instar oeconomiae Incarnationis*). Desde que el Hijo de Dios “marchó por los caminos de la verdadera Encarnación” (AG 3b), el *principio de encarnación* es un criterio de valor eclesiológico, pastoral y misionero.<sup>153</sup>

5. Al reflexionar sobre el Evangelio, la cultura, la religión y la ciudad en nuestros pueblos, Puebla aprovechó la revalorización de la religiosidad popular católica que se hizo en el post-Medellín.<sup>154</sup> El capítulo titulado *Evangelización y Religiosidad Popular* (DP 444-469) se ha convertido en un clásico de lo que puede aportar América Latina a la Iglesia universal.<sup>155</sup> En 1992, la *Conferencia de Santo Domingo* (SD 36) y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE 1674-1676) asumieron sus enseñanzas para interpretar teológica, pastoral y espiritualmente la piedad popular católica.

Puebla afirma que “la religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica” (DP 444), y que, “en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (DP 450). Integra las acepciones global y sectorial de lo popular cuando dice que la cultura popular es “conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres” (DP 414), y que la piedad popular es “vívida preferentemente por los «pobres y sencillos» (EN 48)

<sup>153</sup> No puedo desarrollar los tres momentos conciliares del principio pastoral de encarnación (asumir – purificar – elevar) explicitados por Puebla y aplicables a la cultura urbana (DP 400-407). Expresan una lógica ternaria para pensar la relación entre la fe y la cultura, ausente en algunos documentos recientes; cf. C. M. GALLI, “La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas”, *SEDOI* 125 (1994) 42-60.

<sup>154</sup> Cf. J. ALLIENDE LUCO, “Religiosidad popular en Puebla: La madurez de una reflexión”, en: CELAM, *Puebla: grandes temas*, I, Bogotá, Paulinas, 1979, 235-266; CH. JOHANSONN FRIEDEMANN, *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*, Santiago de Chile, Anales de la Facultad de Teología 41, 1990.

<sup>155</sup> Cf. C. M. GALLI, “Introducción”, en GALLI; DOTRO; MITCHELL, *Seguimos caminando*, 9-26.

pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres de nuestras naciones políticamente tan divididas" (DP 447). En la esfera religiosa de la cultura descubre una bipolaridad de lo popular que integra sus dos sentidos, global y sectorial.

Una hermenéutica adecuada de Puebla requiere leer en forma correlativa los capítulos *Evangelización de la cultura* (DP 385-443), *Evangelización y religiosidad popular* (DP 444-469) y *Opción preferencial por los pobres* (DP 1134-1165).<sup>156</sup> Este último renueva la "clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres" (DP 1134) hecha en Medellín, reconociendo que "la inmensa mayoría de nuestros hermanos siguen viviendo en situación de pobreza y aun de miseria que se ha agravado" (DP 1135). La predilección de Dios manifestada en la identificación de Jesús con los pobres (DP 1143) motiva "el compromiso evangélico de la Iglesia, [que] como ha dicho el Papa [Juan Pablo II], debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados" (DP 1141). Los pobres, "primeros destinatarios de la misión" (DP 1142), deben ser considerados, por su fe, como sujetos evangelizadores activos. Por esta razón, la Iglesia debe asumir

"el potencial evangelizador de los pobres en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios" (DP 1147).

Puebla fijó los principios para *integrar teórica y prácticamente* temas complejos, como los del Pueblo de Dios, la evangelización de la cultura, la religiosidad popular, la promoción humana, la liberación integral, la opción por los pobres, la opción por los jóvenes y la pastoral orgánica. Después de Puebla hubo aportes teológicos argentinos para incorporar los valores destacados por distintas líneas pastorales.<sup>157</sup> Estas ideas no influyeron en algu-

<sup>156</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, "Pobres y liberación en Puebla", *Páginas* 4 (1979) 1-32.

<sup>157</sup> Entre Puebla y Santo Domingo hubo aportes integradores de varios teólogos y pastoralistas argentinos: J. C. SCANNONE, "Pastoral de la cultura hoy en América Latina", *Stromata* 41 (1985) 355-375; C. GIAQUINTA, "Principios teológicos para la nueva etapa", *Criterio* 1978/9 (1986) 681-684; L. GERA,

nos agentes de la pastoral urbana y suburbana, incluso en nuestro Gran Buenos Aires, que tendieron a desintegrar las síntesis intelectuales y vitales que los doctores y pastores de la Iglesia fueron formulando dificultosamente.

### 3. Evangelizar la cultura de y en la ciudad moderna

1. La doctrina poblana acerca de la evangelización de la cultura se concreta y expresa en una de las líneas pastorales que traza en ese capítulo: *la ciudad* (DP 429-433). Puebla ubica este tema en la sección dedicada a cuatro grandes desafíos pastorales que se presentan al evangelizar la cultura (DP 420-443). Ellos son: la cultura universal, la gran ciudad, el secularismo moderno, las estructuras injustas. La III Conferencia presenta el advenimiento progresivo de la civilización o cultura urbano-industrial, con su creciente universalización (DP 415, 428), y afirma que la ciudad se convierte en su motor propulsor: “En el tránsito de la cultura agraria a la urbano-industrial, la ciudad se convierte en motor de la nueva civilización universal” (DP 429).

Puebla fue el primer documento de la Iglesia latinoamericana que analizó específicamente el desafío pastoral de la ciudad y marcó un hito decisivo, lo que mereció algún estudio sin notoriedad.<sup>158</sup> En su lenguaje pasa de emplear el término “urbanización” a usar las expresiones “cultura urbano-industrial” (DP 421,

---

“Conmemorar el pasado y preparar el futuro: decir, orar, ser y hacer”, *SEDOI* 93/94 (1987) 5-31; G. FARRELL, *La Argentina como cultura. Reflexiones sobre modernización y liberación*, Buenos Aires, Docencia, 1988, 20-27; C. M. GALLI, “Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia”, *Stromata* 46 (1990) 187-203; I. PÉREZ DEL VISO, “Meditación de los 500 años”, *CIAS* 408 (1991) 517-535; C. GIAQUINTA, “La nueva evangelización”, *Criterio* 2083/4 (1991) 697-702; L. GERA, “Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano preparando Santo Domingo”, en: GALLI; SCHERZ, *Identidad cultural y modernización*, 23-90; G. FARRELL, “Reflexiones pastorales para después de 1992”, *SEDOI* 116 (1992) 19-35; J. C. SCANNONE, “Teología de la liberación y evangelización: nuevas perspectivas”, *Seminarium* 32 (1992) 463-473; F. BOASSO, *Líneas pastorales, humanismo de síntesis*, *CIAS* 410 (1992) 19-30.

<sup>158</sup> Cf. H. CASTAÑO, *Puebla y la pastoral urbana*, Caracas, Trípode, 1979.

429) y “vida urbana” (DP 431), aunque todavía no emplee “cultura urbana”.<sup>159</sup> Luego, Santo Domingo y Aparecida innovarán con una fidelidad creativa.

Como se ha dicho, el texto poblano presenta a la cultura como la forma peculiar con que las personas, en el seno de un pueblo y con su idiosincrasia, cultivan las relaciones con Dios, con los otros y con las cosas, para alcanzar la plenitud de su vida humana (DP 386). Esta descripción combina, conforme al magisterio conciliar y pontificio, el término en singular, referido a la cultura que tiene por sujeto a la persona, y el plural, que indica las culturas que tienen por sujetos a los pueblos.

En el texto poblano sobre la ciudad moderna y su cultura se emplea, de forma discreta, flexible y sin explicitar, el método ver / juzgar–discernir / obrar que atraviesa el documento en su estructura general y sus capítulos particulares. Hay una mirada pastoral a la nueva realidad (DP 429-431), un discernimiento teológico (DP 429-432) y una orientación pastoral (DP 430, 433). El mismo esquema –también sin explicitar– se encontrará en el párrafo correspondiente de Aparecida.

2. La *mirada a la realidad* muestra que en las ciudades se expresan las culturas, en especial los nuevos rasgos que marcan los signos de los tiempos. La III Conferencia comprende la magnitud del cambio cultural y las exigencias de dar nuevas respuestas pastorales. Entonces, la gran ciudad moderna, con problemas de una magnitud inesperada, provocaba cierta desorientación pero, también, excitaba la imaginación creadora. La Iglesia profundizaba en la conciencia, vislumbrada en el inicio de la revolución industrial y la urbanización moderna, de que no alcanzaban las respuestas que se daban a hombres que vivían en ciudades de menor tamaño. Aquellas estaban caracterizadas por mucho sedentarismo y poca movilidad, con una gran estabilidad cultural y cierta homogeneidad religiosa, en áreas que se podían recorrer

---

<sup>159</sup> Me parece que este hito marcado por Puebla no es suficientemente valorado en la breve historia del tema en las conferencias latinoamericanas que hacen D. LARA BARBOSA; J. PORTELLA AMADO, “Viver e transmitir a Fé no mundo urbano”, en: CELAM, *Testigos de Aparecida II*, Bogotá, CELAM, 2008, 363-389, esp. 374-376.

a pie, marcadas por intensas relaciones de parentesco y vecindad, y con fuertes tradiciones identitarias y locales. En la senda abierta por el Concilio y Pablo VI, Puebla expresa con claridad los nuevos desafíos.

“... la vida urbana y el cambio industrial ponen al descubierto *problemas hasta ahora no conocidos*. En su seno se trastornan los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, la organización del trabajo. Se trastornan, por lo mismo, las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana (cf. OA 10). Las anteriores características constituyen rasgos del llamado *proceso de secularización* ligado evidentemente a la emergencia de la ciencia y la técnica y a la urbanización creciente” (DP 431).

La magnitud de estos cambios producía cierta perplejidad. Por ejemplo, muchas parroquias urbanas, que trabajaron durante décadas con el modelo parroquial del pueblo chico o del barrio suburbano, se veían llamadas a modificar sus actividades, ofertas y horarios para adecuarse a la multitud de los espacios funcionales y la aceleración de los ritmos temporales que tienen los hombres en la gran ciudad, que se trasladan a muchos lados en el lapso de poco tiempo.

3. Puebla invita a asumir el desafío de la cultura urbana con sus aspectos negativos y sus elementos positivos. Para realizar esa tarea invita a hacer un *discernimiento* de las luces y sombras de la ciudad. Conforme con la descripción de la cultura recordada más arriba (DP 386), el documento ordena los desafíos urbanos según la triple coordenada relacional del hombre y su cultura.

“La Iglesia se encuentra así ante el desafío de renovar su evangelización de modo que pueda ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro *de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea* para la vida de santidad; la oración y la contemplación; para las relaciones entre los hombres, que se tornan anónimas y arraigadas en lo meramente funcional; para una nueva vivencia del trabajo, la producción y el consumo” (DP 433).

Ese esquema será asumido, en 1992, por el primer párrafo de la Conferencia de Santo Domingo (SD) sobre el tema.

“América Latina y el Caribe se encuentra hoy en un proceso acelerado de urbanización. La ciudad post-industrial no representa sólo una variante del tradicional hábitat humano, sino que constituye de hecho el paso de la cultura rural a *la cultura urbana*, sede y motor de la nueva civilización universal (cf. DP 429). En ella se altera la forma con la cual en un grupo social, en un pueblo, en una nación, los hombres *cultivan su relación consigo mismos, con los otros, con la naturaleza y con Dios*” (SD 255/1).

En el dinamismo de una tradición creativa, el Documento de Aparecida de 2007 se inscribe en la misma línea descriptiva y hermenéutica, cuando presenta la cultura en su capítulo décimo.

“La cultura, en su comprensión más extensa, representa *el modo particular con el cual los hombres y los pueblos cultivan su relación con la naturaleza y con sus hermanos, con ellos mismos y con Dios, a fin de lograr una existencia plenamente humana* (GS 53). En cuanto tal, es patrimonio común de los pueblos, también de América Latina y de El Caribe” (A 476).

Este esquema conciliar, que fue recreado por la Iglesia latinoamericana, permite *ordenar los desafíos pastorales* a la luz de la propuesta de Aparecida. Ayuda a estructurar grandes líneas orientadoras atendiendo al crecimiento de la comunión con Dios y entre los hombres a partir de la fe en Cristo, que da una vida plena y que transforma la naturaleza en cultura urbana. Volviendo a Puebla, este Documento fija como criterio de discernimiento la *ambivalencia* de la concepción bíblica de la ciudad.

“Este hecho requiere un nuevo discernimiento por parte de la Iglesia. Globalmente, debe inspirarse en la visión de la Biblia, la cual a la vez que comprueba positivamente la tendencia de los hombres a la creación de ciudades donde convivir de un modo más asociado y humano, es crítica de la dimensión inhumana y del pecado que se origina en ellas” (DP 429).

También, introduce otro principio que distingue entre la urbanización, la modernización y la secularización, porque el hombre es un ser religioso también en la cultura de las ciudades:

“No hay por qué pensar que las formas esenciales de la conciencia religiosa están exclusivamente ligadas con la cultura agraria. Es falso que el paso a la civilización urbano-industrial acarrea necesariamente *la abolición de la religión*. Sin embargo,



constituye un evidente desafío, al condicionar con nuevas formas y estructuras de vida, la conciencia religiosa y la vida cristiana” (DP 432).

4. Esa frase permite pasar al momento del *obrar* dentro de este breve discurso teológico- pastoral, que se podrá leer entero en el Anexo I. La orientación poblana conduce a asumir el desafío de la pastoral de la ciudad en todos los planos de las relaciones humanas y culturales:

“La Iglesia se encuentra así ante el desafío de renovar su evangelización, de modo que pueda ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro de los nuevos condicionamientos... para las relaciones entre los hombres, que se tornan anónimas y arraigadas en lo meramente funcional” (DP 433, cf. 431).

En el capítulo octavo retomaré el desafío del “proceso de secularización” (DP 431). Aquí señalo que, en estos párrafos y en otros capítulos, Puebla detectó varios desafíos que presenta la ciudad moderna a la evangelización y propuso dar prioridad y formular con creatividad la pastoral urbana.

- “[la evangelización] dará importancia a la *pastoral urbana creando nuevas estructuras eclesiales* que, sin desconocer la validez de la parroquia renovada, permitan afrontar la problemática que presentan las enormes concentraciones humanas hoy. También acrecentará sus esfuerzos para atender mejor la pastoral rural” (DP 152).

- “La necesidad de trazar criterios y caminos, basados en la experiencia y la imaginación, para *una pastoral de la ciudad*, donde se gestan los nuevos modos de cultura...” (DP 441).

Así, la evangelización de la ciudad se fue convirtiendo, lentamente, en la pastoral urbana.

## 4. El post-Puebla: de la ciudad a la cultura urbana

1. La historia de la recepción de Puebla ha sido muy extensa, variada, creativa y capilar. En el post-Puebla, el CELAM contribuyó con numerosos encuentros a pensar los temas de la cultura

y la evangelización de la cultura.<sup>160</sup> Lentamente, se fue gestando, por los aportes de distintos pensadores, una rica reflexión sobre la Iglesia y la cultura en América Latina.<sup>161</sup>

El CELAM convocó a otros encuentros para *pensar la ciudad y la pastoral urbana*, publicando sus ponencias y conclusiones, como se verifica leyendo los títulos de la Colección Documentos CELAM. En cada *Plan Global*, el CELAM proyectó el estudio de estos y otros desafíos pastorales. Lamentablemente, no se dio la continuidad de un mismo sujeto colectivo de la reflexión –lo mismo sucedió en las dos últimas conferencias generales del episcopado latinoamericano– y no se aprovecharon los aportes anteriores para las nuevas reflexiones. Aunque se destacan valiosas excepciones, como las que describiré a continuación, que son un modelo para extraer líneas comunes, estables y abiertas. Por eso hoy, en cada encuentro del CELAM en el que participo, sugiero que en la redacción de los consensos finales se revisen las conclusiones de las reuniones anteriores.

2. La Asamblea Ordinaria del CELAM realizada en Las Teques, Venezuela, en 1979, recomendó estudiar el fenómeno de la pastoral urbana en la línea de Puebla. En poco tiempo se hicieron dos encuentros: uno, en 1981, con un equipo de expertos, sobre *Pastoral y parroquia en la ciudad*; ese brindó material para el segundo, que en 1982 reunió a obispos de las diócesis con más de un millón de habitantes. Su fruto fue la obra *Pastoral de la metrópoli*. Estas reuniones ofrecieron valiosas conclusiones y pusieron las bases para encuentros posteriores.<sup>162</sup> Se reprodujeron en la edición de una reunión realizada en 1999 con el tema: *Evangelizar la*

<sup>160</sup> Entre tantos textos del CELAM editados en esa década cf. *Religión y cultura. Perspectivas de la Evangelización de la cultura desde Puebla*, Bogotá, CELAM 47, 1981; *Iglesia y cultura latinoamericana*, Bogotá, CELAM 60, 1982; *Evangelización de la cultura*, Bogotá, CELAM 71, 1985; *Teología de la Cultura*, Bogotá, CELAM 114, 1989; *Evangelizar la modernidad cultural*, Bogotá, CELAM 119, 1991.

<sup>161</sup> Cf. GALLI, *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio*, 242-362.

<sup>162</sup> Cf. CELAM, *Pastoral y parroquia en la ciudad*, Bogotá, CELAM 51, 1982, 59-94; CELAM, *Pastoral de la metrópoli*, Bogotá, CELAM 59, 1983, 25-68.

*gran ciudad. Un desafío prioritario*.<sup>163</sup> Estas obras muestran la interdependencia que hay entre los temas ciudad – cultura – diócesis – parroquia, y la necesidad de renovar las comunidades eclesiales y crear nuevas estructuras.

Para ilustrar el nivel teórico-práctico de esa reflexión, destaco un criterio elaborado por los pastores de grandes ciudades y reflejado en la obra *Pastoral de la metrópoli*. Es un antecedente del planteo que hace Aparecida para evangelizar la ciudad como un todo, en su unidad diferenciada, reconociendo las diversidades de sectores, zonas y barrios. El Directorio *Ecclesiae imago* acerca del ministerio pastoral de los obispos, aprobado por Pablo VI en 1973, sugería pensar la posibilidad de dividir las arquidiócesis de grandes metrópolis en varias diócesis (n. 173).<sup>164</sup> Los obispos convocados por el CELAM en 1982 plantearon que, para evitar la fragmentación y la confusión, “la naturaleza misma de la ciudad, con su unidad urbana y política, parece postular que, para lograr la unidad y la mayor eficacia pastoral, constituya una sola diócesis”.<sup>165</sup> A partir de allí se imbricaron los temas de la iglesia local, la pastoral urbana y la planificación diocesana.

3. Ya en el artículo *El desafío pastoral de la gran ciudad*, de 1986, me interrogué sobre las relaciones entre la Iglesia local y la ciudad y, en particular, sobre la tesis de Joseph Comblin, para quien la Iglesia local era “la Iglesia en la ciudad”.<sup>166</sup> Casi medio siglo después de su obra, convertida en un clásico, los estudios de la eclesiología paulina confirman que la expresión *ekklësia tou Theou* es empleada por

<sup>163</sup> Cf. CELAM – SECRETARIADO GENERAL, *Evangelizar la gran ciudad. Un desafío prioritario*, Bogotá, CELAM 159, 2000. El “Apéndice A” de ese libro reproduce el texto de 1981 (109-164); el B transcribe el texto de 1982 (195-279, esp. 199-208). En ese año 2000 hubo un documento específico sobre la parroquia, cf. CELAM, *La parroquia evangelizadora*, Bogotá, CELAM 160, 2000, 53-57, que es el antecedente continental –mediando los aportes de la Conferencia de Aparecida– del encuentro celebrado en Lima en 2010, cuyas Conclusiones se publican en el Anexo III de esta obra.

<sup>164</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *El ministerio pastoral de los obispos*, Bogotá, CELAM, 2000, 177.

<sup>165</sup> CELAM, *Pastoral de la metrópoli*, 5 (Conclusión n. 18).

<sup>166</sup> J. COMBLIN; F. CALVO, *Teología de la ciudad*, Estella, Verbo Divino, 1972, 253; cf. 251-302.

Pablo para referirse a una comunidad local de fieles convocados por Dios en Cristo, en y desde distintos ámbitos humanos, no sólo en una ciudad. El apóstol se refiere a una región (1 Tes 1,1: “la Iglesia de los tesalonicenses”), una ciudad (Rm 16,1: “la Iglesia que está en Kenkreas”), una casa (Flm 2: “la Iglesia que se reúne en tu casa”), y una asamblea (1 Cor 11,18).<sup>167</sup> Pablo innova frente al primer Testamento, porque emplea el término iglesia en plural: “las iglesias de Galacia” (Gal 1,1-2), “las iglesias de Dios” (1 Cor 11,16), “las iglesias de los gentiles” (Rm 16,4), “las iglesias de Judea” (1 Tes 2,14), abriendo el camino a la realización histórica y la comprensión teológica del Pueblo escatológico de Dios como Iglesia en y desde las iglesias.<sup>168</sup>

En estudios posteriores de eclesiología perfiló la naturaleza de la *iglesia particular y/o local*, y su relación teológica e histórica con una determinada comunidad sociocultural, muchas veces urbana. La iglesia local es el sujeto de la evangelización inculturada en una comunidad humana, habitualmente urbana, con o sin una periferia suburbana o un entorno rural.<sup>169</sup> Ella es el ámbito en el que el Pueblo de Dios universal se particulariza socioculturalmente y en el que una cultura se abre a la novedad evangélica, católica y escatológica de la Iglesia. La iglesia particular tiene su analogado principal en la comunidad diocesana, “porción” de la única Iglesia de Cristo (CD 11) constituida “de tal o cual porción de humanidad concreta” (EN 62). Aparecida afirma que “la Iglesia particular es totalmente Iglesia, pero no es toda la Iglesia. Es la realización concreta del misterio de la Iglesia Universal en un determinado lugar y tiempo” (A 166).

Espero que el nuevo Plan Global del CELAM incluya una reflexión sobre la iglesia particular, con el fin de enriquecer la eclesiología y la teología pastoral, y también la pastoral urbana.

<sup>167</sup> Cf. L. RIVAS, *Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre 'las eclesiologías' paulinas*, Buenos Aires, Claretiana, 2008, 9.

<sup>168</sup> Cf. J. M. TILLARD, *Iglesia de iglesias. Eclesiología de comunión*, Salamanca, Sígueme, 1991, 97-184; *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca, Sígueme, 1999.

<sup>169</sup> Cf. C. M. GALLI, “El intercambio entre la Iglesia y los pueblos en el MERCOSUR”, en: AA. VV., *Argentina: alternativas ante la globalización*, Buenos Aires, San Pablo, 1999, 167-208;

4. En el período posterior a Puebla, *los temas de la cultura y la ciudad* –ya vinculados en los planteos de Pablo VI y de Puebla– se cruzaron en reuniones convocadas por el CELAM para hacer estudios interdisciplinarios y dar orientaciones pastorales. Ellas fueron organizadas por el recordado Jaime Vélez Correa. De ellas participaron valiosos pensadores que aportaron al progreso de la reflexión. Destaco al querido don Antonio do Carmo Cheuiche, fino intelectual y obispo auxiliar de Porto Alegre, fallecido en 2009. Sus ideas sobre el hombre y la cultura, la inculturación del Evangelio, la mentalidad urbana o urbanización de los espíritus, y la pastoral de la ciudad, influyeron en la posterior reflexión de la Iglesia latinoamericana, como se verá. También recuerdo a Antonio González Dorado y sus aportes pastorales.<sup>170</sup>

Participé en dos de esas reuniones, que se hicieron en la Argentina. Entonces yo colaboraba con el *Secretariado para la Cultura y la No creencia* de la Conferencia Episcopal Argentina, un organismo que luego fue integrado en la *Comisión Episcopal de Fe y Cultura*. En esa tarea acompañé a Mons. Carmelo Giaquinta y Mons. Eduardo Mirás. En esos encuentros se analizó el tema de la ciudad, se maduró en una reflexión pastoral y se contribuyó a difundir la cuestión. En las publicaciones de ambas reuniones hay valiosas ideas que, posteriormente, influyeron en la reflexión de la Conferencia de Santo Domingo sobre la pastoral urbana. Las obras publicadas fueron *¿Adveniente cultura?* en 1986 y *Cultura urbana. Reto a la evangelización* en 1988.<sup>171</sup> Tengo la esperanza de que en el futuro algún investigador de la teología pastoral siga la evolución de estos temas en la década de los años ochenta, un período fecundo del pensamiento eclesial latinoamericano.

<sup>170</sup> Cf. A. GONZÁLEZ DORADO, “Una Iglesia más evangelizadora en las grandes ciudades de América Latina”, en: CELAM, *Pastoral de la metrópoli*, 25-68; “Una nueva Iglesia para una nueva evangelización”, *SEDOI* 113 (1992) 5-35; “Historia de la nueva evangelización en América Latina”, *Medellín* 73 (1993) 35-62.

<sup>171</sup> Cf. CELAM, *¿Adveniente cultura?*, Bogotá, CELAM 87, 1987, 269-292; CELAM, *Cultura urbana. Reto a la evangelización*, Bogotá, CELAM 112, 1989, 239-246.



## Capítulo 6

# De Puebla a Aparecida: la inculturación urbana del Evangelio

El camino de la Iglesia latinoamericana, recorrido hasta Puebla de la mano de Pablo VI, dio nuevos pasos junto con Juan Pablo II. En el horizonte de una nueva evangelización misionera (1), la Conferencia de Santo Domingo planteó la inculturación del Evangelio en la cultura urbana (2), lo que contribuyó a repensar la nueva pastoral urbana en el camino hacia el nuevo milenio (3).

### 1. Nueva evangelización e inculturación urbana en Juan Pablo II

1. La frase *evangelización nueva* señala la renovación pastoral urgida por el Concilio Vaticano II y las conferencias episcopales latinoamericanas. Si Medellín pedía “una nueva evangelización y catequesis” (MD Men 13), Puebla, a la luz de la *Evangelii nuntiandi* y retomando un texto del Concilio (AG 6), afirmó que las “situaciones nuevas que nacen de cambios socioculturales requieren una nueva evangelización” (DP 366). Esa Conferencia reconoció que, *en la gran ciudad*, “la Iglesia se encuentra ante el desafío de renovar su evangelización” (DP 433).

Desde el punto de vista histórico, la nueva evangelización puede ser entendida como la realización pastoral de la renovación eclesial promovida por el Concilio Vaticano II. Juan Pablo II simbolizó en esa expresión el proceso de renovación evangélica según el programa del Concilio Vaticano II y la búsqueda de una nueva acción evangelizadora ante los desafíos del siglo XXI. Consideró que el camino sinodal de la Iglesia posconciliar, en todos sus niveles y etapas, estuvo centrado en un tema de fondo, el de la evangelización, o mejor, la nueva evangelización (TMA

21). Al inaugurar la IV Conferencia de Santo Domingo, presentó el sentido de una nueva evangelización del continente. Años después, recreó esa propuesta en la Exhortación para la Iglesia en América (EIA 6).<sup>172</sup>

Hay varias orientaciones del magisterio pontificio posterior a Puebla sobre *la nueva evangelización de la ciudad*. Indico los textos principales que ayudan a entender el aporte de Santo Domingo. La *nueva evangelización* es un concepto histórico que apunta a la novedad que la Iglesia debe introducir en el presente para continuar su obra pasada y proyectar su acción futura. La dimensión histórica une tiempos y lugares. Una noción *temporal* de la evangelización relaciona la nueva etapa con la historia antigua. Como lo temporal se vincula con lo geográfico o geocultural, esa categoría incluye una dimensión *espacial* que nace como la nueva evangelización de América Latina (SD 23-30, EIA 1-7, 66), se extiende a Europa y termina incluyendo el mundo entero. En la exhortación *Christifideles laici* de 1988, Juan Pablo II incluyó en esa propuesta a América Latina y Europa, a las iglesias más jóvenes y los países de antigua cristiandad (ChL 34), e hizo un llamado a iniciar una nueva etapa histórica del dinamismo misionero del Pueblo de Dios (ChL 35).

2. La frase *nueva evangelización* ha asumido varios sentidos tanto en América Latina como en Europa.<sup>173</sup> Ya en 1990, la Encíclica *Redemptoris missio* desarrolla de forma sistemática la nueva evangelización. Su capítulo cuarto, el más importante para la teología pastoral, elabora la noción ubicándola en un espacio intermedio entre la pastoral ordinaria y la *missio ad gentes*. La única misión de la Iglesia se diversifica por la condición del destinatario, en especial por su situación religiosa ante la fe. Ya el Concilio distinguía tres tipos de tareas: la acción misionera con

<sup>172</sup> Aquí supongo los análisis históricos y sistemáticos que hice sobre la nueva evangelización de América Latina y la Argentina en: GALLI, *Jesucristo: Camino a la dignidad y la comunión*, 49-58 y 84-88.

<sup>173</sup> Cf. A. CADAVID, *La nueva evangelización. Itinerario, identidad y características a partir del magisterio episcopal latinoamericano*, Bogotá, CELAM, 2012; PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Reflexiones sobre la nueva evangelización en América Latina. Desafíos y prioridades*, Ciudad del Vaticano, Tipografía Vaticana, 2012; R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione*, Milano, Mondadori, 2011.



los no cristianos, la acción ecuménica con los que son no católicos y la acción pastoral con los católicos (AG 6).

Juan Pablo II retoma y completa esa tipificación del Decreto *Ad gentes*: “Esta misión es única, al tener el mismo origen y finalidad; pero en el interior de la Iglesia hay tareas y actividades diversas” (RMi 31). Las diferencias entre las tres no nacen de razones intrínsecas a la misión, sino de las circunstancias en las que ésta se desarrolla. “Mirando al mundo desde el punto de vista de la evangelización, se pueden distinguir tres situaciones” (RMi 33).

Las tres situaciones son: 1) La misión *ad gentes*, actividad misionera, primera evangelización, misión en sentido estricto o *ad extra*, se da con personas, comunidades y pueblos no cristianos. 2) La *actividad pastoral*, atención o cuidado pastoral, pastoral ordinaria, misión *ad intra* o acción pastoral en sentido estricto, se realiza entre personas, comunidades y pueblos cristianos. 3) Entre ambas surge una *situación intermedia*: la misión pastoral entre las personas, comunidades y pueblos que conocen a Cristo y en los que la Iglesia está implantada, pero donde la fe está puesta a prueba. La *nueva evangelización* se da en países europeos de antigua cristiandad y en jóvenes iglesias americanas (RMi 33). Esta situación tiene algo de “cuidado pastoral”, porque se refiere a cristianos, pero también algo de “misión estricta”, porque afronta una fe débil y amenazada (EN 54) que necesita *una pastoral más misionera*. Las tres situaciones pueden darse simultáneamente por su unión, su distinción y su complementación, y una dimensión puede animar a las otras: “la misión *ad intra* es signo creíble y estímulo para la misión *ad extra*, y viceversa” (RMi 34).

3. Lo típico de la nueva evangelización está en continuar la evangelización de un sujeto individual o colectivo que ha recibido el Evangelio y tiene fe, religión, vida y cultura básicamente cristianas, pero sufre una “crisis global en la fe” (ChL 34), que lo pone en una *situación de urgencia pastoral* (DP 460). Si la misión *ad gentes* se dirige a los que están lejos (EN 51), la nueva evangelización está destinada a aquellos que, estando cerca, *se han alejado* (EN 52, 54-56). Esta metáfora local puede describir la situación misteriosa de la fe teologal en Cristo y la pertenencia sacramental a la Iglesia (visible e invisible) si se tiene en cuenta lo que dijo

Benedicto XVI en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2011: “el «dentro» y el «fuera» están misteriosamente entretejidos” (n. 13). Para él, hay muchos fuera que parecen estar dentro y muchos dentro que parecen estar fuera.

Si la misión en sentido estricto se dirige a los que “todavía no son cristianos” y la pastoral en sentido estricto a “los que ya son cristianos”, la nueva evangelización o pastoral misionera parece dirigirse a “los que todavía son cristianos pero corren el peligro de dejar de serlo” y no sólo, como se ha dicho, a “los que ya no son cristianos”.<sup>174</sup> Esos serían “los discípulos misioneros que eran tales, pero que ya no lo son más, por distintos motivos”.<sup>175</sup> El texto original se refiere a lugares “donde grupos (*coetus*) enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso ya no se reconocen como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada (*remotam*) de Cristo y de su Evangelio” (RMi 33).

En 2010, al crear el Consejo para la nueva evangelización, Benedicto XVI empleó ese lenguaje al señalar “el fenómeno del alejamiento de la fe” e identificar a los destinatarios, citando a sus predecesores, como aquellos que “se han alejado de la fe” (EN 52, 56; ChL 34), lo que incluye situaciones distintas según los países, las tradiciones, las culturas y los procesos religiosos. En la homilía de la Misa conclusiva de la Asamblea sinodal para Oriente Medio, al anunciar el próximo Sínodo sobre la nueva evangelización, retomó esas ideas sobre su destinatario y finalidad: “proponer el Evangelio a las personas que lo conocen poco o que incluso se han alejado de la Iglesia... sobre todo en los países de antigua cristianización”.<sup>176</sup> En 2011, en el discurso a la primera asamblea plenaria del nuevo Consejo, expresó que la nueva evangelización es “una respuesta particular al momento de crisis de la vida cristiana que se está verificando en muchos países”.<sup>177</sup>

<sup>174</sup> Cf. COMISIÓN EPISCOPAL DE MISIONES, *Manual para los grupos misioneros de Argentina*, Buenos Aires, CEA - Oficina del Libro, 2005, 9.

<sup>175</sup> L. CASTRO QUIROGA, “La misión de la Iglesia en el Documento Conclusivo de Aparecida”, en: CELAM, *Testigos de Aparecida I*, 237-300, 245.

<sup>176</sup> BENEDICTO XVI, *La misión de transfigurar el mundo*, 7.

<sup>177</sup> BENEDICTO XVI, “El Evangelio ante el drama de la fragmentación”, *L'Osservatore romano*, 5/6/2011, 3.

Me parece que es más respetuoso y matizado hablar de quienes se han alejado *visiblemente* de la institución eclesial –lo que abarca situaciones muy diversas– que decir que se trata de personas que ya no son cristianas, lo que apunta a la caracterización de “postcristiana” que se da a la situación religiosa y cultural de Occidente. Sin negar la verdad que puede tener esa descripción, una mirada teologal sabe que la fe es un misterio indescriptible. En esa línea, Santo Domingo llamó a “vivificar la fe de los bautizados alejados” (SD 129-131) y Aparecida insiste en *ir hacia todos los alejados*, o a los que han sido abandonados del cuidado pastoral ordinario (A 173, 225-226). Esta situación de ausencia, destrato y descuido pastoral se da en muchas periferias pobres de las grandes ciudades (A 179, 550).

Por lo dicho, resulta esencial a la evangelización reconocer los *nuevos desafíos* que exigen renovarla en circunstancias difíciles. La Iglesia podrá introducir la novedad de Cristo en las cosas nuevas de los hombres, las culturas y las ciudades, extrayendo del Evangelio *luces nuevas para los problemas nuevos* (SD 24). Las nuevas interpelaciones exigen renovadas actitudes, expresiones y acciones. *Aparecida* simboliza un acontecimiento, un espíritu, un proyecto y un documento que responden a las nuevas situaciones históricas promoviendo *una nueva evangelización en sentido estricto*, o sea, *una Iglesia radicalmente misionera, con una pastoral mucho más misionera*.

4. La Encíclica *Redemptoris missio* ubicó el tema de la pastoral urbana en esa concepción de la nueva evangelización. Juan Pablo II invitó a descubrir y recorrer los nuevos espacios de la misión. En el mismo número en el que habla de los “nuevos areópagos” se refiere a los “mundos y fenómenos sociales nuevos”. Incluye las *megalópolis*, en las que se juega la suerte de las naciones, sobre todo de las más jóvenes y pobres (RMi 37). Nota que en las grandes ciudades, muy pobladas, se gestan nuevas formas de cultura. El texto principal, algo extenso, muestra los acentos del pensamiento papal, entre los que sobresalen *las inmensas ciudades pobres del sur del mundo*.

“Mundos y fenómenos sociales nuevos: Las rápidas y profundas transformaciones que caracterizan el mundo actual, *en particular el Sur*, influyen mucho en el campo misionero: donde antes existían situaciones humanas y sociales estables, hoy día todo está cambiado. Piénsese, por ejemplo, en la urbanización y en el incre-

mento masivo de las ciudades, sobre todo donde es más fuerte la presión demográfica. Ahora mismo, en no pocos países, *más de la mitad de la población vive en algunas megalópolis*, donde los problemas humanos a menudo se agravan incluso por el anonimato en que se ven sumergidas las masas humanas.

En los tiempos modernos, la actividad misionera se ha desarrollado sobre todo en regiones aisladas, distantes de los centros civilizados e inaccesibles por las dificultades de comunicación, de lengua y de clima. Hoy, la imagen de la misión *ad gentes* quizás esté cambiando: *lugares privilegiados deberían ser las grandes ciudades*, donde surgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura, que luego influyen sobre la población. Es verdad que la «*opción por los últimos*» debe llevar a no olvidar los grupos humanos más marginados y aislados, pero también es verdad que no se pueden evangelizar las personas o los pequeños grupos descuidando, por así decir, los centros donde nace una humanidad nueva con nuevos modelos de desarrollo. *El futuro de las jóvenes naciones se está formando en las ciudades...* (RMi 37b).

Los veinte años siguientes a ese documento, de 1990 a 2010, confirman las observaciones del Papa, un peregrino misionero al santuario viviente del Pueblo de Dios entre los pueblos y un atento observador de las transformaciones socioculturales de los continentes. Nadie como él, en la historia mundial, ha participado de manifestaciones religiosas tan multitudinarias y ha visitado tantas ciudades, compartiendo el dolor de la gente con un corazón creyente y una mirada pastoral. Como él confesó, le conmovía el sufrimiento de los más pobres en las enormes ciudades del tercer mundo, como en los países de Alto Volta en 1980 (Burkina Faso) y en la ciudad de Puerto Príncipe en Haití en 1983.<sup>178</sup> Ya en 1979, al ir a México para inaugurar la conferencia de Puebla y al tomar contacto con los más pobres de los pobres, hizo “la opción por el tercer mundo”, como dice un biógrafo.<sup>179</sup> De esas experiencias bro-

<sup>178</sup> Cf. S. DZIWIŚ, *Una vida con Karol*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007, 76-81, 97-106, 183-188; Juan Pablo II. *Su legado espiritual*, Buenos Aires, EDUCA-BONUM, 2010, 35-47. Análisis de las manifestaciones religiosas con Juan Pablo II en C. M. GALLI, “Religión y razón al final del milenio”, *Criterio* 2175 (1996) 225-227.

<sup>179</sup> Cf. L. ACCATTOLI, *Juan Pablo II. La primera biografía completa*, Bogotá, San Pablo, 2009, 72-78.

taron páginas elocuentes, como las citadas de *Redemptoris missio*. Su palabra coincide con un dato visto: salvo en las regiones metropolitanas de los Estados Unidos, *las veinte ciudades más pobladas del mundo están en Asia y América Latina, continentes del sur*.

Al mismo tiempo, “en *Redemptoris missio*, Juan Pablo II desplazó decisivamente el centro de gravedad de la Iglesia hacia horizontes mundiales. Y, con sus viajes, el papa Wojtyła «acompañó» ese desplazamiento de la acción evangelizadora a lo largo del eje norte-sur”.<sup>180</sup> En este sentido, aquella encíclica formuló una clara línea para la nueva evangelización, al vincular *una renovada pastoral urbana, la gestación de nuevas formas de cultura y la opción por los últimos*, que debe expresarse en la aproximación de la Iglesia a los más pobres, marginados y aislados.

## 2. La inculturación del Evangelio en la cultura urbana en Santo Domingo

1. La IV Conferencia episcopal de Santo Domingo, en 1992, orientó la mirada al centro cristológico de la misión de la Iglesia, que es hacer presente a Cristo, Evangelizador y Evangelio, en el corazón de la historia. Este eje cristocéntrico articula las *Conclusiones de Santo Domingo* en muchos sentidos.<sup>181</sup> Por ejemplo, la síntesis de su profesión de fe, dice: “La Iglesia de Latinoamérica y del Caribe proclama su fe: «Jesucristo ayer, hoy y siempre» (Hb 13, 8)” (SD 302).

Santo Domingo relacionó la nueva evangelización con la promoción humana y la inculturación del Evangelio. Su teología pastoral vislumbra que el dinamismo de la (nueva) evangelización incluye promover integralmente al hombre e inspirar evangéli-

<sup>180</sup> DZIWIWSZ, *Una vida con Karol*, 184.

<sup>181</sup> Cf. J. ALLIENDE, *Santo Domingo. Una moción del Espíritu para América Latina*, Santiago de Chile, Patris, 1993, 63-177; C. GONZÁLEZ, “El misterio de Cristo en el Documento de Santo Domingo”, *Medellín* 74 (1993) 209-240; M. DE FRANÇA MIRANDA, “Jesucristo Salvador en el Documento de Santo Domingo”, *Persona y Sociedad* 7 (1993) 86-94; R. MUÑOZ, “Los ejes orientadores de Santo Domingo”, *CRECER* 3 (1993) 37-47; T. MIFSUD, “Ejes temáticos en el Documento de Santo Domingo”, *Medellín* 74 (1993) 197-208; N. VÉLEZ, “La Conferencia de Santo Domingo”, *Theologica Xaveriana* 106 (1993) 163-194.

camente la cultura. Los vínculos fe-promoción y fe-cultura son variaciones del tema de fondo, que es la unidad del binomio fe - dignidad. En este marco conceptual se ubica la novedad que introduce ante Puebla y que asume el desarrollo postpoblano: *fomentar una nueva evangelización inculturada en la cultura urbana*.

La maduración del tema se advierte en los documentos preparatorios a Santo Domingo, la Conferencia que más textos previos tuvo pero que, sin embargo, más dificultades sufrió al preparar su documento final.<sup>182</sup> El primer texto, *Instrumento Preparatorio*, terminaba su análisis de la realidad latinoamericana con un núcleo sobre “las culturas en transformación”, en el cual presentaba el “encuentro con la cultura urbana” (IPSD 439-449). En vez de anatematizar a la ciudad como una realidad inhumana e irreligiosa, e incluso antirreligiosa, proponía, por primera vez en un documento latinoamericano, “la inculturación del Evangelio en la cultura urbana” (IPSD 446, 449).

El *Documento de Consulta*, en el que trabajó Juan Carlos Scandone, estaba centrado en la relación entre la evangelización y la cultura. Contenía fórmulas sugestivas sobre la nueva evangelización de la cultura urbana de la modernidad y la posmodernidad (DCSD 553-556). El *Documento de Trabajo*, en el que trabajó Guillermo Rodríguez Melgarejo, presentaba “la evangelización de la cultura urbana” dentro de las opciones pastorales y enunciaba objetivos y medios de la pastoral urbana (DTSD 656-663). Ubicaba, en primer lugar, la siguiente línea pastoral, de carácter religioso: “que procure conducir a los hombres y mujeres a una auténtica experiencia de Dios, fundamento último de su fe y de su vida cristiana” (DTSD 660). Lo destaco como una novedad porque retomaré el tema de la presencia de Dios en la ciudad como

---

<sup>182</sup> Cf. CELAM, *Instrumento Preparatorio. Elementos para una reflexión en preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, CELAM, 1990; *Prima Relatio de la preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, CELAM, 1991; *Documento de Consulta: Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana*, Bogotá, CELAM, 1991; *Secunda Relatio. Síntesis de aportes al Documento de Consulta*, Bogotá, CELAM, 1992; *Documento de Trabajo: Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Buenos Aires, CEA - Oficina del Libro, 1992; *Santo Domingo. Conclusiones. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Buenos Aires, CELAM-CEA, 1992.

el núcleo fundamental de la pastoral urbana. También señalo que grandes aportes sobre la cultura y la pastoral urbana de la IV Conferencia fueron adelantados en los encuentros del CELAM y en estos textos preparatorios.

2. *Santo Domingo* (SD) analizó las relaciones entre la nueva evangelización, la inculturación del Evangelio y la cultura cristiana. Lo hizo en un capítulo de su segunda parte (SD 228-286).<sup>183</sup> En lo que respecta a nuestro tema, en esas *Conclusiones* se percibe: 1) la novedosa expresión *evangelización inculturada* (SD 15, 243, 297, 302), que sintetiza las mutuas relaciones entre la evangelización y la inculturación; 2) el fundamento cristológico de la inculturación a la luz de una visión integral de la Encarnación redentora de Cristo, que recorre los misterios de navidad, pascua y pentecostés (SD 230, 243, 248, 254); 3) el llamado a una nueva evangelización de la cultura moderna y posmoderna presente en las grandes ciudades (SD 24, 252-262); 4) el nexo entre la inculturación y la liberación (SD 243), conforme con la doctrina de la Instrucción *Libertatis conscientia* (1986) de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que dice que “en el proceso de liberación no se puede hacer abstracción de la situación histórica de la nación ni atentar contra la identidad cultural del pueblo” (LC 75; 243); 5) el llamado a inculturar las actividades eclesiales, incluyendo la reflexión teológica (SD 33), para ensayar una teología histórica y culturalmente situada en la senda del Concilio (GS 58, AG 22);<sup>184</sup> 6) las prioridades pastorales asignadas a la educación y la comunicación para forjar una cultura más humana y cristiana (SD 263-286).

La Iglesia debe llevar adelante, en todos esos niveles y ámbitos, un diálogo evangelizador diversificado con los desafíos de la *modernidad posmoderna*, porque “tanto la modernidad, con sus valores y contravalores, como la post-modernidad en tanto que

<sup>183</sup> Cf. J. C. SCANNONE, “La inculturación en el documento de Santo Domingo”, *Stromata* 49 (1993) 29-53; J. SOBRINO, *Santo Domingo '92. Crónica testimonial y análisis contextual*, Bilbao, Sal Terrae, 1993.

<sup>184</sup> Sobre la inculturación de la teología cf. C. M. GALLI, “La ‘circularidad’ entre teología y filosofía”, en: R. FERRARA; J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 83-99, esp. 89-93.

espacio abierto a la trascendencia, presentan serios desafíos a la evangelización de la cultura” (SD 252). Para Santo Domingo

“la nueva evangelización... es el conjunto de medios, acciones y actitudes aptos para colocar el Evangelio en diálogo activo con la modernidad y lo post-moderno, sea para interpelarlos, sea para dejarse interpelar por ellos. También es el esfuerzo por inculturar el Evangelio en la situación actual de las culturas de nuestro continente” (SD 24).

En el capítulo sobre la cultura, caracteriza a la modernidad y la posmodernidad con estos trazos:

“La *cultura moderna* se caracteriza por la centralidad del hombre; los valores de la personalización, de la dimensión social y de la convivencia; la absolutización de la razón, cuyas conquistas científicas y tecnológicas e informáticas han satisfecho muchas de las necesidades del hombre, a la vez que han buscado una autonomía frente a la naturaleza, a la que domina; frente a la historia, cuya construcción él asume; y aun frente a Dios, del cual se desinteresa o relega a la conciencia personal, privilegiando al orden temporal exclusivamente.

La *post-modernidad* es el resultado del fracaso de la pretensión reduccionista de la razón moderna, que lleva al hombre a cuestionar tanto algunos logros de la modernidad como la confianza en el progreso indefinido, aunque reconozca, como lo hace también la Iglesia (GS 57), sus valores.

Tanto la modernidad, con sus valores y contravalores, como la post-modernidad en tanto que espacio abierto a la trascendencia, presentan serios desafíos a la evangelización de la cultura” (SD 252).

Si Puebla se había referido a la cultura moderna, Santo Domingo considera la posmodernidad, un tema que así ingresó en la reflexión latinoamericana.<sup>185</sup> En este contexto evangelizador y cultural, vinculado a la modernidad posmoderna, analiza el fenómeno de la urbanización (SD 24, 298).

---

<sup>185</sup> Cf. J. VÉLEZ CORREA, *Evangelizar la Posmodernidad desde América Latina*, Bogotá, CELAM, 2000. Es un valioso texto, escrito por aquel histórico Secretario Ejecutivo de la Sección para la Cultura del CELAM (SEPAAC). Por pedido del entonces Presidente de esa Sección, Mons. Juan C. Maccarone, tuve el honor de revisar el manuscrito.



“La nueva evangelización tiene como finalidad formar hombres y comunidades maduras en la fe y dar respuesta a la nueva situación que vivimos, provocada por los cambios sociales y culturales de la modernidad. Ha de tener en cuenta la urbanización, la pobreza y la marginación. Nuestra situación está marcada por el materialismo, la cultura de la muerte, la invasión de las sectas y propuestas religiosas de distintos orígenes. Esta situación nueva trae consigo también nuevos valores, el ansia de solidaridad, de justicia, la búsqueda religiosa y la superación de ideologías totalizantes” (SD 26).

3. La IV Conferencia considera a la ciudad en *una sección específica* dentro de la evangelización de la cultura (SD 255-262). El texto tiene un largo número sobre los desafíos pastorales (SD 255) y enuncia líneas pastorales (SD 256-262). Algunos de esos desafíos y líneas reaparecerán en Aparecida. En los *desafíos pastorales* (SD 255) se expresa el “ver” de la mirada pastoral a la realidad. Ellos recogen, prolongan y completan lo visto en Puebla. Cito el diagnóstico del número 255 *in extenso*:

“(a) América Latina y el Caribe se encuentra hoy en *un proceso acelerado de urbanización*. La ciudad post-industrial no representa sólo una variante del tradicional hábitat humano, sino que constituye de hecho el paso de la cultura rural a la cultura urbana, sede y motor de la nueva civilización universal (cf. DP 429). En ella se altera la forma con la cual en un grupo social, en un pueblo, en una nación, los hombres cultivan su relación consigo mismos, con los otros, con la naturaleza y con Dios.

(b) En la ciudad, las relaciones con la *naturaleza* se limitan casi siempre, y por el mismo ser de la ciudad, al proceso de producción de bienes de consumo. Las relaciones entre las *personas* se tornan ampliamente funcionales y las relaciones con Dios pasan por una acentuada crisis, porque falta la mediación de la naturaleza tan importante en la religiosidad rural y porque la misma modernidad tiende a cerrar al hombre dentro de la inmanencia del mundo. Las relaciones del hombre urbano *consigo mismo* también cambian, porque la cultura moderna hace que principalmente valore su libertad, su autonomía, la racionalidad científico-tecnológica y, de modo general, su subjetividad, su dignidad humana y sus derechos. Efectivamente, en la ciudad se encuentran los grandes centros generadores de la ciencia y tecnología moderna.

(c) Sin embargo, nuestras metrópolis latinoamericanas tienen también como característica actual *periferias de pobreza y miseria*,

que casi siempre constituyen la mayoría de la población, fruto de modelos económicos explotadores y excluyentes. El mismo campo se urbaniza por la multiplicación de las comunicaciones y transportes.

(d) A su vez, el hombre urbano actual presenta *un tipo diverso* del hombre rural: confía en la ciencia y en la tecnología; está influido por los grandes medios de comunicación social; es dinámico y proyectado hacia lo nuevo; consumista, audiovisual, anónimo en la masa y desarraigado” (SD 255).

En estos cuatro párrafos, identificados con letras, se destacan *tres caracterizaciones de la ciudad y la cultura urbana*. Dos valen para toda ciudad, en cualquier lugar del mundo. La primera arraiga en lo dicho por Puebla y explicita desafíos que se dan en los diversos vínculos culturales de las personas. Se pueden sintetizar en las palabras: *naturaleza, hombre, Dios*. Los dos primeros párrafos (a y b) analizan nuevas realidades que se dan en esas dimensiones, desdoblado la dimensión humana en las relaciones con los otros y consigo mismo, en la medida en que se pueda hablar así, porque cierta concepción de la alteridad incluye que uno sea, también, un otro para sí mismo.<sup>186</sup>

El segundo rasgo, esbozado en el cuarto párrafo (d), recoge aportes de los encuentros realizados durante la década de los ochenta e introduce el tema de *la fisonomía del hombre urbano*, señalando, entre sus características, la racionalidad instrumental, el desarraigo cultural, la comunicación audiovisual, el materialismo consumista, el dinamismo proyectivo. Algunos factores se extienden al mundo agrario a través de los medios de comunicación. La mentalidad urbana llega a todas partes y borra, en alguna medida, las fronteras entre el campo y la ciudad, provocando procesos de urbanización de los espíritus. Sin generalizar, y con matices, parece que casi todos somos urbanos.

El documento condensa la tipología del *ethos urbano* desarrollada en los años ochenta por Antonio Cheuiche, redactor del capítulo antropológico de Puebla y del capítulo cultural de Santo Domingo. El *ethos* de la cultura urbana configura su horizonte mental con una movilidad creciente, una visión me-

<sup>186</sup> Cf. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, 365-379.

diatizada de la realidad, una peculiar vivencia del tiempo y el espacio, una información multiplicada por los contenidos y medios, la vivencia de relaciones más funcionales, un creciente pluralismo cultural e ideológico, un tipo humano abierto y dinámico, un lenguaje audiovisual, una población flotante, y otros rasgos que se diversifican en las urbes.<sup>187</sup> En la propuesta pastoral de Aparecida se reencontrarán muchos de estos trazos de una manera explícita o implícita.

Junto con los rasgos señalados, Santo Domingo indica un tercer factor, localizado en el cuarto párrafo (d). Es un rasgo de la urbe latinoamericana, aunque no exclusivo, porque también se da en ciudades de Asia. Son las *enormes periferias de la pobreza y la indigencia*, que afectan a un gran número de pobladores y son el resultado de procesos sociales prolongados y excluyentes. *La pastoral urbana se juega, sobre todo, en las megalópolis pobres del sur del mundo.*

4. Estos desafíos dan una idea del problema urbano en América Latina y se complementan con las *líneas pastorales* que da Santo Domingo (SD 256-262). Algunas de ellas fueron retomadas por Aparecida. La primera de todas concreta el desafío de la evangelización inculturada en el ámbito de la cultura del hombre urbano, para comunicar, asimilar y reexpresar la fe.

“Realizar una pastoral urbanamente inculturada en relación a la catequesis, a la liturgia y a la organización de la Iglesia. La Iglesia deberá inculturar el Evangelio en la ciudad y en el hombre urbano. Discernir sus valores y antivalores; captar su lenguaje y sus símbolos. El proceso de inculturación abarca el anuncio, la asimilación y la re-expresión de la fe” (SD 256).

<sup>187</sup> Cf. A. DO CARMO CHEUICHE, “Identidad de la cultura urbano-industrial y sus tendencias”, en: CELAM, *¿Adveniente cultura?*, 167-188; “Evangelización de la cultura urbana”, en: CELAM, *Cultura urbana*, 159-187; “La evangelización en la gran ciudad”, en: CELAM, *Evangelizar la gran ciudad*, 89-107; “Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio” en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Teología y praxis pastoral*, Buenos Aires, Paulinas, 1988, 109-150; “Inculturação e endoculturação da igreja nas culturas urbanas”, *Medellín* 79 (1994) 333-356. Una síntesis de sus ideas en su libro: *La inculturación. Un reto a la evangelización*, Bogotá, CELAM-SEPAC, 1994.

La segunda orientación retoma la propuesta de Puebla para renovar la parroquia urbana.

“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 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).

Se podrían citar y comentar todas y cada una de aquellas orientaciones pastorales, que merecen leerse no sólo porque respondían a los desafíos de esos momentos, sino también porque tienen valor en la fase post-Aparecida. Se puede encontrar el texto completo de esos números en el Anexo I de este libro.

En su tercera parte, Santo Domingo brinda tres síntesis de su propuesta pastoral: la lista de sus prioridades, el resumen sinóptico conclusivo, la oración compuesta por Mons. Luciano Méndez de Almeida, el obispo brasileño que presidió y fue la figura decisiva de la Comisión de Redacción. Las tres recapitulaciones nombran a las ciudades como una prioridad pastoral. Vale la pena citar y subrayar las oraciones respectivas, porque condensan un hito de nuestro itinerario.

“Las grandes ciudades de América Latina y el Caribe con sus múltiples problemas, nos han interpelado. Atenderemos a la evangelización de estos centros donde vive la mayor parte de nuestra población. Nuestra solicitud se dirigirá también a las áreas rurales; en ellas se siente ya el impacto de cambios culturales” (SD 298).

“Nuestras iglesias se comprometen a trabajar en... una evangelización inculturada que penetre los ambientes marcados por la CULTURA URBANA, que se encarne en las CULTURAS INDÍGENAS y AFROAMERICANAS, con una eficaz ACCIÓN EDUCATIVA y una MODERNA COMUNICACIÓN” (SD 302).

“Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo... ayúdanos a trabajar por una evangelización inculturada que penetre los ambientes de nuestras ciudades, que se encarne en las culturas indígenas y afroamericanas, por medio de una eficaz acción educativa y de una moderna comunicación” (SD 303).

### 3. El post-Santo Domingo: la pastoral urbana hacia el nuevo milenio

1. Santo Domingo proponía “promover en ámbito continental (CELAM), nacional y regional, encuentros y cursos sobre evangelización de las grandes metrópolis” (SD 262). En 1993, el CELAM realizó en Brasilia el seminario *El Hombre y la Ciudad. Promoción humana en la megalópolis de América Latina*. La reflexión se articuló en base a los nuevos signos de los tiempos enunciados por la IV Conferencia al tratar la nueva evangelización y la promoción humana (SD 157-227). Como otras publicaciones del CELAM, el texto ofrece conclusiones pastorales.<sup>188</sup>

2. Un nuevo jalón en el camino de la pastoral urbana fue puesto por el Sínodo para el continente americano. La asamblea especial del Sínodo de los Obispos para América, celebrada en 1997, y la exhortación *Ecclesia in America* de Juan Pablo II (1998), orientaron la vida pastoral ante los desafíos del milenio.<sup>189</sup> El creciente proceso de urbanización en el continente conlleva retos para la convivencia social, la identidad cultural, la tradición religiosa y la acción pastoral. La ruptura en la cadena de la comunicación de los valores puede conducir al *naufragio de la fe*. El documento pontificio se anticipó en una década al desafío presentado por Aparecida acerca de la crisis de la transmisión familiar y cultural de la fe a las nuevas generaciones (A 39). Juan Pablo II decía:

“*El fenómeno de la urbanización continúa creciendo también en América. Desde hace algunos lustros, el Continente está viviendo un éxodo constante del campo a la ciudad. Se trata de un fenómeno complejo, ya descrito por mi predecesor Pablo VI. Las causas de este fenómeno son varias, pero entre ellas sobresale principalmente la pobreza y el subdesarrollo de las zonas rurales, donde con frecuencia faltan los servicios, las comunicaciones,*

<sup>188</sup> CELAM – DEPAS, *El Hombre y la Ciudad. Promoción humana en la megalópolis de América Latina*, Bogotá, CELAM 131, 1994, 299-330.

<sup>189</sup> Cf. C. M. GALLI, “Catolicidad y globalización. A propósito del Sínodo para América”, *Criterio* 2205/6 (1997) 608-614; V. RUANO PINEDA, “Del encuentro con Jesucristo a la misión en el mundo. Una lectura de *Ecclesia in America*”, *Medellín* 126 (2006) 203-246.

las estructuras educativas y sanitarias. La ciudad, además, con las características de diversión y bienestar con que no pocas veces la presentan los medios de comunicación social, ejerce *un atractivo especial* para las gentes sencillas del campo. La frecuente falta de planificación en este proceso acarrea muchos males. Como han señalado los Padres sinodales, «en ciertos casos, algunas partes de las ciudades son como islas en las que se acumula la violencia, la delincuencia juvenil y la atmósfera de desesperación». El fenómeno de la urbanización presenta asimismo grandes desafíos a la acción pastoral de la Iglesia, que ha de hacer frente al desarraigo cultural, la pérdida de costumbres familiares y al alejamiento de las propias tradiciones religiosas, que no pocas veces lleva *al naufragio de la fe*, privada de aquellas manifestaciones que contribuían a sostenerla. *Evangelizar la cultura urbana es, pues, un reto apremiante para la Iglesia*, que así como supo evangelizar la cultura rural durante siglos, está hoy llamada a llevar a cabo una *evangelización urbana metódica y capilar* mediante la catequesis, la liturgia y las propias estructuras pastorales” (EiA 21).

En el contexto de estos cambios culturales, Juan Pablo II presenta el desafío de renovar las comunidades parroquiales y su misión evangelizadora en los espacios urbanos.

“Una atención especial merecen, por sus problemáticas específicas, *las parroquias en los grandes núcleos urbanos*, donde las dificultades son tan grandes que las estructuras pastorales normales resultan inadecuadas y las posibilidades de acción apostólica notablemente reducidas. No obstante, *la institución parroquial conserva su importancia y se ha de mantener*. Para lograr este objetivo hay que «continuar la búsqueda de medios con los que la parroquia y sus estructuras pastorales lleguen a ser más eficaces en los espacios urbanos». Una clave de renovación parroquial, especialmente urgente en las parroquias de las grandes ciudades, puede encontrarse considerando la parroquia como *comunidad de comunidades y movimientos* (SD 58). Parece oportuna la formación de comunidades y grupos eclesiales de tales dimensiones que favorezcan *verdaderas relaciones humanas*. Esto permitirá vivir más intensamente la *comunión*, procurando cultivarla no sólo *ad intra*, sino también con la comunidad parroquial a la que pertenecen estos grupos y con toda la Iglesia diocesana y universal. En este contexto humano será también más fácil escuchar la Palabra de Dios, para reflexionar a su luz sobre los diversos problemas

humanos y madurar opciones responsables inspiradas en el amor universal de Cristo. La institución parroquial así renovada puede suscitar una gran esperanza. Puede formar a la gente en comunidades, ofrecer auxilio a la vida de familia, superar el estado de anonimato, acoger y ayudar a que las personas se inserten en la vida de sus vecinos y en la sociedad. De este modo, *cada parroquia hoy, y particularmente las de ámbito urbano, podrá fomentar una evangelización más personal, y al mismo tiempo acrecentar las relaciones positivas con los otros agentes sociales, educativos y comunitarios*" (EiA 52).

3. Ya en el nuevo milenio el CELAM tomó iniciativas para fundamentar la nueva evangelización y responder a los desafíos culturales que se concentran en las ciudades. Algunos textos fueron preparados a través de procesos participativos y contribuyeron a enriquecer la *pastoral urbana*.<sup>190</sup> En ese ámbito, también se hicieron varios estudios dirigidos a animar *la renovación parroquial* que, normalmente, se refieren a la parroquia urbana o la que está influida por la cultura urbana.<sup>191</sup>

En la Argentina se publicaron estudios de contenido canónico-pastoral sobre la parroquia y el párroco,<sup>192</sup> y, siguiendo las orientaciones de las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (1990), se editaron varios subsidios específicos sobre la renovación de la vida parroquial.<sup>193</sup>

<sup>190</sup> Cf. CELAM, *El Tercer Milenio como Desafío Pastoral. Informe CELAM 2000*, Bogotá, CELAM 154, 2000; *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y El Caribe. Reflexiones del CELAM 1999-2003*, Bogotá, CELAM 165, 2003; *Plan Global 2003-2007: Hacia una Iglesia casa y escuela de comunión y solidaridad en un mundo globalizado. Humanizar la globalización y globalizar la solidaridad*, Bogotá, CELAM, 2003.

<sup>191</sup> Cf. CELAM – SECRETARIADO GENERAL, *La Parroquia en el Tercer Milenio*, Bogotá, CELAM, 1999.

<sup>192</sup> Cf. E. BARCELÓN, "Identidad teológico-jurídica de la parroquia en el nuevo Código", *Teología* 43 (1984) 23-42; L. FELIZZIA, *El ministerio de los párrocos en el Código de Derecho Canónico*, Buenos Aires, Agape, 2011.

<sup>193</sup> Cf. COMISIÓN EPISCOPAL DE FE Y CULTURA, *Renovación de la Parroquia*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 1992; COMISIÓN EPISCOPAL DE MINISTERIOS, *El Consejo de pastoral parroquial. Espacio de corresponsabilidad*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 1996; COMISIÓN EPISCOPAL DE ASUNTOS ECONÓMICOS, *El consejo parro-*

Desde Santo Domingo (1992) hasta Aparecida (2007) pasaron quince años. En ese lapso se desarrolló una programación pastoral centrada en el acontecimiento jubilar (2000). Este amplio ciclo abarca la última década del siglo XX y la primera de este milenio, y aún no ha concluido. En él se ha dado una intensa *caminhada* de la Iglesia latinoamericana por la senda de la pastoral urbana.

Un estudio completo debería revisar los aportes teóricos y prácticos hechos por pastores, agentes pastorales y pastoralistas, los planes evangelizadores de diócesis urbanas, y las reflexiones teológicas previas, simultáneas y posteriores al camino pastoral que ellas están recorriendo.

Es justo reconocer el aporte reflexivo del *Espacio de Pastoral Urbana*, que surgió en 1996 en la Arquidiócesis de México, cuatro años después de Santo Domingo, y que está haciendo notables contribuciones, algunas de las cuales fueron recogidas por el Documento de Aparecida. En ese ámbito se generan ideas, encuentros y publicaciones, animados por Benjamín Bravo Pérez y sus compañeros. Guardo la carta en la que me invitaron a participar del *Primer Congreso Interamericano* en 2001, al que no pude concurrir. Alguna investigación debería dar cuenta de los distintos aportes del "Espacio", que estimulan el pensamiento, el diálogo y la acción en nuestras iglesias. En la medida de lo posible, los próximos capítulos señalarán algunas de sus contribuciones.

---

*quial de asuntos económicos y la renovación parroquial*, Oficina del Libro, 1999. Ver también la Instrucción de la CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El Presbítero, pastor y guía de la Comunidad parroquial*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2002.



### III. La presencia de Dios en las ciudades

---



## Capítulo 7

# Aparecida: una pastoral urbana para comunicar la Vida plena

La Conferencia de Aparecida es un acontecimiento eclesial, que se expresa en un documento, y un documento pastoral que expresa ese evento. Ella ha dado, en su letra, espíritu y proyecto, otro paso adelante en el itinerario de la nueva pastoral de la ciudad. Su propuesta misionera tiende a comunicar la plenitud de Dios en Cristo para renovar la vida de nuestros pueblos (1) y concreta la misión permanente en la propuesta de una nueva pastoral urbana (2). El apartado dedicado a este tema propone la plenitud de Dios para el hombre de la cultura urbana (3), confiesa la fe en el Dios de Jesucristo que vive entre nosotros (4) y propone una nueva pastoral urbana más misionera (5).

### 1. La Iglesia misionera al servicio de la Vida plena en Cristo

1. El acontecimiento de Aparecida es una bendición que Dios ha regalado a nuestras iglesias.<sup>194</sup> Su enseñanza se expresa en un “documento de documentos” que debe ser recibido, interpretado y realizado. Su espíritu anima la renovación misionera de la Iglesia latinoamericana y caribeña desde una identidad centrada en Cristo y abierta a un diálogo evangelizador con nuestros pueblos. Su tono denota un lenguaje nuevo, lleno de alegría pascual, para “comunicar los valores evangélicos de

---

<sup>194</sup> Cf. L. ORTIZ LOZADA, “El acontecimiento Aparecida paso a paso”, *Medellín* 130 (2007) 215-274; A. BRIGHENTI, “Documento de Aparecida. O contexto do texto”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 67/268 (2007) 772-800.

manera positiva y propositiva" (A 497). La trama *acontecimiento – texto – espíritu – estilo* se inserta en una *recepción interpretativa* que se está desplegando en las lecturas de los intérpretes y las decisiones pastorales de las conferencias episcopales e iglesias particulares. Falta mucho para que las iglesias locales y todo el Pueblo de Dios hagan un proceso de recepción creativa.<sup>195</sup>

El acontecimiento de Aparecida y su interpretación es una obra del Espíritu de Dios en la vida del Pueblo de Dios. Algunos criterios para interpretar su *Documento Conclusivo* son: la unión entre la preparación, la celebración y la recepción de la Conferencia; los aportes dados al *Documento de Participación* y su asunción por el *Documento de Síntesis*;<sup>196</sup> la continuidad innovadora con las conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo; la recepción situada del magisterio pontificio, sobre todo del testamento pastoral de Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte* (NMI) y la meditación programática de Benedicto XVI en *Deus caritas est* (DCE); la complementación entre el *Discurso inaugural* del Papa (DI) y los textos episcopales: *Mensaje a los Pueblos* y *Documento Conclusivo*; la interacción entre los que participamos en la asamblea y redactamos el texto, y quienes asesoraron a los obispos y propusieron aportes; la lectura integradora que considera el todo en la parte y el fragmento en el conjunto; el hilo conductor en torno a *la Vida en Cristo*, reflejado en dos frases del cuarto Evangelio: *Yo Soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14,6) y *Yo he venido para que las ovejas tengan Vida y la tengan en abundancia* (Jn 10,10).

El acontecimiento, reflejado en su documento, incluye una *decisión pastoral* que comenzó a implementarse desde 2008: una misión continental que procura la "conversión pastoral" (A 368) para que la Iglesia entre en "un estado permanente de misión"

<sup>195</sup> Cf. los sugestivos aportes de A. BRIGHENTI en "Pedagogía y método para una recepción creativa de Aparecida", en: AMERINDIA, *La misión en cuestión. Aportes a la luz de Aparecida*, Bogotá, San Pablo, 2009, 229-240.

<sup>196</sup> Cf. CELAM, *Hacia la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento de Participación*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina-Oficina del Libro, 2005; *Síntesis de los aportes recibidos para la Quinta Conferencia*, Bogotá, CELAM, 2007. Siglas: DPa para el primero; DSi para el segundo.

(A 551).<sup>197</sup> Una comprensión global debe considerar varias dimensiones para seguir la historia hermenéutica de los textos: acontecimiento eclesial, enseñanza pastoral, espíritu evangélico, decisión misionera, recepción interpretativa.

2. La *misión* es un tema que atraviesa el documento, una clave para su lectura y un elemento determinante del proyecto.<sup>198</sup> Esa misión consiste en comunicar a Cristo, que es la Vida de Dios para el hombre, para que el hombre viva en, con y desde Dios. Las expresiones “discípulos misioneros” (sin la y) y “vida digna y plena”, fueron propuestas por Víctor Fernández y por mí en el libro *Discípulos misioneros*, publicado en 2006, antes de *Aparecida*. Aunque el *Documento Conclusivo* usa la primera expresión de forma indistinta, con y sin conjunción, entiende que el discipulado es misionero y la misión es discipular. Ante las dudas de algunos participantes de la Conferencia, una metáfora empleada por Benedicto XVI, en su Discurso, fue contundente para señalar el rumbo.

“Benedicto XVI nos recuerda que: «el discípulo, fundamentado así en la roca de la Palabra de Dios, se siente impulsado a llevar la Buena Nueva de la salvación a sus hermanos. *Discipulado y misión son como las dos caras de una misma medalla*: cuando el discípulo está enamorado de Cristo, no puede dejar de anunciar al mundo que sólo Él nos salva (cf. Hch 4,12)» (DI 3)... Esta es la tarea esencial de la evangelización, que incluye la opción preferencial por los pobres, la promoción humana integral y la auténtica liberación cristiana” (A 146).

La misión es un dinamismo esencial y permanente de la vida cristiana, no una consecuencia final.

<sup>197</sup> Cf. CELAM - SECRETARÍA GENERAL, *Una Misión continental para una Iglesia misionera*, Bogotá, CELAM, 2008.

<sup>198</sup> Cf. CASTRO QUIROGA, *La misión de la Iglesia en el Documento Conclusivo de Aparecida*, en: CELAM, *Testigos de Aparecida I*, 237-300; P. SUESS, “Misión: el paradigma-síntesis de Aparecida”, en: AMERINDIA, *Aparecida: renacer de una esperanza*, Bogotá, Indoamerican Press, 2007, 187-201; J. COMBLIN, “O proyecto de Aparecida”, *Vida Pastoral* 258 (2008) 3-10; O. ALBADO, “Aspectos de la exigencia misionera en el Documento de Aparecida”, *Teología* 96 (2008) 367-381; C. M. GALLI, “Una misión para comunicar la vida digna y plena en Cristo”, *Pastores* 40 (2007) 42-54, que transcribe cincuenta textos selectos que tienen un gran contenido misionero.

“La Misión: El discípulo, a medida que conoce y ama a su Señor, experimenta la necesidad de compartir con otros su alegría de ser enviado, de ir al mundo a anunciar a Jesucristo, muerto y resucitado, a hacer realidad el amor y el servicio en la persona de los más necesitados, en una palabra, a construir el Reino de Dios. *La misión es inseparable del discipulado, por lo cual no debe entenderse como una etapa posterior a la formación*, aunque se la realice de diversas maneras de acuerdo a la propia vocación y al momento de la maduración humana y cristiana en que se encuentre la persona” (A 278e).

Para el Papa, el discipulado misionero es la respuesta de Aparecida a los desafíos contemporáneos.

“... hemos vuelto a la pregunta que nos planteamos al inicio: ¿Hizo bien Aparecida, buscando la vida para el mundo, en dar prioridad al discipulado de Jesucristo y a la evangelización? ¿Era una retirada equivocada hacia la interioridad? No. Aparecida decidió lo correcto, precisamente porque mediante el nuevo encuentro con Jesucristo y su Evangelio, y solo así, se suscitan las fuerzas que nos capacitan para dar la respuesta adecuada a los desafíos de nuestro tiempo”.<sup>199</sup>

3. Aparecida repensó la misión evangelizadora en el nuevo contexto regional y mundial para comunicar la novedad del Evangelio en este momento histórico (A 11,13, 14). Si bien usa pocas veces la expresión “nueva evangelización”, se refiere a ella con claridad cuando propone prestar una atención especial a la iniciación cristiana y la catequesis kerigmática. Allí declara que, siguiendo estos caminos, “asumiremos el desafío de una nueva evangelización, a la que hemos sido reiteradamente convocados” (A 287). Una lectura atenta de la magnífica *Introducción* (A 1-18) verifica que el llamado a renovar la evangelización está claro desde el inicio.

“La Iglesia está llamada a *repensar* profundamente y *relanzar* con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales... Se trata de confirmar, *renovar* y *revitalizar* la novedad del Evangelio arraigado en nuestra historia,

<sup>199</sup> BENEDICTO XVI, “Discurso del Papa Benedicto XVI a la Curia Romana”, *L'Osservatore Romano*, 28/12/2007, 6.

desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo, que suscite discípulos y misioneros” (A 11).

La misión de la Iglesia colabora con la obra del Espíritu Santo, que es el agente principal de la nueva evangelización (A 150).<sup>200</sup> Su originalidad está en promover y formar discípulos que sean realmente misioneros para *comunicar el don del encuentro con Jesucristo*. De este modo presta su servicio al mundo, como expresa un texto que recuerda el primer número de *Evangelii nuntiandi*.

“Aquí está el *reto fundamental* que afrontamos: mostrar la capacidad de la Iglesia para promover y formar discípulos y misioneros que respondan a la vocación recibida y *comuniquen por doquier, por desborde de gratitud y alegría, el don del encuentro con Jesucristo*. No tenemos otro tesoro que éste. No tenemos otra dicha ni otra prioridad que ser instrumentos del Espíritu de Dios, en Iglesia, para que Jesucristo sea encontrado, anunciado y comunicado a todos, no obstante todas las dificultades y resistencias. Este es el mejor servicio –¡su servicio!– que la Iglesia tiene que ofrecer a las personas y naciones (cf. EN 1)” (A 14).

Para el Cardenal Francisco Errázuriz, entonces presidente del CELAM y de la V Conferencia, Aparecida asumió el proyecto de una nueva evangelización de una forma novedosa y original.

“A partir del «encuentro con Jesucristo vivo» nos pareció necesario llegar con profundidad a la identidad viva y a la misión del sujeto que debe responder a los desafíos al mismo tiempo... Esta forma de caracterizar la vocación del cristiano –discípulo misionero de Cristo– no se encuentra así en los documentos de las Conferencias anteriores”.<sup>201</sup>

Para delinear este proyecto misionero, el documento emplea varios verbos encabezados por la preposición “re”: relanzar, renovar, revitalizar, recrear, reiniciar. En esa línea, hace una hermenéutica situada, integradora y creativa de dos orientaciones.

<sup>200</sup> Cf. P. TRIGO, “La misión como acción del Espíritu”, en: AMERINDIA, *La misión en cuestión*, 155-162.

<sup>201</sup> F. ERRÁZURIZ, “La gran opción pastoral de Aparecida”, en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Aparecida 2007. Luces para América Latina*, Roma, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007, 97-120, 104.

Por un lado, asume la propuesta de Juan Pablo II para recomenzar el camino de la santidad misionera desde Cristo; por el otro, toma la afirmación de Benedicto XVI de que el comienzo de la vida cristiana es el encuentro con Cristo.

“No resistiría a los embates del tiempo una fe católica reducida a bagaje... A todos nos toca recomenzar desde Cristo (NMI 28-29), reconociendo que «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (DCE 1)” (A 12; cf. 41).

4. Una novedad de Aparecida es proponer *la misión para dar vida plena en Cristo*.<sup>202</sup> “La Iglesia tiene, como misión propia y específica, comunicar la vida de Jesucristo a todas las personas” (A 386). La Iglesia debe evangelizar para compartir el Reino de la Vida nueva, plena, digna y feliz en Cristo. En la propuesta de Aparecida se da una unidad teológica, espiritual y pastoral entre el Reino de Dios, destacado por los Sinópticos, y la Vida eterna, resaltada por el evangelio de Juan.

“El proyecto de Jesús es instaurar el Reino de su Padre. Por eso, pide a sus discípulos: «¡Proclamen que está llegando el Reino de los cielos!» (Mt 10,7). Se trata del Reino de la vida. Porque la propuesta de Jesucristo a nuestros pueblos, el contenido fundamental de esta misión, es la oferta de una vida plena para todos” (A 361).

La Iglesia es la comunidad de los discípulos misioneros enviados por el Señor a dar la Vida.

“... volvemos a recibir con estremecimiento el mandato misionero de su hijo: *Vayan y hagan discípulos a todos los pueblos* (Mt 28,19). Lo escuchamos como *comunidad de discípulos misioneros*, que hemos experimentado el encuentro vivo con Él y queremos compartir todos los días con los demás esa alegría incomparable” (A 364).

<sup>202</sup> Cf. V. FERNÁNDEZ, “La Misión como Comunicación de Vida: un estado permanente de misión para la Plenitud de nuestros pueblos”, en: CELAM, *Testigos de Aparecida I*, 301-368; P. SUESS, “La misión de la Iglesia: hacer presente el Reino de Vida”, en: AMERINDIA, *La misión en cuestión*, 73-80.



## 2. De la misión permanente a la nueva pastoral urbana

1. Un criterio hermenéutico para comprender el Documento de Aparecida es *la interdependencia entre el todo y las partes*. Una lectura integradora busca la parte en el conjunto y el todo en el fragmento. Aparecida desarrolla su tema central abordando muchos subtemas con cierta riqueza y articulación, pero sin tener la unidad de una obra de autor. Tiene los valores y los límites de un texto colectivo elaborado en poco tiempo. Los participantes lo preparamos en comunión y los obispos, que tenían voz y voto, lo votaron con una unanimidad práctica. El texto se preparó con un gran esfuerzo de todos, un fuerte impulso del Espíritu Santo y cierta dosis de realismo mágico latinoamericano. Por eso, hay que valorar sus *coincidencias principales y líneas innovadoras* más que el desarrollo detallado de asuntos puntuales. Éstos se encontrarán mejor presentados en otros documentos específicos pero aquí se abordan en la perspectiva del tema general: impulsar el discipulado misionero de todo el Pueblo de Dios para comunicar la Vida en Cristo a nuestros pueblos. Conviene hacer el ejercicio de entender *la lógica de conjunto* de su propuesta teológico-pastoral.

El criterio todo–parte vale para todos los temas, desde la cristología hasta la pastoral urbana. Hay que advertir el juego hermenéutico que se produce entre seguir *la vía corta*, que se concentra en el estudio de una sección dedicada a un tema, y *la vía larga*, que considera el conjunto del proyecto de la Conferencia sobre la renovación discipular y misionera y su proyección en un ámbito pastoral especial.

En el inicio de las propuestas para la formación de los agentes pastorales en los ambientes urbanos, en uno de los números dedicados a la pastoral urbana, el Documento afirma: “Para que los habitantes de los centros urbanos y sus periferias, creyentes o no creyentes, *puedan encontrar en Cristo la plenitud de vida...*” (A 518). Así, ubica el tema particular en el horizonte general. Por eso, aquí procedo siguiendo aquel camino de ida y vuelta: de lo general a lo particular y de lo particular a lo universal. En este punto esbozo la *vía larga*, desde la propuesta de misión permanente al planteo de una nueva pastoral urbana. En el si-

guiente siglo la *vía corta* y me concentro en el apartado relativo al tema urbano, advirtiendo que el mismo texto asume la perspectiva de conjunto.

2. Aparecida incita a un despertar misionero que ponga a la Iglesia de América Latina y El Caribe en *estado permanente de misión* (A 213, 551). Se trata de fortalecer la dimensión misionera de la Iglesia en el Continente y desde el Continente, lo que exige recorrer un itinerario de conversión pastoral que conduzca a ser activos discípulos misioneros de Jesucristo. Esta misión ya ha comenzado hace quinientos años y tuvo nuevos, recientes y sucesivos puntos de inflexión en los acontecimientos del Concilio (1965), Medellín (1968), *Evangelii nuntiandi* (1975), Puebla (1979), la convocatoria a la nueva evangelización (1983), Santo Domingo (1992), *Ecclesia in America* (1998), el *Jubileo* (2000), la carta *El nuevo milenio que comienza* (2001) y Aparecida (2007).

“Hoy, toda la Iglesia en América Latina y El Caribe quiere ponerse en estado de misión. La evangelización del Continente... no puede realizarse hoy sin la colaboración de los fieles laicos...” (A 213).

La misión continental y permanente es un cauce concreto de la nueva evangelización. Ella es una iniciativa novedosa de Aparecida, que muchas iglesias particulares están poniendo en práctica. Un Iglesia en estado de misión implica que el conjunto del Pueblo de Dios debe entrar en un movimiento espiritual y pastoral misionero. Me gusta llamarlo: estar *in statu missionis*. El estado de misión ha recibido dos adjetivos: por un lado, se lo llama *continental*, lo que acentúa su dimensión local, geocultural y eclesial en la región, sin que ello conlleve una acción subcontinental coordinada; por otro lado, la misión es calificada como *permanente*, lo que acentúa su dimensión temporal, sucesiva, constante, en los inicios del siglo XXI.

“Este *despertar misionero*, en forma de una *Misión Continental*, cuyas líneas fundamentales han sido examinadas por nuestra Conferencia y que esperamos sea portadora de su riqueza de enseñanzas, orientaciones y prioridades, será aún más concretamente considerada durante la próxima Asamblea Plenaria del CELAM en La Habana. Requerirá la decidida colaboración de las Conferencias Episcopales y de cada diócesis en particular. *Buscará poner a la Iglesia en estado permanente de misión*. Llevemos nuestras naves mar adentro, con el soplo potente del Espíritu Santo, sin miedo a

las tormentas, seguros de que la Providencia de Dios nos deparará grandes sorpresas” (A 551).

El 12 de diciembre de 2011, en la Misa celebrada por el bicentenario de la independencia de los países latinoamericanos, Benedicto XVI animó

“el afán apostólico que actualmente impulsa y pretende la misión continental, promovida en Aparecida, para que la fe cristiana arraigue más profundamente en el corazón de las personas y los pueblos latinoamericanos como acontecimiento fundante y encuentro vivificante con Cristo”.<sup>203</sup>

3. El estado de misión (*status missionis*) se convierte en un permanente movimiento de misión (*motus missionis*) conforme con la naturaleza peregrina de la Iglesia, que siempre está en un proceso de renovación (LG 8: *ecclesia semper reformanda*), evangelización y conversión.

“... evangelizadora, la Iglesia comienza por evangelizar a sí misma... (ella) siempre (*semper*) tiene necesidad de ser evangelizada, si quiere conservar su frescor, impulso y fuerza para anunciar el evangelio. El Concilio Vaticano II ha recordado y el Sínodo de 1974 ha vuelto a tocar insistentemente este tema de la Iglesia que se evangeliza a través de una conversión y una renovación constantes, para *evangelizar* el mundo de manera creíble” (EN 15).

Ese estado es movimiento y el movimiento es permanente. La pastoral urbana concreta el proceso misionero, movilizador, centrífugo, extrovertido, móvil -extático, no estático- porque mueve a ir a todos. La misión evangelizadora lleva a la Iglesia-madre a salir al encuentro de todos sus hijos.

“La conversión pastoral de nuestras comunidades exige que se pase de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera. Así será posible que el único programa del Evangelio siga introduciéndose en la historia de cada comunidad eclesial con nuevo ardor misionero, haciendo que la Iglesia se manifieste como una madre que sale al encuentro, una casa acogedora, una escuela permanente de comunión misionera” (A 370).

<sup>203</sup> BENEDICTO XVI, “Nueva vocación a la esperanza. Homilía en la Misa por el bicentenario de la independencia de los países de América Latina y del Caribe”, *L'Osservatore romano*, 18/12/2011, 7.

Un “estado de misión” exige una pastoral mucho más misionera, que esté siempre (*semper*) en movimiento (*in motu*), en un permanente movimiento temporal (procesos) y espacial (desplazamientos) para buscar activamente a todos. Desde que apareció aquella expresión en la pastoral francesa de mediados del siglo XX, de la mano de pensadores como M.-D. Chenu, la *pastoral misionera* se caracteriza por su oposición a la llamada *pastoral conservadora*, que mantiene lo existente mediante un pasivo esperar al que viene. Hay que pasar de la espera a la búsqueda.

El movimiento misionero es propio de una Iglesia peregrina que atraviesa pueblos y ciudades. El Pueblo de Dios sabe que su Patria está en el cielo (Flp 3,20; 2 Cor 5,6-8). Sus miembros son “gente de paso y extranjeros” (1 Pe 2,11). Sabemos que “no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura” (Hb 13,14). La Iglesia cristiana vive en el entre-tiempo como comunidad en camino a la espera del descanso escatológico (Hb 3,7-4,44), el reposo sabático del caminante (Hb 4,9). El Pueblo de Dios camina en situación de *diáspora*. El término no implica necesariamente ser una “minoría” creyente en una mayoría incrédula, aunque puede incluir ese matiz semántico en ciertos diagnósticos pastorales. Aquello indica, primeramente, la condición peregrina. “Diáspora es la falta de patria (*Heimatlosigkeit*) del Pueblo de Dios en el tiempo y el mundo”.<sup>204</sup>

En Aparecida, el término misión siempre tiene un marcado sentido móvil y movilizador, porque busca actualizar la propuesta misionera de Jesús para *ir hacia*: “vayan... y evangelicen a toda la creación” (Mc 16,15). La misión de la Iglesia, siguiendo las misiones del Hijo hecho hombre y del Espíritu derramado en la comunidad, impulsa un movimiento de traslado hacia el destinatario e interlocutor, reflejado en el verbo evangélico *apostellein*. El lenguaje pastoral moderno, surgido en ambientes jesuitas y carmelitas de la primera evangelización de América, expresa en la palabra *missio* el traslado geográfico y temporal para ir a evangelizar. La peregrinación misionera a través de la historia

<sup>204</sup> P. BORMANN, “Das Wandende Gottesvolk - Die ‘Exodus - Gemeinde’”, en: R. BÄUMER; H. DOLCH, *Volk Gottes*, Freiburg, Herder, 1967, 536-567, 561.

caracteriza a una Iglesia en movimiento, centrada en Cristo y ex-trovertida al mundo, que, arraigada en su centro vital, Jesucristo, sale de sí para recorrer los caminos de los pueblos.

La palabra *misión* connota, entre otros elementos, el origen y el acto de envío, el encargo de llevar el mensaje, el traslado o el movimiento para comunicarlo, el cumplimiento de la tarea asignada y el destinatario de esa misión. La Iglesia es enviada por Cristo, con su Espíritu, al mundo, para continuar las misiones visibles del Hijo Encarnado y el Espíritu Donado, enviados por el Padre para salvar al mundo. La Iglesia está inserta en esa historia trinitaria de la misión,<sup>205</sup> como enseña el Concilio (AG 2) en un texto expresamente citado en el inicio de la tercera parte de Aparecida.

“«La Iglesia peregrinante es por naturaleza misionera (*Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*) porque toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio del Padre» (AG 2). Por eso, el impulso misionero es fruto necesario de la vida que la Trinidad comunica a los discípulos” (A 347).

### 3. La plenitud de Dios en Cristo para la cultura urbana

1. Aparecida impulsa el *movimiento misionero* de la Iglesia en el espacio y el tiempo para compartir la Vida en Cristo con todos los pueblos del continente. Siguiendo la vía corta, se analiza aquí la sección sobre la pastoral urbana (A 509-519), ubicada en el proyecto de una Iglesia misionera. La exégesis rigurosa de los textos permitirá introducir algunas reflexiones teológicas fundantes.

“Fomente la pastoral de la acogida a los que llegan a la ciudad y a los que ya viven en ella, *pasando de un pasivo esperar a un activo buscar y llegar a los que están lejos* con nuevas estrategias tales como visitas a las casas, el uso de los nuevos medios de comunicación social, y la constante cercanía a lo que constituye para cada persona su cotidianidad” (A 518i).

<sup>205</sup> Cf. J. COMBLIN, *Teología de la misión*, Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1974, 18-33.

La *pastoral urbana* experimenta una evolución cualitativa en Aparecida.<sup>206</sup> Su contenido y extensión llaman la atención al compararlos con los dos documentos previos. En el *Documento de Participación* de 2005, el tema fue apenas nombrado (DPa 83, 156). En la *Síntesis de los aportes recibidos*, preparada en los dos primeros meses de 2007, tuvo dos menciones con afirmaciones significativas (DSi 68-69, 343). La primera, en el momento del “ver”, incluye dos números sobre la cultura urbana. El primero dice: “Dios habita en la ciudad. Así como en otro tiempo se manifestó con rostro rural, hoy se revela, por así decirlo, con *rostro urbano*. Pronto, más del 70% de la población estará viviendo en ciudades con más de un millón de habitantes” (DSi 68). Aquí aparece la sugestiva expresión *Dios habita en la ciudad*, aunque la idea viene de antes. Ya en 1988, en un encuentro del CELAM sobre la cultura urbana, realizado en el Centro Nazaret de Buenos Aires, los presentes escuchamos una frase similar empleada por obispo uruguayo Pablo Galimberti.<sup>207</sup>

La segunda mención del documento previo está en el momento del “obrar” al referirse a la evangelización de la cultura. De ella rescato esta frase: “[la pastoral urbana] no es una pastoral especializada sino *un nuevo estilo* de hacer pastoral” (DSi 343). Ella es *una nueva línea transversal*.

2. La *historia de la redacción* de la sección urbana es breve pero interesante. La primera redacción general del documento, el 24 de mayo de 2007, tenía el apartado “prioridad de una pastoral urbana”, dentro de un amplio capítulo, el séptimo, sobre “La misión de los discípulos misioneros” (550-558).

En la segunda redacción completa, terminada el 27 de mayo, el apartado 8.4.3, dedicado al tema, adquiere una articulación tripartita (576-586). Queda ubicado dentro del nuevo y extensísimo capítulo ocho: “Algunos ámbitos y prioridades de la misión de los discípulos” (455-653).

<sup>206</sup> Cf. LARA BARBOSA; PORTELLA AMADO, *Viver e transmitir a Fé no mundo urbano*, 363-389.

<sup>207</sup> Cf. P. GALIMBERTI, “Dios en la ciudad. Sensibilidad religiosa del hombre de la ciudad”, en: CELAM, *Cultura urbana*, 95-119.

En la tercera redacción, presentada el 30 de mayo, el tema adquiere su formulación, su forma y su lugar definitivo. Queda ubicado en el nuevo capítulo 10, dedicado a *Nuestros pueblos y la Cultura*. El apartado 10.6 se titula: *La Pastoral Urbana*. Comprende once párrafos, de los cuales los diez primeros son sobre la *pastoral urbana* (A 509-518); el restante postula “una renovada *pastoral rural*” (A 519). El apartado está estructurado en base al método ver, juzgar/iluminar y obrar, asumido para la totalidad del documento (A 19),<sup>208</sup> aunque aquí no se menciona explícitamente. Pero es fácil reconocerlo. Así queda el apartado en la cuarta redacción, presentada y votada el 31 de mayo.

3. Las partes y el conjunto de Aparecida forman un texto colectivo que procede de aportes de muchos redactores, coordinados por la *Comisión de Redacción*, presidida por el Cardenal Jorge M. Bergoglio. Este apartado surgió de una subcomisión interna a una Comisión dedicada a las prioridades pastorales en el ámbito cultural. Sus redactores originales fueron los obispos Odilio Scherer (Brasil), Leopoldo González González (México), Jorge Ferreira da Costa Ortiga (Portugal) y el P. Lorenzo Vargas Salazar (República Dominicana). Tuvo aportes de otros miembros de la Comisión, como el cardenal Paul Poupard, entonces presidente del Consejo pontificio para la Cultura y el obispo Dimas Lara Barbosa (que estaba en otra Comisión); y de un asesor del Episcopado del Brasil, el P. Joel Portella, miembro del Instituto Nacional de Pastoral de la CNBB.<sup>209</sup> Tanto en su origen, como en su contenido, este apartado expresa una reflexión latinoamericana.

El primer momento del apartado contiene una *mirada* pastoral a la realidad, desarrollada en los números 509-513. Describe las principales características de las ciudades contemporáneas y, en el final, resume la posición histórica de la Iglesia ante las urbes y los desafíos que se presentan a su tarea evangelizadora. El se-

---

<sup>208</sup> Cf. GALLI, *Discípulos misioneros para la comunión de vida en Cristo*, 132-133; V. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía para leer el documento y crónica diaria*, Buenos Aires, San Pablo, 2007, 26-28.

<sup>209</sup> Cf. LARA BARBOSA; PORTELLA AMADO, *Viver e transmitir a Fé no mundo urbano*, 376.

gundo momento contiene el *juicio* teologal, que se halla en los números 514-516. Esta parte es la más importante, porque muestra un discernimiento iluminado por la fe que descubre el Misterio de Dios en la ciudad. El tercer momento contiene la orientación de la *acción* y se halla en los números 517-518. La propuesta de la nueva pastoral urbana sintetiza una multitud de *ítems* referidos a una nueva evangelización que desea llegar a todos los sectores de la ciudad. La atención está puesta en los seres humanos, marcados por sus peculiares culturas urbanas. Este acento actualiza la experimentada tradición pastoral de la Iglesia. Ya en el siglo XIII el obispo de París, Guillaume de D' Auvergne, decía: *la ciudad son sus habitantes*. La pastoral urbana post-Aparecida debe centrarse en las personas, es decir, en los ciudadanos y sus vínculos.

4. La primera sección del apartado sobre la pastoral urbana se abre con *una mirada compleja a la cultura urbana*. El análisis sociocultural de nuestras grandes ciudades muestra que ellas son “laboratorios de esa cultura contemporánea compleja y plural” (A 509). Las ciudades se han convertido “en el lugar propio de nuevas culturas que se están gestando e imponiendo un nuevo lenguaje y una nueva simbología”, y su problemática no queda reducida a los perímetros citadinos, sino que se “extiende también al mundo rural” (A 510). La vida pastoral y la piedad popular están asumiendo o deben asumir creativamente esos nuevos lenguajes y símbolos, aunque las transformaciones urbanas no sean sólo simbólicas. “En el mundo urbano acontecen complejas transformaciones socioeconómicas, culturales, políticas y religiosas que hacen impacto en todas las dimensiones de la vida” (A 511). Estas transformaciones, evidentes para quien vive en una gran ciudad, se dan también en “las ciudades satélites y los barrios periféricos” (A 511).

Estas breves afirmaciones despliegan el diagnóstico ya hecho en el capítulo segundo del Documento (A 43-59), que describe la hibridación multicultural que se produce en muchas ciudades.

“La *cultura urbana* es híbrida, dinámica y cambiante, pues amalgama múltiples formas, valores y estilos de vida, y afecta a todas las colectividades. La *cultura suburbana* es fruto de grandes migraciones de población en su mayoría pobre, que se estableció alrededor de las ciudades en los cinturones de miseria. En estas culturas, los problemas de identidad y pertenencia, relación, espacio vital y hogar son cada vez más complejos” (A 58).



En los próximos capítulos se profundizará en este diagnóstico para pensar líneas pastorales.

5. En nuestras ciudades cohabitan distintos imaginarios sociales en un mismo espacio y en constante intercambio: “estas culturas son dinámicas y están en interacción permanente entre sí y con las diferentes propuestas culturales” (A 57). Allí crece el fenómeno de la multiculturalidad (A 42).

“En la ciudad, conviven diferentes categorías sociales tales como las elites económicas, sociales y políticas; la clase media con sus diferentes niveles y la gran multitud de los pobres. En ella coexisten *binomios* que la desafían cotidianamente: tradición-modernidad, globalidad-particularidad, inclusión-exclusión, personalización-despersonalización, lenguaje secular-lenguaje religioso, homogeneidad-pluralidad, cultura urbana-pluriculturalismo” (A 512).

Los desafíos de la vida urbana son presentados mediante binomios que aluden a realidades contrastantes. Algunas, como la tradición y la modernidad, fueron analizadas en otros capítulos de esta obra; otras, como la globalidad y la particularidad, se consideran más adelante; y otras, como la unidad y la multiculturalidad o pluralidad cultural, atraviesan transversalmente nuestra reflexión. La pastoral urbana latinoamericana debe adecuarse, en lo posible, a esta compleja diversidad cultural.

6. El final del primer momento considera la posición histórica de la Iglesia ante la ciudad.

“La Iglesia en sus inicios se formó en las grandes ciudades de su tiempo y se sirvió de ellas para extenderse. Por eso, podemos realizar con alegría y valentía la evangelización de la ciudad actual. Ante la nueva realidad de la ciudad se realizan en la Iglesia nuevas experiencias, tales como la renovación de las parroquias, sectorización, nuevos ministerios, nuevas asociaciones, grupos, comunidades y movimientos” (A 513).

Hoy, el desafío parece mayor que el de otras épocas, porque las nuevas metrópolis presentan dimensiones enormes y requieren una gran audacia para desarrollar nuevas experiencias. Aparecida advierte que, en este proceso, surgen “actitudes de miedo ante la pastoral urbana”, “tendencias a encerrarse en los métodos antiguos y de tomar una actitud de defensa ante la nueva cultura” y

“sentimientos de impotencia antes las grandes dificultades de las ciudades” (A 513). Las reacciones oscilan desde los sentimientos de temor, pesimismo e impotencia, a las actitudes contrarias de osadía, optimismo y omnipotencia. Por eso, para juzgar esta delicada cuestión, hace falta poner en práctica lo que Puebla, hace treinta años, llamó un “fino y laborioso discernimiento” (DP 425).

#### 4. El discernimiento de la presencia del “Dios con rostro urbano”

1. Lo que he llamado la segunda parte del apartado presenta el *juicio teologal* del fenómeno de la ciudad con la mirada que aporta la fe y que contempla al Dios de Jesucristo que vino a vivir con nosotros y habita en la ciudad.

Se abre con una afirmación de fe: *Dios vive en la ciudad* (A 514),<sup>210</sup> que pone un presupuesto para toda pastoral urbana. La presencia de Dios en la ciudad no es un mero habitar físico, como el de una persona en un espacio determinado; tampoco se reduce a la presencia de una imagen simbólica en el espacio público, aunque estas tradiciones tienen su valor religioso y cultural, y deban ser respetadas en pueblos de tradición cristiana, como se debate hoy en países europeos y latinoamericanos a propósito de la presencia del crucifijo en instituciones públicas. El texto no niega la existencia de estos signos, pero se abre a las variadas presencias de Dios, que habita explícitamente en las experiencias religiosas cristianas y de muchas formas en las distintas situaciones humanas e históricas. En otro lugar, Aparecida dedica una valiosa sección de su capítulo sexto a *las distintas presencias de Cristo* bajo el título “lugares del encuentro con Cristo” (A 246-257).

Allí, Aparecida trata las presencias en las que Cristo nos sale al encuentro, retomando de forma creativa el clásico tema de las distintas presencias de Cristo en la Iglesia, el hombre y el mundo. En este punto sigue las orientaciones del Concilio Vaticano II y el magisterio posconciliar, que dio relevancia al tema del *Chris-*

<sup>210</sup> Cf. J. SEIBOLD, “Dios habita en la Ciudad”, *CIAS* 568/9 (2007) 405-423. Es la ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional de Pastoral Urbana “Dios habita en la Ciudad”, México, 6-9 de agosto de 2007.

*tus praesens*.<sup>211</sup> Como expliqué en otro estudio sobre la enseñanza cristológica de la V Conferencia, esta cristología del encuentro y las presencias recorre el abanico analógico y gradual de las formas de presencia de Cristo con una neta intención pastoral.<sup>212</sup>

“En América Latina y El Caribe, innumerables cristianos buscan configurarse con el Señor al encontrarlo en la escucha orante de la Palabra, recibir su perdón en el Sacramento de la Reconciliación, y su vida en la celebración de la Eucaristía y de los demás sacramentos, en la entrega solidaria a los hermanos más necesitados y en la vida de muchas comunidades que reconocen con gozo al Señor en medio de ellos” (A 142).

Aparecida muestra que el *encuentro con Cristo* se realiza por la acción invisible del Espíritu Santo percibida por la fe recibida y vivida en la Iglesia (A 246). *Podemos encontrar a Jesús donde Él se hace presente*: en la Sagrada Escritura leída en la Iglesia, difundida por la animación bíblica de la pastoral y meditada en el ejercicio orante de la *Lectio divina* (A 247-249); en la Sagrada Liturgia donde está de un modo admirable (A 250), especialmente en la Eucaristía, lugar privilegiado del encuentro del discípulo con Jesucristo, y en la Reconciliación (A 250-254); en el diálogo amoroso de la oración personal y comunitaria (A 255). Encontramos a Jesús en medio de una comunidad viva en la fe y el amor fraterno, porque Él está presente en todos sus discípulos, especialmente en los pastores que representan al Buen Pastor; en todos los hombres que luchan por la justicia, la paz y el bien común; en los acontecimientos de la vida diaria de nuestros pueblos y en toda realidad humana cuyos límites nos duelen y agobian (A 256). También lo encontramos en los pobres, afligidos y enfermos (cf. Mt 25,37-40), que reclaman nuestro compromiso y nos dan testimonio de fe, paciencia en el sufrimiento y constante lucha para seguir viviendo. ¡Cuántas veces los pobres y los que sufren realmente nos evangelizan! “El encuentro con Jesucristo

<sup>211</sup> Cf. C. M. GALLI, “Cristo, por su Espíritu, en su Iglesia y en el hombre. Centralidad de Cristo y nexos entre sus diversas presencias según el Concilio Vaticano II”, en: V. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (dirs.), *Presencia de Jesús. Caminos para el encuentro*, Buenos Aires, San Pablo, 2007, 9-63, esp. 56-63.

<sup>212</sup> Cf. GALLI, *Líneas cristológicas de Aparecida*, 156-179.

en los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe en Jesucristo" (A 257). También lo encontramos, de un modo especial, en las figuras vinculares y ejemplares de la Virgen María (A 266-272), los apóstoles, los santos y los mártires (A 273-275). En estas formas de presencia encontramos al Cristo vivo.

Además, el capítulo sexto incluye de una forma destacada la piedad, la espiritualidad o la mística católica popular, el gran tesoro de la Iglesia latinoamericana, vista como *una forma de encuentro personal con el Señor* (A 258-265).<sup>213</sup> Son muchas las expresiones de fe, esperanza y amor al Dios de la compasión que, en Cristo, nos ama hasta dar su vida en la Cruz y nos recrea con el poder de su Resurrección. El Documento resalta "la devoción al Cristo sufriente y a su Madre bendita" (A 127) y muestra la unión amorosa de muchos hombres y pueblos crucificados que *se identifican particularmente con el Cristo sufriente y muriente* (A 265), quien les revela su dignidad en la gloria de la cruz. Aparecida presenta la piedad como *una mística popular* con un potencial de santidad y justicia (A 262). Así muestra la "raigambre mística del catolicismo popular latinoamericano".<sup>214</sup>

En las ciudades de América Latina, el Dios de Jesucristo se hace presente de una manera especial a través de María, el signo más bello de su cercanía entrañable y la mujer más querida por el corazón de los pueblos.

2. En razón del principio hermenéutico que considera el todo en la parte y el fragmento en el conjunto, debemos leer en forma correlativa lo referido a las presencias de Cristo en la Iglesia y en los hombres, en ese capítulo sexto de Aparecida, y lo señalado sobre la presencia de Dios en Cristo en la vida urbana de los hombres, que estamos considerando en su capítulo décimo. Este es el espíritu con el que los redactores escribieron el Documento y el criterio con el que ha de ser leído, aunque en cada capítulo no se hagan aclaraciones explícitas ni remisiones intertextuales.

<sup>213</sup> Cf. E. BIANCHI, "El tesoro escondido de Aparecida: la espiritualidad popular", *Teología* 100 (2009) 557-576.

<sup>214</sup> J. SEIBOLD, *La mística popular*, México, Buena Prensa, 2006, 196; cf. "Piedad popular, Mística popular y Pastoral Urbana. Sus vinculaciones según el Documento de Aparecida", *Medellín* 138 (2009) 207-226.

La novedad del núcleo teológico del apartado sobre la pastoral urbana está en afirmar que *Dios habita en la vida de los hombres de la ciudad*, “en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos” (A 514). Este texto es afín a otro recién citado, que dice que Jesús se encuentra: “en toda realidad humana, cuyos límites a veces nos duelen y agobian” (A 256). El habitar de Dios se da en su identificación con los hombres, aun en sus experiencias más contradictorias, como los misterios del amor y la muerte, la alegría y el dolor, la unión y la exclusión. El texto reconoce la presencia de Dios en las “sombras que marcan lo cotidiano de las ciudades, como, por ejemplo, violencia, pobreza, individualismo y exclusión” (A 514). Allí debemos encontrar al Dios que nos viene a buscar, como se afirma desde el prólogo de este libro.

Por nuestra fe creemos que Dios es un *Dios con rostro humano y urbano* que, a través de Jesucristo, ha puesto su carpa entre nosotros, los hombres, para vivir en nuestros corazones y ciudades. Aquí cabría recordar la afirmación conciliar de que “el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo a todo hombre (*cum omni homini quodommodo Se univit*)” (GS 22), explicada en otros textos.<sup>215</sup> Por cierto, en virtud de la encarnación y la unión hipostática o personal, hay una presencia única y singular del Hijo de Dios en la humanidad individual de Jesús. El Concilio Vaticano II enseña que también hay una presencia real –aunque no hipostática– en los otros hombres distintos de Jesús, afirmando una analogía de presencias. Cristo está realmente presente, *de algún modo*, en todos y cada uno de los seres humanos. En esta línea podemos decir, con Aparecida, que el Dios revelado en su Hijo Jesucristo, *está presente en los hombres de la ciudad*, de una forma real y análoga. Dios vive en las ciudades.

Más aún, si Dios es Amor (1 Jn 4,8.16) y tanto ama al mundo que le entrega a su Hijo para salvarlo (Jn 3,16), Dios ama la ciudad, que es casa del hombre y comunidad social. Al ser urbano hay que anunciarle que *Dios ama la ciudad con un amor salvador*, como ama al hombre y su mundo.

<sup>215</sup> Cf. GALLI, *Cristo, por su Espíritu, en su Iglesia y en el hombre*, 57; *Jesucristo: Camino a la dignidad*, 221.

3. De un modo especial, el amor de Dios en Cristo se hace presente en *las situaciones dramáticas de la vida urbana* en las que los hombres quedan atrapados por las sombras de la muerte y llegan al límite del abandono. Ellas pueden ser asumidas por la fe que reconoce a Dios incluso en el grito de abandono del Jesús muriente en la Cruz: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34). En esas situaciones terribles, Dios sigue presente, aunque parezca ausente, como estaba el Padre junto a su Hijo en la hora de la muerte. Esa certeza de su compañía llevó a decir a Jesús: “Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo” (Jn 16,32). La confianza en el amor del Padre, al que estaba unido en el límite de la separación, condujo al Crucificado a abandonarse en las manos de Aquel de quien se sentía abandonado: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46).

Por esta razón de la fe, el cristiano sabe que las realidades más duras que se sufren en cada ciudad, “*no pueden impedirnos que busquemos y contemplemos al Dios de la vida también en los ambientes urbanos*” (A 514). En la sociedad urbana, la fe está llamada a saber descubrir al *Deus praesens* en el *Christus praesens*. Por un lado, en el *Christus patiens* (paciente) que sufre en sus hermanos que padecen tantas miserias asumidas por el Siervo sufriente y paciente hasta la cruz. Por otro lado, en la cultura ciudadana hay que descubrir al Dios presente en el *Christus medicus* (médico) que ama, cuida y cura al hombre herido y caído con la misericordia del Buen samaritano. En la guardia nocturna de un pobre hospital urbano o suburbano, donde agobia el peso de tanto sufrimiento, enfermedad, adicción, violencia y angustia, hay que saber descubrir a Jesucristo, el Dios-Hombre, en el dolor de un enfermo crucificado y en el amor de una enfermera samaritana.

Al hacerse hombre, el Hijo de Dios estableció con todo hombre una misteriosa solidaridad, a tal punto que Jesús se identifica de un modo especial con el pobre que sufre. A esta *presencia en el dolor*, se agrega su *presencia por el amor*, porque Jesús se hace presente no sólo en la persona del necesitado que sufre una miseria, sino de aquel que ejerce la misericordia. Sobre esta base teológica, Aparecida llama a contemplar al Dios de la Vida en los más dramáticos ambientes urbanos.

4. La parte final del número 514 invita a ver en las ciudades otras situaciones abiertas a la libertad y la oportunidad, que son propicias a la convivencia, la fraternidad y la solidaridad. En y por ellas el ser humano es llamado constantemente a caminar siempre más *al encuentro del otro*, conocer al desconocido, convivir con el diferente, aceptar a los demás y ser aceptado por ellos. La fe promueve una cultura del encuentro, urbano y fraterno, para asumir las diferencias enriquecedoras.

“Las ciudades son lugares de libertad y oportunidad. En ellas las personas tienen la posibilidad de conocer a más personas, interactuar y convivir con ellas. En las ciudades es posible experimentar vínculos de fraternidad, solidaridad y universalidad. En ellas el ser humano es llamado constantemente a caminar siempre más al encuentro del otro, convivir con el diferente, aceptarlo y ser aceptado por él” (A 514).

La fe en el Dios encarnado, crucificado y resucitado fundamenta esta mirada contemplativa de la presencia de Dios en y entre nosotros, en y entre nuestras ciudades. La mirada cristiana penetra en la *dimensión divina* de las experiencias humanas y ciudadanas más profundas. Pero esta mirada de la fe todavía no tiene la claridad de la visión beatífica, donde no habrá oscuridad. En el “mientras tanto” de la historia la luz apenas brilla entre las sombras y la presencia se entrega en las ausencias.

Al celebrar los cincuenta años de la inauguración del Concilio Vaticano II, resulta estimulante recordar dos hechos que hacen patente la presencia de la luz de Cristo en medio de la Iglesia santa y necesitada de purificación, y de un mundo atravesado por luces y sombras. La primacía de Cristo se simbolizaba en un rito que se hacía en el inicio de cada sesión en el aula conciliar. Cada día se entronizaba solemnemente el libro de los Evangelios, que presidía las reuniones desde lo alto. En su Diario, Jorge Mejía cuenta –y muestra con una fotografía– que se trataba de un manuscrito del siglo XV con miniaturas en colores, que estaba abierto en el prólogo del Evangelio de Juan.<sup>216</sup> Henri de Lubac desentraña con precisión el significado del gesto: “El Evangelio

<sup>216</sup>J. MEJÍA, *Una presencia en el Concilio. Crónicas y apuntes del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Agape, 2009, 283 y 568.

es Cristo. Cristo, figurado en el Libro, preside desde su trono: *toda luz viene de Él*".<sup>217</sup>

Juan XXIII, el *Papa bueno*, que simboliza la Iglesia de la Caridad, invitó a centrar la mirada en Cristo y en su presencia activa en el mundo, que infunde esperanza, porque siempre nos acompaña e ilumina toda oscuridad. Al convocar al Concilio, confesó la fe en la compañía del Señor, y, ante los profetas de calamidades, expresó la confianza en que él nunca nos abandona.

“Esta gozosa presencia de Cristo, viva y operante en todo tiempo en la Iglesia santa, se ha advertido sobre todo en los períodos más agitados de la humanidad... Nos, sin embargo, preferimos poner toda nuestra firme confianza en el divino Salvador de la humanidad, quien no ha abandonado a los hombres por Él redimidos”.<sup>218</sup>

En el *Radiomensaje* que pronunció un mes antes del Concilio, retomó la conciencia de la presencia de Dios en Cristo, que nos acompaña hasta el fin de los tiempos (Mt 28,20). En el mismo texto presentó a Cristo como Luz e Iluminador, y transformó una expresión que se usaba para hablar de la Iglesia como el tema del Concilio: *Ecclesia Christi: Lumen gentium*. Para eso, acudió al significado que tiene la metáfora de la luz en el símbolo del cirio pascual.

“Nos parece ahora oportuno y feliz recordar el simbolismo del cirio pascual. En un momento de la liturgia resuena su nombre: *Lumen Christi*. La Iglesia de Jesús, desde todos los puntos de la tierra, responde: *Deo gratias, Deo gratias*, como si dijese: Sí, *Lumen Christi, Lumen Ecclesiae, Lumen Gentium*”.<sup>219</sup>

La imagen de la luz permitió a Juan XXIII jerarquizar toda la temática conciliar: la luz de Cristo es la luz de la Iglesia y de los pueblos, como cantó el anciano Simeón: “luz para iluminar a las naciones y gloria de tu pueblo Israel” (Lc 2,32). Con ese símbolo, el Papa contribuyó a operar un cambio importante en el Concilio.

<sup>217</sup>H. DE LUBAC, “Introducción”, en: G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia I*, Barcelona, Flors, 1966, XXXIV.

<sup>218</sup>JUAN XXIII, “Constitución Apostólica *Humanae salutis* de Convocatoria al Concilio Vaticano II”, 25/12/1961, 1, 3.

<sup>219</sup>JUAN XXIII, “Radiomensaje a los padres conciliares”, 11/9/1962.



La lista de los diecisiete esquemas preparados por la Comisión Coordinadora llevaba el título *Ecclesiae Christi: Lumen Gentium*. Pero las primeras palabras de la Constitución sobre la Iglesia desplazan el centro hacia Cristo, la luz del mundo. “Por ser Cristo la luz de los pueblos (*Lumen gentium cum sit Christus...*) su claridad resplandece sobre el rostro de la Iglesia” (LG 1). La luz de Cristo resplandece en el rostro de la Iglesia, ilumina el misterio del hombre y brinda esperanza al mundo. Su luz siempre brilla.

5. El discernimiento teológico de la cultura urbana comienza con una profesión de fe (A 514), sigue con un canto a la esperanza (A 515) y culmina con un himno al amor (A 516). Para discernir la ambigua realidad ciudadana, el número 515 introduce en el proyecto de Dios que, según el Apocalipsis, se realizará en *la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén*, que desciende del cielo y viene de Dios, embellecida como una novia y preparada para recibir a su esposo (Ap 21,2).

Esta forma de iluminación bíblico-teológica sigue el camino abierto por el magisterio de Pablo VI (OA 12) y por la reflexión teológica. El Apocalipsis es un eje central del clásico libro de Joseph Comblin, *Teología de la ciudad*,<sup>220</sup> escrito en 1968, a partir de su ponencia *Ciudad, Teología y Pastoral*, dada en el *Encuentro sobre la pastoral de las grandes ciudades* de 1965.<sup>221</sup> El autor, fallecido en 2011, mantuvo siempre esa clave de comprensión, como se nota en la ponencia *La ciudad, esperanza cristiana*, que dio en el Primer Congreso Interamericano de Pastoral Urbana.<sup>222</sup>

El Apocalipsis se emplea para pensar teológicamente la historia y la cultura a partir de la simbólica de *las ciudades*, en especial de la Jerusalén celestial, como retomaré en el capítulo nueve. Aparecida cita Apocalipsis 21,3-4, texto sobre la ciudad escatológica en la que Dios habitará con y entre los hombres, consumando

<sup>220</sup> Cf. J. COMBLIN, *Théologie de la ville*, Paris, PUF, 1968. En América Latina se conoce la versión, resumida, simplificada y traducida con bastante fidelidad por F. CALVO, *Teología de la ciudad*, Estella, Verbo Divino, 1972.

<sup>221</sup> Cf. J. COMBLIN, “Ciudad, Teología y Pastoral”, en: CARAMURU, *La Iglesia al servicio de la ciudad*, 135-167.

<sup>222</sup> Cf. J. COMBLIN, *La ciudad, esperanza cristiana*, México, fotocopiado, 2001, 1-12.

definitivamente la nueva Alianza. Allí, “ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos”, enjugando las “lágrimas de sus ojos y ya no habrá muerte ni luto, ni llanto, ni dolor, porque todo lo antiguo ha desaparecido”. Con fundamento, el documento dice que “estas realidades no son meramente futuras sino que *ya comienzan a realizarse en Jesucristo*” (A 515).

En la nueva ciudad Dios está presente y de Él brota *la Vida* (Ap 22,1). Ella es un símbolo de Cristo y la Iglesia, su Esposa, el Pueblo de Dios peregrino por la historia, que se consumará en la plenitud del Reino de Dios. Las interpretaciones del Apocalipsis acentúan el presente o el futuro de la Nueva Jerusalén.<sup>223</sup> Su teología simbólica de la historia señala la novedad pascual de Cristo y el modelo escatológico de la ciudad. La Ciudad celestial se anticipa en las urbes; éstas deben recibirla y orientarse hacia ella. La unión de la eternidad con el tiempo en Cristo, por la que cada uno penetra en el otro, permite conjugar las lecturas histórica y escatológica de la Ciudad de Dios entre los hombres.

Dios acampa en su Pueblo, que vive en ciudades, y manifiesta su Reinado en el conjunto de las realidades humanas. De un modo especial, lo hace mediante la fe que se expresa en la religiosidad, piedad o mística popular, y en la caridad, que comunica su Amor y transforma este mundo hacia el Reino (GS 38-39). El último número de esta mirada teológica dice: “*La Iglesia está al servicio de la realización de esta Ciudad Santa*”. Para eso, ella debe implementar las diversas iniciativas pastorales que vayan “*transformando en Cristo, como fermento del Reino, la ciudad actual*” (A 516).

La acción evangelizadora de la Iglesia sirve al crecimiento del Reino de Dios en las ciudades.

“El proyecto de Dios es «la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén», que baja del cielo, junto a Dios, «engalanada como una novia que se adorna para su esposo», que es «la tienda de campaña que Dios

<sup>223</sup> Cf. U. VANNI, *Apocalipsis*, Estella, Verbo Divino, 1994, 58-61; F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén. Esperanza de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1998, 21-40, 49-76, 275-284; A. ALVAREZ VALDÉS insiste en la realización de la novedad de Cristo en la historia presente, cf. *La nueva Jerusalén ¿Ciudad celeste o ciudad terrestre? Estudio exegético y teológico de Ap 21,1-8*, Estella, Verbo Divino, 2005, 7-12, 153-155, 285-296.

ha instalado entre los hombres. Acampará con ellos; ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos. Enjugará las lágrimas de sus ojos y no habrá ya muerte ni luto, ni llanto, ni dolor, porque todo lo antiguo ha desaparecido» (Ap 21,2-4). Este proyecto en su plenitud es futuro, pero ya está realizándose en Jesucristo, «el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin» (Ap 21,6), que nos dice «Yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5)” (A 515).

La Jerusalén celestial es la ciudad preparada por Dios para los hombres, que ya comienza a realizarse entre nosotros (Hb 11,10.13.16; 12,22; Ap 21,1-22). Es el término de un movimiento que proviene de Dios y envuelve la historia de la humanidad. Su revelación tiene como fin iluminar y orientar las fases anteriores del movimiento del mundo y la ciudad. La pastoral urbana, a la luz de Aparecida, comprende el servicio que la Iglesia, comunidad discipular y misionera, presta a la realización del proyecto de Dios acerca de la Ciudad Santa –el Reino de Dios– en las ciudades humanas. Para Jaime Mancera, aquí Aparecida integraría, con nuevos términos, dos líneas de la pastoral urbana: la que se entendía como colaboración con la construcción de la ciudad y la que se pensaba como evangelización inculturada en la cultura urbana.<sup>224</sup> Sin asumir esa distinción, está claro que Aparecida propone formulaciones muy integradoras acerca de la misión de la Iglesia.

*“La Iglesia está al servicio de la realización de esta Ciudad Santa a través de la proclamación y vivencia de la Palabra, de la celebración de la Liturgia, de la comunión fraterna y del servicio, especialmente, a los más pobres y a los que más sufren, y así va transformando en Cristo, como fermento del Reino, la ciudad actual” (A 516).*

6. Otra cuestión surge de releer el Apocalipsis como clave teológica del discernimiento y la animación de la pastoral urbana. Prefiero pensarla en este capítulo a propósito del texto analizado.

En la Jerusalén celestial no hay templo “porque su Templo es el Señor Dios todopoderoso y el Cordero” (Ap 21,22). Allí no se

<sup>224</sup> Cf. J. MANCERA, “La pastoral urbana en las conferencias latinoamericanas”, en: *Tercer Encuentro regional de Pastoral Urbana. Agosto de 2010*, Buenos Aires, 2010, 6. En el horizonte de nuestra sección de Aparecida, ver una entrevista a este autor en: V. BONARD, “Evangelizar es discernir dónde está Dios en la ciudad”, *Criterio* 2379 (2012) 37-39.

necesita luz porque “la gloria de Dios la ilumina y su lámpara es el Cordero” (Ap 21,23; 22,5). La teología joánica enseña que el Cuerpo de Cristo es el nuevo Templo de Dios (Jn 2,19-21) y que Él es la Luz de Dios que ilumina al hombre y el mundo (Jn 1,9; 9,5).

El Pueblo escatológico de Dios es el *Cuerpo de Cristo* (Jn 2,21) convertido en el *Templo del Espíritu* (1 Cor 3,16-17; 2 Cor 3,6-8). La Piedra angular es Cristo y los cristianos son piedras vivas (1 Pe 2,4-10). El Templo abarca incluso a aquellos que antes no eran Pueblo pero ahora son Pueblo de Dios, “casa espiritual” (1 Pe 2,5: *oikos pneumatikòs*) y “morada de Dios en el Espíritu” (Ef 2,22). El tiempo del templo de Jerusalén ha pasado porque ha llegado el tiempo del Espíritu y del Pueblo que reza “en espíritu y en verdad” (Jn 4,19-24).<sup>225</sup> El Templo, junto con otras imágenes -casa, morada, edificio, piedra, construcción, ciudad- expresa la *presencia del Espíritu Santo en el Pueblo de Dios*, que lo hace pueblo “espiritual”, mesiánico, santo y sacerdotal. La condición escatológica del Pueblo de Dios se manifiesta en la Jerusalén celestial, que es “la morada-tienda de Dios con los hombres” (Ap 21,3).

Esta novedad del Pueblo de la Nueva Alianza cambia el régimen del culto antiguo. Pero de esta afirmación no se deduce que en las ciudades humanas no haya templos, ni que toda urbe sea por sí el templo de Dios. Algunos análisis culturales y planteos pastorales oscilan entre secularizar o sacralizar la ciudad, proponiendo fórmulas sin matices, desde el “no debe haber templos” al “todo es templo”. Por cierto, aspiramos a que toda persona sea un templo y toda ciudad sea un santuario. Hoy se llama a “santuarizar” los espacios de la urbe para percibir la presencia del Dios que nos ama y visita. Existe una rica analogía de la sacralidad, e incluso de la sacramentalidad, que incluye las obras de la naturaleza material, los gestos de la vida humana y las obras de la cultura urbana. No obstante, hay un estatuto original e irreductible de la sacramentalidad cristiana,

<sup>225</sup> Cf. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén*, 150-156. El nuevo Templo de Cristo (y el fin del antiguo) es un eje de la obra de J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Buenos Aires - Madrid, Planeta, 2011, 11-68.

que recrea las simbólicas y los rituales del espacio, el tiempo, la naturaleza y la existencia.<sup>226</sup>

El santuario, la peregrinación y la fiesta son fenómenos religiosos recreados por el misterio de Cristo. Lo sagrado no se define por su oposición a lo profano, ni se analiza sólo en el horizonte de las ciencias de la religión, sino que debe ser pensado en relación al Dios Santo y Salvador que ingresa en la historia. El cristianismo no abolió la categoría de lo sagrado, sino la de lo profano. Las realidades sagradas son asumidas y transformadas por la lógica de la Encarnación de Dios y de la economía mesiánica.

Para la Iglesia ya nada es totalmente profano y todo puede ser santificado por el Espíritu Santo. Paul Ricoeur pensó a fondo la integración entre la fenomenología de las distintas expresiones de lo sagrado y la hermenéutica de la proclamación kerigmática del mensaje cristiano.<sup>227</sup> Antes, Yves Congar se refirió a “la situación de «lo sagrado» en régimen cristiano” pensando una analogía de las realidades sagradas y sacramentales.<sup>228</sup> Si todo fuera sagrado del mismo modo, ya nada sería sagrado. La nueva realidad santa es *el Cuerpo de Cristo*, el templo santo de Dios. A partir de él se da una dinámica de participación que incluye la Iglesia y los sacramentos, los sacramentales, toda la vida humana e incluso las cosas del mundo material. Una fiesta litúrgica, un templo eclesial o una peregrinación no son sólo fenómenos del mundo de lo sagrado pedagógico o funcional sino también *realidades del mundo sacramental*. Así los percibe la oración de la Iglesia y los siente la espiritualidad católica popular. Pero todas las realidades que hacen a los lugares y tiempos sagrados-sacramentales deben ser resignificadas en las ciudades.

<sup>226</sup> Cf. J. S. CROATTO, “Las formas de lenguaje de la religión”, en: F. DIEZ DE VELASCO; F. GARCÍA BAZÁN (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002, 61-99.

<sup>227</sup> Cf. P. RICOEUR, “Manifestación y proclamación”, en: *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto - Docencia, 1990, 73-98.

<sup>228</sup> Cf. Y. CONGAR, “Situation du ‘sacré’ en régime chrétien”, en: AA. VV., *La liturgie après Vatican II*, Paris, Cerf, 1967, 385-403. La sacralidad sacramental del cristianismo se distingue del sagrado arcaico de las religiones ancestrales, cf. M. LABEQUE, “Mircea Eliade y la sacralizad arcaica”, *Sapientia* 227/8 (2010) 93-109.

## 5. Las líneas de una nueva pastoral urbana más misionera

1. La última sección del apartado de Aparecida presenta una acción pastoral dirigida al conjunto de la ciudad (A 517-518). En esos números “la V Conferencia propone y recomienda una nueva pastoral urbana”. Ésta debe ser mucho más misionera, “pasando de un pasivo esperar a un activo buscar” (A 518i).

El número 517 tiene once tópicos, que contienen muchas iniciativas para promover una pastoral urbana que lleve a los ciudadanos a “*encontrar en Cristo la plenitud de vida*” (A 518).

El número 518 presenta quince orientaciones para formar agentes de pastoral e integrar los elementos de una pastoral orgánica en la ciudad. El primer criterio, la inculturación, pide a los discípulos misioneros que desarrollen “*un estilo pastoral adecuado a la realidad urbana*” (A 518a), adecuando los contenidos, lenguajes, iniciativas, prácticas, estructuras y horarios. Basta mirar por Internet los horarios de muchas comunidades e instituciones para evaluar la marcha de ésta y otras sugerencias.

2. Aquí transcribo el número 517 de forma completa y sin comentarios. Cada inciso merecería una reflexión. Ahora destaco algunas frases y más adelante comento otras.

“Reconociendo y agradeciendo el trabajo renovador que ya se realiza en muchos centros urbanos, *la V Conferencia propone y recomienda una nueva pastoral urbana* que:

- a) Responda a los grandes desafíos de la creciente urbanización.
- b) Sea capaz de atender a las variadas y complejas categorías sociales, económicas, políticas y culturales: pobres, clase media y élites.
- c) Desarrolle *una espiritualidad* de la gratitud, de la misericordia, de la solidaridad fraterna, actitudes propias de quien ama desinteresadamente y sin pedir recompensa.
- d) Se abra a *nuevas experiencias, estilos, lenguajes* que puedan encarnar el Evangelio en la ciudad.
- e) Transforme a *las parroquias* cada vez más en comunidades de comunidades.
- f) Apueste más intensamente a la experiencia de *comunidades ambientales*, integradas en nivel supraparroquial y diocesano.

g) Integre los elementos propios de la vida cristiana: la Palabra, la Liturgia, la comunión fraterna y el servicio, especialmente, a los que sufren pobreza económica y (otras) nuevas formas de pobreza.

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

i) Fomente la *pastoral de la acogida* a los que llegan a la ciudad y a los que ya viven en ella, *pasando de un pasivo esperar a un activo buscar* y llegar a los que están lejos con nuevas estrategias tales como visitas a las casas, el uso de los nuevos medios de comunicación social, y la constante cercanía a lo que constituye para cada persona su cotidianidad.

j) Brinde atención especial al *mundo del sufrimiento urbano*, es decir, que *cuide de los caídos a lo largo del camino* y a los que se encuentran en los hospitales, encarcelados, excluidos, adictos a las drogas, habitantes de las nuevas periferias, en las nuevas urbanizaciones, y a las familias que, desintegradas, conviven de hecho.

k) Procure *la presencia de la Iglesia*, por medio de nuevas parroquias y capillas, comunidades cristianas y centros de pastoral, en las *nuevas concentraciones humanas* que crecen aceleradamente *en las periferias urbanas* de las grandes ciudades por efectos de migraciones internas y situaciones de exclusión” (A 517).

3. Varias recomendaciones abren senderos novedosos e invitan a considerar nuevos estilos y lenguajes para encarnar el Evangelio en las ciudades (A 217d). La misma riqueza propositiva se observa en el número 518, dedicado a las actitudes y acciones de los agentes. Procedo de la misma forma dejando hablar al texto, sin glosarlo, e invitando a su lectura corrida y reflexiva.

“Para que los habitantes de los centros urbanos y sus periferias, creyentes o no creyentes, *puedan encontrar en Cristo la plenitud de vida*, sentimos la urgencia de que los *agentes de pastoral*, en cuanto discípulos y misioneros, se esfuercen en desarrollar:

a) *Un estilo pastoral adecuado a la realidad urbana* con atención especial al lenguaje, a las estructuras y prácticas pastorales así como a los horarios.

b) *Un plan de pastoral orgánico y articulado* que integre en un proyecto común a las parroquias, comunidades de vida consa-

grada, pequeñas comunidades, movimientos e instituciones que inciden en la ciudad y que su objetivo sea llegar al conjunto de la ciudad. En los casos de grandes ciudades en las que existen varias Diócesis se hace necesario *un plan interdiocesano*.

c) Una *sectorización* de las parroquias en unidades más pequeñas que permitan la cercanía y un servicio más eficaz.

d) *Un proceso de iniciación cristiana y de formación permanente* que retroalimente la fe de los discípulos del Señor integrando el conocimiento, el sentimiento y el comportamiento.

e) *Servicios de atención, acogida personal, dirección espiritual y del sacramento de la reconciliación*, respondiendo a la soledad, a las grandes heridas psicológicas que sufren muchos en las ciudades, teniendo en cuenta las relaciones interpersonales.

f) Una *atención especializada* a los laicos en sus diferentes categorías: profesionales, empresariales y trabajadores.

g) Procesos graduales de formación cristiana con la realización de *grandes eventos de multitudes*, que *movilicen la ciudad*, que hagan sentir que la ciudad es un conjunto, es un todo, que *sepan responder a la afectividad de sus ciudadanos y en un lenguaje simbólico* sepan transmitir el Evangelio a todas las personas que viven en la ciudad.

h) Estrategias para llegar a los *lugares cerrados* de las ciudades como urbanizaciones, condominios, torres residenciales o aquellos ubicados en los así llamados tugurios y favelas.

i) La *presencia profética* que sepa levantar la voz en relación a cuestiones de valores y principios del Reino de Dios, aunque contradiga todas las opiniones, provoque ataques y se quede sola en su anuncio. Es decir, que sea farol de luz, ciudad colocada en lo alto para iluminar.

j) Una mayor presencia en *los centros de decisión* de la ciudad tanto en las estructuras administrativas como en las organizaciones comunitarias, profesionales y de todo tipo de asociación para velar por el bien común y promover los valores del Reino.

k) La formación y acompañamiento de *laicos y laicas* que, influyendo en los centros de opinión, se organicen entre sí y puedan ser asesores para toda la acción eclesial.

l) Una pastoral que tenga en cuenta *la belleza* en el anuncio de la Palabra y en las diversas iniciativas ayudando a descubrir la plena belleza que es Dios.



m) *Servicios especiales* que respondan a las diferentes actividades propias de la ciudad: trabajo, ocio, deportes, turismo, arte, etc.

o) Una *descentralización* de los servicios eclesiales de modo que sean muchos más los agentes de pastoral que se integren a esta misión, teniendo en cuenta las *categorías profesionales*.

p) Una *formación pastoral* de los futuros presbíteros y agentes de pastoral capaz de responder a los nuevos retos de la cultura urbana” (A 518).

4. Una nueva pastoral urbana fomenta la descentralización evangelizadora, comprende la parroquia como comunidad de comunidades, apunta a las comunidades ambientales en el nivel diocesano e interdiocesano y promueve la presencia cristiana en los centros de decisión de la ciudad, tanto en las estructuras administrativas como en las organizaciones comunitarias. Según Juan Carlos Scannone,

“esos tres caracteres pastorales, a saber, las pequeñas comunidades asociadas en comunidad, la atención a lo *inter* (interparroquial e interdiocesano) y a los centros de decisión de los constructores de una sociedad pluralista, son clave para una «nueva pastoral urbana», propia de la nuevos discípulos misioneros urbanos. Y están en la línea de la deseada «conversión pastoral» de la Iglesia toda, «pasando de un pasivo esperar a un activo buscar y llegar a los que están lejos» (A 517 i)”<sup>229</sup>

Muchas de estas propuestas pastorales se están poniendo en práctica en distintas iglesias particulares radicadas en las grandes ciudades y en muchas comunidades cristianas insertas en distintos barrios. Otras, más novedosas en su formulación y más difíciles en su aplicación, reclaman procesos personales y comunitarios de recepción, discernimiento y aplicación, que se deben realizar de una forma creativa. Todas señalan líneas estables y abiertas de una *pastoral urbana post-Aparecida*.

<sup>229</sup> SCANNONE, *Primeros ecos de la Conferencia de Aparecida*, 350.



## Capítulo 8

# La fe en la presencia de Dios en la vida de las ciudades

La memoria histórica y la reflexión teológica invitan a pensar líneas pastorales hacia el futuro, teniendo en cuenta la correlación que hay entre pensar la ciudad y pensar la misión.<sup>230</sup> La afirmación de Aparecida, *Dios vive en la ciudad* (A 514), lleva a proponer la fe en Dios que, en Jesucristo, habita y quiere habitar en las ciudades. Esto implica anunciar al Dios viviente que pone su morada entre los hombres (1), contemplar la presencia salvadora de Dios en la vida ciudadana (2) y reconocer su misteriosa providencia en los avatares de la libertad del hombre urbano (3).

### 1. Anunciar al Dios viviente que habita entre los hombres

1. *Primero Dios*. Esta frase, repetida por muchos latinoamericanos, expresa el núcleo de fe cristiana y de la espiritualidad católica. Dios –y la vida en Dios– es la realidad suprema. La Iglesia existe para evangelizar, o sea, para “dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo” (EN 26). Cristo y la Trinidad son el centro original del cristianismo. Puebla decía: “la evangelización es un llamado a la participación en la comunión trinitaria” (DP 218; A 157). La evangelización comunica el amor trinitario revelado en Cristo. La misión urbana nunca podrá responder a todas las necesidades pero siempre tendrá que proclamar la feliz noticia de que Dios es la eterna comunión de amor entre el Padre, el Hijo y

---

<sup>230</sup> Cf. V. AZCUY, “Apuntes para una teología de la ciudad”, *Teología* 100 (2009) 483.

el Espíritu. Él se ha comunicado en la entrega del Hijo encarnado hasta la cruz y la donación del Espíritu, para que participemos en su amor abundante, que sacia nuestra vocación a la felicidad.

“Esta es la comunión que buscan ansiosamente las muchedumbres en nuestro continente cuando confían en la Providencia del Padre, confiesan a Cristo como Dios Salvador, buscan la gracia del Espíritu Santo en los sacramentos y aun cuando se signan «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»” (DP 216).

Cristo y la Trinidad son el único y doble centro bipolar de la fe cristiana y la nueva evangelización. Para el *Directorio Catequístico General*, la fe cristiana se estructura como un *crístocentrismo trinitario* (DCG 99-100). El Pueblo de Dios expresa esta fe en la profesión litúrgica del *Credo*, cuyo contenido es trinitario y crístocéntrico. También la manifiesta de una forma sencilla y profunda cuando se hace la *señal de la cruz*: en el mismo momento en que la palabra invoca al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, el gesto confiesa a Cristo que nos salva en la cruz pascual. Extranjeros que visitan Buenos Aires se sorprenden al ver que muchos porteños nos persignamos ante las iglesias.

2. En las dos últimas décadas la Iglesia argentina formuló el núcleo del contenido evangelizador. Al concentrar la mirada en el *Dios que está con nosotros en la ciudad* nos apoyamos en ese contenido kerigmático. Las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (1990) expresaron una novedad en la formulación del mensaje cristiano: “suscitar, consolidar y madurar en el pueblo la fe en Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, presentándola como un potencial que sana, afianza y promueve la dignidad del hombre” (LPNE 16). La fe se presenta como un potencial que asume, purifica y eleva la dignidad del hombre. El binomio: fe en Cristo-dignidad humana, indica el núcleo cristológico-antropológico: Cristo es el camino al Padre y a la dignidad filial.

Por otra parte, el documento *Navega mar adentro* (2003), mantuvo, amplió y profundizó aquel núcleo desplegando lo trinitario desde lo cristológico y lo social desde lo antropológico. Su contenido se concentra en los binomios Cristo-Trinidad / dignidad-comunión. Esa actualización quiso responder a la fragmentación social producida en los primeros años del siglo XXI y se corresponde con una teología cristológica y trinitaria de la comunión.

Contempla a Cristo como el camino a la Trinidad, fuente, modelo y culmen de toda comunión humana en la justicia y el amor.

El núcleo del contenido de *Navega mar adentro* afirma: "Jesucristo resucitado nos da el Espíritu Santo y nos lleva al Padre. La Trinidad es el fundamento más profundo de la dignidad de cada persona humana y de la comunión fraterna" (NMA 50). Si en las *Líneas* la articulación teológica está dada por el binomio: fe en Dios-dignidad humana, en *Navega* está dada por el binomio Dios Trinidad-dignidad humana en y por la comunión. Si la fe en el Padre de Jesucristo y en Cristo, el Hijo del Padre, contiene un potencial que plenifica al ser humano, *Navega* explicita que la fe en la Trinidad dignifica la capacidad de comunión de cada hombre y de todos los hombres. Así anima el nuevo dinamismo pastoral centrado en la promoción de la forma comunal y comunitaria de la dignidad de la persona, que es el reflejo humano y social de la unidad plural de la Trinidad.

La pastoral urbana debe descubrir el deseo de Absoluto que late en los corazones y presentar la fe en Dios-Amor, que fortalece la dignidad humana y conduce a una vida en comunión.

3. Las primeras referencias a la pastoral urbana en la Argentina se centraron en la cuestión de Dios. En la *Primera Semana de Teología*, celebrada en 1970, se constituyó la *Sociedad Argentina de Teología* (SAT), que en 2010 cumplió cuarenta años. Allí se analizó la imagen de Dios en el hombre medio urbano de Córdoba y se generó un interesante intercambio teológico y pastoral.<sup>231</sup>

Casi al mismo tiempo, en 1971, Joseph Ratzinger decía que el problema de Dios había vuelto a ser el centro de atención de la teología.<sup>232</sup> Con el mismo título pero con otro enfoque, el escritor José Saramago escribió el artículo *Dios como problema*,<sup>233</sup> que podría llamarse *El mal como problema*. Afirmaba que Dios es el

<sup>231</sup> Cf. E. CHAMORRO GRECA, "Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba", *Teología* 18 (1970) 107-168; L. ALESSIO, *La fe en la ciudad*, Buenos Aires, Bonum, 1972.

<sup>232</sup> Cf. J. RATZINGER, "Presentación", en AA.VV., *Dios como problema*, Madrid, Cristiandad, 1973, 11.

<sup>233</sup> Cf. J. SARAMAGO, "Dios como problema", *Diario La Nación*, 10/8/2005, 17.

problema para la paz en el mundo, porque mediante las creencias y religiones, él resulta ser el causante del odio, la intolerancia y la desunión. Su solución proponía prescindir de Dios, considerado un producto de la mente humana –un *revival* de la vieja teoría de la proyección de Ludwig Feuerbach– y eliminar la causa más poderosa de tantas muertes y desgracias.

Dios no es la causa del mal, aunque una imagen deformada de Dios puede contribuir a generar muchos males (GS 21). La religiosidad irracional y fanática de los fundamentalismos de Oriente y Occidente manipulan el nombre de Dios en función de la violencia, el terrorismo y la guerra. Contra esa postura, Benedicto XVI anuncia que Dios es amor y suscita amor, no odio (DCE 1).

Hay que distinguir dos cuestiones: la cuestión de Dios en sí mismo, que incluye la afirmación de su existencia y acción en el mundo, y el problema del mal, que incluye las cuestiones de su existencia y sentido para la conciencia humana. Las dos cuestiones se vinculan desde antiguo y una se introduce en la otra en la sabiduría originaria de los pueblos y la experiencia dramática de la vida. Tomás de Aquino, al plantear la cuestión “si Dios existe” (*utrum Deum sit*: ST I, 2, 3), decía que una de las dos objeciones para cuestionar esa afirmación es la existencia del mal y la maldad.

Estas cuestiones fueron planteadas en la última entrevista a Juan Pablo II. El Papa analizó la gran irrupción del mal en los sistemas totalitarios del siglo XX y afirmó el necesario recurso a Dios para iluminar el enigma del mal, que es carencia de bien, lo que reclama la actitud paulina *vencer al mal con el bien* (Rm 12,21). Ese drama abismal encuentra sentido a la luz de Dios, Máxima Bondad, quien impone límites históricos al mal y, sobre todo, pone el límite definitivo en la victoria de su Misericordia sobre toda miseria, realizada de una vez para siempre en la Pascua de Cristo. La dimensión divina de la Redención significa la revelación de que *Dios es Amor* (1 Jn 4,8).<sup>234</sup>

Hace pocos meses, en el libro-entrevista *Luz del mundo*, Benedicto XVI afirma la centralidad de Dios, revelado en Jesu-

<sup>234</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad*, Planeta, Buenos Aires, 2005, 11-75.

cristo, para que el hombre tenga una vida más plena y construya una sociedad más humana, como ya lo había hecho en su encíclica sobre la esperanza (SpS 14). En la respuesta a la última pregunta, que resume el núcleo de su mensaje en el año 2010, dice:

“De eso se trata: de que lleguemos a ser capaces de Dios y, así, podamos entrar en la vida auténtica, en la vida eterna. Realmente él (Cristo) vino para que podamos conocer la verdad. Para que podamos tocar a Dios. Para que la puerta quede abierta. Para que encontremos la vida, la vida verdadera, que ya no está sometida a la muerte”.<sup>235</sup>

4. Esta conciencia del primado de Dios en la vida pastoral y de la centralidad de Cristo en el anuncio evangelizador invita a “la renovación extática y kerigmática de la pastoral ordinaria”.<sup>236</sup> Una pastoral misionera urbana se concentra en el anuncio del *kerigma* y el testimonio del *ágape*, en la huella de la *Evangelii nuntiandi* seguida por *Aparecida*.<sup>237</sup> Toda catequesis y toda formación cristiana, inicial y permanente, deben volver una y otra vez al anuncio primero cristológico y trinitario.

“La gran novedad que la Iglesia anuncia al mundo es que Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la Palabra y la Vida, vino al mundo a hacernos «partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4), a participarnos de su propia vida. Es la vida trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, la vida eterna. Su misión es manifestar el inmenso amor del Padre, que quiere que seamos hijos suyos. El anuncio del *kerygma* invita a tomar conciencia de ese amor vivificador de Dios que se nos ofrece en Cristo muerto y resucitado. Esto es *lo primero* que necesitamos anunciar y también escuchar, porque la gracia tiene un primado absoluto en la vida cristiana y en toda la actividad evangelizadora de la Iglesia: «Por la gracia de Dios soy lo que soy» (1Cor 15,10)” (A 348).

<sup>235</sup> BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*, 191.

<sup>236</sup> Cf. FERNÁNDEZ, *La Misión como Comunicación de Vida*, 342-344.

<sup>237</sup> Cf. GRANDE, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización*, 877-895; P. BONAIVÍA, “La recepción de *Evangelii nuntiandi* y *Redemptoris missio* en *Aparecida*”, *AMERINDIA, La misión en cuestión*, 187-196.

La evangelización de la ciudad requiere una pastoral ordinaria atravesada por el anuncio del contenido fundamental de la fe. Lo primero y principal es proclamar y testimoniar a Dios-Amor y su amor corpóreo donado en la cruz pascual de Cristo y en su carne eucarística. El primer anuncio –o el segundo pregón, cuando se trata de re-comenzar la misión en un ambiente indiferente u hostil– es una vía privilegiada para formular nuevos discursos acerca de Dios desde el interior de la vida humana y urbana.<sup>238</sup> Una pastoral misionera, que procure llegar a un amplio arco de interlocutores, requiere un estilo kerygmático que favorezca el encuentro personal con el Dios presente en Jesucristo.

5. El anuncio del Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo encuentra un nuevo areópago urbano en los medios de comunicación masiva. La transmisión evangelizadora tiene que emplear sus códigos simbólicos. La radio y la televisión favorecen la transmisión del Evangelio *de persona a persona* a través de la voz y la palabra, en el primer caso, y de la imagen y el movimiento, en el segundo. En la radio hay muchos programas que suscitan la participación personal sobre temas de interés mediante la formulación de preguntas simples y la lectura de las opiniones transmitidas por teléfono, internet, *facebook* o *e-mail* y otras nuevas formas de comunicación y pertenencia, que superan las distancias, cuando, en 2011, ya ocho de cada diez latinoamericanos se conectaban entre sí, con los medios y el mundo a través del celular.

Como tantos otros, puedo dar un pequeño testimonio. Desde fines de 1983, cuando se produjo el retorno a la democracia en Argentina, hasta mediados de 1987, cuando fui a estudiar a Alemania, compartí con Boris Turel los micros televisivos del *Canal 11* de Buenos Aires. Eran tres minutos de mensaje religioso que se daban en el inicio y el fin de la programación. Cada uno aparecía día por medio. La gente hablaba de *Los curas del 11*. Durante años encontré a cristianos, personas de diversas religiones e incluso no creyentes, que agradecían el *estilo coloquial* de la comunicación y el contenido de las charlas. Varios

---

<sup>238</sup>Cf. J. GEVAERT, *El primer anuncio*, Santander, Sal Terrae, 2001, 13-41; E. BIEMMI, "El segundo anuncio. La gracia de recomenzar", en: ISCA - SENAC, *Catequesis en clave misionera*, 35-44.



me dijeron: “Yo lo conozco, estuve con usted, usted me dijo”, antes de recordar que el encuentro fue por mediación televisiva. Veinticinco años después, cuando no queda ese espacio en los canales de aire, la televisión es más propensa a comunicar acontecimientos religiosos. Los cables de noticias transmiten permanentemente imágenes de la piedad popular. Esta comunicación debe ser una oración que hable del hombre a Dios y un anuncio que hable de Dios al hombre.

## 2. Contemplar la presencia salvadora de Dios en la vida ciudadana

1. La nueva evangelización debe tener la audacia de formular la pregunta acerca de Dios *desde dentro* de los grandes problemas humanos, tal como se dan en los nuevos escenarios culturales. Siguiendo la orientación de Aparecida, estamos invitados a juzgar o discernir el fenómeno sociocultural urbano a partir de una mirada de fe que *contemple al Dios que habita en la ciudad*.

En la ciudad, el hombre percibe su propia modernidad y, por ende, su secularidad. Allí, donde encuentra el espejo de su obra, hay que dar cauce a su deseo de Dios. Las nuevas vivencias religiosas urbanas muestran la encarnación de la fe en formas modernas de cultura y contradicen la tesis principal de la teología de la secularización, ligada a una determinada sociología de la modernización. Aquella veía a la ciudad como el típico espacio de la autonomía absoluta del ser humano y del fin visible de la religión en la vida pública. Reproducía la pretensión *babélica* de construir un proyecto asociativo y operativo sin Dios. Tal desmesura contrasta con la experiencia de la fe en un Dios cercano a toda cultura y con el corazón religioso de los pueblos, como se ve en los viajes de los últimos papas y en las jornadas mundiales de la juventud en distintas urbes. Dios está a la misma distancia de todas las épocas y ciudades, aunque no todas estén a la misma distancia de Dios.

“No hay por qué pensar que las formas esenciales de la conciencia religiosa están exclusivamente ligadas con la cultura agraria. Es falso que el paso a la civilización urbano-industrial conlleva necesariamente la abolición de la religión. Sin embargo, constituye

un evidente desafío, al condicionar con nuevas formas de vida la conciencia religiosa y la vida cristiana” (DP 432).

La Iglesia debe renovar la capacidad contemplativa de la fe para “ver” el rostro de Dios en la ciudad.

2. La fe ayuda a interpretar las imágenes y escuchar todas las voces que hacen presente a Dios.

“La tarea evangelizadora ha de tener en cuenta la cotidiana experiencia de la gente, lo que viven las personas, las inquietudes, sueños, expectativas y preocupaciones que vibran en sus corazones. Son innumerables los acontecimientos de la vida y las situaciones humanas que ofrecen la ocasión de anunciar, de modo discreto pero eficaz, en respetuoso diálogo con la cultura, lo que el Señor desea comunicar en una determinada circunstancia. Es necesaria una verdadera sensibilidad espiritual para llegar a leer el mensaje de Dios en los acontecimientos que son signos de los tiempos” (NMA 78).

Los fieles cristianos, especialmente los laicos y laicas, están llamados a *escuchar la voz del Señor* que resuena en la intimidad de las conciencias y a través de las vicisitudes ciudadanas, porque

“en el campo evangélico crecen juntamente la cizaña y el buen trigo... también en la historia, teatro cotidiano de un ejercicio a menudo contradictorio de la libertad humana, se encuentran, arrimados el uno al otro y profundamente entrelazados, el mal y el bien, la injusticia y la justicia, la angustia y la esperanza” (ChL 3).

Esta ambigüedad semántica llama a discernir los signos de vida y de muerte que se entrecruzan en la realidad ciudadana empleando binomios dialécticos. Ellos realizan y expresan, por presencia o por ausencia, sentidos y valores que, en última instancia, remiten al proceso pascual de Cristo, cuyo amor misericordioso y salvador *extrae el bien del mal y la vida de la muerte*. Cristo es la clave para leer los signos históricos y urbanos en su movimiento pascual. En 1988, Juan Pablo II dio tres ejemplos de signos contrarios: en lo religioso, el secularismo indiferente y la nueva sed de Dios; en lo individual, la afirmación de la dignidad de las personas y las violaciones sistemáticas a sus derechos; en lo internacional, una mayor aspiración a la paz y el estallido de

nuevos conflictos (ChL 4-6). Años después llamó a asumir los signos de esperanza en la vida civil y eclesial (TMA 46).

3. El encuentro creyente con Dios debe darse en el ámbito religioso plural de la sociedad urbana. La *vuelta de lo sagrado* es un fenómeno que tiene ambigüedades. Junto con una nueva búsqueda del “Dios divino” que hizo al hombre a su imagen, entraña el retorno de “los dioses” creados a nuestra imagen y semejanza con encantamientos a medida del sujeto prometeico. Sin embargo, indica el agotamiento de un proyecto cultural secularista. El hombre no puede vivir sin Dios y sin lo sagrado. Una sociedad totalmente secularizada resulta insoportable para las personas, a pesar de su relativa vigencia institucional. Esa resistencia lleva a revalorizar la religión a través de caminos acertados o equivocados. El deseo de Dios se presenta tan intenso que, cuando no hay propuestas religiosas auténticas, se difunden formas de una religiosidad sin Dios y sectas pseudorreligiosas. El desencanto del desencanto transformó el mercado ideológico de los años setenta en el *supermercado espiritual* actual. La pastoral urbana tiene que ser sensible a esta difusa búsqueda, que “también encierra una invitación” (RMi 38) para ofrecer *las insondables riquezas de Cristo* (Ef 3,8). La praxis pastoral debe ayudar a reformular la fe y la religiosidad, buscando

“las reformulaciones y acentuaciones necesarias de la religiosidad popular en el horizonte de una civilización urbano-industrial. Proceso que ya se percibe en las grandes urbes del continente, donde la piedad popular está expresándose espontáneamente en nuevos modos y enriqueciéndose con nuevos valores madurados en su seno. En esa perspectiva, deberá procurarse que la fe desarrolle una personalización creciente y una solidaridad liberadora” (DP 466).

4. *La pastoral urbana debe recrear el lenguaje simbólico y ritual de la fe.* El ser humano, espíritu encarnado, tiene una estructura sacramental que se manifiesta en los símbolos, mitos, gestos y ritos que forman su lenguaje total. La palabra *sacramental* tiene un contenido semántico mínimo que se ubica en “el género del signo” (ST III, 60, 1). Los hechos (*facta*) de la vida son signos (*signa*) que realizan y expresan, por presencia o por ausencia, sentidos y valores con los cuales el hombre se realiza a sí mismo, hasta alcanzar un “nivel verdadera y plenamente humano” (GS 53). Un símbolo es un puente que reúne un significante de la esfera

visible con un mundo de significados invisibles. Su capacidad epifánica conmueve y convoca a la interpretación. Los ritos son acciones significativas que hablan por sí mismas, sobre todo en el ámbito religioso. La acción ritual no es el producto tardío de una religión intelectualizada, que se vuelca hacia el gesto para tomar contacto con el mundo de la vida. Por el contrario, ella es *el lenguaje espontáneo y original de la religión*.

“El rito vivo no es una composición elaborada en frío para traducir en una mímica expresiva ciertas concepciones religiosas que se han empezado a poner a punto en la tranquilidad del gabinete. Es una reacción inmediata, primordial, de la humanidad religiosa, donde ésta realiza en acto su relación efectiva con la divinidad, antes de explicarse esta relación”.<sup>239</sup>

En 1992 sostuve que la acción pastoral debe *recoger y reinformar el mundo simbólico y ritual del catolicismo popular* con conocimiento, respeto, imaginación y amor, para encauzarlo desde sus gérmenes originales o con nuevas luces. No debe suprimir un símbolo salvo que proponga con paciencia una mejor estructura de reemplazo. La simbolización es un acto típico del ser humano. Una antropología integral enseña que la fe se encauza a través de sentimientos, gestos y ritos. La teología medieval justificaba la conveniencia de la existencia de los sacramentos en la condición ritual de la naturaleza humana. Si el ser humano no canaliza su tendencia natural a la ejercitación religiosa practicando ritos saludables, cae fácilmente en prácticas supersticiosas y nocivas (ST III, 61, 1). Si la pastoral litúrgica urbana no interpreta la tendencia espontánea a formular las necesidades espirituales en gestos rituales, deja el paso libre a los sustitutos espurios de la religión, como el ocultismo, la adivinación, la astrología, la hechicería y el esoterismo. Estas prácticas son buscadas por el pueblo común y por elites profesionales, políticas, empresariales, deportivas y artísticas. Retomo este tema en el capítulo décimo al plantear algunas mediaciones simbólicas urbanas.

5. La nueva evangelización requiere *una espiritualidad urbana, laical y popular* que ayude a encontrar a Dios asumiendo y transformando las realidades ciudadanas, y alimentando, en la entrega confiada a su Providencia, la responsabilidad por el compro-

<sup>239</sup> L. BOUYER, *El rito y el hombre*, Barcelona, Estela, 1967, 68.

miso histórico liberador, sin caer en el pasivismo providencialista y fatalista ni en el activismo voluntarista y mesiánico. Hace veinte años, al comentar los resultados de la *Consulta al Pueblo de Dios* hecha en 1988, Beatriz Balián comprobaba la importancia dada a la oración en las regiones rurales y anotaba: "Si esto es así, el desafío pastoral es aprender a encontrar a Dios *en y entre la gente*, en el ruido de las ciudades".<sup>240</sup>

Cuando era joven, me sentaba en los bancos de las plazas y meditaba contemplando a los chicos que jugaban y a los ancianos que conversaban (y no sólo mirando los árboles y los pájaros). Pero, desde hace más de veinte años, me gusta rezar y pensar, sobre todo pensar en Dios, sentado en la mesa de cualquier café porteño, leyendo el diario y observando la gente. También, como tantos cristianos, aprendí a rezar viajando en un colectivo, subte o tren, y me gusta meditar caminando. En esta línea, se pueden recuperar muchas sugerencias dadas por espirituales urbanos del siglo XX.<sup>241</sup>

Una espiritualidad urbana asume, purifica y renueva la experiencia de la ciudad para que sea un ámbito de encuentro con Dios. Así como no se debe caer en la ilusión urbanista de una ciudad sin gente con conflictos, ni en la amenaza anárquica de la destrucción irrecuperable de todo vínculo primario, también hay que resistir la tentación de una nueva huida del mundo (*fuga mundi*) hacia la aldea, el campo, el bosque o la montaña, que reproduce el mito romántico del retorno bucólico a la naturaleza. No se puede simplificar la realidad repitiendo que Dios hizo el primer jardín y Caín fundó la primera ciudad (Gn 4,17). Reconociendo la función simbólica y terapéutica de la vida al aire libre, que es un derecho de todos, hay que ayudar a los cristianos a *compartir muchos oasis en los desiertos poblados de la ciudad*. Hay que hacerlo con realismo, porque la conflictiva convivencia en una

<sup>240</sup> B. BALIÁN DE TAGTACHIÁN, "Principales rasgos de las regiones eclesiales", en: CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Consulta al Pueblo de Dios. Informe nacional*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 1990, 231.

<sup>241</sup> Cf. C. CARRETTO, *El desierto en la ciudad*, Madrid, BAC, 1979; C. MARTINI, *Una voz profética en la ciudad. Meditación sobre el profeta Jeremías*, Madrid, PPC, 1996.

vivienda u oficina puede ser una forma dolorosa de experimentar un infierno cotidiano.

Dios es Amor y el centro de la santidad cristiana es el amor. Así como el amor incluye varios afectos, también hay variadas expresiones de amor al prójimo en los distintos encuentros cotidianos que se dan en la ciudad, desde el cariño familiar al compañerismo laboral, desde la confianza amistosa al servicio profesional, desde la solidaridad societaria al respeto ciudadano.

6. En la ciudad hay que pasar de una pastoral del refugio en *el arca de Noé*, que busca salvarse del diluvio que parece ahogar al mundo, a una pastoral audaz que pilotea *la barca de Pedro* y atraviesa las tempestades del mar de la historia, con la confianza puesta en el Salvador del mundo. Por eso, no conviene exagerar las metáforas haciendo un giro hacia posturas fundamentalistas. No hay que asimilar el oasis a una isla de un archipiélago con sentido individualista. Tampoco hay que reducir la barca a un arca protectora con una postura defensiva, ni a una flota armada con una posición ofensiva. La protección cuidadosa y la irradiación contagiosa de la fe deberían ir juntas.<sup>242</sup>

La lectura religiosa de la experiencia urbana llevaría a esbozar, con la tradición franciscana, un nuevo *itinerarium mentis in Deum* (un itinerario del espíritu hacia Dios) a partir de lo que viven los seres humanos ante la naturaleza, la historia y la cultura en las ciudades. Se podría pensar en las semejanzas y diferencias que se dan entre la experiencia cósmica, humana y religiosa de sentir la naturaleza –el arte de Dios– en el campo, y la que se da en el jardín de una casa, en una plaza de un pueblo, o en un espacio verde de un centro urbano. Hace más de cien años, la creación de parques en Buenos Aires –Tres de Febrero, Lezama, Patricios, Centenario, Chacabuco, Avellaneda, más el Jardín Botánico– no obedeció sólo a un criterio paisajístico, sino a la voluntad de crear espacios públicos para el encuentro comunitario y el esparcimiento popular. Para algunos, los paseos serían las nuevas catedrales de la ciudad secularizada. Hoy, la acción pastoral puede resignificarlos para favorecer el encuen-

<sup>242</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*, 184, 191.

tro con Dios, fomentando la oración en un parque arbolado o ante una imagen-ermita, o la contemplación de sus obras en las personas y cosas. En la tradición judeo-cristiana, Dios es el Dios de la historia, aunque también es el Dios de la naturaleza y de la interioridad.

7. La nueva pastoral urbana ha de favorecer *una experiencia religiosa auténtica e integral* en la oración personal y la liturgia comunitaria. Es útil releer en paralelo las respuestas a dos preguntas de la *Consulta al Pueblo de Dios* realizada en 1988.<sup>243</sup> En una de ellas, se reconoce que las principales ayudas para creer son participar en los sacramentos, leer la Palabra de Dios y vivir la fe en familia. Otra pregunta indaga sobre las dificultades para participar de la Eucaristía dominical. Las respuestas señalan poca perseverancia personal y, además, homilias alejadas de la vida real, o superficiales, o poco preparadas, y celebraciones litúrgicas poco festivas y participadas. El pueblo cristiano responde que, aquello que le ayuda en teoría (la Palabra y la Liturgia), muchas veces no le ayuda en la práctica (tal forma de predicar la Palabra, tal forma de celebrar la Liturgia). Con esa respuesta está pidiendo una Iglesia que predique mejor el Evangelio y celebre mejor la Eucaristía, como fue reconocido por las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (LPNE 3 y 52).

La pastoral urbana está llamada a ofrecer una experiencia viva del misterio de Dios promoviendo la belleza y el gusto de la vida sacramental, exponiendo su sentido en una catequesis adaptada, e introduciendo en su práctica por medio de una celebración atractiva. Si la liturgia es la oración de toda la Iglesia y la piedad del pueblo ha de ser “evangelizada siempre de nuevo” (DP 457), hay que recoger la tendencia a la expresión ritual mediante una *liturgia más participada y festiva para experimentar al Dios cercano*.

8. El proceso de la *inculturación litúrgica* está en marcha y es imparable. Debe seguir desarrollándose en cada iglesia local en diálogo con la riqueza religiosa, simbólica y artística de las ciudades. Su base es que “la armonía de los signos –canto, música, palabras y acciones– es tanto más expresiva y fecunda

<sup>243</sup> Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Consulta al Pueblo de Dios*, 51, 67, 127.

cuanto más se expresa con la riqueza cultural propia del pueblo de Dios que celebra” (CCE 1158). Esa armonía se debe buscar en la belleza expresiva de la oración, la participación unánime de la asamblea y el carácter solemne de la celebración. También debe integrar armónicamente la contemplación de las sagradas imágenes, la meditación de la Palabra de Dios, el canto de los himnos litúrgicos y el lenguaje de los signos y gestos. Una celebración bella, festiva e inculturada constituye la mejor mistagogia para introducir en el Misterio, “procediendo de lo visible a lo invisible, del signo al significado, de los sacramentos a los misterios” (CCE 1075).

En su teoría sobre la fiesta –una obra que habría que releer para la pastoral urbana– Joseph Pieper dijo: *la fiesta litúrgica es la forma más festiva de la fiesta*.<sup>244</sup> La fiesta de la alabanza a Dios expresa una enorme alegría, sobre todo si se la compara con los fríos rituales de algunas ceremonias cívicas, escolares, laborales o funerarias. En la cultura urbana puede evaporarse el sentido sagrado de la fiesta, como se observa con la secularización comercial de las fiestas navideñas, o puede ser recreado mediante un intercambio celebratorio y artístico enriquecedor que libre al cristianismo del peligro de la reducción moralista en la praxis devocional o ética. La simbólica cristiana y la fiesta litúrgica pueden recoger y recrear muchas formas de la sacramentalidad cósmica, personal y cultural en el encuentro con el Dios viviente en el fuego del Espíritu. La fiesta de la Eucaristía nos introduce en la liturgia celestial, donde la celebración es enteramente Comunión y Fiesta.

9. La relación entre la piedad bautismal y la práctica eucarística es una cuestión complejísima. Muchos bautizados tienen una gran fe, sobre todo por su adhesión confiada a Dios (*credere Deo*) y por la orientación de su vida hacia Dios (*credere in Deum*), que se concreta en el amor a Dios (*amare Deum*). Muchas personas viven este cristianismo teologal y lo manifiestan en sus expresiones religiosas, pero no llevan una vida eucarística frecuente. Esta situación tiene diversas causas, pero la histórica es decisiva. Durante cinco siglos y en la mayoría de los pueblos de América, fue casi imposible introducir la práctica dominical no tanto por falta de

<sup>244</sup> Cf. J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974, 42.



la catequesis de la primera comunión, sino porque las parroquias eran (son) inmensas y el clero fue (es) insuficiente, sobre todo en el siglo XIX; lo que condujo a la falta de la celebración semanal de la Misa. Por eso, resultan muy poco serias las comparaciones que se siguen haciendo en el porcentaje de los practicantes dominicales con algunos países de Europa donde, por siglos, hubo clero, templos y muchas misas. La constatación de esta realidad lleva a posiciones teóricas y prácticas excluyentes, desde quienes no valoran suficientemente la piedad popular católica a quienes no valoran suficientemente la práctica eucarística dominical.

Para iluminar la cuestión conviene tomar una reflexión de Santo Tomás de Aquino. Cuando presenta la Eucaristía como el sacramento más excelente, dice que los otros sacramentos se ordenan a ella como a su fin (ST III, 65, 3; 63, 6; CCE 1211). También el bautismo se ordena a la recepción de la Eucaristía. Vuelve al tema cuando plantea si ella es necesaria para salvarse. Responde considerando el sacramento en tanto signo (*signum*) que causa, y a su realidad (*res*) más profunda en cuanto efecto causado. La realidad efectuada en la Eucaristía es la unidad del cuerpo de la Iglesia (ST III, 73, 3; 82, 2). En el bautismo y la Eucaristía, este efecto puede ser obtenido con sólo desearlo, sin recibirlo. Ambos sacramentos se complementan. Si el bautismo es el principio, la Eucaristía es la consumación. Por eso, "la recepción del bautismo es necesaria para incoar la vida espiritual, y la recepción de la eucaristía sólo para consumarla. Para tener tal vida no es necesario recibir la Eucaristía; basta sólo desearla, pues es sabido que el fin se obtiene ya con su deseo o su intención" (ST III, 73, 3). La unión con y en el Cuerpo de Cristo se puede obtener también a través del deseo o la intención. Por el bautismo, el hombre se ordena a la Eucaristía. Al bautizar a los niños se los encamina a ella para que, de la misma forma que ellos creen por la fe de la Iglesia, también por su intención deseen la Eucaristía y reciban su efecto real (*recipiunt rem ipsius*).

Esta reflexión puede ser actualizada. En esa línea indico sólo *dos criterios* para orientar la pedagogía de la evangelización que debe acompañar pastoralmente la religión del pueblo católico (EN 48). Por un lado, hay que reconocer que la piedad bautismal ordena de por sí hacia la realidad profunda de la Eucaristía –la comunión con y en el Cuerpo de Cristo– aun cuando no se dé su

recepción efectiva. Si la Iglesia está empeñada en el compromiso por completar la iniciación cristiana, con entrañas de misericordia debe acompañar la piedad popular y cultivar en los bautizados el deseo de vivir la comunión eclesial. Ella puede conducir sabiamente al pueblo bautizado hacia el banquete pascual en el que se consuma la comunión con el Cuerpo eucarístico de Cristo.

Nuestra Iglesia debe desarrollar una pastoral de la iniciación cristiana (A 286-301) y buscar las reformulaciones espirituales, catequísticas y litúrgicas para acompañar la fe bautismal hacia su plenitud eucarística. *Navega mar adentro* lo expresa con gran caridad maternal y pedagógica.

“La caridad pastoral de la Iglesia, que entre sus recursos cuenta con una gradual pedagogía, tiene la misión de conducir a sus hijos hacia una cada vez más plena vida cristiana... tenemos que poner un particular empeño para que, mediante un vigoroso anuncio del Evangelio, ningún bautizado quede *sin completar su iniciación cristiana*, facilitando la preparación y el acceso a los sacramentos de la Confirmación, la Reconciliación y la Eucaristía. Con suave pero firme persuasión pastoral, hemos de invitar a participar de una vida cristiana que se distinga por el arte de la oración, y ponga su mirada en alcanzar *la plenitud de la participación eucarística*, sobre todo en la celebración dominical” (NMA 93).

### 3. Reconocer la Providencia de Dios en la libertad del hombre urbano

1. Una de las grandes cuestiones modernas es la comprensión y la vivencia de la *autonomía* del hombre, sobre todo en su articulación con el reconocimiento del Dios providente. La *secularización* designa el proceso que conduce a una concepción autónoma del mundo y de las esferas de la sociedad, y a una praxis ética y política que prescinden de su fundamento trascendente para reducirse a su lógica inmanente.<sup>245</sup> La razón y la libertad, que tornan posible esa autonomía, ocupan el centro de la comprensión moderna del hombre y definen su subjetividad individual

<sup>245</sup> Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1986, 18; “Autonomía y teonomía”, en: *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 204-230.

y colectiva. La Ilustración se inspiró en *la metáfora de la luz* para postular la pretensión de la razón humana de constituirse en la única luz capaz de comprender la realidad y promover un gran proceso de emancipación y progreso para todos los hombres (SpS 16-23).

La *autonomía* radical se ahonda cuando ciertos valores son percibidos como relevantes al juicio de la razón y la decisión de la libertad sin tener una *referencia inmediata* a una historia salvífica, un itinerario místico o un principio metafísico que trascienden la experiencia secular. Empleando los términos de las grandes preguntas kantianas, se puede decir que esa pretensión parece afirmarse cuando la pregunta *¿qué podemos saber?*, propia del conocimiento, determina la respuesta a la cuestión *¿qué debemos hacer?*, específica de la moral, y toma distancia del interrogante *¿qué nos cabe esperar?*, típico de la religión y, en otro sentido, de la historia y la política. Para I. Kant las tres cuestiones se resumían en otra más abarcadora: *¿qué es el hombre?*, lo que da ese acento antropológico tan característico de la modernidad.<sup>246</sup> El hombre moderno busca en sí la fuente de su conocimiento y su acción. La autonomía del saber y el obrar manifiesta la dimensión *inmanente* de todas las esferas de la cultura, del amor a la política, de la ciencia al arte, de la técnica a la economía, tal como son vividas en la interioridad subjetiva y se plasman en la exterioridad objetiva. En la ciudad, el ser humano se percibe como el sujeto autónomo que transforma la historia, reconoce las señales visibles de su progreso, corre el riesgo de olvidar al Padre Invisible y le cuesta encontrar la forma de vivir la trascendencia encarnada y la inmanencia trascendente.

Vivimos en el tiempo posterior a la caída de las esperanzas de las religiones seculares impulsadas por la creencia liberal en el progreso indefinido y el mito marxista de la revolución universal. Ante el desencanto del desencanto provocado por la crisis de las filosofías de la historia que hegemonizaron la modernidad,

---

<sup>246</sup> I. KANT, "Vorlesungen über Logik, Einleitung III", en: *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Werkausgabe VI, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, 448.

estamos “ante la sagrada tarea de refundar la esperanza”.<sup>247</sup> Para la fe, la oración y la teología, la esperanza está en relación con Dios y la religión. La esperanza y la religión se convocan mutuamente. La cuestión ¿qué nos está permitido esperar? corresponde a la religión. Conforme con lo que expuse en mi último discurso como decano, comparto una propuesta de Ghislain Lafont: invertir el orden de aquellas cuestiones para dar la primacía a la religión y la esperanza, recuperando el lenguaje del símbolo y la comunión en la vida cristiana y el pensamiento teológico, y reubicando el lugar de los órdenes del saber y el obrar. Por cierto, las preguntas: ¿qué nos está permitido esperar?, ¿qué nos espera?, pueden reexpresarse teologalmente como: ¿quién nos espera? o ¿de quién esperamos? La esperanza, aun en sus esbozos filosóficos, se abre a Dios. Los cristianos confesamos que Dios-Amor es la fuente absoluta de nuestra esperanza.<sup>248</sup>

2. Estamos llamados a discernir si la búsqueda de la autonomía racional es total o tiene una *integración inteligente con la revelación*. Los distintos ensayos de modernidad descubren capacidades inmanentes del hombre como sujeto racional, libre y político, y plantean a la antropología retos análogos a los de la cristología. Si el hombre del mundo medieval corría el peligro del monofisismo, por la confusión de lo humano con lo divino, absorbiendo la densidad humana en la naturaleza divina, el hombre de la ciudad moderna corre el riesgo nestoriano de la separación entre lo humano y lo divino. El lenguaje cristológico del Concilio de Calcedonia, que confiesa la unión en la distinción y la distinción en la unión, es “una regla de oro para la antropología cristiana”.<sup>249</sup> ¿Muestra nuestra pastoral que, en la nueva alianza, Dios y el hombre se han unido para siempre en Jesucristo? ¿Cómo hablar, en la ciudad secular, de Dios-con-el-hombre y del hombre-con-Dios?

<sup>247</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1995, 12 y 481.

<sup>248</sup> Cf. C. M. GALLI, “Dar razón de nuestra esperanza en Dios-Amor”, *Teología* 96 (2008) 247-288, esp. 263-267. Cf. G. LAFONT, *Que nous est-il permis d’espérer?*, Paris, Cerf, 2009, 9-18, 40-53, 299-323. Del mismo autor y sobre el mismo tema ver *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca, Sígueme, 2008, 83-93 y 107-136.

<sup>249</sup> G. LAFONT, *Histoire théologique de l’Église catholique*, Paris, Cerf, 1994, 148.

Hace falta una nueva alianza entre la fe y la razón para reexpresar la sabiduría cristiana ante el fideísmo fundamentalista y autoritario, y el racionalismo secularista y relativista. La separación entre la fe y la razón está en el núcleo del divorcio entre el Evangelio y la modernidad (EN 20). En la *modernidad posmoderna*, la increencia y la irracionalidad perjudican a la fe y la razón. La encíclica *Fides et ratio* traza la génesis de la tragedia de la fe separada de la razón con su correlato, una filosofía separada de la fe (FR 45-48). En esa tragedia son corresponsables, de distinto modo, la tendencia a la separación de una parte de la cultura y la filosofía moderna, y la incapacidad de comunicación de una parte de la Iglesia y la teología moderna, que no siguió la *forma mentis* de Tomás de Aquino, quien fundó teológicamente la razón del hombre y la secularidad del mundo.

La búsqueda de un reencuentro requiere una racionalidad sabia, abierta a una modernidad equilibrada, que respete tanto la gratuidad de lo teologal como la secularidad de lo creatural y lo cultural, justifique la capacidad de la razón en diálogo con la fe cristiana y las religiones no cristianas, y abra el camino de la ilustración dentro de la iluminación. Hay que propugnar la apertura mental y el discernimiento espiritual para *pensar en armonía la razón y la fe*, porque el vacío teológico deja lugar a místicas espiritualistas, sin encarnación, y a racionalidades enciclopédicas, sin Espíritu. Si se pierde la confianza en la razón y en la fe, proliferan pietismos providencialistas y racionalismos secularistas. Los primeros, cerrados, sin apertura; los segundos, abiertos, sin centro. Cuesta encontrar el equilibrio entre el estar centrado sin ser cerrado y el ser abierto sin quedar disuelto. La búsqueda de esa conciliación de opuestos es una tarea espiritual para el cristiano en la ciudad.

3. El Concilio Vaticano II situó a la Iglesia en una nueva relación con lo secular, respetando su relativa autonomía (GS 36, 76), sin emplear los vocablos “modernidad”, “ilustración” o “secularización”. Puso las bases para distinguir entre un proceso neutro de secularización y sus resultados concretos, seculares o secularistas. La distinción entre *secularidad* (laicidad) y *secularismo* (laicismo) proviene del grado de autonomía, relativa o absoluta, que se reconoce a lo secular. Pablo VI propuso esa distinción (EN 55) y Puebla hizo un discernimiento de la historia moderna donde “el paso a la civilización urbano-industrial, considerado no en abstracto,

sino en su real proceso histórico occidental, viene inspirado por la ideología que llamamos «secularismo»” (DP 434).

El laicismo concibe la sociedad cerrada en su inmanencia, como si Dios no existiera (*etsi Deus non daretur*), sin reconocer su actuar creador y salvador. Niega la fe en la Providencia y considera al hombre como el único agente histórico. Esta interpretación secularista de la libertad, que prescinde de la intervención divina, es tan parcial como la interpretación providencialista de la Providencia, que niega la autonomía humana. Puebla planteó el desafío de asumir la legítima autonomía secular de la libertad de las personas desde la fe en la Providencia que rige misteriosamente la historia.

“La Iglesia, en su tarea de evangelizar y suscitar la fe en Dios, Padre Providente, y en Jesucristo, activamente presente en la historia humana, experimenta un enfrentamiento radical con este movimiento secularista. Ve en él una amenaza para nuestros pueblos latinoamericanos. Por eso, uno de los fundamentales cometidos del nuevo impulso evangelizador ha de ser actualizar y reorganizar el anuncio del contenido de la evangelización partiendo de la misma fe de nuestros pueblos, de modo que éstos puedan asumir los valores de la nueva civilización industrial en una síntesis vital cuyo fundamento siga siendo la fe en Dios y no el ateísmo, consecuencia lógica de la tendencia secularista” (DP 436).

Los cristianos están llamados a descubrir la acción de la gracia de Dios *en* el interior de la libertad humana. En este momento histórico se ha desarrollado enfáticamente el principio de individuación por el que cada sujeto acentúa su libertad de decisión y compone el sistema de creencias y valores a su manera. Se da “la emergencia de la subjetividad, el respeto a la dignidad y a la libertad de cada uno, sin duda una importante conquista de la humanidad” (A 479; 44). Hay personas con *una religión a la carta*. Este fenómeno, totalmente nuevo en la historia, pone en crisis la tradición y la comunión, dos principios decisivos para formar la Iglesia, comunidad institucional de la fe.

La cultura moderna se caracteriza por la movilidad, lo que requiere una gran capacidad de inculturación de la Iglesia, cuya imagen institucional se forjó en el seno de una cultura de la estabili-

dad.<sup>250</sup> El núcleo de la movilidad urbana se encuentra en *la libertad de elección* ante varias posibilidades. El cristianismo futuro pasa, más que nunca, por la libertad de la persona en el seno de cada pueblo, en la que se juega la conversión y la fe. La misión pastoral busca encarnar el Evangelio para que tenga vigencia, por mediación de la libertad, en la vida de las personas, familias y ciudades.

4. Lograr esa síntesis nueva y vital es un reto que se presenta a la religiosidad popular católica, penetrada de un hondo sentido de la trascendencia y la cercanía de Dios en la vida. La Iglesia debe buscar una nueva síntesis vital entre el Evangelio y la cultura. En línea con Aparecida (A 514), hay que *redescubrir las presencias de Dios en y desde la cultura urbana*. Esto requiere asumir la venida escatológica de Dios en las misiones visibles de Cristo en la Encarnación, y del Espíritu en Pentecostés, ligadas a la unión de Cristo con todo hombre y la actuación universal del Espíritu.

Un signo de esta búsqueda de unión vital se observa en un santuario de Buenos Aires, situado en el límite con el conurbano bonaerense. *San Cayetano de Liniers* parece ser “el santuario urbano más concurrido del Continente”.<sup>251</sup> El testimonio más elocuente es la manifestación popular del 7 de agosto y su réplica el día 7 de cada mes, en tantas comunidades del país, porque San Cayetano es *el santo más popular de la Argentina*. Su devoción se ha extendido hasta el punto que se ha expresado en el cancionero popular desde el *blues* porteño hasta el chamamé litoraleño.

Esta devoción expresa una religiosidad popular de corte inmigratorio en plena urbe industrial, que se diferencia de las manifestaciones de origen criollo. La práctica de fe fue incorporando, en virtud de una sabia orientación pastoral dada a partir de 1970, nuevos componentes religiosos, comunitarios y sociales. Ella testimonia una vivencia cristiana del trabajo, una realidad constitutiva de la vida que adquiere nuevas formas en la cultura

<sup>250</sup>Cf. G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique II*, Paris, Cerf, 2011, 287-307; *Promenade en théologie*, Paris, Lethielleux, 2003, 91-100.

<sup>251</sup>J. ALLIENDE, “Significación del santuario. El misterio de las peregrinaciones”, *Nexo* 7 (1986) 63.

urbana,<sup>252</sup> que constituye una muestra inequívoca de la vocación social del catolicismo argentino. Floreal Forni, empleando el concepto de “afinidad electiva” de Max Weber, considera, desde el ámbito de la sociología de la religión, que “existe una afinidad electiva de este tipo entre la Doctrina Social Católica que enfatiza la justicia social, y la devoción popular del pueblo argentino de un Santo que simboliza el Pan y el Trabajo”.<sup>253</sup>

Esta vivencia muestra, por un lado, la unión de la plegaria religiosa con la actividad secular del trabajo, como se da en el cristiano sencillo; por el otro, una paciente pedagogía ritual que reemplaza las ofrendas de velas y flores por alimentos y bienes con un destino solidario, manteniendo los valores simbólicos de la promesa y el intercambio. En la gran urbe, la oración lleva al creyente a agradecer y pedir el trabajo –en ese orden– y expresa, en el sacrificio de la prolongada procesión y la ofrenda del culto, la donación al Padre común y el servicio a los hermanos necesitados.

En esta devoción urbana se dio una transformación simbólica. *Aquel santo veneciano de la Providencia* del siglo XVI se desprendió de sus bienes y fundó muchas obras apostólicas y sociales, como un hospital para enfermos incurables, cooperativas de trabajo para desocupados y el primer banco de préstamo popular sin cobro de intereses. Los inmigrantes italianos y los fieles criollos lo convirtieron en *el patrono del pan y el trabajo*, un icono amistoso de Dios, Padre amoroso. La conciencia religiosa refleja que, por la intercesión del santo, hay en la Providencia un lugar para la responsabilidad libre del hombre que busca, brinda o encuentra trabajo. La conciencia cristiana reconoce la dádiva divina en la acción humana y, por eso, agradece y pide a Dios el pan que se obtiene por el trabajo y el trabajo que consigue el pan. Así pasa de la mediación cosmológica de la religiosidad a una mediación antropológica urbana. La confianza en el don del Padre no anula sino que reclama la libertad responsable de los hijos y la libertad solidaria de los hermanos. Esta vivencia se funda en el *crístocen-*

<sup>252</sup> Cf. G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, “Reflexiones acerca de la pastoral popular desde el interior de un santuario”, *Teología* 21/22 (1972) 117-138.

<sup>253</sup> F. FORNI, “Una muestra inequívoca de la vocación social del catolicismo argentino”, *CIAS* 519 (2002) 615.



*trismo*, que aúna el teocentrismo providencial y el antropocentrismo liberador. La fe en Dios, Padre providente, es la garantía de la dignidad filial y fraterna.

5. Enriquecer la praxis cultural de la religiosidad popular puede dar un aporte a una imagen plena de hombre en la ciudad. Ante el tipo humano marcado por la *tecnicidad*, que acentúa la mediación técnica impersonal, la razón calculadora, la previsión, el conocimiento cuantificable, la utilidad y la eficacia, el tiempo reiterativo y la explicación analítica, se contraponen un modelo abierto a la *poeticidad*, que enfatiza el diálogo inmediato, la fantasía creadora, la imprevisión, la irradiación de la verdad, la gratuidad y el testimonio, el tiempo celebratorio y la comprensión metafórica.

El primero puede quedar sometido al ritmo de la racionalidad calculadora; el segundo, puede dejarse abandonar a los efectos de una palabra anárquica. Ambos pueden mutilar al hombre si no descubren la profunda necesidad de complementarse entre sí. *Una cultura digna del hombre precisa tanto de la prosa laboral como de la poesía festiva*. Esto es posible si ambas se abren a la medida superior de lo Santo para que las norme creativamente y las trascienda en aquella acción-palabra ritual, que hace del hombre un celebrante de la Vida en el ámbito religioso del culto.<sup>254</sup>

La conciencia orante de la presencia de Dios y de lo divino que hay en el hombre puede ayudar a fortalecer el valor subjetivo y objetivo del trabajo como expresión de la dignidad humana y motor del desarrollo personal, familiar y social. Esto es imperioso para la cultura del trabajo tal como se vive en la gran urbe, especialmente cuando se deteriora su valor a causa del desempleo estructural, el salario injusto, el trabajo "en negro", la monotonía asfixiante, la dádiva clientelar y la reducción a servidumbre. También allí, la fuerza de la fe en el Dios que se hizo pobre y trabajador puede ser "fuente de alegría popular y motivo de fiesta en situaciones de sufrimiento" (DP 466).

<sup>254</sup> Cf. H. MANDRIONI, "Un camino entre la poeticidad y la tecnicidad", en: VV. AA., *El sistema educativo hoy*, Buenos Aires, Docencia, 1986, 69-97.

6. Ante el título de este libro, alguien, abrumado por el ocultamiento de la Providencia por parte del pecado y la maldad que habitan en las ciudades y los barrios, puede preguntarse y preguntar: *¿Vive Dios en la ciudad?* Aquí no se trata de divulgar un nuevo *slogan* pastoral sino de pensar la cuestión con discernimiento espiritual. En la ciudad se requiere una sensibilidad religiosa especial para *percibir la presencia de Dios también en los signos de su ausencia*. El Dios escondido se presenta de un modo especial allí donde es marginado. Dios acompaña en su retiro; pronuncia su voz en su silencio; revela su omnipotencia en su impotencia; muestra su máxima bondad en su mínima expresión, desde el pesebre a la cruz. Cristo es el abandonado *de* Dios (Mc 15,34), que siente que el Señor se oculta, y el abandonado *a* Dios, que se entrega a su Padre (Lc 23,46).

Compartiendo la pregunta, *¿Dónde está tu Dios?* (Sal 42, 2), surge la confesión de fe: *Dios 'está' allí*, en la ciudad, de un modo casi imperceptible, como el sol 'está' en los días nublados, detrás de los rascacielos y las nubes. *Aunque no lo veamos, siempre está*. En 1995 participé, en Freising-Munich, del II Congreso de la Sociedad Europea de Teología Católica. Su tema era: "¿Habita Dios en nuestra casa?". En el último trienio, en distintos países de la Unión Europea, algunos me han dicho que Dios está cada vez menos en Europa, donde no encuentra sitio. Asumiendo la difícil realidad de un secularismo intolerante y hostil, que tiende a excluir a Dios de la vida privada y pública, y su interpelación a la Iglesia europea para afrontar una nueva evangelización, cabe preguntarse con respeto: ¿Dios se ha retirado de esta sociedad? ¿Ahora Dios se ha mudado a otras urbes y casas del mundo por algunos siglos? ¿Dios se ha alejado de los hombres, familias y pueblos europeos, que son sus hijos? ¿Dios, que "está en el cielo, en la tierra y en todo lugar", como afirmaba el antiguo catecismo, ya no está más allí? Si Dios no sigue presentándose y viviendo, de diversas formas, en las ciudades europeas, ¿dónde se lo puede encontrar en este continente? La iglesias creen y profesan, con las palabras de un prefacio de adviento, que Cristo viene a nosotros "en cada hombre y en cada acontecimiento"? En medio de la incertidumbre, la pastoral urbana anuncia, celebra y testimonia con humildad y alegría que *Dios está con nosotros* (Mt 28,20), aunque se (lo) ocul-

te o cueste percibirlo. La mirada de la fe ayuda a descubrir y comunicar que, en nuevas figuras de su omnipresencia, *Dios está siendo presente* histórica y culturalmente entre nosotros. La evangelización tiende a ayudar a la libertad para que el ser humano se abra a la gracia. La condescendencia de Dios ofrece el don del encuentro con Cristo: “Yo estoy junto a la puerta y llamo: si alguien oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos” (Ap 3,20). La pastoral urbana anuncia, celebra y testimonia que *Dios siempre está*, aunque no lo veamos.<sup>255</sup>

7. El ojo de la fe descubre, en el admirable intercambio de la Encarnación, que *el Grande se hizo Pequeño* para que el pequeño se hiciera grande. “En Cristo el grande se hizo pequeño, el fuerte se hizo frágil, el rico se hizo pobre” (A 393). En Jesús se manifestó la “filantropía” de nuestro Dios (Tt 3,4) que prefiere volcar su amor y revelar su reino a los sencillos (Mt 11,25). El Dios empequeñecido se identifica con los pequeños: “cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo” (Mt 25,40). El Dios Pobre refleja su amor crucificado en los rostros sufrientes de los más pobres. La fe lo percibe en los gritos, silencios, ojos, miradas, lágrimas y gestos de las víctimas del mal, que se multiplican en las casas y las calles. En Cristo, la dignidad de Dios eleva la humildad del hombre y la humildad de Dios asume la dignidad del pobre. El máximo amor de Dios se da en la mínima expresión de “los más chiquitos”, sean niños vulnerados, jóvenes “ni... ni” (ni estudian ni trabajan) y ancianos abandonados en las ciudades.

En la Argentina del Bicentenario 2010-2016 persiste la pobreza injusta de casi un tercio de la población y aumenta una grave inequidad entre los extremos del arco del ingreso, mayor que la que había hace décadas, a pesar del enorme crecimen-

---

<sup>255</sup>Cf. SCANNONE, *¿Habita Dios entre los hombres?*, 104-108. Acerca de la omnipresencia del Dios inmenso e infinito, que está en toda creatura, especialmente en el ser humano, cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 195-201.

to macroeconómico.<sup>256</sup> Se necesitan pactos nacionales, nuevos consensos, políticas públicas y redes sociales para luchar contra el hambre, la indigencia, la pobreza, la desigualdad, la desnutrición infantil y la falta de vivienda, alimentadas por la mentira, la indolencia y la corrupción de responsables de los gobiernos y de sectores de la sociedad. La meta *pobreza cero* es una prioridad ética, cultural y política, y también pastoral. Procurar la justicia es un signo de que Dios está con nosotros y nosotros queremos estar con Él.

---

<sup>256</sup> Cf. J. C. SCANNONE, "Signos de los tiempos en la Argentina de hoy", *Universitas* 6 (2011) 55-60; cf. PRIMER CONGRESO NACIONAL DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, *Unidos para promover el desarrollo integral y erradicar la pobreza*, Buenos Aires, CEA, 2011.



## Capítulo 9

# La presencia de Dios, fuente de comunión ciudadana

La nueva evangelización urbana da testimonio del Dios viviente que, en el Espíritu de Cristo, habita de varias formas en los templos de los corazones y las ciudades. La fe cristiana afirma la presencia de Dios, el Padre de Jesucristo, como la fuente y el fundamento de los vínculos fraternos. La tarea pastoral debe asumir los desafíos antropológicos que presenta la ciudad (1) para evangelizar en y desde sus barrios (2), animar una cultura del encuentro, la comunión y la integración más fraterna (3), y colaborar a transformar la(s) nueva(s) babel(es) en un nuevo Pentecostés (4).

### 1. Asumir los desafíos antropológicos del ethos urbano

1. Aparecida convoca a evangelizar la ciudad en su compleja unidad. Esto contribuye a afianzar la identidad original, el sentido de pertenencia y la cohesión social. Hay diócesis que están llevando adelante programas pastorales que consideran a su ciudad como una totalidad.<sup>257</sup> Hoy, después de Aparecida, una nueva investigación podría identificar todos los planes diocesanos en marcha.

En 1986, propuse pensar una nueva pastoral urbana no sólo “para” el pueblo sino también “con” y “desde” el pueblo de cada ciudad. Entonces, decía que asumir las nuevas realidades urbanas

“es el punto de partida para una auténtica pastoral popular ciudadana que constituya *un diálogo evangelizador con la ciudad, para la ciudad y desde la ciudad*. Con el hombre, para el hombre

---

<sup>257</sup> NIÑO describe experiencias en las arquidiócesis de Bogotá, México, Santiago, São Paulo, etc. (cf. *La Iglesia en la ciudad*, 373-422).



y desde el hombre de la ciudad. Con el pueblo, para el pueblo y desde el pueblo de la ciudad”.<sup>258</sup>

Desde entonces pienso que esa tarea requiere pensar la ciudad como ciudad y conocer la realidad de las ciudades, lo que conduce a caracterizar el tipo urbano global y diferenciar *los estilos ciudadanos locales*. Hoy se plantean miradas semejantes cuando se habla, en plural, de las culturas urbanas y las ciudades multiculturales. Prefiero decir que hay que *evangelizar la ciudad en su unidad plural*, como una totalidad diferenciada, reconociendo tanto los elementos urbanos comunes como las diversidades de sus sectores, zonas y barrios. Hay que evitar las simplificaciones que van desde una unidad homogénea y totalizante a una pluralidad heterogénea y fragmentaria.

2. Las ciencias sociales y las hermenéuticas culturales han dado pasos en identificar a la gran ciudad como una forma social novedosa de la sociabilidad humana. En ese marco se han afinado los instrumentos para analizar las diversas formas de poblamiento –de los megaedificios a los barrios cerrados, de las urbanizaciones a los asentamientos– y de comunicación, desde las radios comunitarias a los multimedios, la Internet y las redes sociales. Por ejemplo, la Argentina es el país de América Latina con más usuarios de *facebook*, que alcanza a quince millones de personas. La vida pastoral ya se está expresando mediante esta interconectividad compleja. Hay bastantes comunidades e instituciones que evangelizan a través de la red virtual. Basta mirar las páginas web de muchas parroquias, desde la información de los horarios a la interacción con consultas y textos.

El tipo humano urbano está bastante modelado por la globalización. Las costumbres y modas se universalizan. Se ven los mismos zapatos de chicas y las mismas zapatillas de chicos en ciudades de América Latina y Europa. La fusión entre lo global y lo local genera la *glocalización*, la vivencia local de un fenómeno global, o bien, el esfuerzo por pensar lo global para actuar en lo local. Las dialécticas tradicional/moderno y local/global son decisivas en la pastoral urbana.

<sup>258</sup> GALLI, *El desafío pastoral de la cultura urbana*, 8.

En los últimos años se denominan *no lugares* a los ámbitos de la cultura global por los que circulan aceleradamente personas y bienes, como los aeropuertos, estaciones y *shoppings*. Caracterizados por lo provisorio y efímero, en ellos reinan la soledad, el anonimato y la similitud. Se diferencian de los *lugares* antropológicos que expresan vínculos de identidad, relación, historicidad y pertenencia, como los barrios, casas, plazas y monumentos. No obstante los lugares y los no lugares se entrecruzan.<sup>259</sup> Algunos no lugares se convierten en lugares por momentos y en forma limitada. La vida en movimiento no es del todo *a-cultural*. Incluso en espacios donde priman la homogeneidad y el artificio, las personas se comunican con palabras de un idioma y actúan con costumbres de una cultura, lo que permite inscribir sentidos referenciales y establecer vínculos constituyentes. Hay amistades surgidas entre compañeros habituales de trabajo en un supermercado o entre compañeros ocasionales de un viaje. La pastoral debe descubrir los *nuevos lugares* de identidad y relación para constituir la identidad cristiana, compartir el sentido de la fe, crear vínculos de amor.

3. La mediatización de las imágenes, en especial de las desgracias y epopeyas, permite *una globalización de los sentimientos*, lo que abre el camino a un nuevo modo de evangelizar a través de la vía afectiva, simbólica y comunicacional. Muchos hechos, como la muerte de la madre Teresa, el atentado del 11S, la agnía de Juan Pablo II, la violencia del narcotráfico en México, el terremoto de Haití, las inundaciones en Asia, los conflictos en el norte de África, la salvación de los mineros en Chile, la tragedia de Japón y otros, llevan a millones de personas a percibir las mismas imágenes en tiempo real y a sentir -llorar o sonreír- estando distantes pero unidas. Sin embargo, la vivencia e interpretación de los hechos cambia según las experiencias y los vínculos. Muchos argentinos vivieron la muerte del papa polaco en 2005, o su beatificación en 2011, con un afecto especial por la gratitud con los dos gestos inauditos que hizo por la paz con Chile y con Gran Bretaña. Basta pensar cuántos jóvenes nacidos en los años ochenta

<sup>259</sup> Cf. M. AUGÉ, "Los no lugares". *Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 2007, 41, 58, 64, 104, 107.

ta llevan el nombre de Juan Pablo. Pero ¿aprovechamos la comunidad de imágenes y emociones en la pastoral urbana diaria?

Algo parecido sucede con los eventos políticos, deportivos o artísticos, aunque su recepción y valoración sean dispares. La comunicación “en vivo y en directo” del festejo por los 20 años de la caída del muro de Berlín, las secuelas de la crisis financiera, la asunción de un presidente negro en los Estados Unidos, el mundial de fútbol, el rally Dakar, la difusión de secretos por WikiLeaks, la promoción de productos y marcas, la solidaridad humanitaria ante desgracias nacionales, la entrega de los premios Nobel, las declaraciones de Benedicto XVI, y tantos otros hechos, generan una suerte de *cuerpo místico secular* que vincula a todos con todos. Los medios audiovisuales y virtuales favorecen la construcción (y destrucción) de las llamadas *ciudades invisibles*, caracterizadas no solamente por los lenguajes comunicativos sino también por los afectos sentidos. La misma trama se produce, con una intensidad mayor, cuando hay hechos locales que afectan a una familia o un sector de un barrio, desde el accidente de un chico hasta una inundación repentina. Entonces, a la hora de las noticias en la radio comunitaria, hay otro *kairós* para la Buena Nueva de la misericordia, que es el lenguaje más divino que podemos comunicar los seres humanos.

## 2. Evangelizar en y desde la(s) cultura(s) de los barrios

1. Considerar una ciudad como una unidad y una totalidad es un paso necesario pero insuficiente. Al mismo tiempo, hay que contemplarla como una unidad plural y una totalidad diferenciada. *El “ethos” urbano se diversifica en las distintas culturas y cada ciudad alberga muchas diversidades internas.* Hay muchas formas de clasificar a las ciudades según se empleen criterios históricos, geográficos, urbanísticos, culturales, políticos, socioeconómicos. *La escala demográfica es decisiva y presenta el criterio cuantitativo y cualitativo de la población.* Hay ciudades muy pequeñas, que apenas pasan los dos mil habitantes, otras con decenas o cientos de miles, otras que alcanzan y superan el millón, algunas que son megalópolis. Los problemas psicológicos, familiares y sociales surgen de los eternos dramas humanos, pero se viven de forma diferente en una ciudad pequeña, intermedia o grande, según las



idiosincrasias culturales y sociales. La sobrecarga de estrés crece de una rica y pequeña ciudad alemana a los enormes municipios más pobres del Gran Buenos Aires.

2. *La ciudad se concreta diversamente en los barrios y los barrios componen la gran urbe.* Nuestras ciudades no son sólo urbes, sino también barrios, “unidades de identidad local más cotidiana”,<sup>260</sup> donde se comparte la vida en las casas, calles y plazas. La voz “barrio” viene de la palabra árabe *barri*, que literalmente significa “las afueras de la ciudad”, pero que realmente designa a cada una de las partes de un pueblo o una urbe. En cambio, el término “arrabal”, del mismo origen, designa sólo el punto distante o extremo de una localidad.

Las palabras “ciudad” y “barrio” pueden tener, al menos, dos grandes significados. Por un lado, designan una institución, una forma específica de organización comunitaria; por el otro, señalan un territorio, un determinado espacio poblado. En latín se reservaba la palabra *civitas* para el primer aspecto y la voz *urbs* para el segundo. Hay lenguas latinas que distinguen los dos aspectos. En francés se dicen *cité* y *ville*. Ambos elementos se mantienen en nuestro idioma: *ciudad* y *urbe*. Pero, en el caso del barrio, no hay dos palabras en lengua castellana. Con el mismo vocablo expresamos una comunidad humana y una ubicación geográfica. El barrio está situado en constelaciones más amplias. En lo territorial, es parte de una urbe; en lo institucional, es una de las comunidades en las que vive la persona, que van desde la familia a la nación pasando por las asociaciones intermedias. El barrio es *una comunidad* que surge por la convivencia en un lugar determinado y, por lo tanto, por la generación de una trama de vinculaciones llamada vecindad.

*Un barrio es un gran vecindario* porque reúne a vecinos que conviven en un mismo espacio geográfico y social. No se trata de un mero aglomerado territorial con edificios pegados unos a otros –aunque puede reducirse a eso– sino de una reunión de personas y familias que son “vecinas” y viven en cierta proximidad, aunque haya entre ellas muchas formas de distancia y extra nez.

<sup>260</sup>J. C. CAAMAÑO, “Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana”, *Teología* 103 (2010) 108.

Para el barrio tradicional valía la descripción de Eladia Blázquez: “es una pequeña comunidad que ha hecho el tácito acuerdo de no ignorarse y llamarse por el nombre”.<sup>261</sup> Esta caracterización puede englobar algunos barrios –no a todos– porque otros son casi sub-ciudades y los vínculos están cambiando. En el microcentro porteño hay vecinos que siguen llamándose por el nombre. Allí o en otros lados, el llegar caminando a la casa –desde la estación del tren, la parada del autobús o el estacionamiento del coche– facilita el saludo y la conversación. En cambio, es más difícil vincularse cuando las personas ingresan en sus casas, edificios o barrios dentro de sus vehículos.

Aún así, la *vecindad* es un rasgo que distingue al barrio de otras comunidades y asociaciones humanas. Muchas personas responden a las preguntas *¿de dónde sos?* o *¿dónde vivís?* dando el nombre de su barrio. Como dice Juan José Sebrelli, al hablar de Buenos Aires, “la identidad con la ciudad o el barrio es una cualidad especial”.<sup>262</sup> La pastoral barrial debería asumir y renovar, desde la fraternidad universal que genera la fe, ese sentido de pertenencia para que pueda ser potenciado donde exista y pueda resurgir en nuevas formas donde se ha debilitado. El velorio del gran escritor Ernesto Sábato en el club social y deportivo de Santos Lugares, en mayo de 2011, testimonia la vigencia de la cultura barrial y de los vínculos de la vecindad en las comunidades locales.

3. *La perspectiva pastoral de la ciudad, vista en su unidad, se completa y concreta en una pastoral de los barrios, considerados en sus diversidades.* En este punto son muy valiosas las intuiciones y reflexiones de varios pensadores. Nombro dos argentinos: Gerardo Farrell y Jorge Seibold,<sup>263</sup> con quienes trabajé durante quince años en un grupo de reflexión interdisciplinar. Y otros dos teólogos de origen europeo y arraigo latinoamericano: Joseph Com-

<sup>261</sup> E. BLÁZQUEZ, *Buenos Aires cotidiana*, Buenos Aires, Fraterna, 1983, 35.

<sup>262</sup> J. J. SEBRELLI, “Buenos Aires, ciudad en crisis”, en: *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación - Buenos Aires, ciudad en crisis*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, 175-298, 251; sobre ciudad y modernidad cf. 282-292

<sup>263</sup> Cf. G. FARRELL, “La evangelización del conurbano”, *Criterio* 1978/9 (1986) 711-717; A. AMEIGEIRAS, “La Iglesia católica frente al estallido social en el conurbano bonaerense”, *CIAS* 392 (1990) 131-146.

blin y Pedro Trigo. Todos han pensado la vida pastoral en las barriadas populares latinoamericanas, ámbitos privilegiados del cruce entre las culturas, la constitución de nuevos sujetos y una evangelización inculturada e intercultural.

El aporte de Trigo se condensa en la obra *La cultura del barrio*, que conocí gracias a Juan Carlos Scannone, que resume cuatro décadas de reflexión.<sup>264</sup> Comprende los barrios populares de Caracas y otras ciudades como comunidades que se construyen a sí mismas, son sujetos de la cultura suburbana, se mueven por el conato agónico o la voluntad de luchar para lograr una vida más digna y buscan una humanización cualitativa.<sup>265</sup>

La característica principal del poblador suburbano es su *estar-entre*, junto con *estar-con* otros y *estar-en* un lugar. El habitante del barrio está-entre el campo y la ciudad, entre el barrio y la ciudad, en medio de las heterogeneidades del propio barrio, sufriendo la distancia y sus consecuencias, como el desapego, la itinerancia, el desamparo. Pero la distancia puede ser fecunda si se constituye en un ámbito de mediación entre las tradiciones campesinas y la modernidad citadina, en la reciprocidad de los dones de las culturas que conviven en un mismo barrio. Con mucha paciencia –en medio de conflictos– se construyen redes de *convivialidad* que respetan las diferencias e intentan incluirlas en una nueva síntesis, para que afloren las novedades históricas.

La cultura del “estar entre” es una categoría moderna que puede ser asumida como un *ir-desde* y un *ir-hacia*, por la creación de un nuevo lugar humano, la autoconstrucción de un centro personal y sociocultural. Trasciende al yo-soy moderno y al yo-estoy-en tradicional. Se plasma por la interacción entre los habitantes de los barrios, cuya heterogeneidad cultural puede

<sup>264</sup> Cf. P. TRIGO, “Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina”, *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1989) 89-113; “Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario”, *Iter. Revista de Teología* 3 (1992) 61-99; “El futuro de la teología de la liberación”, en: J. COMBLIN; J. GONZÁLEZ FAUS; J. SOBRINO (comps.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993, 297-317; “La cultura en los barrios”, en: J. C. SCANNONE, (ed.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, Buenos Aires, Bonum, 1993, 13-26.

<sup>265</sup> Cf. TRIGO, *La cultura del barrio*, 8, 27, 33, 85.

ser muy considerable. Allí se está gestando un nuevo mestizaje, principalmente cultural, en el que se mezclan “todas las sangres” y surgen identidades inéditas. La pregunta ¿qué significa ser del barrio?, recibe muchas respuestas prácticas y locales en variadísimos ensayos imaginativos y provisorios.

4. Trigo sostiene que “el barrio latinoamericano [es] *un laboratorio* (relativamente previsible) de lo que presagia el movimiento mundial de pueblos”.<sup>266</sup> Su propuesta apunta a un equilibrio entre dos polos, el identitario y el globalizador, para construir una América Latina pluricultural y multiétnica, en justicia, solidaridad e interacción, que contribuya a una globalización alternativa. Este proceso exige reconocer la dignidad, la identidad y el protagonismo de los pueblos mestizos latinoamericanos, urbanos y rurales, que buscan una convivencia más justa, la construcción de una región y una mundialización policéntrica. Las culturas populares tienen que hacer valer sus identidades siendo lo que son y, al mismo tiempo, asumiendo los bienes civilizatorios del occidente mundializado, sin sujetarse a la cultura del consumo material, unidimensional e instantáneo.

Los barrios son ámbitos de *la cultura mestiza suburbana*, hoy mayoritaria en América Latina. Para Trigo, hay cuatro culturas populares emergentes; tres son tradicionales: indolatinoamericanas, afrolatinoamericanas, campesinas. Ellas se están transformando aceleradamente por el influjo de la urbanización mediática. La cuarta es la cultura mestiza suburbana, fruto de la formación de los barrios de las grandes urbes. Su expresión más fecunda y variada es el *catolicismo popular*.

5. El cristianismo debe evangelizar inculturándose en la(s) cultura(s) de los barrios y ciudades. La tarea pastoral debe aprovechar la riqueza cultural y religiosa de cada barrio, que sigue siendo, de una manera diferenciada, un factor decisivo de la identidad personal, familiar y social. El pueblo, la aldea, la ciudad y el barrio son escenarios concretos donde se desarrolla la trama y el drama de la convivencia. El agente pastoral debe trasladarse a “la casa del pueblo” y no pretender enmar-

<sup>266</sup> TRIGO, *La cultura del barrio*, 266; cf. 46, 55, 63, 71, 72, 91.

carlo en los moldes de una cultura eclesial. El meollo de la religión del pueblo se encuentra en el modo de situarse ante la vida y de entenderla como un don de Dios, sintiendo la presencia y la acción de Dios en lo cotidiano de las familias y los barrios. Allí, la fiesta religiosa es tan necesaria como el aire y constituye un verdadero termómetro para medir la situación de una comunidad.

Parafraseando el título de este libro, se puede decir que *Dios vive en el barrio*, aunque la oscuridad de tantas formas de muerte cotidiana opaque la percepción de la luz divina. El “Sol” siempre está. El conocimiento de la cultura de los pueblos y barrios requiere la vía de la comprensión afectiva y connatural del amor.

“Para desarrollar su acción evangelizadora con realismo, la Iglesia ha de conocer la cultura de América Latina. Pero parte, ante todo, de una profunda actitud de amor a los pueblos. De esta suerte, no sólo por vía científica, sino también por *la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor*, podrá conocer y discernir las modalidades propias de nuestra cultura, sus crisis y desafíos históricos...” (DP 397).

El evangelizador debe amar y conocer a la gente de su pueblo y la cultura de su barrio tal cual es, compartiendo el amor misericordioso de Jesús por la multitud y por cada persona. Se trata de conocer al otro en cuanto él es objeto del propio amor, que refleja el amor del Buen Pastor por su pueblo. Citando a Rafael Tello, Omar Albado dice que aquí el otro conocido (sujeto) no es simplemente un objeto conocido, sino un objeto-amado, conocido en cuanto tal, por ser amado.<sup>267</sup> Tello pensó a fondo el llamado de Pablo VI al concluir el Concilio: “volverse hacia el hombre”, junto con la línea marcada por Juan Pablo II: seguir el camino del “hombre concreto” (RH 13).

Para amar conociendo y conocer amando a la comunidad del propio barrio, hay que compartir su vida. Desde 1989, cuando asumí el curso de *Teología Pastoral Fundamental* en la Facultad de Teología, procuré transmitir a muchas generaciones de evangeli-

<sup>267</sup> Cf. O. ALBADO, “La teología afectiva como modo de conocimiento del pueblo en la pastoral popular del Padre Rafael Tello”, *Vida Pastoral* 287 (2010) 24-28; “Volverse al hombre concreto”, *Vida Pastoral* 283 (2010) 4-11.

zadores y pastores que, cuando sean enviados a una ciudad, un pueblo o un barrio, traten de recorrer la zona, visitar los hogares y talleres, viajar *codo a codo* con los que viven y trabajan allí, mirar y escuchar a los vecinos, aprender las historias, entrar en contacto con las organizaciones comunitarias, percibir el sentido de las tradiciones compartidas, reconocer las imágenes que plasman la convivencia. Así, podrán “conocer los símbolos, el lenguaje silencioso, no verbal, del pueblo” (DP 457). Puebla dio la clave para indagar, descubrir, compartir y recrear *los lenguajes simbólicos de las ciudades*.

“Todo esto implica que la Iglesia –la Iglesia particular– se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y los símbolos de la cultura en la que se inserta” (DP 404).

6. En este marco hay que situar el desafío pastoral de cada región metropolitana y, en particular, el que presenta Buenos Aires. Según el *Censo Nacional de Población*, realizado el 27 de octubre de 2010, la Argentina tiene un 92% de población urbana. El 38,9% de ese total se encuentra en el *Aglomerado Gran Buenos Aires* (AGBA), el área geográfica que comprende el conjunto de la población que vive en la “mancha urbana” o llega hasta el límite de las viviendas urbanas. El AGBA contiene la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, la superficie total de catorce partidos y la superficie parcial de otros dieciocho municipios de la Provincia de Buenos Aires. Trasciende la jurisdicción de los treinta y dos partidos, ocupando una superficie total de 2.590 km<sup>2</sup>. En 1970, tenía ocho millones y medio de habitantes; en 2010 superó los trece millones, de los cuales el 23% se encuentra en la ciudad Capital y el 77% en el Conurbano bonaerense.

El *Gran Buenos Aires* comprende la Ciudad Autónoma y los veinticuatro municipios del Conurbano distribuidos en tres grandes zonas: norte, oeste, sur. La Ciudad de Buenos Aires casi llega a los tres millones de residentes y es uno de los pocos distritos que sufrió una disminución. El conurbano está dividido en cuatro cordones según el nivel socioeconómico, albergando enormes desigualdades sociales que, en uno de sus extremos, incluyen muchos hogares afectados por la pobreza y la indigencia. Por ejemplo, un 10% de los hogares residen en villas o asenta-

mientos precarios.<sup>268</sup> El tercero y el cuarto crecieron mucho desde 1990, constituyendo casi la mitad del aumento demográfico del país, en parte porque sus terrenos son más baratos. La Matanza, el municipio más numeroso del país, tiene más de un millón setecientos mil pobladores y creció un 40% desde 2001. En el país hay diez municipios con más de quinientos mil habitantes. Cuatro de ellos están en el conurbano: Lomas de Zamora, Quilmes, Almirante Brown y Merlo. La megalópolis recibe migraciones y concentra la población por la concentración desigual en la apropiación y distribución de los recursos, relegando a otras ciudades, provincias y áreas más pobres.<sup>269</sup>

En todos los municipios de la región metropolitana hay innumerables barrios de variadas dimensiones. Es necesario conocer y amar a los pueblos de los barrios. Para evitar las generalizaciones de un cosmopolitismo abstracto hay que reconocer a los sujetos concretos que pueblan los “lugares” y se identifican por sus idiosincrasias. Esto requiere *acceder a las costumbres y los símbolos* de la vida y el lenguaje de la comunidad local. Cada una tiene sus rasgos propios, como se observa en la ciudad de Buenos Aires, con la variedad de los barrios porteños, y en la región del gran Buenos Aires, con tantas localidades del conurbano y sus incontables barrios satélites.

Los sujetos eclesiales deberían avanzar mucho más en la caracterización concreta de la fisonomía peculiar de las ciudades y localidades del área metropolitana.<sup>270</sup> Un examen de conciencia

<sup>268</sup> Cf. CARITAS ARGENTINA, REGIÓN BUENOS AIRES – OBSERVATORIO DE LA DEUDA SOCIAL ARGENTINA (ODSA – UCA), *La situación social en la región metropolitana de Buenos Aires*, Buenos Aires, UCA, 2011, 9-40 y 109-113.

<sup>269</sup> Cf. J. J. LLACH, “El costo de concentrar la población”, *Diario La Nación*, 9/5/2011, 17; L. VIDELA, “La concentración de población y riqueza en las grandes ciudades argentinas”, *Communio* 17/3 (2010) 58-71; F. FORNI, “La ciudad y la marginación”, en: CESPAL, *Pobreza y marginación social. Un estudio de la ciudad de Buenos Aires en cuestiones críticas para el desarrollo con equidad*, Buenos Aires, CESPAL, 1994, 103-113.

<sup>270</sup> Hay muchos trabajos sobre el tema. Aquí recuerdo a dos precursores: R. SANTILLÁN GÜEMES, “El espacio cultural urbano: el caso del conurbano porteño”, en: *Cultura, creación del pueblo*, Buenos Aires, Guadalupe, 1985, 63-113; R. SANTILLÁN GÜEMES; E. SOSA, *Cultura y evangelización en el Gran Buenos Aires*, Buenos Aires, Solidaridad, 1986.

pastoral invita a interrogarnos acerca de nuestro conocimiento amoroso de la gente y de sus barrios.

### 3. Promover una cultura del encuentro, la comunión y la integración

1. La vida urbana y suburbana está llena de luces y sombras. El desafío pastoral que plantean las ciudades exige un nuevo discernimiento por parte de las comunidades eclesiales, porque la ciudad entraña aspectos positivos y negativos. Para el Documento de Puebla, ese discernimiento,

“globalmente, debe inspirarse en la visión de la Biblia, la cual a la vez que comprueba positivamente la tendencia de los hombres a la creación de ciudades donde convivir de un modo más asociado y humano, es crítica de la dimensión inhumana y del pecado que se origina en ellas” (DP 429).

La teología bíblica de la ciudad ha avanzado en los últimos años estudiando los textos de ambos testamentos.<sup>271</sup> Más allá de las figuras históricas y simbólicas de las ciudades bíblicas, de Jerusalén a Roma, de Antioquía a Corinto,<sup>272</sup> las Sagradas Escrituras presentan *dos dimensiones* que se entrecruzan en la historia de la libertad de los pueblos. Por un lado, la ciudad es el ámbito en el que el ser humano realiza su vocación a la convivencia con los otros y con Dios que viene al encuentro. Jerusalén es la cumbre de las alegrías del Pueblo de Dios y en la Nueva Alianza la Iglesia está convocada a realizar la Ciudad de Dios entre las ciudades, mientras prepara el mundo para recibir el don de la *Jerusalén celestial*, la Ciudad - Pueblo - Esposa - Templo del Reino de Dios.

Por otra parte, la ciudad es lugar del pecado y la muerte, donde se expresan la soberbia y la injusticia. Allí el hombre se aparta de Dios, se enfrenta con los demás, lesiona su dignidad y destruye la crea-

<sup>271</sup> Cf. A. NOGUEZ, “La ciudad en la Biblia”, en: LEGORRETA, *10 palabras clave sobre pastoral urbana en América Latina*, 171-215; DAVEY, *Cristianismo urbano y globalización*, 91-130.

<sup>272</sup> Sobre las ciudades cf. L. RIVAS, *Diccionario de personas y lugares de la Biblia*, Buenos Aires, Amico, 2010.



ción. Algunas ciudades simbolizan el mal destructor, de Babel a Nínive, de Sodoma a Corazaín, de Babilonia a Roma. Una sección del Apocalipsis pronuncia el juicio divino sobre Roma (Ap 17,1-19,10). La “gran ciudad” (Ap 17,18; 18,18) es la nueva Babilonia, la prostituta idólatra que concentra el poder político y económico, se autodiivina embriagada de orgullo, comercia con la vida de las personas y derrama la sangre de los mártires. Si Roma-Babilonia es prostituta y madre de prostituciones (Ap 17,5), la nueva Jerusalén es la novia amada por Dios (Ap 20,19). Entonces, ¿Dios vive en toda ciudad?

El *discernimiento evangélico* llama a distinguir el trigo de la cizaña, que crecen mezclados en el barro de la historia (Mt 13,30). La literatura teológica y pastoral sobre la ciudad intenta aportar elementos para hacer un discernimiento entre los signos de vida y de muerte, entre las amenazas y las oportunidades. Los estudiosos han oscilado en un cierto juego pendular, como mostró en los años sesenta la polémica entre los teólogos Harvey Cox,<sup>273</sup> Jacques Ellul<sup>274</sup> y Joseph Comblin.

Aquí basta decir que Cox, bautista estadounidense, era muy optimista ante la secularización en su obra *The secular city*; Ellul, luterano francés, era muy pesimista en su libro *Sans feu ni lieu*. Comblin, católico belga convertido en teólogo latinoamericano, fundaba una esperanza realista. Su formación tomista y su sentido pastoral lo llevaron a conjugar lo teológico y lo secular expresando un relativo optimismo a partir del valor de la secularidad teológicamente fundada. Años después, otros juzgaron que su pensamiento era muy optimista, a tono con los *felices sesenta*.<sup>275</sup>

<sup>273</sup> Cf. H. COX, *La ciudad secular*, Barcelona, Península, 1968, seguido por la respuesta de A. GREELEY, *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1974. La posición de Cox varió desde *The secular city*, New York, The Macmillan Company, 1965, hasta *The Seduction of the Spirit*, New York, Simon und Schuster, 1973, seducido por la vitalidad de varios fenómenos religiosos, como el de la piedad popular hispana. Luego, el teólogo reconoció el retorno de la religión a la ciudad secular analizando la teología de la liberación y el fundamentalismo evangélico; cf. *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, Santander, Sal Terrae, 1985, 9-23.

<sup>274</sup> Cf. J. ELLUL, *La ciudad*, Buenos Aires, La Aurora, 1973.

<sup>275</sup> Cf. A. MORIN, “La ciudad en la Biblia”, CELAM, *Cultura urbana*, 55-94; NIÑO, *La Iglesia en la ciudad*, 426-435.

2. La realidad muestra las dos caras de la vida y la historia que convierte a la vida ciudadana, especialmente en las grandes urbes, en *una gracia con muchas desgracias*. La ciudad atrae porque arraiga en la naturaleza social del hombre y ofrece inmensas posibilidades para alcanzar una *mayor plenitud humana* en todos los campos, desde el progreso laboral a las relaciones personales. Pero la dimensión *inhumana* de las megalópolis produce el desarraigo cultural, la atomización social, la desvinculación familiar, la soledad individual. La fragmentación de un cosmos de referencias vinculantes y raíces fundantes vuelve el terreno propicio a las *nuevas ofertas espirituales*, cristianas y no cristianas, que procuran satisfacer necesidades personales proveyendo criterios de identificación y vías de participación. Muchos grupos nuevos, especialmente las iglesias evangélicas pentecostales, multiplican sus centros de irradiación en los barrios menos atendidos pastoralmente por el catolicismo. Suscitan una rápida adhesión, a veces profunda y duradera; a veces superficial y pasajera. Impactan por su mensaje simple, su lenguaje sencillo, su comunicación testimonial, su ayuda efectiva, su musicalidad rítmica, su prontitud para conferir protagonismos. Aprovechan el vacío cuantitativo y el déficit cualitativo de nuestra pastoral suburbana.

La situación de una mayor pluralidad religiosa, ética y cultural desafía la capacidad de *crear una verdadera cultura del encuentro* entre los imaginarios tradicional, moderno, posmoderno, emergente (local) y global.<sup>276</sup> En muchos barrios suburbanos se están recreando antiguos valores en contacto con nuevas realidades, como muestran los nuevos fenómenos de la piedad popular. La religión permite recuperar la propia tradición en una constante adaptación, posibilita arraigar en la morada espiritual del Pueblo de Dios para superar el nomadismo espiritual y afectivo, y puede ayudar a constituir nuevos sujetos sociales. También crecen, en algunos sectores, la indiferencia religiosa, el sincretismo espiritual, el olvido de Dios. *El mestizaje cultural sigue avanzando* y las periferias son laboratorios vivientes donde se gestan hábitos y costumbres. Allí, la exclusión

---

<sup>276</sup> Cf. J. C. SCANNONE, "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina", *Stromata* 47 (1991) 145-192; J. SEIBOLD, "Imaginario social y religiosidad popular", *Stromata* 51 (1995) 131-140.

y la violencia ahondan la fragmentación que deteriora la cohesión social, lo que se manifiesta en el abismo que separa a niños y adolescentes de los sectores sociales más desiguales entre sí.

En todas las ciudades, pequeñas y grandes, surge el desafío de *lograr una nueva integración* entre la persona, en cuanto individuo, y la sociedad, como comunidad de personas. La antropología cristiana afirma que no existen individuos aislados ni entidades colectivas, e invita a integrar los nuevos valores de la individualidad y subjetividad, cuestionando las nuevas formas de individualismo y subjetivismo. La pastoral urbana se juega en su poder de iluminar el discernimiento del individualismo moderno y posmoderno a la luz de la vocación a la comunión. Pero el fenómeno es ambiguo: *la ciudad está llena de gente*, lo que motiva el encuentro y favorece el desencuentro.

3. Ante las nuevas soledades y los nuevos pobres *la Iglesia debe aprovechar las comunicaciones urbanas para promover nuevos lazos de unión, justicia y equidad*. En las ciudades hay fenómenos paradójicos como en la misma familia. En un polo, se ven formas de incomunicación y aislamiento en los ámbitos del trabajo o la vivienda, como los vecinos de un edificio de departamento que no se miran ni se hablan entre sí. En el otro polo, hay redes de cooperación funcional por las que todos dependemos de todos, como la trama de las tareas que sostienen de forma oculta el funcionamiento de los servicios públicos. Este entretrejado asociativo presenta un “desafío para forjar vínculos de comunión”.<sup>277</sup>

La nueva evangelización de las ciudades y los barrios debe proponer un *humanismo comunional desde la fe en Jesucristo y en la Trinidad*, frente a la crisis de los vínculos familiares y sociales que lleva a la fragilidad de un amor líquido incapaz de mantener lazos estables y compromisos duraderos. Aquí emerge una de las relaciones que hay entre los servicios pastorales a la familia y a la sociedad, que debe ser realizado como *una pastoral del vínculo y los vínculos*. Un estilo comunional de evangelización concibe y practica la vida apostólica como *un vínculo pastoral cordial*. Al mismo tiempo, una pastoral de los vínculos y valores puede ayudar a recrear, de

---

<sup>277</sup> G. BAUTISTA, “La ciudad y el paradigma de comunión. Un elogio de lo urbano”, *Teología* 100 (2009) 515.

un modo libre y plural, el consenso moral de base que se necesita para sustentar la convivencia democrática.

Desde 2000, nuestra Iglesia mantuvo la línea pastoral de *re-constituir la comunión de los vínculos sociales*. En 2003, en medio de la gran crisis, los obispos decían: “en la raíz misma del estado actual de la sociedad percibimos la fragmentación que cuestiona y debilita los vínculos del hombre con Dios, con la familia, con la sociedad y con la Iglesia” (NMA 23).<sup>278</sup> La misma línea pastoral sobre los vínculos sociales fundantes fue planteada por el cardenal Bergoglio en Aparecida.

“Si bien hay una reserva de valores religiosos, éticos y culturales en nuestro pueblo, el individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas que forman comunidades y las comunidades formadas por personas. Se notan en los conflictos de la familia, los desgarramientos de la nación y la desintegración del continente. La acción pastoral debe mostrar que la relación con nuestro Padre exige el desarrollo de la unión entre los hermanos. En esta línea el núcleo del contenido evangelizador (NMA 50-51) busca fortalecer una mayor comunión con la Trinidad en el Espíritu de Cristo que sane, promueva y afiance los vínculos personales en las nuevas expresiones de amor, amistad y comunión y solidaridad a nivel familiar, social y eclesial. Aquí se sitúan tanto la necesidad de una intensa comunión eclesial *ad intra* que aliente la renovada pastoral orgánica diocesana y nacional, como la exigencia de un servicio *ad extra* para que la comunión de la Iglesia aliente una mayor integración latinoamericana”.<sup>279</sup>

Una profética expresión de Domingo Castagna en 1971 puede ser una guía señera para seguir pensando una pastoral vincular y asociativa. Fue escrita hace cuarenta años ante los desafíos de una Buenos Aires que parecía y es inabarcable. Decía: “hacer Iglesia entre los hombres de la gran ciudad no es llenar magníficos templos, sino *ponerlos en comunión...* al servicio de la reconstrucción del *tejido social*”.<sup>280</sup> El texto tenía como trasfondo la carta

<sup>278</sup> Cf. GALLI, *Jesucristo: Camino a la dignidad y la comunión*, 163-171 y 236-251.

<sup>279</sup> J. M. BERGOGLIO, “Intervención. Conferencia Episcopal de Argentina”, *Pastores* 40 (2007) 33.

<sup>280</sup> CASTAGNA, *Pastoral en la gran ciudad*, 796.

de Pablo VI, que urgía a “reconstruir a escala de calle, de barrio o de gran conjunto, el tejido social dentro del cual el hombre pueda dar satisfacción a las justas exigencias de su personalidad” (OA 12). Hoy, en línea con las orientaciones de Aparecida para América Latina y de nuestro Episcopado para la Argentina, hay que *vivir la comunión con Dios-Amor para edificar el templo de la comunidad urbana del Pueblo de Dios*.

4. Dios nos llama a *construir el nosotros de la comunión solidaria* en cada ciudad y en cada barrio. La Iglesia, esparcida a lo largo y ancho de la trama urbana, debe prestar su servicio para acercar e integrar a ciudadanos que son muy distintos y están distantes entre sí, colaborando a construir la cohesión social y la integración intra/inter urbana. El vínculo que constituye a un pueblo ciudadano es la *amistad social o cívica*. El amor y la solidaridad son virtudes sociales necesarias para construir el bien común. Una comunidad exige vínculos, especialmente ante las heridas que produce el individualismo insolidario de personas y grupos que pugnan por su bien sectorial. La cultura de la amistad genera inclusión para hacer de la ciudad *una casa común* y evitar que se convierta en un campo de batalla. La convivencia pacífica se forja sólo por *el diálogo entre todos los ciudadanos* de distintas creencias e ideas, a partir de sus bases comunes: la tradición histórica, la amistad social, los bienes comunes, la normatividad jurídica, la razón política, la ética civil, la cultura del hombre concreto.

La/s iglesia/s tiene/n mucho que aportar para edificar una ciudad más justa, libre e igualitaria para todos, en las que *se equilibren la libertad personal y la igualdad social*. La conciencia moderna se configuró en base a los valores de libertad, igualdad y fraternidad. La trama de los vínculos familiares que unen a Dios y a los hombres –paternidad, filiación, fraternidad– ayuda a fundamentar de forma plena la libertad individual y la igualdad social, dos valores irrenunciables, que las ideologías modernas, convertidas en religiones seculares, no equilibraron, cayendo en el liberalismo y el colectivismo. En cambio, la fe trinitaria presenta la fuente paterna, filial y pentecostal de una fraternidad que sostiene la dignidad de cada hijo y promueve el amor entre los hermanos.

5. La fe cristiana nos lleva a mirar y amar al otro (*alter*), que comparte la ciudad y el barrio, como a un hermano (*frater*). La

mega-categoría de *alteridad*, destacada por la reflexión filosófica y ética, contiene varias formulaciones del ser humano como “otro”.<sup>281</sup> El otro es como un sí mismo, según la regla de oro del amor evangélico. El sí mismo es como un otro, según las interpelaciones del rostro, la mirada, la manifestación, la voz, el llamado, la donación, la palabra y la promesa, puestas de relieve por la fenomenología francesa contemporánea.<sup>282</sup> El otro es un prójimo, si se convierte la proximidad en aproximación, según la lógica del amor misericordioso practicada por el Buen Samaritano, que se compadeció y se acercó al hombre herido y caído (Lc 10,30-37).

Para la fe, el otro -cercano o lejano- es un hermano porque, gracias a Jesús, el Hijo Unigénito (Jn 1,18) devenido nuestro hermano (Hb 2,18) y Primogénito entre muchos hermanos (Rm 8,29), podemos invocar a Dios como “Padre nuestro” (Mt 6,9). Por tener el mismo Padre, todos somos hermanos (Mt 23,9) en un “nosotros” fraterno. Las otredades, irreductibles entre sí, no deberían volverse mónadas individuales o muticulturales, sino que están llamadas a la apertura mutua para la comunión fraterna. La *fraternidad*, concreta y universal, es la unión más plena entre las personas y sus alteridades.

Un barrio es una cierta comunidad de vecinos que conviven en un mismo espacio geográfico y social en razón de la cercanía. La vecindad invita a reconocerse como diferentes y aproximarse solidariamente. No obstante, en el seno de la cercanía habita no sólo la diferencia, sino también la extrañeza porque, en barrios de distintas clases, unos son indiferentes o se vuelven enemigos de otros por la apatía, el desprecio y el odio. Ante el anonimato y la violencia, debemos aprender nuevos modos de ser prójimos y hermanos respetando y reconciliando las identidades y diferencias en una ciudad diversa y justa.

“En ellas [las ciudades] el ser humano es llamado constantemente a caminar siempre más al encuentro del otro, convivir con el diferente, aceptarlo y ser aceptado por él” (A 514).

<sup>281</sup> Cf. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, 365-379.

<sup>282</sup> Cf. PH. CAPELLE, *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires, UNSAM, 2009, 13-29 y 103-121.

Sólo los vínculos forjados por la amistad social, en el plano civil, y animados por la fraternidad evangélica, en perspectiva teológica, pueden contribuir a que la ciudad futura sea más humana.<sup>283</sup>

#### 4. Transformar la nueva Babel en un nuevo Pentecostés

1. Hoy se percibe una pluralidad de imaginarios y mentalidades que coexisten y se fusionan en los mismos espacios urbanos. Los lenguajes de las creencias, palabras, símbolos, músicas, trabajos, diversiones, academias, edades, grupos, modas, tribus, son algunos elementos que componen las subculturas urbanas y configuran identidades en una infinita gama de combinaciones. La Iglesia debe estar atenta a “escuchar los lenguajes del alma”,<sup>284</sup> que se expresan más allá de los ruidos ensordecedores. Los seres humanos hablan con sus voces y silencios. En la primera *Marcha del Silencio* realizada en Catamarca, en 1991, la consigna era: “grita en silencio, Dios te escucha”, casi un eco del texto evangélico: “tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará” (Mt 6,6).

La ciudad local y el mundo global constituyen, de distintas formas, nuevas figuras de la mítica *Babel*. La multiculturalidad no está motivada sólo por las migraciones de extranjeros que hablan lenguas diversas sino porque las ciudades contienen subculturas con lenguajes diferentes. Ellas tienen posibilidades infinitas de composición, descomposición y recomposición de sus expresiones e instrumentos. Este paradigma puede ser asumido positivamente por la pastoral urbana y se puede concentrar en un principio: a mayor globalidad, mayor diferenciación, evitando mayor fragmentación. Pero la fragmentación crece porque muchos códigos se vuelven comunicables entre sí.

La mega-urbanización y la globalización constituyen *dos expresiones interdependientes* de un complejo movimiento de

<sup>283</sup> Cf. P. FRÍAS, “La ciudad futura”, *Criterio* 1968 (1986) 333-335.

<sup>284</sup> Cf. A. GRASSO, “Nella città in ascolto dei linguaggi dell’anima”, *Culturas y Fe* 19/1 (2011) 14-17.

expansión cultural. La ciudad es un punto de gran impacto de la liberalización de los mercados internacionales y de la inundación informática, mediática y cibernética. En ella se desarrollan al máximo las diversidades de funciones, los conglomerados poblacionales y las infraestructuras de servicios. La configuración estructural de la ciudad remite a modelos de desarrollo global y la mentalidad urbana empuja a insertarse en un movimiento planetario.

Una nueva mentalidad se constituye con los rasgos de novedad, movilidad, velocidad, utilidad, fragmentación y anonimato, con sus “pro” y sus “contra”. Los trazos culturales de estos fenómenos urbanos combinados han de estimular la formulación de nuevas propuestas evangelizadoras. Para eso, la Iglesia debe volver su mirada al acontecimiento paradigmático de Pentecostés, que reinvierte la figura de Babel.

2. *El acontecimiento de Pentecostés es el principio sacramental de la Iglesia católica y misionera en las culturas y ciudades.* La efusión escatológica del Espíritu es el signo de la presencia de Dios. Con el Espíritu, don escatológico por excelencia, adviene el Reino de Dios y se constituye el Pueblo de Dios. En la comunidad de los discípulos, junto con María (Hch 1,12-14), germen del pueblo mesiánico, todos quedaron llenos del Espíritu Santo y hablaron en lenguas “según el Espíritu les permitía expresarse” (Hch 2,4). Eran las lenguas de los peregrinos venidos a Jerusalén de pueblos dispersos por toda la ecumene, interiores y exteriores al Imperio romano (Hch 2,9-11), que representaban a “todas las naciones del mundo” (v. 5). Ante los signos portentosos, la multitud pluricultural se congregó y se asombró al escuchar la proclamación de las maravillas de Dios, “cada uno en su propia lengua” (vv. 6, 8, 11). Entonces comenzó a cumplirse la misión universal “a todas las naciones” (Lc 24,47). La *lengua* o el *lenguaje* debe ser entendida no sólo en un sentido semántico y literario, sino y sobre todo, con un significado antropológico y cultural. La lengua es la primera expresión de la cultura de un pueblo y una ciudad. El Espíritu vive en su Pueblo y

“no da a los hombres aquella lengua única que habían perdido en Babel... Él les da, al contrario, hablar a los oyentes en sus propias lenguas... La lección es clara: *la Iglesia vuelve a confirmar*



*todas las lenguas de los hombres, todas las culturas en las que esas lenguas son su expresión y su vehículo*".<sup>285</sup>

La diversidad de lenguas proclama *una sola fe* (Ef 4,5). La comunión católica anuncia el único Evangelio en cada lengua particular y reúne las culturas diversas en la alabanza al único Dios. El Espíritu Santo es el Espíritu de la unidad y la diversidad en la comunión. El *universal católico* abarca todas las lenguas, no de un modo uniforme o nivelador, sino integrando a cada una en la sinfonía de la catolicidad. En la comunidad políglota de Pentecostés, "el plural" es mantenido.

"... la unidad de la Iglesia nace del hecho de que culturas diversas se reconozcan habitadas por el mismo Espíritu de Cristo, Espíritu que las transforma y las asume a todas... Sin consagrar ninguna cultura particular y asumiéndolas virtualmente a todas, la Iglesia se instituye según un modelo que no puede conocer ninguna otra agrupación humana... ella prefigura un Reino en el cual Dios será todo en todos, donde el universal será la comunión de las particularidades reconocidas y queridas como tales".<sup>286</sup>

3. La efusión del Espíritu es la cuna donde la Iglesia "nace una y universal, naciendo múltiple y particular".<sup>287</sup> Conforme con su catolicidad, la comunidad eclesial debe realizar la universalidad en la particularidad, la unidad en la multiplicidad y la identidad en la diferencia. *La dispersión de Babel es reinvertida por la comunión de Pentecostés*. El hecho pentecostal es el símbolo de una catolicidad contrapuesta a *Babel* (Gn 11,1-9), la figura bíblica de la confusión de las lenguas y la dispersión de los pueblos. *Pentecostés* supera la separación y la distancia entre las naciones para que los discípulos entonen en todas las lenguas el himno de alabanza a Dios. Dios-Espíritu vive en la comunidad pentecostal.

*Pentecostés* es el signo visible del diálogo entre las culturas, la unidad de los pueblos y la armonía de las lenguas gracias a

<sup>285</sup> J. DUPONT, "La nouvelle Pentecôte", en: *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1984, 197-198.

<sup>286</sup> P. VALADIER, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, 231.

<sup>287</sup> Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint II*, Paris, Cerf, 1983, 38.

la efusión del amor del Espíritu dado al Pueblo de Dios como un nuevo vínculo de comunión. El Espíritu *reinvierte Babel* no mediante un retorno a una universalidad prebabélica, sino anunciando una inculturación plural del mismo Evangelio y la misma fe en suelos culturales variados y espacios ciudadanos diversos. Desde entonces, existe una inteligencia pentecostal de la unidad que supera *la unidad sin universalidad* de Babel (Gn 11,4) en *el don de la universalidad en la unidad* de Pentecostés (Hch 2,4). Pentecostés designa la realidad siempre nueva del Espíritu que anima al Pueblo de Dios. El Espíritu y la Iglesia reinvierten el carácter babélico de la cultura de las ciudades e imprimen un dinamismo pentecostal hacia la comunión.

“El día de Pentecostés... fue prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe, por medio de la Iglesia de la Nueva Alianza... que abraza en la caridad todas las lenguas y así supera la dispersión de Babel” (AG 4).

El dinamismo misionero de Pentecostés impele a inculturar el Evangelio en toda cultura y subcultura, en especial en las nuevas “lenguas” de las babeles urbanas, suscitando una fe capaz de impulsar la marcha de los pueblos hacia la Ciudad celestial. El Pueblo de Dios peregrino tiene la misión de promover una mayor unidad en la historia local y global. Porta la semilla del Reino de Dios con una responsabilidad unificadora en la historia. La Iglesia realiza su misión como sacramento universal de salvación evangelizando los pueblos y convocándolos al Pueblo escatológico de Dios, con hombres de “toda lengua, raza, pueblo y nación” (Ap 7,9), “venidos del este y del oeste, del norte y del sur” (Mt 8,11). La misión de la Iglesia postula “una teología dinámica de la historia y la cultura en el acontecimiento de Pentecostés”.<sup>288</sup> Ayer y hoy, el Espíritu de Pentecostés impulsa un nuevo anuncio del Evangelio en los variados lenguajes culturales urbanos.

4. Una teología del Pueblo de Dios y de su relación con los pueblos y las ciudades comienza en Babel, sigue en Pentecostés y culmina en el *Apocalipsis*. En el capítulo séptimo se expuso el proyecto divino sobre la Ciudad Santa, iniciada, misteriosamente, por la

<sup>288</sup> H. LEGRAND, “Inverser Babel”, *Spiritus* 63 (1970) 331.

presencia de Cristo en la Iglesia y el mundo. En el último libro de la Biblia, la Iglesia aparece como la multitud del Israel escatológico (Ap 7,4-8) que alcanza su consumación en los desposorios del Cordero (Ap 14,1-5). La mujer que da a luz representa la unidad del Pueblo de Dios en su continuidad histórica (Ap 12,1-17) y su Hijo es el Rey “de todos los pueblos” (Ap 12,5). La “*Ciudad Santa*” (Ap 21,9-22,5) es la sociedad en la que reina Dios, donde “devienen uno el cosmos, el mundo de los pueblos (*Völkerwelt*) y la Iglesia”.<sup>289</sup> La plenitud del Pueblo de Dios se simboliza en la reunión de las doce tribus y los doce Apóstoles (Ap 21,9-14). Junto a esas tres visiones –la multitud, la mujer, la ciudad– el Apocalipsis asume expresiones del Primer Testamento y las aplica a la Iglesia: “reino sacerdotal” (Ap 1,6; 5,10), “pueblo de santos” (Ap 5,8; 11,18; 13,7; 17,6), “amado por Dios” (Ap 3,9; cf. Ex 19,6).

La Iglesia es el Pueblo formado “*de toda tribu, lengua, pueblo y nación*” (Ap 5,9; 7,9; 11,9; 13,7; 14,6). Esta expresión se entiende mejor con el trasfondo profético de la peregrinación de las naciones, que emerge en la imagen de la Ciudad: “caminarán las naciones (*ethné*) a su luz y los reyes de la tierra llevan a ella su gloria” (Ap 21,24; Is 60,1.3.5.11). El libro contempla la reunión escatológica de los pueblos, preanunciada en el Evangelio (Mt 8,11-12; 22,8-10; 23,38-39; Mc 12,9-10; Lc 14,21-24), como la fiesta del banquete de bodas del Reino. Retoma el lenguaje apocalíptico que indica la totalidad diferenciada del mundo con la frase “pueblos, naciones y lenguas” (Dn 3,4.7; 5,19; 7,14) para designar la *multitud celestial convocada por Dios* (Ap 10,1; 17,15).

Otra de las visiones muestra a la Iglesia como el pueblo de los elegidos marcados con el sello de Cristo (Ap 7,2-12). Otro texto aplica a la comunidad cristiana el apelativo dado por Yahveh a Israel: “mi Pueblo” (Ap 18,4; cf. Jer 51,45). Un himno canta al Cordero inmolado y resucitado:

“Tú eres digno de tomar el libro y de romper los sellos, porque has sido inmolado, y por medio de tu Sangre, has rescatado para Dios a hombres de todas las familias, lenguas, pueblos y naciones.

<sup>289</sup> G. LOHFINK, “Jesus und die Kirche” en: W. KERN; H. POTTMEYER; M. SECKLER, *Handbuch der Fundamental - Theologie. III Traktat Kirche*, Herder, Freiburg, 1986, 49-96, 51.

Tú has hecho de ellos un Reino sacerdotal para nuestro Dios y ellos reinarán sobre la tierra” (Ap 5,9-10).

*El destino de los pueblos es la Ciudad de Dios.* El ángel lleva el Evangelio eterno “a los habitantes de la tierra, a toda nación, familia, lengua y pueblo” (Ap 14,6). Los pueblos están invitados a marchar hacia la nueva Jerusalén, donde “las naciones caminarán a su luz” (Ap 21,24). La Ciudad santa recibirá “la riqueza y el esplendor de las naciones” (Ap 21,26). Allí, el Pueblo de Dios transparentará la Luz del Señor que alumbrará a los pueblos (Ap 22,6), por lo que no hará más falta la lámpara eclesial (Mt 5,15) y la Ciudad se embellecerá con los dones de los pueblos. Todos ellos serán uno en el Pueblo de Dios, la definitiva morada del Espíritu de Dios en y para todos.<sup>290</sup>

El Pueblo de Dios sabe, por la profecía revelada, que la historia de los pueblos ya se unifica en Cristo y se recapitulará en su Reino-Pueblo-Cuerpo-Templo-Ciudad. “El Señor aportará el coronamiento final elevando esa historia de los pueblos sobre sí misma e introduciendo la riqueza de los pueblos en la Jerusalén eterna, cuya prefiguración fue Pentecostés”.<sup>291</sup> El Pueblo de Dios será recogido “desde los cuatro vientos, como mies para el Reino de Dios” (AG 9). Este Pueblo, formado por muchos pueblos (*laoi*) y ciudades, habitará para siempre con Dios en el nuevo cielo y la nueva tierra (Ap 21,3). Cuando “Dios sea todo en todos” (1 Cor 15,24-28), el Pueblo de Dios será todo en todos los pueblos y todos los pueblos serán todo en el Pueblo de Dios. Entonces, la pastoral urbana de nuestras ciudades reales y simbólicas desembocará en la Ciudad escatológica de Dios.

<sup>290</sup> Cf. R. GUNDRY, “The New Jerusalem: People as Place, not Place for People”, *Novum Testamentum* 29 (1987) 254-264.

<sup>291</sup> F. BOASSO, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, Patria Grande, 1974, 21.

## IV. Conversión a una nueva pastoral urbana

---



## Capítulo 10

# Mediaciones y comunidades urbanas para compartir la Vida en Cristo

La Iglesia está llamada a promover la fe en el Dios vivo que habita entre los pueblos citadinos y recrear el *ethos* urbano para construir una ciudad más digna del hombre (LPNE 16) por la comunión filial y fraterna (NMA 50). Al servicio de una pastoral que acentúe el primado de Dios y renueve los vínculos ciudadanos se consideran algunas mediaciones y comunidades para compartir la Vida plena en Cristo.

Con el trasfondo de lo dicho en la tercera parte sobre la cultura urbana, se analizan, primero, algunas mediaciones humanas afectivas (1) y simbólicas (2). Luego se consideran, sin exhaustividad, mediaciones eclesiales de arraigo local: las iglesias particulares y sus interrelaciones (3), las comunidades parroquiales e iglesias caseras (4), los santuarios y los centros de espiritualidad (5).

### 1. El lenguaje de las mediaciones afectivas

1. Manteniendo la primacía de Dios y de su gracia en la vida pastoral, es necesario *ayudar a descubrir al Dios que habita en la ciudad*, en las mediaciones humanas que prologan la humanidad de Cristo. Se destacan las *figuras* simbólicas de las imágenes, los *misterios* profundos de la vida, el *testimonio* teologal de los cristianos. Desarrollando esa actitud contemplativa, hay que atender a las personas de un modo personalizado mediante la acogida personal, el acompañamiento espiritual, el diálogo sacramental, la contención psicológica, el apoyo especializado (A 518 e, f).

Se debe acompañar la necesidad de confidencia espiritual con los santos y santas, que son nuestros amigos, intercesores y modelos (LG 48), y no sólo ejemplos en un sentido moral. No siempre

los pastores piensan que, cuando sacan una imagen del templo por el mero gusto personal, quitan la representación visible del diálogo que muchos fieles tienen con sus amigos del cielo.

Además, hay que cultivar el diálogo afectuoso con los agentes pastorales, hermanos que acompañan a sus hermanos. El Episcopado argentino propuso desarrollar *el vínculo pastoral* y,<sup>292</sup> antes, Aparecida había invitado a atender las expresiones afectivas y el lenguaje simbólico.

“Procesos graduales de formación cristiana con la realización de grandes eventos de multitudes, que movilicen la ciudad, hagan sentir que la ciudad es un conjunto, es un todo, y que sepan responder a la afectividad de sus ciudadanos y en un lenguaje simbólico sepan transmitir el Evangelio a todas las personas que viven en la ciudad” (A 518g).

2. La pastoral urbana exige *mejorar la mediación humana en la experiencia religiosa*, sobre la que ya se habló en el capítulo octavo. La vida en el medio urbano conlleva un pasaje de la mediación cosmológica del mundo rural, donde la naturaleza es vivida como la huella del Creador, a la mediación antropológica, donde el encuentro con Dios es mediado por la obra del hombre, imagen viva de Dios. Las imágenes cósmicas del libro de la naturaleza (*liber naturae*) proveen y seguirán dando los símbolos religiosos básicos y facilitando el desarrollo de la sensibilidad religiosa.

Hoy, en la cultura urbana, se buscan las mediaciones antropológicas, sagradas y simbólicas del libro del espíritu humano (*liber animae*).<sup>293</sup> En Buenos Aires surgen nuevas devociones que vinculan a Dios dando cauce a afecciones personales de origen espiritual y emotivo. Jesús Misericordioso, el Santo de los Santos que expresa la compasión entrañable de Dios ante pecados y miserias; María que Desata los Nudos, la Madre del Nuevo Adán que ayuda a desatar las ataduras de los hijos de Eva; la Virgen de la Dulce Espera y San Ramón Nonato que acompañan la esperanza de la gestación y el parto; Santa Rita, la clásica santa de los

<sup>292</sup> Cf. CEA, *Carta Pastoral de los obispos argentinos con ocasión de la Misión Continental*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2009, 13-20.

<sup>293</sup> Cf. H. MANDRIONI, *Reflexiones filosóficas sobre el Espíritu Humano*, Buenos Aires, Agape, 2009, 239-260.



imposibles, que deviene patrona de las mujeres maltratadas por la violencia de los varones; San Expedito, patrono de las causas justas y urgentes, cuya imagen tiene una cruz en la mano con la palabra latina *hodie*, expresa la súplica en las angustias y la confianza en el Dios que hoy –no ayer ni mañana– escucha, sostiene y anima, aquí y ahora. Las devociones populares reconocen que los bienes buscados se dan en Dios de forma eminente y los santos los expresan de un modo humano y simbólico. El santo significa, en la analogía simbólica, lo que el concepto eminente representa en la analogía conceptual.<sup>294</sup>

Los creyentes urbanos necesitan tanto una acogida cordial en los santuarios, parroquias e iglesias, como la participación en renovadas comunidades orantes, fraternas y misioneras. Promover la personalización creciente e intensificar la dimensión comunitaria son dos caras de la misma medalla. El encuentro personal y comunitario con Cristo a través del sacramento de la reconciliación descubre las dimensiones dramáticas de la miseria humana y de la misericordia divina. La presencia en las manifestaciones masivas de la religiosidad popular y la organización en pequeñas comunidades son formas de cultivar la pertenencia a la Iglesia de un modo afectivo y efectivo. Una eclesiología de comunión del Pueblo de Dios ayuda a comprender y expresar la unión amorosa del pueblo cristiano con Dios, Cristo, el Espíritu, María, los santos, los difuntos y los hermanos que todavía peregrinan, sostenidos por la fe, la esperanza y el amor. La fe en Cristo muestra su potencial divinizador y humanizador en el testimonio y la palabra de evangelizadores que *comunican lo más divino* –la Palabra, el Espíritu y el Cuerpo de Cristo– *de la forma más humana*.

3. Aprovechando la fascinación por la hermosura de la naturaleza y de las obras de arte, que reflejan la belleza del Amor de Cristo, hay que desarrollar las mediaciones personales y estéticas para recorrer la aventura humana del camino de la *belleza* (*via pulchritudinis*). Aparecida pide una pastoral que ayude a “descubrir la plena belleza que es Dios” (A 518l) porque “todo signo

<sup>294</sup> Cf. S. ZALBA, “Las santas y los santos. Un anhelo de salvación terrena”, *Vida Pastoral* 287 (2010) 10-17.

auténtico de verdad, bien y belleza en la aventura humana viene de Dios y clama por Dios" (A 380).

Hay que trazar caminos que ayuden a contemplar, escuchar, tocar y amar la belleza de Dios manifestada en el hombre: en Jesús, muerto y resucitado, y en todo ser humano al que Él se ha unido (GS 22). La mediación de la belleza en el corazón de la ciudad y en sus manifestaciones artísticas –de la música a la poesía– son factores claves en el diálogo entre la fe y la cultura.<sup>295</sup> La música y el canto son lenguajes que llegan a todos y, como dice Carlos Santana, alegran la vida de los pobres.

En Aparecida reaparecen los lenguajes del don, la belleza, la bendición, la esperanza y la alegría. La nueva pastoral misionera urbana debe mostrar la belleza de la comunión con la Trinidad y la alegría de la vida teológica. Compartir el Evangelio como un feliz sí de Dios al hombre para que tenga vida y ver "cómo la fe en el Dios que tiene rostro humano trae la alegría al mundo".<sup>296</sup>

4. La mediación de la familia es fundamental aunque está experimentando muchas mutaciones. Un efecto del gigantesco y rápido cambio cultural es la ruptura del modo tradicional de transmisión de la fe religiosa de los padres a los hijos. El pluralismo impacta de tal modo que hay hijos que no tienen la religión de sus padres y padres que no tienen la religión de sus hijos. Aparecida presenta ese desafío en la mirada a la realidad que hace en su capítulo segundo. Allí destaca *la dificultad para la transmisión familiar de la fe y de la religión cristiana a las nuevas generaciones*.

"Este fenómeno explica, tal vez, uno de los hechos más desconcertantes y novedosos que vivimos en el presente. Nuestras tradiciones culturales ya no se transmiten de una generación a otra con la misma fluidez que en el pasado. Ello afecta, incluso, a ese núcleo más profundo de cada cultura, constituido por *la experien-*

---

<sup>295</sup> Cf. F. ORTEGA, "Teología y contexto epocal: una mirada recíproca", *Teología* 102 (2010) 131-143; C. AVENATTI DE PALUMBO, "Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía", Buenos Aires, Agape, 2011.

<sup>296</sup> BENEDICTO XVI, "Ser testigos de Jesús resucitado. Discurso en la IV Asamblea eclesial nacional italiana en Verona", 19/10/2006, *L'Osservatore romano*, 27/10/2006, 9.

*cia religiosa*, que resulta ahora igualmente difícil de transmitir a través de la educación y de la belleza de las expresiones culturales, alcanzando aun la misma familia que, como lugar del diálogo y de la solidaridad intergeneracional, había sido uno de los vehículos más importantes de *la transmisión de la fe*. Los medios de comunicación han invadido todos los espacios y todas las conversaciones, introduciéndose también en la intimidad del hogar. Al lado de la sabiduría de las tradiciones se ubica ahora, en competencia, la información de último minuto, la distracción, el entretenimiento, las imágenes de los exitosos que han sabido aprovechar en su favor las herramientas tecnológicas y las expectativas de prestigio y estima social. Ello hace que las personas busquen denodadamente una experiencia de sentido que llene las exigencias de su vocación, allí donde nunca podrán encontrarla” (A 39).

La comunicación familiar y generacional de las creencias y los valores está cuestionada por la crisis de confianza en las instituciones tradicionales –familia, escuela, iglesia, estado– y por el influjo mediático que difunde un modelo individualista, basado en los ídolos del tener, poder y placer, y genera necesidades de consumo y expectativas insatisfechas, fuente de frustración, resentimiento y violencia en muchos niños, adolescentes y jóvenes menores de veinticinco años que pueblan los barrios marginados sin estudiar ni trabajar. En varios países, la mayoría de los chicos son pobres y la mayoría de los pobres son chicos. Según la UNICEF y la CEPAL, en 2011 había unos ochenta millones de chicos latinoamericanos bajo la línea de la pobreza. Muchos menores están en riesgo y en situación de calle. La orfandad y la desesperanza dejan el espacio libre a la pseudo-cultura del nihilismo, la droga y el delito. Aparecida identifica, entre los rostros de Cristo que duelen, a quienes viven en la calle (A 407-410) y los adictos dependientes (A 422-426).

En un medio social plural y cambiante, las ciudades necesitan el esfuerzo de una nueva inculturación familiar y popular de la fe. Hay que *fortalecer a la familia cristiana* como el sujeto cristiano fundamental para comunicar vitalmente el *ethos* evangélico a las nuevas generaciones y cultivar un discernimiento crítico ante los mensajes culturales, guiado por una pedagogía de la libertad que ayude a abrazar ideales y valores desde cada subjetividad original pero cultivando los vínculos. Esto exige

a la Iglesia profundizar su compromiso y demanda para que toda *familia* procure su *vivienda*, en lo posible en su *terreno*. En los años setenta los sacerdotes de las Villas de emergencia fueron precursores en crear cooperativas de autoconstrucción, con el lema “esfuerzo propio y ayuda mutua”. En 2011 murió José María -Pichi- Meisegeier, quien durante décadas luchó para que muchas familias “sin techo” y “sin tierra” pudieran lograr una casa digna en un terreno propio. Estas metas exigen mejorar la formación kerigmática, la iniciación cristiana y el itinerario catequístico permanente, fecundando la pastoral popular con la pastoral familiar, social, juvenil y catequética.

## 2. Las mediaciones del lenguaje simbólico

1. En el capítulo anterior se presentó el mundo simbólico de ciudades y barrios. Hoy se habla de varias *ciudades simbólicas* o *territorios culturales* en la misma ciudad.<sup>297</sup> Las *ciudades invisibles* –expresión de Ítalo Calvino– representan concreciones simbólicas de grupos con imaginarios homogéneos que están dispersos y mezclados en los espacios territoriales. Benjamín Bravo traza un cuadro simbólico de siete u ocho ciudades invisibles religiosas que identifican formas de vivir la religión, sobre todo el catolicismo. Su clasificación se puede enriquecer con la completa tipología de Pedro Trigo, que describe fenomenológicamente y discierne espiritualmente nueve formas del cristianismo latinoamericano –ocho católicas– desde la óptica del sujeto puesto ante Dios, el Sujeto Absoluto. Estas miradas identifican vastos grupos urbanos con sus simbologías religiosas.<sup>298</sup>

La urbe simboliza de un modo nuevo el hecho de que la religión es la dimensión más profunda de la cultura. Asumiendo el *revival* espiritual de las últimas décadas se amplía el concepto religión para hablar de una *religión urbana* con creencias,

<sup>297</sup> Cf. B. BRAVO, “Ciudades invisibles”, en: AA. VV., *100 palabras para evangelizar la ciudad*, México, Dabar, 2004, 57-58; “Religiosidad popular urbana”, en: LEGORRETA, *10 palabras clave sobre pastoral urbana*, 273-306.

<sup>298</sup> Cf. BRAVO, *Imaginarios urbanos*, 47-78, esp. 73-77; TRIGO, *En el mercado de Dios*, 7-12, 201-222.

gestos, símbolos y ritos. La religión es entendida de un modo amplísimo, como la referencia a una interpretación que otorga un sentido último a la vida y la regula de forma abarcadora en una dirección trascendente o immanente. Se señala que la gran ciudad fascina con sus rituales seculares, a veces revestidos de valor sagrado, para responder a la sed humana de absoluto y sustituir a la religión institucionalizada.<sup>299</sup> Con respeto, digo que esa valoración merece un diálogo acerca de la religión como relación con Dios o lo divino, al menos dentro de una filosofía de la religión, cuyo sentido fijé en el capítulo quinto al hablar de la religión en Puebla. La fenomenología y la hermenéutica religiosa pueden ayudar a discernir los fragmentos de verdad que se dan en los análisis sobre las simbologías y ritualidades de las grandes ciudades si se ahonda en la religión.

2. Hay que aprender a discernir *los nuevos templos, símbolos y rituales seculares*. Una ciudad contiene un conjunto de realidades y símbolos, y una megalópolis es una especie de *mega-símbolo*. En una urbe hay muchos grupos de símbolos que marcan la existencia: espaciales (plazas, estadios, museos); temporales (fechas, eventos, aniversarios); identitarios (monumentos, logotipos, publicidades); procesuales (concentraciones, migraciones, transportes); lingüísticos (dialectos, consignas, siglas). “Dentro de su precariedad, los símbolos urbanos tienen un profundo sentido profético, porque inciden en los núcleos más vivos del individuo y la comunidad”.<sup>300</sup>

Se advierte cierto extrañamiento entre las simbologías litúrgica y secular. La simbólica bíblica está profundamente intuida por muchos pero es poco explorada. El bautismo es elocuente y, al mismo tiempo, requiere una mistagogia, como se la practica en celebraciones y catequesis. Por otro lado, no se percibe hasta qué punto el lenguaje simbólico urbano está empleado en la praxis pastoral. Ambos universos –que, a veces, comparten los mismos significantes pero no los mismos significados– tienen un potencial

<sup>299</sup> Para esta concepción cf. B. BRAVO, “La urbe es un símbolo”, en: *Segundo Encuentro regional de Pastoral Urbana. Agosto de 2008*, Buenos Aires, 2008, 16-21; del mismo autor cf. *Imaginarios urbanos*, 61-66.

<sup>300</sup> Cf. F. MERLOS, “La pastoral profética en el universo simbólico de la urbe”, en: ESPACIO DE PASTORAL URBANA, *La ciudad: desafío a la evangelización*, 55-72, 68.

expresivo que requiere una hermenéutica pastoral capaz de discernir sentidos y valores que favorecen una vida más humana y cristiana. Los evangelizadores debemos ser *sabios hermeneutas* para ejercitar el arte de leer el sentido de la vida en los símbolos de las culturas urbanas. De lo contrario, nuestro mensaje corre el riesgo de caer en la insignificancia cultural.

Se puede analizar el *shopping center*, un espacio destinado al comercio de mercancías y etiquetas que desarrolla la cultura de la producción y el consumo. Es un lugar situado y datado, pero toma la forma de un ámbito extraterritorial y atemporal, hasta el punto de ser considerado un típico *no-lugar* posmoderno.<sup>301</sup> Sin embargo, con sus límites, se vuelve una plaza pública donde hay *lugar para el encuentro personal*, más allá del intercambio comercial. Ir al *shopping* se torna un programa con itinerarios distintos. Hay personas que van a consumir; otros –no sólo adolescentes– se encuentran allí; muchos pobres van los fines de semana a pasear, estar, mirar, jugar y conversar. El contacto cordial y el diálogo confidencial son formas privilegiadas de evangelizar, incluso en el café de un *shopping*. La trama pastoral se entreteje de encuentros en distintos sitios.

3. En la gran ciudad, la secularización genera el fenómeno de la “religión invisible”,<sup>302</sup> una tendencia a la mínima visibilización de comunidades, gestos y prácticas religiosas, en la medida en que son reducidos a la esfera privada y pierden su exteriorización corporal, local e institucional.

La cultura urbana produce *una nueva configuración del espacio y el tiempo*. La vivencia espacial cambia por la aglomeración, el policentrismo y la fragmentación; la percepción temporal se modifica por la simultaneidad, la prisa y el inmediatismo. Las personas recorren varios espacios funcionales en un día y gastan tiempo en la movilización y el transporte, con grandes cuotas de cansancio corporal y saturación anímica. El apuro de la gente en la calle llama la atención a quien viene de un pueblo chico. Hace cuatro décadas, cantaba un precursor del rock nacional: “Yo vivo en una ciudad, donde la prisa

<sup>301</sup> Cf. B. SARLO, *Escenas de la vida posmoderna*, Buenos Aires, Ariel, 2000, 13-23; *La ciudad vista*, 13-34.

<sup>302</sup> Cf. LUCKMANN, *La religión invisible*, 119-129.

del diario trajín, parece un film de Carlitos Chaplin, aunque sin comicidad". Hoy, el escaso tiempo es llenado por llamados, mensajes y fotografías del celular. La vida espiritual en la ciudad necesita ámbitos y momentos de soledad, silencio, pausa y sosiego.

Los creyentes necesitamos *espacios y tiempos urbanos* que nos faciliten interiorizar y exteriorizar visiblemente nuestra religión. Conviene que en cada ciudad y barrio surjan nuevas cronologías y geografías de la fe. La creatividad pastoral está desafiada a acompañar este proceso con nuevos calendarios, edificios y simbologías para que el Invisible se haga "visible" en nuevos ámbitos.

La ciudad sigue teniendo necesidad de *las iglesias* para el encuentro con Dios y con los otros a partir de la armonía de sí mismo, aunque algunos no vean la necesidad de *la Iglesia* en la mediación de la fe y la religiosidad. Por otra parte, la presencia del Pueblo de Dios en la sociedad urbana se ha encarnado históricamente en diversos estilos de *templos*. Las catedrales céntricas que convocaban al pueblo cristiano de la civilización parroquial, con sus campanadas audibles y su figura visible, son muy distintas de las comunidades barriales que dan un testimonio escondido –casi invisible– en una sociedad más secularizada. Hoy surgen nuevas figuras que expresan las variadas experiencias religiosas comunitarias y distintos modelos de la relación entre la Iglesia y el mundo. La fe y la arquitectura pueden seguir encontrándose en el diseño de los nuevos templos urbanos.<sup>303</sup>

4. En las grandes ciudades latinoamericanas, la gente tiene muchas ocupaciones diarias y poco tiempo libre, por lo que se "vive corriendo". Se intensifica una cultura de la mutación constante y acelerada que pone en crisis toda estabilidad, especialmente a nivel afectivo, lo que conlleva la crisis de vínculos permanentes y fidelidades prolongadas. Se acelera el flujo de las personas y el transporte de los vehículos. La dificultad para conducir automóviles y cumplir con los horarios pone a prueba la templanza y aumenta el estrés. Se da la paradoja de tener un momento prolongado de concentración sólo en el viaje en un colectivo o autobús.

---

<sup>303</sup> Cf. D. HERVIEU-LÉGER, "La società ha ancora bisogno di chiese?", en: G. BOSELLI (a cura di), *Chiesa e città*, Bose, Edizioni Qiqajon, 2010, 30-46.

Este signo hace patente la tensión entre dos dimensiones del ser humano: la *estabilidad* y la *movilidad*. Crece el estilo de vida móvil, simbolizado en la libertad para navegar por la red virtual y en el *zapping* televisivo y radial. Las decisiones afectivas, profesionales y laborales de los jóvenes cambian constantemente.

La repercusión religiosa del fenómeno conduce a advertir las diferencias entre el *practicante* y el *peregrino*. Aquél sería la expresión tradicional de una regularidad religiosa; éste, la figura de una religión en movimiento. Como observé al estudiar la peregrinación juvenil a Luján, las concentraciones crecieron en Europa con las jornadas bianuales de la juventud, el camino a Santiago de Compostela, los encuentros anuales de Taizé.<sup>304</sup> Esto muestra una nueva figura religiosa en un continente muy secularizado. Danièle Hervieu-Léger distingue al *peregrino* del practicante regular. Aquél tiene movilidad de pertenencias, fluidez de identificaciones y diferenciación de itinerarios. Combina la máxima libertad con la mínima institucionalidad en una dialéctica de individuación y planetarización, verificable aun cuando la peregrinación tiene una forma colectiva.<sup>305</sup>

Aquellas figuras encarnan *dos regímenes distintos de vivencia del tiempo y el espacio en la vida religiosa*: el ordenamiento regular, la estabilización territorial y la civilización parroquial en el practicante; el ritmo extraordinario, el desplazamiento local y la modernidad religiosa en el peregrino. Para muchos jóvenes, Juan Pablo II, el papa peregrino y misionero, fue como un operador utópico que permitió una dinámica de agregación y dispersión, aseguró una territorialización simbólica del catolicismo y puso en escena su presencia transhumante a escala planetaria. La universalidad se asoció simbólicamente al movimiento de los jóvenes, quienes, por su propia condición, perciben la vida más como trayectoria que como instalación, más como movimiento que como estabilidad. La organización de las *Jornadas Mundiales de la Juventud*, como la de Madrid en 2011,

<sup>304</sup> Cf. GALLI, *Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina*, 320-327.

<sup>305</sup> Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, 89-118.



asume el lenguaje de los gestos y la dinámica móvil de las peregrinaciones.<sup>306</sup>

La pastoral urbana puede aprovechar y superar ese esquematismo, y repensar la conexión entre lo estable y lo móvil en la vida y religiosidad de las personas. Debe adaptarse a la movilidad espiritual para proponer *un itinerario de crecimiento en la vida en Cristo hacia la santidad*, firme en sus principios y flexible en sus formas.

### 3. Los vínculos en y entre las iglesias particulares

1. Toda la vida de la Iglesia es y debe ser una mediación comunitaria para compartir la vida en Cristo. Algunas *comunidades e instituciones* eclesiales tienen un rol relevante en la vida pastoral urbana. Todas ellas deben buscar la conversión pastoral y la renovación misionera que favorezcan la comunicación de la fe a las nuevas generaciones en los nuevos espacios y con nuevos lenguajes.

“Esta firme decisión misionera debe impregnar *todas* las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y de cualquier institución de la Iglesia. *Ninguna* comunidad debe excusarse de entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los procesos constantes de renovación misionera, y de abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe” (A 365).

Las mediaciones comunitarias se dan en la iglesia particular y en la colaboración entre las diócesis. Aquí se llama la atención sobre seis ámbitos de *arraigo territorial* y distinto valor eclesial, que requieren ser renovados por la conversión misionera para potenciar la pastoral orgánica en ciudades y barrios. Son las diócesis y provincias eclesiásticas; las parroquias e iglesias caseras; los santuarios y centros de espiritualidad. Faltan otras, como las comunidades educativas y los movimientos apostólicos.

Es necesario redescubrir el sentido, el valor, la necesidad y el límite de las *estructuras eclesiales*. Su función primordial es ser

---

<sup>306</sup> Cf. G. CARRIQUIRY, “Las Jornadas Mundiales de la Juventud”, *Communio* (española) 17/4 (1995) 497-515.

canal de la acción del Espíritu Santo para impregnar la vida de las personas y las comunidades, garantizando la comunión, la participación y la misión de todos en una forma orgánica. Las estructuras son medios para la comunicación, el diálogo, el consenso, la corresponsabilidad y la cooperación. Deben expresar la comunión fraterna y actuar con funcionalidad operativa. Deben articular la renovación espiritual y la fecundidad evangelizadora. Esto implica repensar la forma de vivir la naturaleza jerárquica de la Iglesia en el actual contexto y revisar el ejercicio de la autoridad pastoral en su servicio indispensable a la comunión misionera, como expresa el texto del Anexo III.

2. *La iglesia particular diocesana* es el ámbito fundamental para pensar y actuar pastoralmente. En su capítulo quinto, eclesiológico, Aparecida acentúa expresamente la primacía de *la diócesis como comunidad discipular misionera*. Entre los lugares eclesiales de comunión (A 164-183) se refiere a la diócesis como el “lugar privilegiado de comunión” (A 164-169). Le siguen, ordenadamente, las parroquias (A 170-177), las comunidades eclesiales de base y pequeñas comunidades (A 178-180) y las conferencias episcopales y la comunión entre las iglesias (A 181-183).

La vocación al discipulado del Señor es la con-vocación (*ekklesiá*) a la comunión en su Iglesia. El Pueblo de Dios es el sujeto colectivo del discipulado y de la misión en comunión, que se realiza de un modo privilegiado en cada iglesia local. “La experiencia de fe siempre se vive en una Iglesia Particular” (A 164). Los espacios de la comunión se despliegan en y desde las iglesias particulares, y en ellas se ubican las parroquias, comunidades eclesiales de base (CEBs) y pequeñas comunidades, antiguas asociaciones apostólicas, nuevos movimientos y otras formas en gestación.

La *secuencia diócesis-parroquia-comunidades-movimientos* tiene su correlato en el capítulo sexto de Aparecida, cuando se habla de los lugares de formación de los discípulos misioneros (A 301-346). Allí se integran las familias, parroquias, pequeñas comunidades eclesiales, nuevos movimientos eclesiales y nuevas comunidades, escuelas, universidades y centros de formación.

“Reunida y alimentada por la Palabra y la Eucaristía, la Iglesia católica existe y se manifiesta en cada Iglesia particular en comunión con el Obispo de Roma (ChL 85). Esta es, como lo afirma el

Concilio, «una porción del pueblo de Dios confiada a un obispo para que la apaciente con su presbiterio» (CD 11)” (A 165).

3. Cada iglesia particular realiza de un modo “particular” la única Iglesia de Cristo, católica y misionera. Es una *porción del Pueblo de Dios* (LG 23) en una *porción de humanidad concreta* (EN 62). Contiene los componentes eclesiales esenciales: una comunidad de fieles reunida en la comunión con Cristo por el Espíritu, el Evangelio y la Eucaristía bajo la guía del Pastor (CD 11). Una iglesia diocesana manifiesta y realiza plenamente a la Iglesia en un espacio particular. En ella está “todo Cristo” y, por eso, es “totalmente” Iglesia, aunque no es “toda” la Iglesia.

“La Iglesia particular es totalmente Iglesia, pero no es toda la Iglesia. Es la realización concreta del misterio de la Iglesia Universal, en un determinado lugar y tiempo. Para eso, ella debe estar en comunión con las otras Iglesias particulares y bajo el pastoreo supremo del Papa, Obispo de Roma, que preside todas las Iglesias” (A 166).

La iglesia particular diocesana se realiza en un “determinado grupo humano” (AG 19), en un peculiar “territorio sociocultural” (AG 22). La particularización social y cultural de la iglesia local es la determinación concreta de la dimensión humana del Pueblo de Dios. Esta concepción permite precisar el rol de los pueblos y las culturas en la configuración de las iglesias en una ciudad, una región, una provincia, un país y un continente. Las iglesias particulares asumen las particularidades culturales de los pueblos en los que se encarnan y, por eso, “hablan tal lengua, son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un substrato humano determinado” (EN 62). No suele haber diócesis menores a un municipio aunque, en la Argentina, hay diócesis tan grandes como algunas provincias, que contienen localidades grandes y pequeñas. La Arquidiócesis de Buenos Aires coincide con los límites de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Como toda iglesia local, ella asume los rasgos culturales de la sociedad urbana en la que se inserta.

La Iglesia particular diocesana es el lugar privilegiado de la formación y la misión para la comunión; el centro vital de la nueva evangelización; el rostro concreto de la Iglesia en las comunidades socioculturales peculiares. La diócesis, iglesia particular

por antonomasia, es el sujeto comunitario –global y dinámico– de la comunión misionera, la evangelización inculturada y la pastoral orgánica (A 99g, 169), donde las comunidades y los fieles son y deben ser sujetos evangelizadores.<sup>307</sup>

4. La diócesis debe impulsar y conducir *una acción pastoral orgánica* para que la variedad de carismas, ministerios, servicios, funciones, organizaciones y estructuras se orienten en un mismo proyecto misionero para comunicar la Vida en Cristo. El proyecto pastoral diocesano será eficiente si cada comunidad cristiana, cada parroquia, cada comunidad educativa, cada comunidad de vida consagrada, cada asociación, cada movimiento, cada pequeña comunidad, se insertan activamente en la pastoral orgánica y evangelizan de un modo armónico e integrado. El cauce institucional concreto es “el proyecto pastoral de la Diócesis, [que es] camino de pastoral orgánica” (A 371).

La *subjetividad de una iglesia particular* expresa su madurez cuando se convierte en un sujeto agente pleno de la acción evangelizadora. Esta caracterización se hace no sólo en el horizonte antropológico de la subjetividad moderna, sino a partir de una eclesiología trinitaria y sacramental. La valoración de la subjetividad de cada iglesia local reconoce y refuerza la iniciativa y corresponsabilidad de todos los cristianos y todas las iglesias en comunicar el Evangelio. Cada comunidad cristiana y cada iglesia particular está llamada a vivir comunitariamente el proceso que vive un fiel cristiano: “finalmente, el que ha sido evangelizado, evangeliza a su vez” (EN 24).

En la iglesia diocesana hay que renovar muchas estructuras de comunión pastoral. Por ejemplo, los decanatos. Hace veinte años, en reuniones del Consejo Presbiteral de Buenos Aires y encuentros del Clero Joven, propuse convertir las instancias mediadoras de los decanatos en *ámbitos serios de discernimiento comunitario y coordinación pastoral* ante los nuevos desafíos locales, para que no se reduzcan a ser momentos de intercambio informal ni sesiones de información eclesial. Se nota que muchos avanzan en la comunión afectiva pero falta innovar en la cooperación efectiva.

---

<sup>307</sup> Cf. L. SUÁREZ PUERTO, *La Iglesia particular, sujeto global, orgánico y dinámico de la evangelización de las culturas*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana – Facultad de Teología, 2002, 17-18, 145-147.

5. La Iglesia universal se realiza en cada iglesia particular y en la comunión de las iglesias particulares. El ministerio de Pedro, el obispo de Roma, debe guardar la unidad plural en la Iglesia universal y garantizar la comunión entre las iglesias, si “protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla” (LG 13).

Hoy se requiere un nuevo equilibrio entre lo universal y lo particular para integrar la eclesiología de la comunión de iglesias del primer milenio y la eclesiología de la iglesia universal del segundo. Ghislain Lafont muestra que el modelo de *la figura gregoriana* de la Iglesia, consolidado en el segundo milenio, debe ser asumido y superado por el modelo de *la comunión estructurada*, propio de la eclesiología de la *Lumen gentium*, expresado en “el binomio de nombres Cuerpo-Pueblo”.<sup>308</sup> Avanzar por esta senda de comunión ayudaría a superar la centralización y la fragmentación. En el marco de una eclesiología de comunión se ubica la comunicación y la colaboración entre las iglesias particulares, especialmente entre las diócesis vecinas de una región, país o continente.<sup>309</sup>

Teniendo en cuenta que la *iglesia diocesana* es el principal análogo de la iglesia particular, el lenguaje conciliar extiende esa calificación a diversas *agrupaciones de diócesis*, como un rito (OE 2), un patriarcado (LG 23), y otras formas pluridiocesanas de alcance provincial, regional, nacional o continental. De un modo análogo a las antiguas iglesias patriarcales (LG 23) se consideran a las iglesias insertas en una nación, cuyos obispos se reúnen en una Conferencia episcopal nacional (CD 37-38; AG 20). De este modo, la expresión iglesia particular/iglesias particulares puede designar realidades eclesiales de distinta dimensión que han de crecer en hermandad.

“El Pueblo de Dios se construye como una comunión de Iglesias particulares y, a través de ellas, como un intercambio entre las culturas. En este marco, los obispos y las Iglesias locales expresan su solicitud por todas las Iglesias, especialmente por las más cercanas, reunidas en las provincias eclesiásticas, las conferencias regionales, y otras formas de asociación interdiocesana en el interior de cada Nación o entre

<sup>308</sup> Cf. G. LAFONT, *Imaginer L'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995, 119; cf. 7-16, 81-86, 112-137, 263-279.

<sup>309</sup> Cf. C. M. GALLI, “Dones o bienes a compartir”, *Criterio* 2233 (1999) 52-57.

países de una misma Región o Continente. *Estas variadas formas de comunión* estimulan con vigor las «relaciones de hermandad entre las diócesis y las parroquias» (EAm 33) y fomentan «una mayor cooperación entre las iglesias hermanas» (EAm 74)” (A 182).

6. *Las provincias y regiones eclesíásticas* son ámbitos destacados para vivir la fraternidad eclesial y la colaboración entre las diócesis. En la Carta *Novo millennio ineunte*, Juan Pablo II las invitó a reiniciar juntas el camino de la santidad y la misión. En su capítulo tercero, *reiniciar el camino desde Cristo*, reconoce que el Jubileo fue un tiempo extraordinario e invita a las iglesias locales, renovadas al contemplar el rostro de Cristo, a retomar el sendero de la pastoral *ordinaria* en común. Esta convocatoria propone hacer renovados proyectos evangelizadores centrados en Cristo.

“No se trata, pues, de inventar un nuevo programa. El programa ya existe. Es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste” (NMI 29).

El programa pastoral centrado en Cristo, Camino a la vida trinitaria, debe ser formulado en los planes pastorales de las iglesias particulares y las agrupaciones de iglesias particulares.

“En *las Iglesias locales* es donde se pueden establecer esas indicaciones programáticas concretas... que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades, e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y la cultura” (NMI 29).

Las agrupaciones de las iglesias particulares deben renovar la tarea pastoral ordinaria desde el núcleo cristológico, trinitario y salvífico de la fe cristiana (NMI 31; 34; 38; 45). En 2003, los obispos argentinos situaron las líneas programáticas del documento *Navega mar adentro* en esta etapa posjubilar para renovar la pastoral ordinaria de nuestras iglesias particulares. En 2009, trazaron orientaciones comunes para llevar adelante la pastoral misionera propuesta en *Aparecida*.

7. *La provincia eclesíástica* existe para “promover una acción pastoral común de varias diócesis vecinas” (CIC 431/1). Esa reunión provincial de obispos debe “fomentar la cooperación y la

común actividad pastoral en la región” (CIC 434). En los últimos años se dieron pasos en la provincia eclesiástica de Buenos Aires para coordinar las diócesis de la región metropolitana. Como señalé en el Prólogo, ya en 1979 existía la inquietud de avanzar por este camino de comunión pastoral.

La colaboración entre los pastores y las diócesis de la región metropolitana se encarna en pastorales específicas que ya trabajan juntas y requieren una mayor coordinación para anunciar el encuentro con Dios que nos sale al paso en Cristo en esta gran urbe. También se expresa en acciones simbólicas y ejemplares, como la peregrinación juvenil e interdiocesana a Luján; las misiones populares de los obispos en barrios periféricos del norte y el sur del área; o la primera reunión del clero del conurbano en Luján en 2010 para conversar sobre su forma de vinculación pastoral.

La Iglesia puede servir a la integración entre la urbe capitalina y las comunidades del conurbano. Se puede pensar en coordinar varias *Caritas* diocesanas en una red de organizaciones que trabajan en construir o mejorar viviendas, o en una acción decidida contra el crimen del narcotráfico y por las víctimas de las adicciones, como solicité en 2006,<sup>310</sup> y propone Aparecida (A 422-426).

*La comunión de nuestras iglesias particulares, hermanas y vecinas, es el ámbito privilegiado para plantear líneas pastorales comunes en, desde y para el pueblo de la gran región metropolitana.*

#### 4. Las comunidades parroquiales y las iglesias caseras

1. La parroquia es *la comunidad de fieles* que realiza de forma local, visible, inmediata y cotidiana el misterio de la Iglesia particular. Ella es la última localización de la Iglesia “que vive entre las casas de sus hijos y de sus hijas” (ChL 26). No es, principalmente, una estructura, un territorio o un edificio, sino *la Iglesia entre la gente*, el hogar en el que se reúne la Familia de Dios, la morada del nosotros eclesial en el que se inserta cada pequeña familia y se forman los afectos espirituales. Para la eclesiología y el derecho de la Iglesia, la parroquia

<sup>310</sup> Cf. GALLI, *Comunicar el Evangelio del amor de Dios a nuestros pueblos*, 62; cf. J. LOZZANO, “La vulnerabilidad del adicto”, *Diario La Nación*, 24/6/2011, 21.

consiste en una comunidad de fieles cristianos constituida de forma estable, lo que no forma necesariamente una unidad territorial.

“La parroquia es una determinada comunidad de fieles cristianos *constituida de modo estable en la Iglesia particular (certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta)* cuyo cuidado pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio” (CIC 515,1).

Se distingue la *estabilidad*, condición de toda parroquia, y la *territorialidad*, característica de la mayoría de ellas. El derecho canónico ha abierto el camino a las llamadas parroquias personales, que se pueden crear por razones de rito, lengua y raza, y “por otra determinada razón” (CIC 518), es decir, por razones culturales. El canon precisa que, “como regla general, la parroquia es casi siempre territorial” (CIC 518). La prudencia pastoral debe discernir la conveniencia de constituir parroquias personales, sectoriales y ambientales para atender a grupos significativos, como los trabajadores de una profesión o los miembros de una comunidad inmigrante. Se pueden erigir parroquias solidarias (*in solidum*), cuasiparroquias, rectorías, capellanías y centros misionales que no estén circunscriptos a unos barrios sino que su “territorio” sea la comunidad de una ciudad.

La parroquia territorial es la Iglesia entre las familias y casas de las personas, que asume la condición local del hombre en el mundo. Diferenciándome de otros pastoralistas, pienso que el valor principal de la parroquia territorial no está en su localización geográfica, sino que ésta es una de las condiciones necesarias para que se dé la relación de *vecindad* entre personas y familias. Tanto en lo civil como en lo eclesial el *domicilio* es un componente de la identidad relacional de una persona. El domicilio arraiga en el *domus*, en la casa. Si bien, hoy, la identidad se configura por fuertes pertenencias simbólicas a comunidades que trascienden lo local, subyace la dimensión del espacio, porque la persona “está” en el mundo mediante su configuración corporal.

Las parroquias acompañan el itinerario de la fe de las personas y familias localizadas en los barrios y pueblos. Deben ser flexibles para reconocer el *arraigo teologal y afectivo* que lleva a muchos católicos a trascender los límites geográficos y volver a sus comunidades de origen para rezar o bautizar a sus hijos. Se



avanza lentamente en superar la burocracia distanciadora que encubre la incapacidad de entender la lógica de los sentimientos y la comodidad de algunos pastores.

2. Hay dos etimologías griegas del término parroquia que permiten proponer la convergencia de dos dinamismos pastorales complementarios. En el griego profano, *paroikein* es residir junto a otros o ser vecino. La *paroikia* es la comunidad de los que viven juntos o habitan en vecindad, en sentido local. Por otro lado, en el griego bíblico, *paroikein* significa ser peregrino y vivir como un forastero. La Vulgata traduce ese verbo por *peregrinari*. En el Nuevo Testamento la *paroikia* es la comunidad de los cristianos que habitan como extranjeros (Ef 2,19), gente de paso (1 Pe 1,17), emigrantes (1 Pe 2,11) o peregrinos (Hb 11,13), porque saben que su verdadera Patria está en el cielo (Flp 3,20; 2 Cor 5,6-8). Caminamos porque “no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura” (Hb 13,14). Los cristianos somos residentes peregrinos (*paroikoi*) con cierto arraigo, porque vivimos en casas y ciudades, pero somos peregrinos, porque estamos en camino. Cada país extranjero es nuestra patria y nuestra patria es siempre una tierra extranjera.

En el primer sentido, la parroquia es la Iglesia arraigada en territorios; en el segundo, es la Iglesia en movimiento por los pueblos. En los primeros siglos, las comunidades cristianas que estaban en las ciudades se organizaron en diócesis. Con la expansión misionera, nuevas comunidades cristianas se formaron en los pagos o aldeas, fuera de las ciudades, y se llamaron parroquias. A partir del siglo V, la Iglesia se organizó en las ciudades y campos como una *ecclesia parochialis*, adoptando el sistema parroquial como la unidad pastoral, territorial, cultural y administrativa.

Hoy, aquellos dos sentidos originales conservan su validez y pueden complementarse. Si bien parece que la parroquia territorial no es una respuesta específica a las nuevas características culturales de la gran urbe, “es la única estructura evangelizadora cercana a la gente con que cuenta hoy día la Iglesia. Es, por tanto, necesario agotar todas sus posibilidades”.<sup>311</sup> La renovación de la antigua institución parroquial, que siempre es ella misma pero

<sup>311</sup> B. BRAVO, “La parroquia urbana”, en: LIBANIO; BRAVO; COMBLIN, *La Iglesia en la ciudad*, 136.

nunca del mismo modo (*semper ipsa nunquam eadem*), es un enorme desafío para una pastoral urbana estable y móvil.

Aparecida, en textos dispersos en sus distintos capítulos, presenta una pequeña síntesis teológica y pastoral de la renovación de la parroquia, especialmente urbana, en una clave misionera.<sup>312</sup>

*“La V Conferencia General es una oportunidad para que todas nuestras parroquias se vuelvan misioneras. Es limitado el número de católicos que llegan a nuestra celebración dominical; es inmenso el número de los alejados, así como el de los que no conocen a Cristo. La renovación misionera de las parroquias se impone tanto en la evangelización de las grandes ciudades como del mundo rural de nuestro continente, que nos está exigiendo imaginación y creatividad para llegar a las multitudes que anhelan el Evangelio de Jesucristo. Particularmente, en el mundo urbano, se plantea la creación de nuevas estructuras pastorales, puesto que muchas de ellas nacieron en otras épocas para responder a las necesidades del ámbito rural” (A 173).*

3. En América Latina muchas comunidades son “mega-parroquias” que, en otros países, serían diócesis. Aquí no se desarrolló el sistema europeo de la parroquia rural medieval en pueblitos de unas decenas de familias. Tenemos muchísimas parroquias que oscilan entre 10.000 y 100.000 bautizados. Aparecida recomienda la renovación de las parroquias mediante la multiplicación en red de comunidades, antiguas y nuevas, discipulares y misioneras (A 178-180). Deben ser *casas y escuelas de comunión filial y fraterna* mediante la acogida, la oración, el servicio y la alegría.

Como se vio en el capítulo siete, al analizar los párrafos de Aparecida, ésta propone transformar la parroquia en comunidad de comunidades; formar comunidades de pertenencia ambiental integradas en el nivel supra-parroquial y diocesano; planificar proyectos diocesanos integradores para el conjunto de la ciudad; sectorizar de forma descentralizada las parroquias en unidades pequeñas que permitan una presencia más cercana y un servicio más eficaz; buscar un nuevo equilibrio entre el *alargamiento* hacia unidades mayores que la parroquia, como las vicarías, zonas y

<sup>312</sup> Cf. P. OSSANDÓN, *La parroquia misionera y solidaria... a la luz de Aparecida*, Buenos Aires, CEA, 2009.

decanatos, y una *capilarización* hacia unidades menores que ella, como los sectores, grupos, capillas y comunidades.

“Teniendo en cuenta las dimensiones de nuestras parroquias, es aconsejable la *sectorización* en unidades territoriales más pequeñas, con equipos propios de animación y coordinación que permitan una mayor proximidad a las personas y grupos que viven en el territorio. Es recomendable que los agentes misioneros promuevan la creación de comunidades de familias que fomenten la puesta en común de su fe cristiana y las respuestas a los problemas” (A 372).

En la República Dominicana, donde se está ejecutando el III Plan Nacional de Pastoral, se sectorizaron todas las parroquias, no sólo las de las grandes ciudades. Allí se divide el espacio parroquial en *sectores pastorales* que abarcan hasta mil personas o unas doscientas casas. Se busca trabajar en una escala razonable, rehacer el tejido social y abrir la participación de todos los bautizados. El párroco y el consejo pastoral delimitan los sectores teniendo en cuenta confines naturales, lugares de convergencia, grupos culturales homogéneos y unidades urbanísticas, que varían según los barrios, urbanizaciones, repartos, torres o campos. En cada sector hay un *Equipo de coordinación sectorial* formado por laicos vecinos, que coordina la red de mensajeros que comunican la parroquia con las familias y son los misioneros en las visitas hogareñas, las áreas pastorales y la formación de comunidades de unas quince o veinte familias. El párroco y el equipo sectorial procuran que cada sector tenga una sede de encuentro, oración y misión –capilla, casa-misión o centro comunitario– en la que se reúnan los agentes coordinadores, las comunidades cristianas, las actividades de la zona, los misioneros que *van a* las casas y los visitados que *vienen a* las comunidades. Al mismo tiempo, se asegura la comunión en la gran comunidad parroquial eucarística. Los sectores revitalizan y descentralizan la parroquia, y multiplican servicios para llegar a las multitudes de alejados. La sectorización se inserta en una secuencia de estrategias pastorales.<sup>313</sup>

4. Una nueva evangelización desde y para el pueblo urbano reclama una mayor presencia física, espiritual y simbólica en los barrios

<sup>313</sup> Cf. L. VARGAS SALAZAR, *Plan de Pastoral en acción*, Santo Domingo, Instituto Nacional de Pastoral, 2007, 48-74.

por medio de una nueva encarnación de la institución parroquial que responda a las actuales inquietudes espirituales. Un ejemplo es la pastoral de los cinerarios, iniciada en la parroquia Santa Ana de Glew en 1997, que ya tiene más de dos mil quinientos difuntos. Son bóvedas construidas en jardines, atrios o patios de templos en las que se depositan las cenizas de los difuntos mediante una celebración comunitaria de las exequias, junto con las familias, a las que se acompaña con el consuelo esperanzado y una predicación kerigmática. Esto favorece una acogida cordial en medio del dolor; una nueva vivencia cristiana ante la secularización del morir y la muerte; un original espacio sagrado –el Campo santo– en medio del barrio; intensos momentos de encuentro afectivo en la memoria y la liturgia; una solución razonable para muchos que no desean acudir a grandes cementerios tradicionales ni pueden acceder a modernos jardines privados, la “santuarización” de espacios abiertos junto a las iglesias, que ofrecen paz, reflexión y oración.

Al mismo tiempo, hace falta formar una red de comunidades cristianas por un proceso de *sectorización territorial*, complementario al de *ampliación de la pastoral ambiental*. Dicho de una forma más sencilla: hay que explorar con más imaginación nuevas relaciones entre el territorio y el ambiente.

“Procure la presencia de la Iglesia, por medio de nuevas parroquias y capillas, comunidades cristianas y centros de pastoral, en las nuevas concentraciones humanas que crecen aceleradamente en las periferias urbanas de las grandes ciudades por efectos de migraciones internas y situaciones de exclusión” (A 517k).

Esta reorganización capilar ya se está llevando a cabo en muchas parroquias latinoamericanas con la ayuda de distintos proyectos de renovación. Esto contrasta con algunos pronósticos que anunciaron de forma terminante el fin de la parroquia, pronunciaron un juicio condenatorio a su validez actual, o promovieron su reemplazo total por variantes de comunidades eclesiales de base, pastorales sectoriales, instituciones especializadas o nuevos movimientos. Sin negar los aportes de estas expresiones eclesiales, siempre y cuando se inserten de una forma comunal en las iglesias particulares, hay que tener en cuenta los mejores análisis de los últimos años que muestran la persistencia insustituible de *la parroquia, comunidad local donde la Iglesia se hace pueblo y barrio*, junto con la necesidad y capacidad de renovación por varios caminos

misioneros.<sup>314</sup> No digo modelos porque habría que debatir la noción de “modelo” eclesiológico, pastoral y parroquial.

En este marco, hay que *considerar las nuevas parroquias suburbanas surgidas junto con y en medio de los nuevos barrios*. Muchas parroquias nacieron junto con los barrios, con una extrema penuria de recursos materiales y gracias a la entrega generosa de muchos cristianos y pastores. Ellas se fueron configurando como comunidades eclesiales, lugares de evangelización, ámbitos de encuentro social y centros de promoción vecinal. La *puerta abierta* de una parroquia de barrio es un espacio de acogida, búsqueda y encuentro. Habría que poner por escrito relatos, memorias, crónicas y testimonios para tomar el pulso de este estilo eclesial vivido, pero poco formulado, analizado y evaluado. En la Argentina no se conocen estudios de “casos pastorales”.<sup>315</sup>

La conversión misionera de las parroquias exige trazar procesos que pasen de una pastoral encerrada en la sede territorial a una misión que alcance todas las periferias, y de una pastoral centralizada a una pastoral misionera, centrada en la comunión y descentralizada en la misión.

“La renovación de las parroquias, al inicio del tercer milenio, exige *reformular sus estructuras*, para que sea una red de comunidades y grupos, capaces de articularse logrando que sus miembros se sientan y sean realmente discípulos y misioneros de Jesucristo en comunión...” (A 172).

Otro fenómeno latinoamericano nuevo, que requiere repensar la parroquia como red de comunidades, es la figura de los *condominios*. Sólo en el área metropolitana de San Pablo viven cinco millones de personas en unos treinta mil condominios verticales. Esta realidad transforma las relaciones de vecindad del barrio por una nueva forma de convivencia. El condominio no debe verse sólo como un objeto poseído en común: el edificio arquitectónico

<sup>314</sup> Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, “Movimientos de renovación parroquial en los últimos cuarenta años”, en: INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *A vueltas con la parroquia*, 195-262; BORRAS; ROUTHIER, *La nueva parroquia*, 185-207.

<sup>315</sup> Para España cf. EDITORIAL, “Iglesia que nace en los barrios y da vida al pueblo”, *Sal Terrae* 91 (2003) 625-628.

y la empresa habitacional. Él es, sobre todo, una comunidad de sujetos que ejercen un dominio en común y están vinculados por distintas realidades. Una pastoral del condominio supera la “pastoral de edificios” (SD 259) porque atiende, sobre todo, a *la comunidad de la casa común* y procura generar nuevas comunidades cristianas en esas viviendas y en esa cultura peculiar, que pueden tener nuevos modos de inserción parroquial.

5. En una reunión del CELAM celebrada en Lima en 2010, sostuve que la parroquia, a la luz de Aparecida, debe ser “una comunidad misionera de comunidades misioneras”. La sugerencia se recogió en el documento final (Anexo III). La conversión estructural de la parroquia lleva a repensarla, quererla y reorganizarla como *una comunidad misionera de personas, familias y comunidades misioneras* insertas entre los barrios, ciudades y pueblos, y renovadas por procesos permanentes de discernimiento, planeación, descentralización y articulación con finalidad misionera.

En ese marco hay que repensar la figura del *párroco* urbano. No tengo ese cargo y esa carga, y por eso hablo con un respeto fraterno. El párroco es quien debe salir al encuentro de la gente donde ella está, vive, cree, reza, trabaja. Debería conocer a las personas y familias del barrio o pueblo, y ser el más conocido. Debe *querer mucho* a cada uno/a, sin exclusiones ni preferencias, y debería ser *el más querido*. Tiene que salir a las casas familiares y las instituciones religiosas, escolares, sociales, asistenciales, comerciales, deportivas. Su presencia, palabra y acción pueden crear puentes con Dios y entre las personas. Su ejemplo puede marcar un estilo de discípulo misionero para todos.

“La renovación de la parroquia exige actitudes nuevas en los párrocos y en los sacerdotes que están al servicio de ella. La primera exigencia es que el párroco sea *un auténtico discípulo de Jesucristo*, porque sólo un sacerdote enamorado del Señor puede renovar una parroquia. Pero, al mismo tiempo, debe ser un ardoroso misionero que vive el constante anhelo de *buscar a los alejados* y no se contenta con la simple administración” (A 201).

6. En el catolicismo rural tradicional los vecinos se reunían en las casas para festejar, rezar, ayudar. Desde los años cincuenta, en nuevos barrios latinoamericanos las casas de familia se constituyeron en sedes de la catequesis y grupos por afinidades: ma-

trimonios, jóvenes, señoras mayores, empleadas domésticas. Allí se reunían grupos de Evangelio y oración, comunidades de base, equipos de pastoral ambiental, grupos misioneros. En los años *ad experimentum* de la reforma litúrgica se celebraba la Misa para grupos en las casas. En 1963, en la parroquia San Gabriel de Vicente López, en el conurbano bonaerense, los chicos que vivíamos a varias cuadras del templo y nos preparábamos para la primera comunión nos reuníamos en las casas de las catequistas.

En las últimas dos décadas, el *Espacio de Pastoral Urbana* de México y otros pastoralistas están recuperando el modelo paulino y lucano de *la iglesia de/en la casa* para fomentar pequeñas comunidades eclesiales -familiares, vecinales y barriales- con el propósito de vivir la fe de una forma más personal y comunitaria, achicando las inmensas dimensiones de las grandes urbes.<sup>316</sup>

La Iglesia siempre *está en un lugar humano concreto, en un espacio social determinado*. El concepto *iglesia de la casa* significa la reunión de una comunidad de cristianos en una residencia familiar. San Pablo señala que la *ekklesía* local se reúne en ciudades y casas de una forma reiterada, aunque no exclusiva. Sus textos son pocos pero elocuentes. En el capítulo segundo comenté los referidos a la casa de Aquila y Priscila (Rom 16,3-5; 1 Cor 16,19; 2 Tm 4,19). Otras cartas aluden a las comunidades que se reúnen en la casa de Filemón (Fm 2) y de Laodicea y Ninfas (Col 4,15). La casa es una familia tradicional, grande y extendida, que incluye parientes, dependientes y esclavos. La frase paulina *he kat' oikon ekklesia* tiene un pronombre determinativo y sentido de lugar. Se lo traduce como "la iglesia que se reúne en su casa" o "la iglesia de su casa". Pablo dio el nombre de *iglesias* a comunidades de diversos ámbitos, incluyendo las comunidades caseras. La primera Iglesia no creó espacios especiales de encuentro, sino que asumió los ámbitos de las sinagogas, casas y ciudades.

7. Fuera de las cartas paulinas no se halla aquella elocuente expresión, aunque se percibe la experiencia de un "cristianismo casero" en la teología de la casa de Marcos y Lucas. Jesús, el

---

<sup>316</sup> Cf. B. BRAVO PÉREZ, *Para comprender la Iglesia de casa. De la conservación a la misión*, Estella, Verbo Divino, 2010, que reúne siete estudios bíblicos, históricos, eclesiológicos, canónicos y pastorales muy interesantes.

peregrino evangelizador, acompañado por sus discípulos “itinerantes”, atravesaba los caminos pero se alojaba en casas de discípulos “sedentarios”, como la familia de Lázaro, Marta y María (Lc 10,38-42). Para Marcos, Jesús tiene en “la casa” la sede de la misión (Mc 2,1-2; 3,20) y envía a sus discípulos, que renunciaron a su familia/casa (Mc 1,16), a evangelizar en las casas (Mc 6,10), anunciando “paz a esta casa” (Lc 10,5). Los misioneros ambulantes cumplían su misión porque había una red de familias de condiscípulos y simpatizantes que los hospedaban (Mc 9,41).<sup>317</sup>

En Lucas, la comunidad de Jerusalén se reúne en el templo y en las casas. El Espíritu es donado a los apóstoles reunidos en una casa (Hch 2,2). Los discípulos “partían el pan en las casas” (Hch 2,46) y allí predicaban el Evangelio (Hch 5,42). En Filipos, Pablo fue recibido en la iglesia de la casa de Lidia (Hch 16,35); allí se convirtió el carcelero “con toda su casa” (Hch 16,25-34). En Mileto, el apóstol recuerda a los ancianos que predicó y enseñó “tanto en público [en la plaza pública] como en privado [en las casas]” (Hch 20,20). La casa, lugar de la hospitalidad acogedora y la mesa compartida, es también el núcleo de la comunidad cristiana, la plataforma de la misión, el ámbito de la acogida.<sup>318</sup> El Pueblo escatológico de Dios se reúne, vive en comunión, celebra a Dios y evangeliza en y desde las casas, formando *un archipiélago urbano de comunidades caseras*.

Gerhard Lohfink fue el primero en señalar que no se debe identificar la iglesia en la casa con la familia vista como iglesia doméstica, como está en la exhortación *Familiaris consortio* (FC 49). Aquella era una familia de familias y fue la cuna del *ethos* de fraternidad que superó las divisiones del mundo antiguo.<sup>319</sup> La familia cristiana no debería ser encuadrada en esa figura aunque es comunidad eclesial. El Concilio Vaticano II fue cauto al no identificar familia cristiana e iglesia doméstica. Habló de la fami-

<sup>317</sup> Cf. G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1979, 13-25.

<sup>318</sup> Cf. AGUIRRE, *La mesa compartida*, 107-111; *La casa como estructura base del cristianismo primitivo*, 82-85.

<sup>319</sup> Cf. G. LOHFINK, “Die christliche Familie - eine Hauskirche?”, *Theologische Quartalschrift* 163 (1983) 227-229.



lia como “una especie de Iglesia doméstica” (LG 11: *in hac velut Ecclesia domestica*) y “como un santuario doméstico de la Iglesia” (AA 11: *tamquam domesticum sanctuariun Ecclesiae*).

8. No hay que hacer extrapolaciones históricas a partir de los textos bíblicos ni reducir las nuevas comunidades a una única figura asociativa. Así sucede cuando se dice que “las iglesias de la casa eran las verdaderas comunidades de base de la Iglesia”.<sup>320</sup> La *iglesia casera* muestra el valor de la casa para la vida eclesial en su dimensión misionera. Indica una comunidad de pocos miembros, que se reúne en una casa de un sector de un barrio y comparte la vida a la luz de la fe. Vincula personas de distintas familias y puede equivaler a una familia grande, identificada normalmente por el nombre de un grupo, lugar, edificio, calle o vecindario. Estas comunidades deben servir al crecimiento del Reino de la Vida realizando variados procesos de iniciación cristiana, maduración eclesial, coordinación pastoral, servicio social y articulación dinámica en las parroquias, que son el centro de la comunión eucarística y, por ellas, quieren ser misioneras y llegar a los más alejados.<sup>321</sup>

Las comunidades caseras y locales pueden integrar, sin exclusivismos, familias cristianas (con o sin padres catequistas), comunidades de base, grupos de vida y/o misión, asambleas carismáticas, reuniones de *lectio divina*, dúos o tríos misioneros de manzana, células de voluntarios, grupos de capillas, equipos ambientales, núcleos de redes organizacionales, comunidades de sectores, células de movimientos abiertos y otras figuras del neocomunitarismo eclesial. También el evangelismo pentecostal va en la misma dirección comunitarista, la cual es una dimensión que debe acentuarse sin volverse exclusiva, porque la Iglesia es el gran Pueblo-Familia de Dios.

No comparto *la ideología de la pequeña comunidad* que, a partir de la crisis de la Iglesia del pueblo (*Volkskirche*) en países europeos y ante

<sup>320</sup> J. COMBLIN, “La Iglesia en la casa”, en: LIBANIO; BRAVO; COMBLIN, *La Iglesia en la ciudad*, 156.

<sup>321</sup> Cf. B. BRAVO PÉREZ, “La iglesia de casa desde la pastoral”, en: *Para comprender la Iglesia de casa*, 115-133. Un enfoque complementario en J. M. BERGOGLIO, “Parroquia y familia”, *Boletín Eclesiástico* 482 (2007) 38-49.

la diáspora –entendida como minoría– en un mundo pluralista, propone como alternativa *exclusiva* formar pequeños grupos en base a un compromiso personal consciente y reflejo (*Freiwilligkeitskirche*),<sup>322</sup> con el riesgo de atomizar la vida eclesial.

El pueblo no se reduce a la comunidad ni la comunidad se reduce a sus formas mínimas. El pueblo es una forma de comunidad y las diversas formas de comunidad concretan al pueblo. En eclesiología, recuperar la noción de Pueblo de Dios es ver a la Iglesia como la comunidad fundada en la participación de ese gran Bien común que es Dios en Cristo. *El Pueblo de Dios es la gran comunidad cristiana*, que se concreta en muchas comunidades de diversa magnitud. Cultivar el sentido de Iglesia es cultivar el sentido de Pueblo de Dios y de comunidad cristiana, sin caer en falsas alternativas. El pueblo y la comunidad se reclaman mutuamente, fundando el *sentido del nosotros*.

Con esta salvedad teológica, estoy de acuerdo en que la transmisión urbana de la fe, sobre todo a las nuevas generaciones, debe desarrollar pequeñas comunidades para ayudar a insertarse participativamente en la gran Iglesia. La expresión patristica *ubi tres, ibi Ecclesia* surge de la palabra de Jesús: “donde hay dos o tres reunidos en mi Nombre, yo estoy presente en medio de ellos” (Mt 18,20). Cristo, el Hijo, es el Jefe de la Casa de Dios. “Y esa Casa somos nosotros” (Hb 3,6).

## 5. Los santuarios y los centros de espiritualidad

1. *Los santuarios urbanos, suburbanos y rurales* son una riqueza mística de nuestro catolicismo, el gran espacio de reunión del Pueblo de Dios e importantes centros de espiritualidad. Cada año, el 80% de los católicos latinoamericanos peregrina a algún santuario. *Nuestra Señora de Luján* es el corazón religioso del pueblo católico

---

<sup>322</sup> Cf. K. RAHNER, “Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion”, en: K. RAHNER, (Hg), *Volksreligion, Religion des Volkes*, Stuttgart, Kohlhammer, 1979, 9-16; “Südamerikanische Basisgemeinden in einer europäischen Kirche”, en: *Schriften zur Theologie XVI*, Zürich, 1984, 196-205.

argentino,<sup>323</sup> donde también peregrinan hermanos de otras confesiones cristianas. Con la *peregrinación juvenil*, desde 1975, muchos jóvenes de las nuevas generaciones se incorporaron en esta antigua manifestación religiosa y cultural, que pertenece a la memoria emotiva del pueblo argentino. Caminar juntos hacia los santuarios “es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia” (A 264).

Las peregrinaciones y los santuarios son realidades, símbolos y conceptos correlativos. El *Directorio sobre Piedad Popular y Liturgia* resume en una fórmula esta experiencia humana, religiosa, bíblica y cristiana: “el peregrino necesita un santuario y el santuario requiere peregrinos”.<sup>324</sup> Ambas expresiones asumen diversamente las realidades del espacio y el tiempo. El santuario es un *lugar sagrado* que evoca acontecimientos salvíficos, significa la presencia divina y profetiza el templo celestial. La peregrinación es una *acción ritual* que incluye la marcha en un movimiento espacial, de un aquí cercano a un allí lejano, durante un itinerario temporal, según un antes y un después. Ella vincula el peregrino, el camino y el santuario. Implica la ruta que recorre el caminante hasta llegar al santuario para celebrar la *fiesta*, realidad salvífica, cultural y comunitaria. La peregrinación y la fiesta se articulan en el camino y en la meta, porque movilizarse ya es, de algún modo, estar presente para festejar; y la fiesta religiosa en el santuario es la meta de la peregrinación. En línea con lo dicho en el capítulo siete sobre lo sagrado en el ámbito de la sacramentalidad cristiana, entiendo la peregrinación, el santuario y la fiesta –y el arco de realidades que abarcan– como *realidades sagradas sacramentales*. Así se expresa la fe situada en el *tiempo* de las fiestas y aniversarios, y en los *lugares* de los santuarios, templos y otros centros de oración.

A partir de los años setenta, las peregrinaciones a los santuarios han tenido un crecimiento explosivo y se han hecho sistemáticas. Muchos jóvenes descubren el sentido y el gusto de peregrinar,

<sup>323</sup> Cf. E. PIRONIO, “María y la Argentina”, *L'Osservatore romano*, 10/5/1987, 22-23.

<sup>324</sup> CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre piedad popular y Liturgia. Principios y orientaciones*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2002, n. 279.

como se percibe en movilizaciones del Viejo Continente y de América, incluyendo a los Estados Unidos, donde no había una tradición peregrinante. La recuperación histórica, la revalorización teológica y la reorientación pastoral de las peregrinaciones llama la atención de los medios masivos de comunicación visuales y gráficos, hoy más sensibles a documentar el hecho religioso.

En América Latina, las peregrinaciones son un fenómeno espontáneo, familiar, popular y eclesial. En la Argentina, millones de peregrinos acuden cada año a los santuarios. En el país hay ciento ocho santuarios en dieciséis provincias, de los cuales el 70% son marianos y metas de peregrinaciones. Ellos visibilizan la fe del Pueblo de Dios situado temporal y geográficamente.

Los santuarios son lugares providenciales del encuentro entre una significativa porción del pueblo creyente y el amor de Dios que salva del pecado, la muerte y los males humanos que afectan la vida, la procreación, la salud, el trabajo, el pan, la tierra, la vivienda, el amor, la familia, la justicia, la solidaridad, la patria, la paz. Allí la piedad popular manifiesta *su fe teologal y salvacionista*, junto con su calidad simbólica. Es la fe en el Dios que existe, nos ama y salva, como recuerda, desde hace cuarenta años, la teología tomista de la fe que nutre la pastoral popular argentina.<sup>325</sup>

2. En muchas diócesis hay *centros de vida espiritual y acompañamiento pastoral* que no son santuarios ni parroquias. Algunos están en iglesias céntricas animadas por religiosos y religiosas, especialmente por los que tienen el carisma del discernimiento y la guía. Otros están en instituciones formadas y dirigidas por laicos y laicas, que sostienen iniciativas de oración, formación y acompañamiento. En ambientes populares, hay capillas, centros misionales y casas de familia que son sitios de encuentro entre la Palabra de Dios y la vida diaria en un clima de oración fraterna.

Una nota que marca a estos centros es querer pasar de un servicio formal a *una atención personal y personalizada*. En las grandes ciudades, muchos católicos se reconcilian sacramentalmente con

---

<sup>325</sup> Cf. BOASSO, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, 51-70; TELLO, *Pueblo y cultura I*, 130-145.

Cristo y la Iglesia en los santuarios, las parroquias-cabeceras de zona y las iglesias céntricas.

Hay *centros de espiritualidad* con figuras y acentos muy distintos. Es conocida la experiencia urbana llevada adelante para las fraternidades monásticas de Jerusalén en la iglesia Saint-Gervais de París.<sup>326</sup> En muchas diócesis hay centros diocesanos, religiosos y laicales que atienden las inquietudes del varón y la mujer que viven, trabajan, atraviesan o visitan las ciudades.

3. Quiero nombrar, como un testimonio pastoral, al *Centro de atención espiritual Santa Catalina de Siena*. Está situado en el microcenro de Buenos Aires, en la iglesia y el convento de *Las Catalinas*, el monasterio femenino más antiguo de la ciudad, abierto en 1745. De 1985 a 2011 pude participar de varias etapas de esta experiencia pastoral, acompañar a los distintos rectores, atender a miles de personas y seguir el proceso de continuidad en el cambio y cambio en la continuidad.

José Erro, llegado en 1984 para continuar la labor de Domingo Castagna y Jorge Junor, esbozó, en 1985, un proyecto de *Centro de Espiritualidad*.<sup>327</sup> El texto que preparamos juntos, resumía la propuesta en esta frase: *Un Centro de Espiritualidad en el corazón de la ciudad para ser el amor de Jesús para el hombre de la ciudad, compartiendo el amor y la vida*. Las iniciativas pastorales que se llevaron a cabo, enriquecidas posteriormente por los rectorados de Oscar Portillo y Ricardo Ochoa, se centraron en crear espacios de encuentros con Jesucristo en la predicación de la Palabra, la celebración de la Eucaristía y de la Reconciliación, y distintas formas de oración personal, comunitaria, litúrgica y popular. Se buscaba crear, en el templo y los espacios aledaños, dentro de un edificio muy deteriorado, un *oasis* de paz, silencio, soledad, escucha, diálogo, contemplación y fraternidad. Aquel texto reiteraba, una y otra vez, el deseo de crear “un desierto en la ciudad”,

<sup>326</sup> Cf. FRATERNIDADES MONÁSTICAS DE JERUSALÉN, *Un camino monástico en la ciudad*, Estella, Verbo Divino, 1982. En esta tradición contemplativa urbana ver un texto espiritual publicado después de este libro y con el mismo título: Cf. C. MUÑOZ, *Dios vive en la ciudad*, Buenos Aires, Santa María, 2011.

<sup>327</sup> Cf. J. ERRO, IGLESIA SANTA CATALINA. CENTRO DE ESPIRITUALIDAD. PROYECTO, Buenos Aires, 1985, 1-11.

o hacer presente “el Corazón de Dios en el corazón de nuestra ciudad”. Si bien se hicieron esforzados arreglos parciales del edificio, su delicada situación y el uso restringido de sólo un 10% del espacio, más las dificultades para conseguir apoyos estatales y privados para financiar un proyecto de restauración durante quince años, limitaron notablemente la proyección pastoral del Centro. No obstante las precarias condiciones edilicias, está documentada la inmensa cantidad de actividades realizadas en tres lustros, desde las confesiones y eucaristías diarias a tantos retiros espirituales (inolvidables los predicados por Mamerto Menapace) y tantos cursos de Biblia y Espiritualidad.

4. En 2001 comenzó una nueva etapa. Asumió Rafael Braun como Rector, quien puso en marcha un proyecto para la rehabilitación casi total del monasterio y refuncionalizarlo para realizar actividades propias y externas, lo que fue realizado con la ayuda de Casa FOA y aportes conseguidos por Santa Catalina. Se dejó pendiente la restauración total y, en 2005, se elaboró un “master plan”, que aún no se ejecutó. Por otra parte, se redefinió, en continuidad discontinua con la fase anterior, la nueva misión de Santa Catalina, ahora formulada así: *Atender las necesidades espirituales de las personas que trabajan en el microcentro porteño*. Gracias a la hospitalidad del Rector seguí viviendo allí una década más, con lo que permanecí en esa casa veintiséis entrañables años. Acompañé discreta y fraternalmente la realización de su creativo proyecto hasta fines de 2010.

La misión pastoral del Centro se orientó a acompañar a las personas en el encuentro con Dios, brindar una acogida cordial y una atención personal (un “consultorio” espiritual especializado, no sólo una “guardia rápida de atención”), ofrecer espacios de silencio, paz y belleza en un microcentro saturado por el trájín y el ruido, y mantener un importante monumento histórico que ha sido y es sede de la vida espiritual de generaciones de porteños. En nueve años, hasta mediados de 2010, habían participado en las celebraciones eucarísticas diarias unas 300.000 personas y más de 30.000 habían recibido acompañamiento espiritual personalizado de presbíteros y laicos/as.

En Santa Catalina, Rafael Braun encontró un ámbito singular para poner en práctica sus ideas acerca de una *pastoral de santi-*

*dad generadora de cultura*, que explicaré en el capítulo doce. Aquí destaco la gestión organizacional; el rostro paterno y materno de la dirección compartida; la comunidad voluntaria de servicios; la espiritualidad diocesana de comunión; el ámbito abierto para el encuentro entre confesiones religiosas; las iniciativas para el diálogo entre la fe y la cultura; las formas de misión presencial, gráfica y virtual; los variados caminos de oración; la pastoral sacramental personalizada, de los bautismos a los matrimonios, y un estilo de atención –en continuidad con el practicado desde 1979– marcado por la escucha, el servicio, la paz y la alegría.<sup>328</sup>

En grandes santuarios y pequeños centros de espiritualidad, los cuidados en el espacio luminoso, el silencio penetrante, la belleza musical, el canto entrañable, la receptividad acogedora, la escucha atenta, la palabra elocuente, la preocupación cordial –¿cómo estás?–, la contemplación de la imagen y la bendición personal, son recibidos de forma connatural y agradecida por quienes buscan el descanso en Dios en medio del ritmo febril de la vida.

---

<sup>328</sup> Cf. SANTA CATALINA DE SIENA, *260 años de intimidad con Jesucristo 1745-2005*, Buenos Aires, 2005, 1-24; R. BRAUN, *Santa Catalina de Siena. Primer Encuentro de Gestión de Patrimonio Arquitectónico y Urbano*, Buenos Aires, 2010, 1-3.





## Capítulo 11

# Salir al encuentro de las periferias

La conversión a una nueva pastoral urbana incluye *el movimiento misionero de la Iglesia hacia todas las periferias humanas y sociales*. Aquí se considera sólo un aspecto del salir al encuentro de los hombres de la ciudad (1): el llamado a ir hacia las periferias donde Dios acompaña la vida de los más pobres de la sociedad (2), los más alejados de la Iglesia visible (3), los nuevos migrantes urbanos (4), reconociendo las nuevas formas de piedad popular (5) y renovando las misiones populares (6).

### 1. El movimiento misionero hacia las periferias

1. Aparecida impulsa una pastoral misionera que mueva a toda la Iglesia a ir a todos los hombres.

Como se vio en el capítulo séptimo, el estado (*status*) de misión debe ser *un estado de movimiento (motus)*, un permanente movimiento misionero (*motus missionis*) que atraviese la evangelización de las ciudades. Eso implica seguir pasando de una pastoral autorreferencial, sedentaria y estática, a otra abierta, itinerante y extática. La pastoral urbana debe concretar ese proceso misionero permanente que quiere *ir hacia todos y llegar a todos*, y que se verifica en la vocación, capacidad y urgencia de la institución eclesial por *llegar a los últimos*, a los olvidados que Dios nunca olvida.

Este proceso actualiza el camino misionero de Jesús, el primer y más grande evangelizador, que nació en un suburbio desconocido y pobre del Imperio romano, actuó en los pequeños pueblos de Israel y murió crucificado en un “arrabal” de Jerusalén. El cristianismo se expandió desde las periferias palestinas hacia Roma, el centro de la ecumene mundial. La vida eclesial, ayer y hoy, se realiza por la dialéctica entre la comunión que atrae y reúne, y la misión que envía y sale.

Un criterio para la pastoral urbana es el movimiento permanente de ida y vuelta: un *ir hacia* las periferias humanas y un *convocar a* un centro cristológico y eucarístico. Es el doble juego de una pastoral que llama a los discípulos a la comunión y envía a los misioneros a la evangelización. Si el primer aspecto expresa el dinamismo centrípeto de la reunión, el segundo simboliza el movimiento centrífugo de la misión. Aparecida explicita el fundamento de este doble proceso:

“En el pueblo de Dios, «la comunión y la misión están profundamente unidas entre sí... La comunión es misionera y la misión es para la comunión» (ChL 32). En las iglesias particulares, todos los miembros del pueblo de Dios, según sus vocaciones específicas, estamos convocados a la santidad en la comunión y la misión” (A 163).

2. Esta concepción eclesiológica y misionera abre perspectivas para renovar la pastoral urbana. Hay que *salir al encuentro* de las personas, familias, comunidades y pueblos en los que Dios está y actúa para compartir la plenitud del encuentro con Cristo, porque “no podemos quedarnos tranquilos en espera pasiva en nuestros templos, sino *urge acudir en todas las direcciones*” (A 548). En base a esta orientación señalo solamente una línea que se simboliza en la palabra *periferia* y está abierta a varios interlocutores urbanos del Evangelio: los pobres, sufrientes, alejados y migrantes.

Aparecida concentra la atención en las periferias y mueve a la Iglesia a dirigirse a ellas. Habla de “la violencia común, sobre todo en la periferia de las grandes ciudades” (A 78); quiere llegar a “los habitantes de los centros urbanos y sus periferias, creyentes o no creyentes” (A 518); y hacer presente a la Iglesia “entre las casas de las periferias urbanas y del interior” (A 551). En este punto, radicaliza la propuesta hecha por Puebla de impulsar *el movimiento hacia las periferias urbanas* multiplicando las comunidades eclesiales de base y urgiendo la renovación de las parroquias (DP 629, 648).<sup>329</sup> También Santo Domingo llamó la atención sobre el desafío peculiar de ir a las periferias pobres y mayoritarias, pero no lo acompañó trazando una clara línea pastoral periférica.

<sup>329</sup> “Hay que buscar, en especial, cómo las pequeñas comunidades, que se multiplican sobre todo en la *periferia* y las zonas rurales, puedan adecuarse también a la pastoral de las grandes ciudades de nuestro Continente” (DP 648).

“... nuestras metrópolis latinoamericanas tienen también como característica actual *periferias de pobreza y miseria*, que casi siempre constituyen la mayoría de la población, fruto de modelos económicos explotadores y excluyentes. El mismo campo se urbaniza por la multiplicación de las comunicaciones y transportes” (SD 255).

## 2. Ir hacia los márgenes de los más pobres

1. En su mirada pastoral a la realidad, Aparecida contempla los rostros de los pobres y excluidos.

“Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son solamente «explotados» sino «sobrantes» y «desechables»” (A 65).

En el apartado sobre la pastoral urbana de Aparecida se concretan líneas trazadas en su capítulo octavo: *El Reino de Dios y la promoción de la dignidad humana*. Allí confirma la *opción preferencial e incluyente por los pobres y excluidos* (A 380-430), cuyas raíces se remontan a Medellín, si bien la frase es una marca registrada de Puebla. Lo hace a partir de la opción amorosa del Dios que se hizo pobre en Jesucristo (2 Cor 8,9; A 392).<sup>330</sup> Ese fundamento fue expresado por Jesús: “cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo” (Mt 25,40). La presencia de Cristo entre los pobres permite profundizar en el misterio de Cristo débil y excluido. “A la luz del Evangelio reconocemos su inmensa dignidad y su valor sagrado a los ojos de Cristo, pobre como los pobres y excluido entre ellos” (A 398).

2. Aparecida refiere esta presencia del rostro de Cristo Pobre en los pobres dando tres listas de sus rostros sufrientes. Dos son

<sup>330</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, “La V Conferencia en Aparecida y la opción por los pobres”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El desafío de hablar de Dios, en la América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 13-31; “Parler de Dieu en Amérique latine”, *La Documentation catholique* 2485 (2012) 222-226.

sintéticas. La primera, al mirar la realidad en el capítulo segundo (A 65); la otra, al presentar el tema en el capítulo octavo (A 402). La tercera está desarrollada a partir de los títulos y contenidos de los nuevos rostros de Cristo en los pobres y excluidos que reclaman el compromiso de la justicia y el amor (A 407-430). De este modo, la cristología de Aparecida, retoma las enseñanzas de Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI, porque “los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo” (SD 178). Aquella expresión sintética arraiga en la parábola del juicio (Mt 25,31-46) que, para Juan Pablo II es “una página de cristología” que “ilumina el misterio de Cristo” (NMI 49). Benedicto XVI enseñó que “Jesús se identifica con los pobres... en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios” (DCE 15).

El capítulo sobre la opción por los pobres incluye, entre los “rostros sufrientes que nos duelen”, las personas que viven en la calle en las grandes urbes (A 407-410), los migrantes (A 411-416), los enfermos (A 417-421), los drogodependientes (A 422-426), los encarcelados (A 427-430). Sin poder abarcar todas estas situaciones, aquí me concentro en los *barrios pobres* de las periferias.

3. Aparecida actualiza una realidad que acompaña a la Iglesia de sus orígenes, porque ella se radicó y formó, sobre todo, entre los pobres de las ciudades, como recordaba Pablo a los cristianos de Corinto (1 Cor 1,26-31). La presencia de la Iglesia en los barrios de las periferias de las ciudades es una de las prioridades de la pastoral latinoamericana, para que la comunidad eclesial

“brinde atención especial al *mundo del sufrimiento urbano*, es decir, que cuide de los caídos a lo largo del camino y a los que se encuentran en los hospitales, encarcelados, excluidos, adictos a las drogas, *habitantes de las nuevas periferias, en las nuevas urbanizaciones*, y a las familias que, desintegradas, conviven de hecho” (A 517j).

Aparecida se refiere a las periferias sociales y urbanas en el ámbito territorial, pero también integra todas las periferias humanas y existenciales de los momentos límites y las situaciones críticas.

“La Iglesia ha hecho una opción por la vida. Ésta nos proyecta necesariamente hacia las periferias más hondas de la existencia: el nacer y el morir, el niño y el anciano, el sano y el enfermo” (A 418).

En las grandes ciudades de América Latina hay muchos barrios pobres y marginales llamados favelas, callampas, chabelas, pueblos jóvenes, cantegriles, tugurios. En la Argentina fueron llamados *villas de emergencia* en un informe de 1948 y *villas miseria* por un novela de 1957, aunque en ellas no sólo se manifiesta la miseria sino también la dignidad y los valores de los vecinos. La mayoría de los barrios fueron construidos por sus pobladores que hicieron habitable lo inhabitable.

*“El pueblo pobre de las periferias urbanas o del campo necesita sentir la proximidad de la Iglesia, sea en el socorro de sus necesidades más urgentes, como también en la defensa de sus derechos y en la promoción común de una sociedad fundamentada en la justicia y en la paz. Los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio y un Obispo, modelado según la imagen del Buen Pastor, debe estar particularmente atento en ofrecer el divino bálsamo de la fe, sin descuidar el «pan material»” (A 550).*

Un elemento fundamental de los barrios de las orillas y de la cultura del barrio popular es la esforzada construcción de la vivienda para que sea una casa familiar digna, austera, habitable, acogedora.

*“La primera concreción de esa vida digna es la [autoconstrucción de la] casa... lo que significa el ganarse el derecho a habitarla dignamente: quien tiene la casa es alguien... construir la casa es fundar familia. La casa es el símbolo de su perdurabilidad... Uno ha sido capaz de construir casa y fundar familia: es gente que merece respeto”.*<sup>331</sup>

Las personas del barrio quieren ser respetadas en su dignidad, afirmada en la lucha cotidiana por vivir y convivir en su casa familiar, que sostiene muchos actos heroicos de callada generosidad. Nuestra experiencia pastoral confirma que esa voluntad de vivir dignamente es la fuente interior de una estabilidad psicológica sorprendente en medio de dramas tremendos, como la muerte de los hijos pequeños.

La pastoral parroquial urbana muestra su catolicidad si llega a quienes viven en los márgenes.

---

<sup>331</sup> Cf. TRIGO, *La cultura del barrio*, 87-88.

“La inmensa mayoría de los católicos de nuestro continente viven bajo el flagelo de la pobreza. Ésta tiene diversas expresiones: económica, física, espiritual, moral, etc. Si Jesús vino para que todos tengamos vida en plenitud, la parroquia tiene la hermosa ocasión de responder a las grandes necesidades de nuestros pueblos. Para ello, tiene que seguir el camino de Jesús y llegar a ser buena samaritana como Él. Cada parroquia debe llegar a concretar en signos solidarios su compromiso social en los diversos medios en que ella se mueve, con toda «la imaginación de la caridad» (NMI 50). No puede ser ajena a los grandes sufrimientos que vive la mayoría de nuestra gente y que, con mucha frecuencia, son pobrezas escondidas. Toda auténtica misión unifica la preocupación por la dimensión trascendente del ser humano y por todas sus necesidades concretas, para que todos alcancen la plenitud que Jesucristo ofrece” (A 176).

4. En este marco se podrían situar muchísimas experiencias pastorales realizadas en los barrios marginales de las ciudades latinoamericanas. Sólo aludo a una experiencia pastoral de la Arquidiócesis de Buenos Aires que se mantuvo a lo largo de cuatro décadas: la presencia sacerdotal en las villas porteñas, uno de los ámbitos periféricos –no el único– donde nos interpela el rostro de Cristo.<sup>332</sup> Una veintena de villas alberga, por lo menos, a un cuarto de millón de habitantes, mientras que se calcula que en el conurbano la población de las villas supera los dos millones de personas.

El *Equipo de Sacerdotes para las Villas de Emergencia* está formado por presbíteros que eligieron libremente trabajar y vivir en esas comunidades, manifestando la solicitud maternal de la Iglesia por los hijos de Dios que viven en esos lugares, en los que la vida se expone a la amenaza constante de la muerte en el límite de lo humano. El Equipo fue instituido en 1969, en el contexto de la renovación conciliar y de la búsqueda de nuevas formas de

<sup>332</sup> Cf. L. DE LA TORRE, *Buenos Aires: del conventillo a la villa miseria (1869-1989)*, Buenos Aires, EDUCA, 2008; “La Villa Miseria en la ciudad de Buenos Aires entre 1931 y 2006”, en: J. G. DURÁN (ed.), *Congreso “Hacia el Bicentenario (2010-2016)”*. Memoria, identidad y reconciliación, Buenos Aires, EDUCA, 2010, 389-399.

inserción eclesial en el pueblo más pobre.<sup>333</sup> La continuidad de la presencia presbiteral se suma al hecho de que los sacerdotes trabajan en equipo y atienden las seis parroquias erigidas en las zonas villeras, una pequeña cantidad de las ciento ochenta y seis comunidades parroquiales que hay en la Arquidiócesis.

Esa presencia se fortaleció institucionalmente con la creación de la Vicaría Pastoral para las Villas, erigida el 7 de agosto de 2009, que es transversal a las cuatro vicarías territoriales. Ese Equipo, con distintos miembros en sus diferentes etapas a lo largo de las generaciones, ha sido una fuente de acción y reflexión para la Iglesia en la ciudad, con cierta repercusión en el país. En el nivel práctico se pueden recordar las peregrinaciones de las villas al santuario de Luján –la primera, en 1969– que fue uno de los antecedentes motivadores de la peregrinación juvenil a Luján iniciada en 1975. En el nivel teórico están los documentos del Equipo, que en los últimos años replantean la integración urbana. Para los sacerdotes, urbanizar es integrar y unir, lo contrario a erradicar y excluir.

“Los sacerdotes villeros buscan integrar, unir al pueblo que está en las villas con el pueblo de la ciudad... Integrar significa encontrar una cohesión que recoge la diferencia, la pluralidad y sobre todo, hallar senderos para caminar juntos hacia metas acordadas en un diálogo cultural que, por ser cultural, no puede dejar de ser político y social”.<sup>334</sup>

La meta de ese diálogo integrador es que los habitantes de las villas, concebidas como *barrios obreros*, sean y se sientan vecinos de todos en nuestra gran ciudad y que el conjunto de los porteños sienta a “los villeros” como vecinos. Con el lenguaje de Trigo se puede decir que su *estar-entre* se afiance como un *estar* del barrio *en* la ciudad y un *estar* de la ciudad *en* el barrio.

<sup>333</sup> Cf. J. VERNAZZA, *Para comprender una vida con los pobres: los curas villeros*, Buenos Aires, Guadalupe, 1989; S. PREMAT, *Curas villeros. De Mugica al Padre Pepe. Historias de lucha y esperanza*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010; J. DI PAOLA; G. CARRARA; G. TORRE, *Nuestra mirada. Documentos y reflexiones del Equipo de Sacerdotes para las Villas de Emergencia de la Ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Patria Grande, 2009.

<sup>334</sup> L. GERA, “Prólogo”, en: CARRARA; TORRE, *Nuestra mirada*, 8-9.

La propuesta pastoral que lleva adelante el *Equipo* y la *Vicaría* puede ser expresada en la formulación incluyente “desde los pobres a todos”. Junto con las villas, hay muchas otros *lugares* de pobreza en Buenos Aires: conventillos, hoteles y pensiones familiares, casas tomadas, hogares de tránsito, residencias geriátricas, asentamientos precarios, complejos habitacionales, situación de calle, donde se percibe con dramatismo la falta de vivienda, *la carencia de un hogar estable y digno en un barrio*. También se constata la insuficiencia de las estructuras eclesiales para acompañar a los más vulnerables y la tendencia social a “naturalizar” la desigualdad como una situación normal a la que el porteño se acostumbra. La presencia del país pobre no conmueve al país rico y los pobres se convierten en parte del paisaje urbano donde ya no son mirados ni escuchados.<sup>335</sup>

Los sacerdotes piden que toda la Iglesia sienta misericordia en sus entrañas maternas, porque “el grito de los pobres se transforma en una llamada a la ternura de una madre. Una llamada a la Iglesia que es madre. Ahora bien, ¿puede una madre olvidarse de sus hijos más pequeños?”<sup>336</sup>

### 3. Ir hacia las periferias de los más alejados

1. Como se dijo en el capítulo sexto, la nueva evangelización consiste, de un modo especial, en *ir al encuentro* de los que se han “alejado” o están “lejos” de la presencia sacramental de la Iglesia visible. Si la misión en sentido estricto se dirige a los que “todavía no son cristianos” y la pastoral en sentido estricto a “los que ya son cristianos”, la pastoral misionera parece dirigirse a “los que todavía son cristianos pero, al alejarse, corren el riesgo de dejar de serlo”. Juan Pablo II se refería a los grupos de bautizados que perdieron el sentido vivo de la fe, no se reconocen como miembros de la Iglesia y “llevan una existencia alejada (*remotam*) de Cristo y su Evangelio” (RMi 33).

<sup>335</sup> Cf. E. AMADEO, *País rico, país pobre. La Argentina que no miramos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2011, 251-259.

<sup>336</sup> CARRARA; TORRE, *Nuestra mirada*, 57.



En 2010, al crear el Consejo pontificio para la nueva evangelización, Benedicto XVI citó a sus predecesores al señalar “el fenómeno del alejamiento de la fe” e identificar a los destinatarios como aquellos que “se han alejado de la fe” (EN 52, 56; ChL 34; RMI 33). Esta realidad incluye situaciones muy distintas según los países, tradiciones, culturas y procesos religiosos.<sup>337</sup> Días después, en la homilía pronunciada en la Misa conclusiva de la Asamblea sinodal para Oriente Medio, al anunciar el próximo Sínodo sobre la nueva evangelización, retomó esas ideas sobre su destinatario y finalidad: “proponer el Evangelio a las personas que lo conocen poco o que incluso se han alejado de la Iglesia... sobre todo en los países de antigua cristianización”.<sup>338</sup>

Me parece respetuoso y realista referirse a estos hermanos como aquellos que se han alejado *visiblemente* de Cristo y de la Iglesia y no decir que son personas no cristianas. En esta línea, sabiendo que la adhesión de la fe es un misterio entre el hombre y Dios, Santo Domingo llamó a “vivificar la fe de los bautizados alejados” (SD 129-131).

*Navega mar adentro* nos invitó a salir al encuentro de todas las mujeres y varones de nuestros ambientes y a tratar de llegar a todos los bautizados, especialmente los que se sienten alejados.

“Deseamos encontrar los modos de llegar a todos los bautizados, propiciando su inserción cordial en la vida de la Iglesia... La Nueva Evangelización implica un esfuerzo por salir al encuentro de todas las mujeres y varones de nuestros ambientes, especialmente de los que se sienten más alejados, allí donde se hallan y en la situación en la que se encuentran, para ayudarles a experimentar la misericordia del Padre” (NMA 77).

2. Aparecida insiste en *ir hacia todos los alejados*, pero incluye un matiz, al decir que, muchas veces, son fieles *abandonados* del cuidado pastoral ordinario de la institución eclesial (A 173, 225-226). Esta situación de descuido, ausencia y abandono se da

<sup>337</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Carta Apostólica en forma de Motu proprio “Ubicumque et semper”*, 5.

<sup>338</sup> BENEDICTO XVI, *La misión de transfigurar el mundo*, 7

en muchas periferias pobres de las ciudades (A 179, 517, 550). Una pastoral urbana misionera debería mover a la Iglesia a ir hacia los más alejados (A 199, 310) para reflejar el amor de Cristo que los atrae hacia sí, porque “la misión no es proselitismo sino atracción” (A 159; cf. 268, 274, 277). La misión pone a prueba la cercanía maternal de la Iglesia para con sus hijos alejados o abandonados. Requiere la voluntad de un acercamiento gratuito y una cercanía cordial, tratando de llegar a todos sin excluir a nadie, porque la marginación pastoral del pobre resulta ser una exclusión antievangélica e hiriente.

“La doctrina, las normas, las orientaciones éticas, y toda la actividad misionera de la Iglesia, debe dejar transparentar esta atractiva oferta de una vida más digna, en Cristo, para cada hombre y para cada mujer” (A 361).

Como escribí a pocos días de Aparecida, esta revitalización misionera no es, de ninguna manera, una contraofensiva pastoral frente al éxodo de fieles hacia otros cultos y espiritualidades, ni una reconquista de la región para la tradición católica ante el auge de ciertas “sectas”, palabra que aparece sólo una vez en el documento (A 185). Tal vez, algunos interpreten la Conferencia de esa manera, pero los textos no avalan ningún proyecto de neo-cristiandad latinoamericana.<sup>339</sup>

Por el contrario, Aparecida da signos de una actitud distinta, como notaron los observadores no católicos. Habla de *atracción* por el testimonio del amor de Cristo y rechaza todo intento de evangelizar mediante el *proselitismo* o el *marketing*. Confiesa que la Iglesia Católica bautiza a muchos hijos e hijas a los que luego no visita, ni acompaña, ni sigue, ni catequiza, ni socorre, y manifiesta su sorpresa de sentirse abandonada por ellos cuando, antes, ella los ha abandonado en el cuidado de su fe. Quiere acercarse a los bautizados para que redescubran en su casa el Agua que colme su sed y el Fuego que les dé calor. A nivel ecuménico, propone el diálogo y la cooperación para “suscitar nuevas formas de discipulado y misión en comunión” (A 233), lo que es cla-

<sup>339</sup> Cf. GALLI, *Aparecida, ¿un nuevo Pentecostés en América Latina y el Caribe?*, 361.

ve en la Argentina.<sup>340</sup> También, fomenta “el diálogo intercultural, interreligioso y ecuménico” (A 95).

3. Aparecida señala que, en nuestras enormes parroquias, “es inmenso el número de los alejados” (A 173). La lejanía implica una situación de distancia mutua, donde ambas partes son corresponsables. Puede tener muchas causas personales e históricas y cruza transversalmente muchos ambientes de la sociedad. La Iglesia debe salir al encuentro de los hombres de las ciudades y sus periferias para interpelarlos en el núcleo más íntimo de su *libertad* personal y facilitar que se dejen atraer por la *gracia* de Jesucristo, sabiendo que Dios actúa en los corazones antes de que llegue el anuncio evangélico. Un nuevo paradigma misionero debe dirigirse al corazón de los que están o se sienten más alejados para que puedan dejarse asombrar, fascinar y tocar por el amor de Cristo.

“El itinerario formativo del seguidor de Jesús hunde sus raíces en la naturaleza dinámica de la persona y en la invitación personal de Jesucristo, que llama a los suyos por su nombre, y éstos lo siguen porque conocen su voz. El Señor despertaba las aspiraciones profundas de sus discípulos y los atraía a sí, llenos de asombro. El seguimiento es fruto de una *fascinación* que responde al deseo de realización humana, al deseo de vida plena. El discípulo es alguien apasionado por Cristo, a quien reconoce como el maestro que lo conduce y acompaña” (A 277).

“Ella [la comunidad cristiana misionera] *sale al encuentro de los alejados*, se interesa por su situación, a fin de *reencantarlos* con la Iglesia e invitarlos a volver a ella” (A 226d). La atracción invita al reencantamiento. La expresión tiene su historia porque el sociólogo Max Weber comprendió la secularización moderna como un proceso de desencantamiento del mundo, en el que la sociedad quedaba sin el encanto atractivo ni el temor reverencial de Dios, lo divino o los dioses. Como contrapunto, algunos analistas culturales comprendieron la posmodernidad como “el desencanto del desencanto” y una ventana a un reencantamiento del mundo mediante el *revival* espiritual de las últimas décadas. Con independencia de este análisis, Aparecida mueve a presentar de

<sup>340</sup> Cf. J. SCAMPINI, “Una primera mirada dirigida hacia el mundo protestante”, *Vida Pastoral* 276 (2009) 4-13.

forma atractiva el Evangelio y a reencantar a los alejados con la belleza de la fe, teniendo en cuenta “la belleza en el anuncio de la Palabra y en las diversas iniciativas” (A 518 l).

La conversión pastoral de la Iglesia debe orientarse a formar una comunidad de amor que facilite a los hombres dejarse atraer por Cristo desde la cruz o dejar que el Espíritu del Padre atraiga hacia su Hijo. Aparecida presenta una eclesiología teologal al contemplar a la Iglesia como comunión de fe, esperanza y amor, especialmente, como *una comunidad de amor* (A 161). Un texto muy original vincula esta eclesiología de comunión, centrada en el amor, con una teología de la misión concebida como atracción de la gloria de Dios que brilla en el rostro de Cristo crucificado y resucitado.

“La Iglesia, como *comunidad de amor* (DCE 19), está llamada a *reflejar* la gloria del amor de Dios que, es comunión, y así *atraer* a las personas y a los pueblos hacia Cristo. En el ejercicio de la unidad querida por Jesús, los hombres y mujeres de nuestro tiempo se sienten convocados y recorren la hermosa aventura de la fe. «Que también ellos vivan unidos a nosotros para que el mundo crea» (Jn 17,21). La Iglesia crece no por proselitismo sino *por «atracción»*: como Cristo «atrae todo a sí» con la fuerza de su amor. La Iglesia «atrae» cuando vive en comunión, pues los discípulos de Jesús serán reconocidos si se aman los unos a los otros como Él nos amó (cf Rm 12,4-13; Jn 13,34)” (A 159).

4. Ir hacia hermanos distantes de la vivencia visible, personal y comunitaria, de la fe, en cualquier ambiente urbano, requiere convertirse a una pastoral kerygmática que viva el encuentro con Cristo por la escucha y el anuncio del *kerygma* y siga la pedagogía practicada por Jesús en Emaús para acercarse a los alejados, caminar junto con ellos, compartir sus inquietudes, preguntarles, escucharlos, acompañarlos y formar comunidades de amor que atraigan hacia el Resucitado. La Iglesia es la Familia de Dios en las ciudades, la *casa común*. La casa de Dios es la casa del Pueblo de Dios, el hogar donde los abandonados deben sentirse *como en casa*.<sup>341</sup> La dimensión materna y familiar de la Iglesia debe facilitar que los más pobres “se sientan como en su casa” (A 272).

<sup>341</sup> Cf. M. DÍAZ MATEOS, “¡La Iglesia en nuestra casa!”, en: P. BARRETO; G. GUTIÉRREZ Y OTROS, *Aparecida. Signo de comunión y esperanza*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas - CEP, 2007, 73-98.

“El encuentro con Cristo, gracias a la acción invisible del Espíritu Santo, se realiza en la fe recibida y vivida en la Iglesia... ¡La Iglesia es nuestra casa! ¡Esta es nuestra casa!” (A 246).

María, madre y modelo de la Iglesia, atrae hacia Jesús y es figura de una comunión atractiva.

“Ella atrae multitudes a la comunión con Jesús y su Iglesia, como experimentamos a menudo en los santuarios marianos. La Iglesia, como la Virgen, es madre. Esta visión mariana de la Iglesia es el mejor remedio para una Iglesia meramente funcional o burocrática” (A 268).

La gran ciudad atrae a muchas personas porque sus luces brillan y ofrecen vida, aunque sus sombras sean oscuras y produzcan muerte. ¿El testimonio y el anuncio de la Iglesia atraen? La pastoral puede ayudar a percibir la belleza, que no es un lujo para una elite privilegiada sino una dimensión trascendental del ser que hace a la vida más humana y más divina. Sobre todo, debe hacer resplandecer la belleza del amor de Cristo que salva. ¿Desarrollaremos la imaginación pastoral para que el brillo de nuestro amor pueda transparentar mejor la Luz de Cristo que quiere atraer a los varones y mujeres que viven entre las luces de la ciudad? ¿Actualizaremos el método evangelizador para que el encuentro con Jesús sea una experiencia hermosa y transformadora?

“La naturaleza misma del cristianismo consiste, por lo tanto, en reconocer la presencia de Jesucristo y seguirlo. Ésa fue la hermosa experiencia de aquellos primeros discípulos que, encontrando a Jesús, quedaron *fascinados* y llenos de *estupor* ante la excepcionalidad de quien les hablaba, ante el modo cómo los trataba, correspondiendo al hambre y sed de vida que había en sus corazones. El evangelista Juan nos ha dejado plasmado el *impacto* que produjo la persona de Jesús en los dos primeros discípulos que lo encontraron, Juan y Andrés. Todo comienza con una pregunta: «¿qué buscan?» (Jn 1,38). A esa pregunta siguió la invitación a vivir una experiencia: «vengan y lo verán» (Jn 1,39). Esta narración permanecerá en la historia como síntesis única del método cristiano” (A 244).

#### 4. Ir hacia las orillas de los nuevos migrantes

1. Jesús y su familia fueron emigrantes que sufrieron la persecución, el exilio y el desarraigo. La comunidad cristiana, con su

historia de santidad y de pecado, siempre ha cultivado la hospitalidad al forastero, porque pone su fe en Aquel que dijo: *estaba de paso y me alojaron* (Mt 25,35). Dios entra y está en la ciudad también por medio del migrante que fue desplazado y se hace peregrino.

“Así, el Hijo de Dios *se hace peregrino*, pasa por la experiencia de los desplazados (o, de los que no tienen lugar) (cf. Mt 2,13-23), como un migrante radicado en una insignificante aldea (cf. Jn 1,46). Educa a sus discípulos para ser misioneros, haciéndoles pasar por la experiencia del que migra para confiar sólo en el amor de Dios, de cuya buena nueva son portadores (cf. Mc 6,6-12)” (SD 186).

Aparecida incluye a los migrantes desvalidos en la opción preferencial por los pobres y excluidos (A 411-416), especialmente a los que se instalan en las periferias de las ciudades. En 1990, el 73% de los latinoamericanos vivíamos en ciudades; después de 2000 somos el 80% de la población estable, ocho de cada diez. Hay un aumento constante de migraciones internas en cada país y entre países vecinos.<sup>342</sup> Los migrantes llegan con sus creencias, valores y símbolos, recreando su identidad en nuevos lugares. En ciudades de la Argentina hay migrantes de distintas provincias e inmigrantes de países vecinos que llegan favorecidos por los convenios del MERCOSUR. De 2004 a 2009 se radicaron legalmente en el país unos 750.000 extranjeros por el programa *Patria Grande* y se calcula que más del 50% de los extranjeros de Buenos Aires vive en villas de emergencia.<sup>343</sup>

Desde América Latina salen emigrantes hacia el norte de América y Europa. Ellos necesitan el aporte cristiano “para promover una ciudadanía universal en la que no haya distinción de personas” (A 414) y la hospitalidad afectiva y efectiva de “una Iglesia sin fronteras” (A 412). También en Europa la Iglesia convoca a la hospitalidad. Juan Pablo II, en la exhortación *Ecclesia in Europa* (2003), dice que la inmigración estimula a la sociedad europea y a sus instituciones a lograr nuevas formas de convivencia respe-

<sup>342</sup> Cf. CELAM, *Migraciones. Actualidad y pastoral*, Bogotá, CELAM 107, 1989; CELAM, *La migración. Aspectos bíblicos, teológicos y pastorales*, Bogotá, CELAM 120, 1990.

<sup>343</sup> Cf. M. URDINEZ, “En busca de mejores oportunidades”, *Diario La Nación. Comunidad*, 5/2/2011, 10-11.

tuosa, guardando la legalidad en un proceso de integración y favoreciendo “el crecimiento de una cultura madura de la acogida y la hospitalidad” (EiE 100).

La Iglesia acompaña estos movimientos con *una pastoral de la movilidad humana*. Cuando reaparecen prejuicios racistas y nacionalistas, con actitudes restrictivas y discriminatorias, como la ley del estado de Arizona en los Estados Unidos, ella quiere ser una abogada vigilante que ayude a proteger el derecho natural de las personas y las familias a moverse libremente entre las naciones del mundo. En todos los países de América y Europa promueve una actitud acogedora a los inmigrantes que los anima a integrarse en la vida civil y eclesial, salvaguardando su libertad e identidad.

2. Cumpliendo con el Preámbulo de nuestra Constitución Nacional, la Argentina recibió a *todos los hombres de buena voluntad que quieran habitar en el suelo argentino*. Los argentinos “venimos de los barcos”, de los pueblos europeos, en especial de los españoles e italianos, cuyos descendientes se casaron entre sí y formaron familias mixtas, originales, de una forma que no se da en ningún otro lugar del mundo. Si en 1873 ingresaron más de 51.000 personas, en 1889 superaron los 225.000. La Argentina del primer Centenario atrajo a muchos europeos: casi 1.000.000 entre 1905 y 1910; 300.000 llegaron en ese año (100.000 italianos y 130.000 españoles), cuando el 30% de nuestra población era extranjera. Según el censo de 1914, la población argentina casi llegaba a ocho millones, el doble de la que había veinte años antes. Los inmigrantes eran el 30% del total; entre ellos, los italianos eran 930.000 (casi el 12%) y los españoles 830.000 (10%). La preeminencia italiana duró de 1869 a 1914, fecha en la que se ya se le equiparaba la inmigración española. Como muestra Fernando Devoto, hubo una “pronunciada urbanización de la población”,<sup>344</sup> que superaba el 50%. Sólo en Buenos Aires vivían más de un millón y medio de habitantes. En 1936, aquí había 2.415.000 habitantes: 730.000 varones nativos y 477.000 extranjeros, sumando 1.204.000; y había 818.000 mujeres nativas y

<sup>344</sup> F. DEVOTO, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, 295; cf. 294-302.

394.000 extranjeras, sumando 1.211.000.<sup>345</sup> Retomaré este tema al considerar el desarrollo poblacional y urbano de la ciudad de Buenos Aires.

La formación de la sociedad argentina se hizo con el aporte cultural de muchas comunidades de inmigrantes. Los extranjeros europeos que llegaron a fines del siglo XIX y en la primera mitad del XX sufrieron rechazos, burlas y marginaciones, como los han sufrido ayer y hoy extranjeros de países vecinos que llegan como inmigrantes a la región metropolitana. Pero no debería resultar extraña a nuestra sensibilidad la presencia del extranjero. Formamos parte de un pueblo que ha incorporado millones de inmigrantes que aportaron los valores de sus culturas. Buenos Aires y otras ciudades han integrado colectividades europeas que le han dado su identidad peculiar a muchos de sus barrios. Las distintas generaciones hemos compartido la vida en los barrios, calles, potreros, colegios, clubes, equipos y talleres con “tanos” (descendientes de italianos, no sólo de napoli-tanos de Calabria); “gallegos” (descendientes de españoles, no sólo de los que vinieron de Galicia); “rusos” (aunque fueran judíos o polacos llegados con pasaporte de Rusia); “turcos” (aunque fueran sirios y libaneses llegados a través del imperio turco). La fusión racial, el mestizaje cultural y la integración urbana han sido procesos de formación de la identidad cultural porteña y argentina.

3. Varias ciudades americanas se convirtieron, a principios del siglo XX, en *grandes galpones de inmigrantes pobres europeos*, que llegaban según normas inmigratorias precisas pero no eran bien recibidos por los que se reivindicaban como americanos o criollos. Nueva York o Chicago en el norte, Montevideo o Buenos Aires en el sur, eran *babeles* en las que se veían casi todas las razas y se oían casi todas las lenguas. En los años cuarenta, Montevideo y San Pablo tenían una población de 700.000 habitantes. La capital del Uruguay fue la primera ciudad-puerto del sur, de donde pasaron inmigrantes a Buenos Aires y Rosario. También fue el ambiente que permitió la fusión de ritmos, especialmente de origen africano, en toda América. El candombe, del cual na-

---

<sup>345</sup> Cf. A. BUNGE, *Una Nueva Argentina*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, 143.



cieron la milonga y el tango, y el *negro spiritual*, del cual nacieron el jazz y el blues, son poderosos gritos de los pobres sin voz y de los esclavos negros, expresados en los lenguajes de la música y la danza. Si en Nueva Orleans los bautistas protestaban su miseria clamando por la nueva Jerusalén, en Montevideo las cofradías negras bailaban en las procesiones del *Corpus Christi* desde 1760.<sup>346</sup>

En las zonas de tradición hispánica, la Iglesia ha contribuido a gestar el espacio cultural de la comunidad de las naciones iberoamericanas antes de que se constituyeran los estados nacionales en el siglo XIX. *La pertenencia iberoamericana puede ser la raíz de nuevas formas de proximidad fraterna*. Los latinoamericanos no se sienten extranjeros en Madrid o Lisboa, y los españoles y portugueses no lo son en México, San Pablo o Buenos Aires. Todos se encuentran entre sí en los Estados Unidos como hispanos o latinos. Durante siglos hubo migraciones europeas a América, incluyendo aquellas tan numerosas de los siglos XIX y XX. Hoy hay un flujo migratorio inverso *del sur hacia el norte*, en América y en Europa, porque se buscan mayores oportunidades de trabajo para tener una vida familiar digna. Pero también hay, en grandes regiones metropolitanas latinoamericanas, como la de Buenos Aires, una nueva fase de migraciones de países vecinos.

4. Los vínculos espirituales y afectivos entre la península ibérica y el continente latinoamericano se han enriquecido con la obra histórica de tantos misioneros españoles y la presencia reciente de tantos inmigrantes latinoamericanos, que en algunas diócesis españolas son "un nuevo estímulo para esta ayuda recíproca".<sup>347</sup> El autor de esa frase, Carlos Amigo, el anterior arzobispo de Sevilla, que en su arquidiócesis organizó una gran pastoral caritativa con los inmigrantes, me dijo, en un encuentro realizado en 2002, que muchos latinoamericanos estaban ayudando a dinamizar la fe católica y la piedad popular en Andalucía. En aquella reunión, celebrada en El Escorial y convocada por el CELAM y la COME-

<sup>346</sup> Cf. L. VIGNOLO, "Cristo anda en la ciudad", *Nexo* 19 (1989) 57-76.

<sup>347</sup> C. AMIGO VALLEJO, "La cooperación eclesial con América Latina", en: PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Iglesia en América. Al encuentro de Jesucristo vivo*, Ciudad del Vaticano, LEV, 2001, 228-229.

CE (Comisión de los Episcopados para la Unión Europea) para tratar la relación entre las iglesias latinoamericanas y europeas, me correspondió dar la única ponencia teológica-pastoral. En ella expuse, entre otros temas mayores, que *muchos inmigrantes pueden convertirse y se convierten en misioneros* porque los latinoamericanos llevan consigo no sólo sus pobreza, necesidades y pecados sino también sus riquezas, valores y virtudes, sobre todo el don de la fe católica manifestado en su piedad popular. En ellos, providencialmente, la Iglesia de América Latina se vuelve misionera y puede ayudar a recrear la fe en ambientes donde se ha debilitado su transmisión generacional y donde el clima cultural atenta contra las raíces cristianas. En estas nuevas circunstancias se pueden generar *muchos intercambios de dones*.<sup>348</sup>

España es uno de los principales países de inmigración en Europa, con un crecimiento exponencial en los últimos quince años y algo más del 10% de población extranjera. En 2010 había unos 90.000 argentinos junto a grupos más numerosos de otros pueblos. Además, un millón y medio de españoles residen en otros países y la Argentina es el primer país con españoles en el exterior.<sup>349</sup> Debemos fomentar la acogida a todos los migrantes, especialmente iberoamericanos (en 2011 están llegando más españoles).

5. Ese proceso se verifica en los Estados Unidos, donde la *hispanidad católica* ha recorrido un largo camino desde 1565 y ha vivido un crecimiento espectacular desde 1945, pasando de tres millones a más de cincuenta, según el censo estadounidense de 2010, formando el 16% del total de la población. Ellos viven, sobre todo, en cuatro estados populosos: California, Texas, Nueva York y Florida. Un 12% de la población de los Estados Unidos habla castellano, lo que lo convierte en el quinto país hispanohablante del mundo, después de México, España, Colombia y Argentina. El 85% de los hispanos son católicos, forman casi la mitad del catolicismo estadounidense y se han organizado a nivel diocesano, regional

<sup>348</sup> Cf. C. M. GALLI, "El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina", *Teología* 78 (2001) 105-154, esp. 140-144.

<sup>349</sup> Cf. B. SÁNCHEZ-ALONSO, "Dos siglos de experiencia migratoria: Argentina y España en el Bicentenario", en: E. GALLO; I. VIÑUALES, *Las dos veredas de la historia. España y Argentina 1810-2010*, Buenos Aires, Edhasa, 2010, 17-38.

y nacional. Allí se desarrolló una pastoral inculturada a partir de tres hechos: la creación del *Secretariado para Asuntos Hispanos de la Conferencia Episcopal de Obispos Católicos* en 1974; la Carta pastoral *La Presencia Hispana: un desafío y un compromiso* de 1983, y el *Plan Nacional de Pastoral Hispana* de 1987, con sus actualizaciones.<sup>350</sup>

Los *hispanos*, especialmente los mexicanos, puertorriqueños, cubanos y dominicanos, influyen cada vez más en la población y la cultura, aportan su piedad popular, reciben la acogida cordial de la Iglesia católica que presta servicios a su fe y lucha junto con ellos por sus derechos, especialmente con los indocumentados. Esa iglesia se está “latinizando” lentamente, al reafirmar la herencia religiosa latinoamericana, recibir su estilo cultural de vivir el catolicismo y acompañar el intercambio entre los sajones y los latinos.<sup>351</sup> Algunos teólogos y pastoralistas, especialmente del Centro Cultural México-Americano de San Antonio, Texas, están haciendo una recepción situada de algunas líneas pastorales de Aparecida, en particular sobre el discipulado misionero, la identidad cultural, la espiritualidad popular, la opción por los pobres y las migraciones.<sup>352</sup>

6. Aparecida confirma que los emigrantes católicos latinoamericanos “pueden ofrecer un valioso aporte misionero” (A 415). Donde se juntan varios mexicanos nace la devoción a la Virgen de Guadalupe, patrona del Continente; donde se reúnen peruanos surge la procesión del Señor de los Milagros, la devoción cristológica más fuerte de un país latinoamericano; donde hay un dominicano se instala la imagen y se nota el afecto a Nuestra Señora de la Altigracia, devoción nacida en 1512. Una eclesio-  
logía centrada en la fe y la misión debe integrar a los migrantes,

<sup>350</sup> Cf. Cf. J. GÓMEZ, “La piedad popular como elemento de identidad cultural de los inmigrantes”, en: Pontificia Comisión Para América Latina, *La piedad popular en el proceso de evangelización de América Latina*, 179-194; D. ARIAS, “La Hispanidad Católica en los Estados Unidos de América”, en: *Iglesia en América*, 451-466.

<sup>351</sup> Cf. R. GONZÁLEZ; M. LA VELLE, *The Hispanic Catholic in the United States: A socio-cultural and religious profile*, New York, Northeast Catholic Pastoral Center for Hispanics, 1985; J. L. MOYANO WALKER, “Latinos en Estados Unidos. Una Iglesia y un país que no conocemos”, *CIAS* 395 (1990) 361-374.

<sup>352</sup> Cf. V. ELIZONDO, “Aparecida and Hispanics of the USA”, en: R. PELTON, *Aparecida: quo vadis?*, Chicago, University of Scranton Press, 2008, 57-70.

con su identidad cultural y su piedad popular, en la nueva evangelización de las ciudades del mundo global.

La Iglesia latinoamericana está comenzado a *ir a la otra orilla* (A 378), cumpliendo la consigna de Puebla confirmada por Aparecida: “proyectarse más allá de sus propias fronteras, ‘*ad gentes*’... debemos *dar desde nuestra pobreza*” (DP 368; A 379). El continente que recibió de Europa la primera gran oleada evangelizadora moderna es, al fin de la modernidad, un signo de esperanza por el envío de evangelizadores a Europa y otros continentes, incluyendo la atención a los latinos en los Estados Unidos. El flujo creciente de misioneros es un hecho positivo que hay que orientar conjuntamente fijando formas orgánicas de intercambio de agentes pastorales entre las iglesias.<sup>353</sup>

## 5. Reconocer las nuevas formas de piedad popular

1. Las cuatro formulaciones anteriores expresan *algunas figuras reales y simbólicas de las periferias urbanas que se cruzan, concretamente, en la vida de muchos sujetos individuales y colectivos*. Ellos son, a la vez y por distintos aspectos, habitantes de barrios marginales, pobres con diversas pobrezas, migrantes internos o externos, alejados/abandonados de las instituciones.

Hay que reconocer, también, que muchos de los que están alejados visiblemente de las estructuras ordinarias de vida pastoral de la/s iglesia/s, son *fieles cristianos y católicos*, miembros pobres del Pueblo de Dios que viven un cristianismo popular desde la riqueza su fe y pueden alcanzar un alto nivel de santidad y de vida mística en el amor. Son pobres en este mundo, pero enriquecidos por Dios en la fe (Sgo 2,5).<sup>354</sup> En este caso, no debe asimilarse la misión urbana a la *missio ad gentes* sino que debe ser concebida como una forma de

<sup>353</sup> Cf. A. MUGIONE, “La cooperación misionera de Europa a la evangelización de América Latina”, en: PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina. Simposio Histórico. Actas (21-25/6/1999)*, Vaticano, LEV, 2000, 1071.

<sup>354</sup> Cf. E. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Agape, 2012.

la *nueva* evangelización, en el sentido de retomar los hilos de la memoria cristiana para potenciar la vida teologal del pueblo cristiano.

“El movimiento de salir de las estructuras pastorales ordinarias para llegar a las periferias pobres se parece a la misión *ad gentes* en cuanto al modo, pero no en cuanto a la finalidad. No se trata de procurar una conversión a Jesucristo sino de acompañar, alentar y promover una fe católica viva, de manera que pueda seguir desarrollándose, con su forma cultural propia, en el seno de la Iglesia Católica”.<sup>355</sup>

2. La pastoral urbana debe asumir, purificar y recrear las distintas formas de la espiritualidad católica popular, como mostré en estudios de las dos décadas anteriores citados en el primer capítulo. Por cierto, hay preciosas expresiones nacidas y crecidas en ámbitos rurales y urbanos de provincias argentinas.<sup>356</sup> Aquí señalo situaciones ocurridas en grandes ciudades de habla hispana en las que se verificaron procesos de transformación urbana de la piedad popular católica. Evocar esas situaciones de las últimas décadas facilita extraer o confrontar criterios de discernimiento pastoral para pensar las nuevas manifestaciones que están en curso y sobre las que ahora resulta difícil opinar.

La devoción al *Señor de los Milagros del Mailín*, que proviene del siglo XVIII y de la provincia de Santiago del Estero, ha sido recreada desde 1975 en el barrio Guadalupe del *gran Buenos Aires* a partir de la fe de los migrantes santiagueños. Expresa una religiosidad popular criolla centrada en torno a la imagen, la novena, la procesión y la Misa, que es motivo de encuentro y fiesta religiosa, familiar y social para los vecinos y coprovincianos. Gracias a la sabiduría pastoral de Jorge Seibold ha sido acompañada y potenciada para alimentar el crecimiento personal en la fe y la proyección ética del culto. Manifestada con una gran vitalidad y vigencia, ella posibilita la continuidad de un universo simbólico significativo que mantiene, profundiza y transforma las prácticas religiosas y culturales.

<sup>355</sup> FERNÁNDEZ, *La Misión como Comunicación de Vida*, 334.

<sup>356</sup> Cf. F. MEDINA (Y OTROS), *Encuentros de Teólogos y Teólogas del NOA*, Salta, Mundo Gráfico, 2009.

“En los migrantes santiagueños, las manifestaciones culturales en la vida urbana permiten visualizar la utilización de un nivel perceptivo que distingue, pero no separa, lo sagrado de lo profano, incorporándolo, de una manera integral, en el contexto de la cotidianidad... De esta manera, en el complejo proceso de integración cultural, la religiosidad aparece como uno de los elementos más importantes a considerar, en relación a la supervivencia y la consolidación de la identidad de los sectores migrantes”.<sup>357</sup>

3. Un fenómeno similar se observaba en los nuevos barrios mestizos de *la gran Caracas*, fruto de las migraciones posteriores a 1945. Allí, la lucha por la supervivencia se vuelve una obsesión para alcanzar una vida digna frente a todas las amenazas de la muerte a partir de la experiencia de Dios y con la fuerza teológica de la esperanza. De ese modo, “el habitante de los barrios es el sujeto histórico que, con su irrupción, abre una época nueva y es portador de una *cultura mestiza* en la que se incuban las formas a través de las que pugna por expresarse la religión del pueblo”.<sup>358</sup>

Un proceso parecido se ha notado en la recreación de la religiosidad de los migrantes en los pueblos jóvenes de *la gran Lima*. De un modo espontáneo el pueblo evangeliza la cultura transmitiendo generacionalmente una visión cristiana de la vida, santificando sus principales etapas con los ritos sacramentales de pasaje y reuniéndose para celebrar la *fiesta patronal* que, junto con su función cultural primaria, asume el rol de reestablecer la identidad cultural y la solidaridad social mediante un universo simbólico común. Así como, en el pasado, la fiesta fue un mecanismo de resistencia del pueblo para superar la desestructuración que siguió a la dominación colonial y un crisol de la nueva identidad cultural, “así, ahora, la fiesta patronal, trasplantada o aceptada de otros inmigrantes en la ciudad, está siendo, para muchos, un mecanismo de

<sup>357</sup> Cf. A. AMEIGEIRAS, “El catolicismo popular en el proceso de integración cultural de los migrantes santiagueños en el Gran Buenos Aires”, *Stromata* 45 (1989) 439; cf. “Una aproximación sociológica a la fiesta del Señor de los Milagros de Mailín en el Gran Buenos Aires”, *Sociedad y Religión* 5 (1987) 37-52; “Para una hermenéutica de la peregrinación: cultura popular e identidad religiosa”, *Stromata* 61 (2000) 123-143; “Religiosidad popular: transformaciones socioculturales y perspectivas de análisis a comienzos del siglo XXI”, *CIAS* 519 (2002) 595-609.

<sup>358</sup> TRIGO, *Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina*, 110.

resistencia ante la desestructuración de la emigración y un crisol para redefinir o, al menos, para conservar la identidad".<sup>359</sup>

4. Un fenómeno similar se ha percibido en los barrios de grandes ciudades de *Andalucía*, donde la religiosidad popular ofrece muchos medios de diferenciación frente a la uniformidad, el anonimato y la masificación de la urbe. "La simbología religiosa juega así un papel cultural esencial, lo que explica que los nuevos barrios creados en las ciudades andaluzas lleven a la creación de *nuevas cofradías y hermandades*, cuyos pasos e imágenes sirven de factor de identidad colectiva y de cohesión a las poblaciones de estas barriadas de nuevo cuño".<sup>360</sup> Se sabe que un 30% de la población de la provincia andaluza de Córdoba pertenece a hermandades. Una novedad histórica es su expresión, fuera de sus ámbitos, en la Jornada Mundial de la Juventud en Madrid 2011.

Un proceso análogo se observa en la vida de los latinos en los Estados Unidos. En ellos se nota la fuerza de identificación cultural que tiene su piedad popular en el nuevo ambiente, aun entre los nativos estadounidenses de origen hispano de cuarta generación. Hace años un estudio recomendaba que la tarea pastoral reafirmara la herencia religioso-cultural hispanoamericana en su estilo de vivir el catolicismo fortaleciendo sus fundamentos cristológicos y mariológicos, y alentando una creativa adaptación de sus prácticas individuales, familiares, comunitarias y populares.<sup>361</sup>

5. En los barrios urbanos y suburbanos de la región metropolitana de Buenos Aires, especialmente en los más pobres, crecen distintas devociones religiosas populares de origen cristiano, sean católicas o evangélicas. Nuestra Iglesia, si quiere promover "una pastoral decididamente misionera" (A 371), debe *potenciar el servicio evangelizador de los agentes apostólicos y los nuevos misioneros a la religión popular*. Lo recomendaba el Documento de Puebla hace más de treinta años:

<sup>359</sup> M. MARZAL, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989, 200.

<sup>360</sup> J. ESTRADA, *La transformación de la religiosidad popular*, Salamanca, Sígueme, 1986, 32.

<sup>361</sup> Cf. GONZÁLEZ, *The Hispanic Catholic in the United States*, 187.

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

Si esta convocatoria a una pastoral maternal y servicial era necesaria en Medellín (1968) y se volvía actual en Puebla (1979), ¿cómo la calificamos en 2011, años después de Aparecida (2007)? ¿Por qué cuesta tanto a nuestra institución eclesial y a su pastoral ordinaria trascender sus límites mentales caducos para fomentar una mística del servicio misionero al cristianismo popular y periférico? ¿Las instituciones formativas educan en el servicio a la fe de todos los bautizados y bautizadas?

Todos debemos hacer un serio examen de conciencia, y uno debe ser siempre el primero. Aunque, en este punto, estoy tranquilo. Mis alumnos lo podrán confirmar: desde 1986, en veinticinco años de enseñanza continua en los cursos de Teología Pastoral en la Facultad de Teología y en varios Seminarios e institutos, repetí el llamado de Puebla con el fervor misionero del amor pastoral. Más allá de cualquier posición personal, los ejemplos recién nombrados señalan el desafío pastoral: *reconocer, acompañar y potenciar las renovadas expresiones urbanas de la piedad popular católica*.

En el ambiente de secularización que viven nuestros pueblos, la espiritualidad popular sigue siendo “una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un canal de transmisión de la fe” (A 264). Ella debe ser recreada como una forma activa de la nueva pastoral misionera y un canal de comunicación cotidiana de la fe. Hace falta un cambio de orientación pastoral para



pasar de la “misión al pueblo” a un “pueblo en misión”.<sup>362</sup> (Aquí nueva Nota). Este enfoque coincide con un punto clave de la pastoral popular argentina y latinoamericana, que reconoce el potencial misionero de todo el pueblo bautizado como protagonista de la misión.

## 6. Renovar las misiones populares urbanas y suburbanas

1. En 2003, casi un quinquenio antes de Aparecida, los obispos argentinos nos movían a salir hacia todos.

*“No podemos contentarnos con esperar a los que vienen: Dios tomó la iniciativa de nuestra salvación, amándonos primero. Por tanto, imitando al Buen Pastor que fue a buscar a la oveja perdida, una comunidad evangelizadora se siente movida continuamente a expandir su presencia misionera en todo el territorio confiado a su cuidado pastoral y también en la misión orientada hacia otros pueblos. Para ello, cabe destacar la importancia de las misiones populares y de los misioneros de manzana; la creación de comunidades de base y de grupos de oración en las casas; la multiplicación de capillas, centros de culto y de catequesis; los movimientos eclesiales. Otra manera de llegar a todos puede canalizarse a través de una pastoral sectorial que ayude a vivir la fe en los lugares de trabajo, de estudio, de recreación y deportes. Ambientes importantes como los que ofrecen los medios de comunicación social también han de ocupar esmerada atención por parte de los agentes de pastoral” (NMA 94).*

El impulso misionero debe “pasar de persona a persona, de casa en casa, de comunidad a comunidad” (A 550). Hay muchas formas de misiones populares en los barrios, que llegan hasta sus

<sup>362</sup>“Nella pluralità delle iniziative che ogni Chiesa particolare sperimenta, si dovrà trovare la forma perché l'intera comunità riscopra il suo essere evangelizzatrice. Il passaggio dalla “missione al popolo” a il “popolo in missione” deve far comprendere il cambiamento di prospettiva che muove la nuova evangelizzazione” (R. FISICHELLA, “Palabras en el encuentro sobre nuevos evangelizadores para la nueva evangelización”, 15/10/2011, en: <http://www.nuovaevangelizzazione.net/index.php/documenti/29-la-sfida-della-nuova-evangelizzazione>. Cf. E. BIANCHI, “El Sínodo sobre la Nueva Evangelización y la Iglesia latinoamericana”, *Vida Pastoral* 304 (2012) 8-14.

periferias. Las *visitas domiciliarias casa por casa* siempre serán necesarias porque las familias viven o desean vivir en hogares. Por eso es tan importante, para las familias más humildes, lograr los títulos de propiedad. La organización misionera debe sectorizarse en la medida de lo posible, abarcando zonas de visita como una calle, un conventillo, un hotel, un departamento, un monoblock, un núcleo habitacional, un condominio, una colonia, una cuadrícula. La *visita de la Virgen* será siempre un acontecimiento pastoral que alimente la vida cristiana. Pero urge renovar algunas formas de la misión barrial que se contentan con el mero pasaje de la imagen, a veces de forma anónima y automática, cuando se la puede acompañar, según las circunstancias, con el encuentro personal, el don gratuito, el diálogo evangelizador, el anuncio kerigmático, la oración compartida, la reunión familiar, la propuesta sacramental, la ayuda solidaria, la corresponsabilidad misionera.

Las misiones barriales *específicas* buscan llegar a las *periferias existenciales* y se cruzan con pastorales sectoriales. Pueden abarcar diversos mundos: la educación (escuelas, colegios, centros, institutos, universidades, bibliotecas, cursos); el trabajo (kioscos, bares, restaurantes, negocios, oficinas, talleres, fábricas); la enfermedad (hogares, sanatorios, geriátricos, salitas, hospitales, consultorios, clubes de mayores); la muerte (velatorios, cementerios, cinerarios); el deporte (clubes, gimnasios, estadios); la distracción (plazas, salones, teatros, parques, ferias); la comunicación (radios, televisión, cables, videos, diarios, revistas, historietas, boletines, Internet, redes).

En ambas formas de misión se entrecruzan el principio territorial y el principio ambiental. Un geriátrico o un colegio (pastoral ambiental) siempre están localizados en un barrio y, por eso, tienen alguna relación con la parroquia (pastoral territorial). Estas periferias existenciales son espacios de articulación de las diversas pastorales urbanas y un terreno privilegiado para la acción misionera de los laicos y las laicas de todas las edades, condiciones y carismas. En muchísimas parroquias urbanas y suburbanas hay experiencias valiosísimas de misiones barriales combinadas que se realizan durante un mes al año con inteligencia y creati-

vidad.<sup>363</sup> Ahora me circunscribo a una forma de misión popular recreada en los últimos años, que debe seguir renovándose y se sigue promoviendo en América y Europa.<sup>364</sup>

2. Buenos Aires es una región metropolitana que tiene una interesante tradición en las *misiones populares barriales*, realizadas con distintos imaginarios religiosos y diversa suerte pastoral. En las primeras décadas del siglo XX, en esta urbe poblada de inmigrantes y con un gran trajinar callejero, la misión a los barrios periféricos se realizó de muchas formas, desde las escuelas católicas laicales de la “Obra de la conservación de la fe” (todavía no había colegios parroquiales) a las misiones bajo carpas –parecidas a los circos populares– que se organizaron en nuevos barrios que aún no tenían templos. Ellas convocaban a grandes públicos de sectores pobres mediante actividades que iban desde las procesiones a los juegos. Hay cierta relación causal entre esas misiones populares y las movilizaciones católicas de los años veinte –círculos católicos de obreros, asociaciones de empleadas católicas, peregrinaciones lujanenses, desfiles salesianos– y la extraordinaria repercusión que tuvo el XXXII Congreso Eucarístico Internacional de 1934, como se destacará en el Epílogo.<sup>365</sup>

Otro hito pastoral, de mucha menor envergadura, fue la *Gran Misión de Buenos Aires* realizada en octubre de 1960 según el modelo de una que se hizo en la arquidiócesis de Milán. Tuvo su base

<sup>363</sup> Cf. S. ZALBA, “Las misiones barriales: hacia el encuentro con el catolicismo popular”, *Vida Pastoral* 252 (2005) 24-28; “Santuarios y religiosidad popular”, *Vida Pastoral* 253 (2005) 37-41; “Aportes eclesiológicos del catolicismo popular”, *Vida Pastoral* 255 (2005) 14-19; “El bautismo como sacramento del pueblo”, *Vida Pastoral* 266 (2007) 42-46; “La bendición. Símbolo y catolicismo popular”, *Vida Pastoral* 275 (2009) 21-27; “Practicantes. El catolicismo popular y la práctica religiosa”, *Vida Pastoral* 277 (2009) 24-29; “De lo humano a lo divino: ¿clave de la religiosidad popular?”, *Vida Pastoral* 279 (2009) 10-15; “Devociones: símbolo de lo divino”, *Vida Pastoral* 281 (2010) 43-48.

<sup>364</sup> Cf. KASPER, *La nueva evangelización*, 36, donde se refiere a las nuevas misiones populares urbanas que se realizan en antiguas ciudades europeas como Lisboa, París, Budapest, Viena o Ratisbona.

<sup>365</sup> Cf. M. LIDA, “El catolicismo y la modernización urbana en Buenos Aires”, en: M. LIDA; D. MAURO (coords.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Buenos Aires, Prohistoria, 2009, 17-37.

de apoyo en las parroquias, iglesias y centros misionales de la arquidiócesis de Buenos Aires, parte de la arquidiócesis de La Plata y las nuevas diócesis (creadas en 1957) de San Isidro, Morón y Lomas de Zamora, abarcando un total de ocho millones de habitantes. Su tema de predicación fue "Al Padre por el Hijo, en la Iglesia" y su lema fue "Volvamos a Cristo por medio de María", bajo el patrocinio de la Virgen de Luján. A pesar de sus notables límites, tuvo un efecto positivo en el aumento de la presencia eclesial visible en muchos nuevos barrios del Gran Buenos Aires.<sup>366</sup>

En este marco señaló un fenómeno que creció en la etapa de la *Prioridad Juventud* de los años ochenta: un nuevo ciclo de misiones populares que, junto con otras realizadas en medios rurales, se hacen en ámbitos urbanos y suburbanos, céntricos y periféricos. Hay una multitud de experiencias y las que se han documentado dan un material abundante para hacer investigaciones pastorales. Por ejemplo, hay que encarar un estudio histórico-pastoral de la función espiritual, eclesial y social de muchas *ermitas*.

Un elocuente ejemplo es el *apoyo al peregrino* que organiza, desde 1998, el Seminario de Buenos Aires en cada peregrinación juvenil a Luján, en el cruce de las Rutas 7 y 6. Con una gran imagen de la Virgen y la ayuda de agentes pastorales se presta un servicio misionero y solidario a la fe y el andar del caminante, sobre todo de origen popular, en un punto crucial del camino. En 2011, este servicio, integrado en la misión bautismal, incluyó la celebración de bautismos de niños y adultos vinculados a distintos itinerarios catequísticos.<sup>367</sup>

3. Quiero destacar la experiencia de la *Carpa misionera de la Virgen de Luján*, una forma itinerante de misión popular promovida desde Florencia Varela, diócesis de Quilmes, en el sur del conurbano bonaerense, por iniciativa de Gino Cardenal. Esta iniciativa se ha llevado a cabo en varias diócesis del país, como, por ejemplo, en la de Mar del Plata, donde en los últimos quince años se ha plantado la Carpa en más de cincuenta lugares de barrios alejados,

<sup>366</sup> Cf. O. FRIEDRICH, *La Gran Misión de Buenos Aires. Aportes de las misiones populares a la nueva evangelización*, Disertación para la Licenciatura en Teología Pastoral, Facultad de Teología - UCA, 1994, texto inédito.

<sup>367</sup> Cf. GALLI; DOTRO; MITCHELL, *Seguimos caminando*, 183-184.

con poca presencia pastoral.<sup>368</sup> Las carpas han recorrido el gran Buenos Aires, y también barrios y plazas de Buenos Aires. La creatividad local ha enriquecido el modelo original e incluso, por iniciativa de la parroquia San Miguel de Buenos Aires, se ha llegado a hacer dos carpas en el Obelisco, punto céntrico y simbólico entre las avenidas 9 de Julio y Corrientes.

La carpa es un signo de la presencia del Dios que, en Cristo, “tendió su carpa entre nosotros” (Jn 1,14). Es un signo móvil, porque peregrina por las localidades, y tiene una estabilidad transitoria, porque se asienta en el lugar más público. Cuando la carpa queda instalada y se convoca a visitarla, la mirada amorosa de la Virgen atrae a sus hijos y la tienda se convierte en el santuario de una procesión incesante. La gente se siente acogida y allí se da el encuentro, el perdón, la gracia y la fiesta de los pobres. “La carpa aparece como sacramento de una Iglesia en misión popular”.<sup>369</sup>

Hay, también, muchas otras experiencias vinculadas a la devoción amorosa a la Virgen de Luján y a otras advocaciones.

4. En la renovación y conjunción de peregrinaciones y misiones, se valora la originalidad de la *peregrinación misionera a pie* con las imágenes de Jesucristo y la Virgen de Guadalupe. Iniciada en 1992, recorrió incontables pueblos y ciudades, culminó en 2000 en Luján, y se encamina ahora a la celebración del medio milenio del Acontecimiento.<sup>370</sup> En ese surco abierto se siguen dando nuevos itinerarios orantes y evangelizadores junto a la Guadalupana.

“María es la gran misionera, continuadora de la misión de su Hijo y formadora de misioneros. Ella, así como dio a luz al Salvador del mundo, trajo el Evangelio a nuestra América. En el acontecimiento guadalupano, presidió, junto al humilde Juan Diego, el Pentecostés que nos abrió a los dones del Espíritu. Desde entonces, son incontables las comunidades que han encontrado en ella la

<sup>368</sup>Cf. D. CLIMENTE, “Testimonio sacerdotal de discípulos misioneros en la ciudad, Diócesis de Mar del Plata”, *Pastores* 50 (2011) 55-56.

<sup>369</sup> E. DE LA SERNA, *Con los pies en el barro. Teología de la misión popular*, Montevideo, Gráficos del Sur, 1993, 113.

<sup>370</sup>Cf. EQUIPO DE REFLEXIÓN PASTORAL MEMORIA GUADALUPANA, “El Acontecimiento Guadalupano: un camino evangelizador que ha de cumplir quinientos años”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* 535 (2011) 582.

inspiración más cercana para aprender cómo ser discípulos y misioneros de Jesús. Con gozo, constatamos que *se ha hecho parte del caminar de cada uno de nuestros pueblos*, entrando profundamente en el tejido de su historia y acogiendo los rasgos más nobles y significativos de su gente...” (A 269).

5. A la luz de la misión a las periferias hay que repensar el ejercicio del ministerio presbiteral en las culturas urbanas, para que el sacerdote sea sacramento del Buen Pastor para todos.

“Siguiendo el Documento de Aparecida sobresalen tres categorías a tener en cuenta para la vida y el trabajo del sacerdote en la ciudad: encuentro, acompañamiento y fermento. El presbítero, hombre que sale al encuentro, que acompaña y que es fermento (con sus cualidades de ver lo íntegro en lo fragmentado y de un modo de actuar más propositivo que impositivo). Las tres categorías suponen *cercanía, proximidad, salir de sí...* dicho en lenguaje simplificado: *salir a la calle*, salir al encuentro; lo cual no quita la necesidad del repliegue existencial y espiritual hacia el otro encuentro, el que está en la base, el encuentro con Jesucristo para discipularse, dejarse acompañar y recibir del Espíritu la gracia de dejarse integrar en la Iglesia”.<sup>371</sup>

En el próximo capítulo se profundiza en la espiritualidad común a todos los cristianos urbanos que viven y deben evangelizar las ciudades desde dentro, y, un poco, en la caridad pastoral de los presbíteros.

---

<sup>371</sup> Cf. J. M. BERGOGLIO, “El sacerdote en la ciudad, a la luz del Documento de Aparecida”, *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* 518 (2010) 183-194, 194. Desde ahora se cita esta fuente como *Boletín Eclesiástico*. Se puede ver otro texto sobre el perfil del presbítero: cf. J. M. BERGOGLIO, “El mensaje de Aparecida a los presbíteros”, en: COMISIÓN EPISCOPAL DE MINISTERIOS, *Alegres servidores de la esperanza*, Buenos Aires, CEA, 2009, 109-122.

## Capítulo 12

# Una nueva espiritualidad para una nueva evangelización

La teología pastoral ejercita un discurso creyente acerca de la acción pastoral de la Iglesia en la historia. Sobre esa base considero la espiritualidad de la acción pastoral y, en particular, la necesidad de una nueva espiritualidad para animar la pastoral urbana. Advierto que aquí no desarrollo una espiritualidad del hombre urbano, ni del cristiano como ciudadano, ni del porteño o el bonaerense, lo que supera mis posibilidades y requiere una meditación más profunda. Me limito a *fundamentar teológicamente el llamado a una nueva actitud espiritual para la misión urbana*.

La reflexión sigue tres pasos: plantea la convocación eclesial a la santidad y la misión de todos los fieles cristianos (1); analiza la mística evangelizadora centrada en la caridad pastoral (2); indica la necesidad, tan sentida, de impulsar una conversión pastoral para una nueva pastoral urbana (3).

### 1. La convocatoria eclesial a la santidad y la misión

1. La dimensión espiritual de la pastoral es inseparable de la espiritualidad implicada en la vida cristiana o de la existencia cristiana como vida en el Espíritu. La espiritualidad pastoral nace de la vida cristiana entendida como el desarrollo de la vocación bautismal a la santidad y la misión.

*La llamada universal a la santidad y la llamada universal a la misión* se comprenden en el marco de una teología de la Iglesia como Pueblo de Dios, santo y misionero, y de una comprensión del ser humano llamado a la santidad personal y comunitaria. Todo fiel cristiano, miembro visible del Cuerpo de Cristo por la fe y el bautismo, está convocado a ser santo y evangelizador.

“La llamada a la misión deriva de por sí de la llamada a la santidad. Cada misionero, lo es auténticamente, si se esfuerza en el camino de la santidad... La vocación universal a la santidad está estrechamente unida a la vocación universal a la misión. *Todo fiel está llamado a la santidad y a la misión...*” (RMI 90).

En esa Encíclica, *Redemptoris missio*, Juan Pablo II afirma que la llamada a la misión deriva de la vocación a la santidad y que todo fiel cristiano está convocado a la santidad misionera. Once años después, profundiza en esta verdad en la Carta *Novo millennio ineunte* (NMI).

2. En el nuevo milenio, el Papa invita a la Iglesia a *remar mar adentro* (Lc 5,4) y recorrer una nueva etapa de su camino evangelizador (NMI 1).<sup>372</sup> Por ser peregrina, ella tiene una dinámica misionera permanente y, después del Jubileo, debe impulsar un nuevo dinamismo evangelizador (NMI 15). El Pueblo de Dios debe reiniciar el camino de la santidad y la misión desde Cristo. Al final del capítulo segundo, dedicado a contemplar el rostro de Cristo, se pasa de la metáfora de la navegación a la de la peregrinación y se exhorta a retomar el camino de la santidad evangelizadora.

“La Iglesia, animada por esta experiencia, retoma hoy su camino para anunciar a Cristo al mundo, al inicio del tercer milenio: Él «es el mismo ayer, hoy y siempre» (Hb 13,8)” (NMI 28).

Reiniciar el camino de la nueva evangelización en la fase posjubilar, siguiendo la *brújula* del Concilio Vaticano II que señala el rumbo (NMI 57), implica afrontar “la gran aventura de la evangelización” (NMI 58) con “una apasionante tarea de renacimiento pastoral” (NMI 29) y una “acción misionera confiada, emprendedora y creativa” (NMI 41). Las iglesias locales deben renovarse siguiendo el programa del Evangelio centrado en Cristo (NMI 29), orientado a la santidad (NMI 30), inspirado por el amor (NMI 42) y la comunión (NMI 43).

---

<sup>372</sup> Cf. C. M. GALLI, “La Iglesia posconciliar y posjubilar: una nueva etapa de la peregrinación evangelizadora”, en R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *Navegar mar adentro*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, 16-46.



El fundamento del nuevo programa evangelizador es la teología del Pueblo de Dios expuesta en la constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II. El tercer capítulo de la Carta *Novo millennio ineunte* establece un paralelismo entre la vocación universal a la santidad y la vocación universal a la misión. Dice que el tema de la santidad no se agregó en la Constitución sobre la Iglesia para “dar una especie de *toque espiritual* a la eclesiología, sino más bien para poner de relieve una dinámica intrínseca y determinante” (NMI 30).<sup>373</sup> La Iglesia es un Pueblo santo, en el que los bautizados son santificados por la unción del Espíritu Santo y convocados a la santidad, que es la plenitud del amor (LG 40). La vocación a la santidad de todos y cada uno es la base de un programa pastoral puesto bajo el signo de la santidad. Ésta es una opción llena de consecuencias. Una de ellas, es excluir un malentendido que concibe el ideal de santidad o perfección como si “implicase una especie de vida extraordinaria, practicable sólo por algunos «genios» de la santidad” (NMI 31).

Aquí se inserta la propuesta de *un programa pastoral puesto bajo el signo de la santidad* que acompañe la acción del Espíritu para ayudar a alcanzar una plenitud cristiana en la vida cotidiana.

“¿Acaso se puede «programar» la santidad? ¿Qué puede significar esta palabra en la lógica de un plan pastoral? En realidad, poner la programación pastoral bajo el signo de la santidad es una opción llena de consecuencias... Los caminos de la santidad son múltiples y adecuados a la vocación de cada uno. Doy gracias al Señor que

---

<sup>373</sup> “Conviene además descubrir en todo su valor programático el capítulo V de la Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia, dedicado a la vocación universal a la santidad. Si los Padres conciliares concedieron tanto relieve a esta temática no fue para dar *una especie de toque espiritual* a la eclesiología, sino más bien para poner de relieve una dinámica intrínseca y determinante. Descubrir a la Iglesia como *misterio*, es decir, como *pueblo* «congregado en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», llevaba a descubrir también su *santidad*, entendida en su sentido fundamental de pertenecer a Aquel que por excelencia es el Santo, el «tres veces Santo» (cf. Is 6,3). Confesar a la Iglesia como santa significa mostrar su rostro de Esposa de Cristo, por la cual él se entregó, precisamente para santificarla (cf. Ef 5,25-26). Este don de santidad, por así decir, objetiva, se da a cada bautizado” (NMI 30).

me ha concedido beatificar y canonizar durante estos años a tantos cristianos y, entre ellos a muchos laicos que se han santificado en las circunstancias más ordinarias de la vida. Es el momento de proponer de nuevo a todos con convicción este «alto grado» de la vida cristiana ordinaria. La vida entera de la comunidad eclesial y de las familias cristianas debe ir en esta dirección” (NMI 31).

De un modo análogo a la con-vocación universal a la santidad se entiende la con-vocación universal a la misión. Todos los fieles están llamados a ser sujetos activos de la misión asumiendo la empresa apostólica de la nueva evangelización. Se puede decir, parafraseando el texto anterior, que el tema de la misión no se agregó en el capítulo segundo de la Constitución sobre la Iglesia (LG 17) para dar una especie de *toque misionero* a la eclesiología, sino para poner de relieve una dinámica intrínseca y determinante. La dimensión espiritual y misionera no son agregados posteriores sino que reflejan dos propiedades esenciales de la Iglesia, que es santa y apostólica.

3. Esta idea es coherente con el conjunto de la doctrina del Concilio Vaticano II (LG 17, GS 40, AG 5) y de Juan Pablo II, que colaboraron a reintegrar la misión en la teología de la Iglesia (RMI 32). “La Iglesia peregrina es, por naturaleza (*natura sua*), misionera” (AG 2). La misión es un aspecto esencial, sin lo cual la Iglesia no sería Iglesia.<sup>374</sup> “El carácter misionero forma parte de su naturaleza” (TMA 57). Considerar la misión como una dimensión esencial de la Iglesia fundamenta una *eclesiología dinámica*, que piensa no sólo la misión a la luz de la Iglesia, sino también la Iglesia a la luz de la misión,<sup>375</sup> porque ésta es un principio hermenéutico de la eclesiología.

El “ser en comunión” del Pueblo de Dios es un “estar en misión”, un estar *in statu missionis*.<sup>376</sup> Este principio de circularidad

<sup>374</sup> Cf. S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Salamanca, Sígueme, 1988, 284.

<sup>375</sup> Cf. M. J. LE GUILLOU, “La misión como tema eclesiológico”, *Concilium* 13 (1966) 450; J. MOLTMANN, *La Iglesia fuerza del Espíritu*, Salamanca, Sígueme, 1978, 26.

<sup>376</sup> Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la evangelización*, Madrid, BAC, 1995, 181-230.

entre la Iglesia y su misión fue asumido en la Relación final del Sínodo Extraordinario de 1985, que sintetizó las grandes líneas del Concilio Vaticano II en esta frase: “La Iglesia, a la luz de la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo, para la salvación del mundo”,<sup>377</sup> y que presentó a la Iglesia como un “misterio de comunión misionera”.<sup>378</sup>

4. *Todo el Pueblo peregrino de Dios es el sujeto comunitario de la evangelización en la historia* (EN 59, RMi 26). “La Iglesia es toda ella misionera, y la obra de la evangelización es deber fundamental de todo el Pueblo de Dios” (AG 35). La categoría “sujeto social e histórico”, referida al que lleva adelante una acción común, permite nombrar, de una forma análoga, al Pueblo de Dios peregrino como el sujeto visible y multiforme de la misión evangelizadora. Este Pueblo abarca una multitud de sujetos evangelizadores, tanto personas como comunidades. Todo fiel cristiano y toda comunidad cristiana están convocados a caminar hacia la santidad misionera.

Todos los laicos y laicas son ungidos por el Espíritu de Cristo para participar de la evangelización. Aquí hay una analogía con la santidad, la cual no debe ser concebida como una vida extraordinaria sólo practicable por algunos elegidos, los *genios de la santidad*. Tampoco la misión debe ser comprendida de forma elitista, como si estuviera reservada a unos elegidos, los *genios de la misión*. La nueva evangelización es una convocatoria a *todos los bautizados*, que no puede ser delegada en *unos pocos especialistas* en la pastoral, sino que es una responsabilidad de los miembros comunes del Pueblo de Dios en su vida diaria. La misión comienza con el amor y la bendición que los padres dan a sus hijos o con el testimonio que brindan los cristianos en sus lugares de trabajo.

<sup>377</sup> Cf. II SÍNODO EXTRAORDINARIO, “*Relatio finalis*”, *L'Osservatore romano* 22/12/1985, 11-14.

<sup>378</sup> Uno de los inspiradores de esta eclesiología fue el Cardenal Eduardo Pironio; cf. J. M. POIRIER; L. MORENO, “Una nueva conciencia de ser Iglesia”, *Criterio* 2128 (1994) 53-56; A. ZECCA, “La Iglesia como misterio de comunión misionera en el pensamiento del Cardenal Eduardo Francisco Pironio”, *Teología* 79 (2002) 117-136.

“He repetido muchas veces en estos años la *llamada a la nueva evangelización*. La reitero ahora, sobre todo para indicar que hace falta reavivar en nosotros el impulso de los orígenes, dejándonos impregnar por el ardor de la predicación apostólica después de Pentecostés... Esta pasión suscitará en la Iglesia una nueva acción misionera, que no podrá ser delegada a unos pocos «especialistas», sino que acabará por implicar la responsabilidad de todos los miembros del Pueblo de Dios” (NMI 40).

5. En la Argentina, las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* llamaron a todos los bautizados a convertirse en protagonistas activos de la misión (LPNE 38-41).<sup>379</sup> La nueva evangelización ha de ser protagonizada por cada bautizado, inserto como un miembro vivo y activo en el Cuerpo de la Iglesia. Esa propuesta fue confirmada por el Episcopado en 2003, en el documento *Navega mar adentro*, con sus nuevas orientaciones para la evangelización del tercer milenio.<sup>380</sup>

La actualización de las *Líneas* tuvo como objetivo, ante la crítica situación del país en 2001-2002, “orientar una nueva etapa en la evangelización de la Argentina mediante una acción pastoral más orgánica, renovada y eficaz” (NMA 2), “un nuevo dinamismo pastoral” (NMA 99). Por eso estimula a todos los bautizados a renovar su respuesta a la convocación a la santidad y la misión. *Navega mar adentro* presenta dos novedades frente a las *Líneas Pastorales* y a *Novo millennio ineunte*. Propone dar respuestas comunitarias a esa convocatoria, a la que considera tanto para las personas como para las comunidades. *Navega* también invita a toda la Iglesia a crecer en santidad comunitaria y misionera (NMA 18) y llama a nuestras iglesias particulares a renovarse

<sup>379</sup> Cf. GALLI, *Jesucristo: Camino a la dignidad y la comunión*, 89-93.

<sup>380</sup> Analicé el contenido de *Navega* en GALLI, *Jesucristo: Camino a la dignidad y la comunión*, 123-214. Aquí recuerdo tres interpretaciones de colegas que acentúan su dimensión espiritual: V. FERNÁNDEZ, “La original propuesta de una santidad comunitaria y social: el eje de actualización de las ‘Líneas’”, *Pastores* 27 (2003) 45-49; J. SCHEINIG, “En búsqueda de una pastoral mística. Reflexiones sobre las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (1990) y *Navega mar adentro* (2003)”, *Pastores* 28 (2003) 15-22; G. RAMOS, “*Navega mar adentro*: expresión y proyección del reciente itinerario teológico-pastoral de la Iglesia en Argentina”, *Teología* 84 (2004) 67-94.

en el camino de la santidad comunitaria y misionera (NMA 80). Esas fórmulas sintetizadoras unen creativamente la santidad, la comunión y la misión.<sup>381</sup> Dos textos muestran estas formulaciones novedosas. El primero expresa que la santidad incluye el compromiso evangelizador.

“La santidad se vive especialmente cuando procuramos evangelizar en medio de las actividades y preocupaciones de cada día. El Espíritu Santo, a través de la Iglesia, suscita en cada fiel un anhelo de santidad, un fuerte deseo de renovación personal que no sólo se alimenta en la oración, sino también en la misión cotidiana” (NMA 17).

El segundo texto, llama a todo el Pueblo de Dios a formar comunidades santas y misioneras.

“La vocación a la comunión del Pueblo de Dios es un llamado a la santidad comunitaria y a la misión compartida, que sólo son posibles por la acción del Espíritu. Toda la Iglesia y todos en la Iglesia estamos llamados a formar comunidades santas y misioneras” (NMA 62).

6. El acento puesto en la responsabilidad compartida por la santidad evangelizadora reaparece en capítulo cuarto de *Navega*, que se refiere a los cuatro criterios pastorales comunes que están destinados a delinear “un estilo evangelizador común a todos” (NMA 69). El segundo criterio, *todos sujetos y destinatarios de la tarea evangelizadora*, se entronca con lo visto acerca de la convocatoria evangelizadora a todo cristiano (NMI 40). Ratifica el protagonismo evangelizador del pueblo bautizado conforme con la tradición pastoral que viene de la *Declaración de San Miguel* de 1969 (SM VI, 5), retomada por las *Líneas Pastorales* (LPNE 58). Incorpora la enseñanza de Puebla sobre el potencial evangelizador de la piedad popular católica (DP 396, 450).

“Reconocemos el potencial misionero de todo el pueblo bautizado como *protagonista*, no sólo destinatario, de la Nueva

<sup>381</sup> Estudio este tema en C. M. GALLI, “La dimensión práctica de toda la teología y la dimensión espiritual de la teología pastoral”, en: V. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI, *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, Buenos Aires, San Pablo, 2005, 139-176, esp. 161-169.

Evangelización. Para ello, es de primera importancia atender a la religión de nuestro pueblo, no sólo asumiéndola como objeto de evangelización sino también, por estar ya en alguna medida evangelizada, como fuerza activamente evangelizadora. Valoramos y queremos acompañar el actuar misionero espontáneo y habitual del Pueblo de Dios. Hay una búsqueda de Dios que se percibe en las manifestaciones de la piedad popular, que otorga identidad cultural a nuestro pueblo y es transmisora de verdadera fe católica” (NMA 76).

El texto valora el actuar misionero espontáneo y habitual de todo miembro común del Pueblo de Dios. Resulta más elocuente a la luz del desarrollo precedente sobre la vocación de la Iglesia santa y misionera, que incluye *el testimonio espontáneo y el actuar habitual de todos y cada uno de los bautizados y las bautizadas*, cualquiera fuere su nivel formativo, su adhesión institucional o su situación social. Todo bautizado puede desplegar su potencial espiritual hacia la santidad y su fuerza evangelizadora hacia el testimonio. Sólo el amor es digno de fe y resulta creíble. La vida transparente de aquellos cristianos santos que viven el amor de forma heroica en el anonimato de ciudades y barrios muestra la belleza del Evangelio que fascina y atrae. La vida cristiana, vivida en plenitud, es más elocuente que muchas palabras. Las ciudades necesitan más santos, varones y mujeres, que den un testimonio alegre de su fe, incluso en medio de situaciones de martirio cotidiano y oculto.

La pastoral urbana debe trazar procesos que desplieguen una auténtica *pedagogía de la santidad*. La santidad del amor debe ser presentada como un ideal atractivo, posible de alcanzar con la ayuda de la gracia y de una forma adaptada a las edades y situaciones de las personas y las comunidades.

7. Resulta ilustrativo hacer una referencia a *la peregrinación juvenil a Luján* que se realiza en el primer fin de semana de octubre. Este impresionante gesto de la piedad popular y juvenil se renueva cada año. Aquí transcribo un párrafo escrito en 2004 sobre su potencial espiritual y pastoral, que ilumina nuestro tema.

“La peregrinación juvenil a Luján, impresionante gesto de la piedad popular y juvenil, manifiesta ese *«actuar misionero espontáneo y habitual del Pueblo de Dios»* que se convierte cada año en

un medio privilegiado para transmitir de un modo simple y directo la «verdadera fe católica» (NMA 76). Para ser fiel al origen histórico y al espíritu original de esta peregrinación, recuerdo la insistencia de Rafael Tello y de sus primeros promotores y protagonistas, presbíteros y laicos, en resaltar que el *Movimiento Juvenil Evangelizador* –en cuyo seno surge, se ubica y resignifica la marcha a Luján– es pensado, vivido y comunicado como *un movimiento místico y activo*, en el que la oración es acción y la acción es oración. En ese contexto, en el que se promovía un movimiento pastoral juvenil que fuera, a la vez, contemplativo y evangelizador, orante y misionero, místico y activo, la peregrinación juvenil fue asumida como una expresión de la piedad popular mariana que resultó tanto *un gesto orante como un anuncio evangelizador*.

Muchos recordamos cómo buscábamos, por distintas acciones, incluyendo la peregrinación a Luján, con su testimonio evangelizador y su anuncio evangélico, lo que Tello llamaba *una evangelización en sentido estricto*. Aquel gran teólogo y pastor decía que había que hacer un anuncio sencillo, directo y masivo del «contenido esencial» y la «sustancia viva» del Evangelio (EN 25): el mensaje del amor evangélico resumido en que Dios es Amor, Él nos ha amado y nos ama en la entrega del Cristo y el don de su Espíritu y, por eso, nosotros debemos amarnos unos a otros. Recuerdo... que él presentaba aquel anuncio evangelizador haciendo una relectura de este pasaje de *Evangelii nuntiandi*: «evangelizar es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo» (EN 26).

Ya en las primeras peregrinaciones muchos teníamos conciencia de estar participando de un *hecho evangelizador público*, del que era testigo directo la gente que salía a las puertas de sus casas en la Avenida Rivadavia y la Ruta 7. Con los años esta peregrinación se convirtió en el acontecimiento pastoral masivo más importante, porque el testimonio de peregrinar, o sea, *caminar rezando y rezar caminando* –recordemos que el testimonio es la primera forma de evangelización (EN 21)– suscita en muchos observadores de buena voluntad admiración e interrogación, esas actitudes interiores que abren al Evangelio...<sup>382</sup>

<sup>382</sup> GALLI, *Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina*, 365-366.

## 2. La mística evangelizadora centrada en la caridad pastoral

1. La *espiritualidad pastoral* es la vida cristiana en el Espíritu en cuanto es el principio del testimonio y la actividad evangelizadora. Comprende una red de relaciones recíprocas entre la vida espiritual y la acción pastoral. Uno de los temas centrales de la teología pastoral es la comprensión del acto evangelizador en todas sus dimensiones. Su estructura comunicativa vincula, en un vínculo pastoral, a los interlocutores –agentes y destinatarios– mediante objetivos, contenidos, medios y actitudes. Una teología de la evangelización reflexiona sobre las *acciones* evangelizadoras a partir de sus sujetos, llamados *agentes*, y de *los hábitos o las actitudes* interiores a partir de los cuales ellos actúan. El último capítulo de la *Evangelii nuntiandi* trata de aquellas actitudes con el título *el espíritu de la evangelización* y ha incitado una reflexión sobre dos temas íntimamente ligados.

2. La primera cuestión se refiere al Espíritu Santo como agente trascendente de la evangelización; la segunda presenta la mística o la espiritualidad de la acción evangelizadora. Aquel texto hace un uso correlativo de las palabras *Espíritu* y *espíritu*, jugando con las categorías y sus analogías. Pablo VI afirmó que “el Espíritu Santo es el agente principal de la evangelización” (EN 75). Juan Pablo II completó la idea diciendo que “el Espíritu es también para nuestra época el agente principal de la nueva evangelización” (TMA 45). Pablo VI compartía la renovada conciencia acerca de la misión original y renovadora del Espíritu Santo como el “alma” de la Iglesia y de su misión.

“Nosotros vivimos en la Iglesia un momento privilegiado del Espíritu... si el Espíritu de Dios ocupa un puesto eminente en la vida de la Iglesia, actúa todavía mucho más en su misión evangelizadora. No es una casualidad que el gran comienzo de la evangelización tuviera lugar la mañana de Pentecostés, bajo el soplo del Espíritu. Puede decirse que el Espíritu Santo es el agente principal de la evangelización: Él es quien impulsa a cada uno a anunciar el Evangelio y quien en lo hondo de las conciencias hace aceptar y comprender la Palabra de salvación” (EN 75).

3. La acción del Espíritu se realiza en los distintos sujetos interlocutores de la misión. Él abre los oídos y corazones de



los destinatarios al Evangelio y mueve los corazones y labios de los agentes. El *espíritu* de la evangelización designa un cúmulo de actitudes espirituales comunes a todos los miembros del Pueblo de Dios, que son los agentes históricos y eclesiales de la misión, bajo la moción del Espíritu, Agente divino y trascendente. Esas actitudes, siendo don y obra del Espíritu, son la fuente interior que anima a los bautizados y bautizadas a ser protagonistas de la acción pastoral.<sup>383</sup> Ellas son “las actitudes interiores que deben animar a los obreros de la evangelización” (EN 74). Desde el texto de Pablo VI el lenguaje eclesial emplea, sin mayores distinciones, las expresiones espíritu evangelizador, mística evangelizadora, espiritualidad pastoral o misionera.<sup>384</sup>

“La espiritualidad del evangelizador se concreta en «actitudes interiores»... Todas estas actitudes se traducen en una actitud comprometida para anunciar el Evangelio a todos los pueblos. Sin esta actitud misionera, no se concibe la espiritualidad cristiana. Al mismo tiempo, sin las actitudes relacionales de la espiritualidad, no existe una verdadera acción apostólica”.<sup>385</sup>

Juan Pablo II dedicó el último capítulo de su Encíclica sobre la misión a *la espiritualidad misionera* como “una espiritualidad específica” (RMi 87). En el postconcilio se dieron varios documentos que precisaron, ordenaron, describieron y desarrollaron las actitudes evangélicas que animan la misión evangelizadora (EN 74-80; DP 1294-1310; RMI 87-91; LPNE 33-36; NMI 38-45, NMA 3-20). Aparecida es el primer documento latinoamericano que aborda, en un capítulo –el sexto–, la espiritualidad discipular y misionera de forma explícita, completa y orgánica (A 240-275).

En una línea análoga, el mismo término “espíritu” se ha empleado para indicar la espiritualidad propia de los pastores, la

<sup>383</sup> Cf. G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, “¿Una mística de la evangelización?”, *Teología* 49 (1987) 59-93.

<sup>384</sup> Cf. Cf. O. PFLIEGLER, *Teología pastoral*, Barcelona, Herder, 1966, 57-64; ESQUERDA BIFET, *Teología de la evangelización*, 365-400; S. GALILEA, *El camino de la espiritualidad*, Buenos Aires, Paulinas, 1984, 211-218.

<sup>385</sup> ESQUERDA BIFET, *Teología de la evangelización*, 370.

cual es, de un modo peculiar, neta y plenamente “pastoral”.<sup>386</sup> La analogía de la palabra pastoral, un adjetivo convertido en sustantivo, implica al menos tres significados de distinta amplitud: toda la misión de toda la Iglesia y todos en la Iglesia (la acción pastoral, los agentes pastorales); una de sus actividades (la actividad pastoral ordinaria, el cuidado pastoral); uno de sus sujetos (los pastores). De una forma proporcional, también la espiritualidad “pastoral” puede designar la vida en el Espíritu dirigida a la comunicación del Evangelio por parte de todos los cristianos, en general, o de los pastores ordenados, en particular. El ministro ordenado, sacramento del Buen Pastor, debe estar animado por los sentimientos de su Corazón pastoral.

“Como cualquier otra formación, también la formación pastoral se desarrolla mediante la reflexión madura y la aplicación práctica, y tiene sus raíces profundas en *un espíritu* que es el soporte y la fuerza impulsora y de desarrollo de todo... el estudio y la actividad pastoral se apoyan en una *fuerza interior*, que la formación deberá custodiar y valorizar: se trata de la comunión cada vez más profunda con la caridad pastoral de Jesús... Se trata de una formación destinada no sólo a asegurar una competencia pastoral científica y una preparación práctica, sino... sobre todo, a garantizar el crecimiento de un modo de estar en comunión con los mismos sentimientos y actitudes de Cristo, Buen Pastor: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo» (Flp 2,5)” (PDV 57).

4. La Iglesia argentina hizo la recepción de aquel componente espiritual de la acción pastoral. En cada uno de sus dos documentos principales ha acentuado un matiz distinto. El capítulo tercero de las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* se titula *El espíritu que ha de animarnos*. Asume la enseñanza de Pablo VI a partir de la convocatoria de Juan Pablo II: “Entendemos por espíritu de la evangelización nueva, las actitudes que han de presidir y orientar a los agentes evangelizadores, y a toda la Iglesia en la Argentina, para llevar adelante esta misión” (LPNE 33). Selecciona y desarrolla tres actitudes para cultivar un celo evangelizador vivo y entusiasta en todos los agentes

<sup>386</sup> Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Signos del Buen Pastor*, Bogotá, CELAM, 1991, 13-45 y 141-171.

pastorales: renovar el ardor misionero (LPNE 34); fortalecer la unidad eclesial (LPNE 35); anunciar la verdad con pleno respeto a la libertad (LPNE 36). Trece años el Episcopado impulsó “una nueva etapa de la evangelización de nuestro pueblo” (NMA 98). Para sostener esta nueva fase de la evangelización, *Navega mar adentro* “comienza destacando la acción del Espíritu Santo y, seguidamente, explicita las principales notas de [una] espiritualidad pastoral” (NMA 2).

Este único y doble momento sigue de un modo más fiel la feliz intuición de Pablo VI expresada en 1975. Por eso, el primer capítulo de *Navega* se titula: *El Espíritu nos anima* (NMA 3-20).<sup>387</sup> El texto parte de la certeza de que el Espíritu Santo, que animó la misión de Jesús, ha animado la misión de la Iglesia en su historia y anima el camino evangelizador en la Argentina (NMA 3). De allí surgen los dos cambios que hay en el título, si se lo compara con el del capítulo tercero de las *Líneas*. En *Navega* se habla del *Espíritu* (no sólo del “espíritu”) y se dice que *nos anima* (no sólo que “ha de animarnos”). Hay una más profunda comprensión del tema por parte de los miembros de la Comisión Episcopal que prepararon los borradores del documento y, antes, por los integrantes del Equipo de Consultores que delinearon el itinerario del pensamiento. Esos dos cambios reconocen *la primacía teológica de la acción del Espíritu en el presente* y no sólo sus efectos creados en nosotros para animar la tarea futura. Este enfoque justifica un cambio en la estructura del documento con respecto a los esquemas de los textos pontificios, donde el capítulo espiritual está al final, o al de *Líneas*, donde está en el medio. En *Navega*, el capítulo sobre el Espíritu y la espiritualidad está en el inicio. El empeño puesto en subrayar los valores de la mística pastoral que moviliza a los evangelizadores es lo que “explica por qué este capítulo se coloca al comienzo”.<sup>388</sup>

<sup>387</sup> Cf. M. J. LLACH, “El Espíritu que nos anima”, en: V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (dirs.), *Comentario a “Navega mar adentro”. Profundización teológica y perspectivas pastorales*, Buenos Aires, CEA, 2005, 69-109.

<sup>388</sup> Cf. V. FERNÁNDEZ, “La clave para leer la actualización de las *Líneas*: una actividad misionera que promueva una santidad comunitaria y social”, en: FERNÁNDEZ; GALLI, *La Nación que queremos*, 73.

Inmediatamente, el texto aclara que el Espíritu Santo infunde “la espiritualidad que ha de animar esta nueva etapa misionera en nuestra patria” (NMA 4); “la mística que ha de impulsar toda la acción evangelizadora de la Iglesia en la Argentina” (NMA 20). El Espíritu de Dios, que ya *nos anima*, es la fuente de la espiritualidad que *ha de animarnos* para navegar mar adentro. La prioridad del indicativo en tiempo presente no suprime la exigencia del imperativo hacia el futuro.

“Como Iglesia nos preguntamos ahora cuáles son *las notas de la espiritualidad* que ha de animar esta nueva etapa misionera en nuestra Patria. Dicho de otro modo, cómo los bautizados debemos traducir *la vida del Espíritu* para contagiar la alegría de la salvación de Cristo en la Iglesia y en el mundo” (NMA 4).

En Aparecida se encuentra el mismo llamado a cultivar una espiritualidad de la acción misionera.

“Es necesario formar a los discípulos en *una espiritualidad de la acción misionera*, que se basa en la docilidad al impulso del Espíritu, a su potencia de vida que moviliza y transfigura todas las dimensiones de la existencia. No es una experiencia que se limita a los espacios privados de la devoción, sino que busca penetrarlo todo con su fuego y su vida. El discípulo y misionero, movido por el impulso y el ardor que proviene del Espíritu, aprende a expresarlo en el trabajo, en el diálogo, en el servicio, en la misión cotidiana” (A 284).

5. Los evangelizadores deben ser místicos con la mística que impulsa la acción (NMA 19). Un desplazamiento pneumatológico y místico de la vida pastoral, tan necesario en la ciudad, presta “más atención a la acción inédita del Espíritu que a las formas, modelos y estructuras pastorales diseñados de antemano. Éste es al ABC de una verdadera conversión pastoral”.<sup>389</sup>

Hay un *vínculo estructural entre la pneumatología y la espiritualidad* que no se limita a su efecto pastoral pero que lo integra. Si la pneumatología designa la comprensión mística y teológica del Espíritu de Dios, en sí mismo y en nosotros, la espiritualidad se refiere al desarrollo de la existencia cristiana,

---

<sup>389</sup> G. RAMOS, *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino. Celebrando el Bicentenario 2010-2016*, Buenos Aires, San Benito, 2010, 141.

que es, entre sus muchas descripciones, la vida según el Espíritu de Cristo.

Estudiando el tema en la obra de san Agustín, Joseph Ratzinger señaló que aquellos dos vocablos están ligados lingüísticamente porque uno es la traducción del otro. El Espíritu se hace reconocible en la forma en que configura la vida humana y la vida de la fe es una referencia al Espíritu. La espiritualidad cristiana piensa el Espíritu Santo que determina la vida en Cristo; hablar del Espíritu incluye considerarlo en el hombre, en quien mora como en un templo.<sup>390</sup> Así se esclarece la relación entre el Espíritu que unge, santifica e impulsa a Jesús y a la Iglesia en la misión, y la espiritualidad pastoral que anima a los cristianos unidos, santificados y enviados por el Espíritu.<sup>391</sup>

Una espiritualidad capaz de renovar la misión urbana sólo se puede plantear bajo la moción del Espíritu Santo y a partir de las actitudes evangélicas y evangelizadoras que él suscita. Distintas iglesias se están planteando la conversión espiritual que requiere la nueva evangelización. En 2005, los obispos vascos difundieron una valiosa carta pastoral donde hicieron un diagnóstico de sus comunidades eclesiales en medio de los cambios culturales, y propusieron las claves de una profunda revitalización de la fe, un estilo pastoral renovado y la remodelación de estructuras pastorales. En el núcleo de su mensaje, convocaron a cultivar una nueva espiritualidad para esta época: una espiritualidad de la confianza, no del optimismo; de la fidelidad, no del éxito; de la responsabilidad, no del culpabilismo; de la esperanza, no de la nostalgia; de la paciencia, no de la prisa; del aprecio de lo pequeño, no de la ambición de lo grande; de la sintonía, no de la distancia; de la sanación, no de la condena.<sup>392</sup>

<sup>390</sup> Cf. J. RATZINGER, "El Espíritu Santo como *communio*. Para una relación entre pneumatología y espiritualidad en Agustín", en: C. HEITMANN; H. MÜHLEN (eds.), *Experiencia y Teología del Espíritu Santo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1978, 301-319, esp. 301-303.

<sup>391</sup> Cf. L. RIVAS, *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras*, Buenos Aires, Paulinas, 1998, 39-55.

<sup>392</sup> Cf. CARTA PASTORAL DE LOS OBISPOS DE PAMPLONA Y TUDELA, BILBAO, SAN SEBASTIÁN Y VITORIA, "Renovar nuestras comunidades cristianas", *Pastores* 51 (2012) 20-62.

6. La *caridad pastoral* es el alma de la espiritualidad cristiana y de la santidad misionera y, por eso, el núcleo teologal de la mística evangelizadora en todo tiempo y lugar, también en la vida ciudadana. La vida cristiana y su proyección pastoral se expresa, ejercita y alimenta en las tres virtudes teologales. Todos necesitamos una *fe* personal, profunda y sólida que nos ayude a dar testimonio del Dios viviente, suscite el discernimiento orante de los signos de los tiempos y alimente la entrega pastoral en el amor contemplativo; una *esperanza* que nos apoye en la omnipotencia amorosa de Dios, nos sostenga con la sabiduría de la cruz y se exprese en el entusiasmo y la magnanimidad; un *amor* que se haga misericordia entrañable y cordial, anime nuestro servicio pastoral y fomente un espíritu de comunión, diálogo y solidaridad en la Iglesia y el mundo.

Desde la vida teologal, los evangelizadores están llamados a cultivar *los hábitos o las actitudes pastorales* que los ayuden a actuar con conciencia, libertad y responsabilidad a la altura del don de Dios que configura su misión. Los hábitos morales puestos al servicio de la evangelización son las *virtudes pastorales*, centradas en la justicia y el amor, que guían nuestro obrar en la relación con el prójimo. La *justicia* lleva a cumplir nuestros deberes apostólicos, correlativos a los derechos de nuestros hermanos bautizados. La *caridad*, alma de todas las virtudes, impregna de amor nuestra actividad evangelizadora. Tradicionalmente, el *celo* pastoral incluía la fuerza de la obligación moral por justicia (*ex iustitia*) y el fuego o ardor apostólico del amor entregado y apasionado.

El centro y la cima de la vida cristiana es *la caridad*. Ella es la sustancia viva de la santidad. La persona encuentra su plenitud mediante la entrega amorosa de sí misma a los demás (GS 24). El cristiano, siguiendo la lógica del don de la caridad derramada en su corazón por el Espíritu Santo (Rom 5,5), está llamado a ser testigo del Evangelio siguiendo “el camino más perfecto” (1 Cor 13,1). De este modo recibe la gracia y tiene la tarea de vivir *el amor pastoral*. Todos los bautizados, llamados a ser *agentes pastorales* –aunque esta expresión no sea la más apta, porque dirige la mirada a la acción y no expresa que la primera forma de evangelización es el testimonio– están convocados a *la plenitud del amor pastoral*. El amor, la principal virtud teologal, se convierte en la principal virtud pastoral por ser el principio animador

de la acción evangelizadora. “La espiritualidad evangelizadora está marcada por un intenso amor a cada persona” (NMA 11), un “amor fiel y perseverante, vivido y comunicado en la pastoral ordinaria” (NMA 19). Todos los evangelizadores deben actuar *animados por el amor* para dar su vida con el Evangelio.

“La obra de la evangelización supone en el evangelizador un amor fraternal siempre creciente hacia aquellos a los que evangeliza. Un modelo de evangelizador como el Apóstol San Pablo escribía a los tesalonicenses estas palabras, que son todo un programa para nosotros: *sentíamos por ustedes tanto amor, que queríamos darles no sólo el Evangelio de Dios sino también nuestra propia vida: tan queridos llegaron a sernos* (1 Tes 2,8)” (EN 79).

7. La formación pastoral del cristiano no consiste tanto en aprender nociones o utilizar técnicas cuanto en crecer en el amor pastoral como la fuerza unificadora de toda la vida cotidiana.

“Toda la Iglesia crece en santidad comunitaria y misionera gracias a la misión cotidiana de cada madre o padre de familia, a la tarea incesante de catequistas, maestros, misioneros de mañana, voluntarios de Caritas y a las otras muchas formas de entrega: en el laborioso empeño de los laicos por realizar bien su trabajo, en el testimonio heroico y humilde de consagradas y consagrados, en el ministerio fiel de cada presbítero o diácono al preparar la homilía o atender a un enfermo, en cada visita pastoral del obispo y en todo cuanto forma parte de la planificación pastoral de la diócesis” (NMA 18).

El agente pastoral no es una especie de funcionario público que presta servicios apostólicos sino un discípulo llamado a tener “un corazón de servidor” por su configuración con su Maestro y Señor (Jn 13,14). El agente pastoral, especialmente si es pastor, debe tener el corazón del Buen Pastor que da -expone, entrega, dona- la vida (Jn 10,11). *La caridad pastoral* “no es sólo aquello que hacemos, sino la donación de nosotros mismos” (PDV 23). La formación pastoral del presbítero que recibió un ministerio ordenado tiende a cultivar su comunión con los sentimientos y las actitudes de Jesucristo.<sup>393</sup>

<sup>393</sup> Cf. C. GIAQUINTA, “Formar verdaderos pastores (OT 4)”, *Teología* 98 (2009) 53-77; V. FERNÁNDEZ, “Aportes para un proceso formativo que de-

La caridad es una fuerza unificadora que impulsa la íntima unidad entre la vida espiritual y la praxis pastoral. La caridad une de forma indivisible el amor a Dios, el Pastor, y el amor al prójimo que es miembro de su rebaño. Ella anima una espiritualidad teologal de la acción evangelizadora urbana.

### 3. La conversión pastoral para una nueva evangelización urbana

1. Aparecida convoca a *la conversión pastoral y la renovación misionera* (A 365-373). Allí está el núcleo de una espiritualidad misionera que renueve al Pueblo de Dios para la pastoral urbana.

La historia de este tema se remonta al Concilio Vaticano II. A nivel latinoamericano tiene tres hitos en los documentos de la Conferencia de Santo Domingo, el Sínodo para América y Aparecida.<sup>394</sup> Puebla hizo un llamado a la conversión de la Iglesia para asumir la opción preferencial por los pobres hacia una liberación integral (DP 1134) y Santo Domingo mostró la necesidad de promover nuevas expresiones del Evangelio para los ambientes imbuidos por la cultura urbana. En ese contexto dice que *la nueva evangelización exige la conversión pastoral de la toda la Iglesia*.

“Desde la riqueza inagotable de Cristo se han de buscar las nuevas expresiones que permitan evangelizar los ambientes marcados por la cultura urbana e inculturar el Evangelio en las nuevas formas de la cultura adveniente. La Nueva Evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia. Tal conversión debe ser coherente con el Concilio. Lo toca todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y de autoridad; con estructuras y dinamismos que hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal” (SD 30).

La exhortación *Ecclesia in America* (1999) desarrolla el tema *El encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión*

---

sarrolle la espiritualidad pastoral”, *Pastores* 30 (2004) 40-47; L. GERA, “Caridad pastoral y unidad de vida”, *Pastores* 4 (1995) 13-19.

<sup>394</sup> Cf. G. MELGUIZO YEPES, “La conversión pastoral en el Magisterio de la Iglesia”, *Medellín* 134 (2008) 229-246.



y la solidaridad en América (EIA 3). Presenta a Cristo como el *Camino* a la conversión eclesial para vivir la comunión con el Padre y los hermanos en la familia de Dios y dejarse transformar por el Espíritu Santo con el fin de promover la solidaridad en la comunidad nacional e internacional.<sup>395</sup> Aparecida propone “una actitud de permanente conversión pastoral” (A 366) para que nuestras iglesias tengan una firme decisión misionera (A 367) y sean comunidades de discípulos misioneros (A 368) dóciles al Espíritu de Jesucristo (A 371).

2. Me parece necesario vincular la conversión pastoral y la renovación misionera con dos motivos eclesiológicos más amplios. Por un lado, la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre la renovación de la Iglesia. Una *Ecclesia semper reformanda* es una comunidad en estado de renovación ante el espejo de Cristo. Su renovación incluye la renovación de su misión evangelizadora. Pablo VI afirmó que la Iglesia debe estar en un constante proceso de evangelización para poder evangelizar (EN 15). La conversión es “una constante renovación, en su seno, un continuo pasar, por decirlo así, de evangelizada a evangelizadora”.<sup>396</sup> Sólo si la Iglesia ingresa en un permanente estado de conversión, renovación y evangelización, dejándose convertir, renovar y evangelizar por el Espíritu, puede ser una comunidad en estado permanente de misión para los hombres. En las clases de Teología Pastoral digo que sólo una *Ecclesia in statu conversionis* o *in statu renovationis* puede ser una *Ecclesia in statu missionis*. La conversión pastoral es la renovación en y para una nueva evangelización misionera. En el período post-Aparecida se está reflexionando sobre este tema aquí<sup>397</sup> y en otros países.<sup>398</sup> No es mi objetivo analizar la cuestión sino señalar lo mínimo de lo mínimo.

<sup>395</sup> Cf. M. C. LUCCHETTI, “La triple conversión de América Latina”, *Medellín* 90 (1997) 245-264.

<sup>396</sup> BENEDICTO XVI, *Motu proprio Ubicumque et semper*, 5.

<sup>397</sup> Cf. V. FERNÁNDEZ, *Conversión pastoral y nuevas estructuras. ¿Lo tomamos en serio?*, Buenos Aires, Agape, 2010

<sup>398</sup> Cf. V. SÁNCHEZ ESPINOZA, “El gran reto de la Misión Continental en América Latina”, en: *Aparecida 2007*, 275-294; M. DE GASPERÍN GASPERÍN, “La exigencia de una conversión pastoral”, en: *Aparecida 2007*, 295-316; O. RODRÍGUEZ MARADIAGA, “Una conversión pastoral: el desafío”, en: CELAM,

En la Argentina, las *Líneas Pastorales* de 1990 y *Navega mar adentro* de 2003 hicieron un fuerte llamado a la conversión pastoral, aunque muchos miembros de la Iglesia somos lentos para responder a él con decisión y coherencia. En 2009, los obispos argentinos, al motivar la misión permanente, llamaron a entrar en un camino de *conversión* para “cambiar el modo de transmitir el Evangelio” y “asumir el estilo evangélico de Jesús”. ¿Qué nuevos modos reclama la pastoral urbana? ¿Cómo renovar mentalidades, prácticas e instituciones? Aquel documento mueve a cambiar la forma de relacionarse con los demás para animar un diálogo evangelizador. “En la tarea pastoral ordinaria la gran «conversión pastoral» pasa por el modo de relacionarse con los demás”.<sup>399</sup> ¿Cómo nos relacionamos *pastoralmente* en nuestros diversos encuentros en los ámbitos urbanos?

3. Aparecida convoca a la *conversión misionera de las comunidades y estructuras eclesiales*.

“Esta firme decisión misionera debe impregnar *todas* las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y de cualquier institución de la Iglesia. *Ninguna* comunidad debe excusarse de entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los procesos constantes de renovación misionera, y de abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe” (A 365; cf. A 39).

La conversión debe ser pensada en el plano personal, comunitario y estructural. Una estructura es un cauce institucional para la vida comunitaria y la acción común. La conversión misionera lleva a un cambio de estructuras para compartir el Reino de la Vida y favorecer la transmisión de la fe en las nuevas circunstancias. En la pastoral urbana hay que atender a los *nuevos lenguajes* de la vida infantil, juvenil, adulta y mayor; escolar

---

*Testigos de Aparecida* I, 411-425; J. LIBANIO, “Conversao pastoral e estruturas eclesiais”, *Medellín* 134 (2008) 309-329; S. VALADEZ FUENTES, “La conversión en la praxis pastoral, personal y comunitaria”, *Medellín* 134 (2008) 331-348; F. MERLOS, “La misión como conversión pastoral: ¿un interrogante o una respuesta?”, en: AMERINDIA, *La misión en cuestión*, 173-185.

<sup>399</sup> CEA, *Carta Pastoral de los obispos argentinos con ocasión de la Misión continental*, 15.

y universitaria; mediática y virtual; intelectual y artística; laboral y comercial; recreativa y deportiva.

“En la evangelización, en la catequesis y, en general, en la pastoral, persisten también lenguajes poco significativos para la cultura actual, y en particular, para los jóvenes. Muchas veces, los lenguajes utilizados parecieran no tener en cuenta la mutación de los códigos existencialmente relevantes en las sociedades influenciadas por la postmodernidad y marcadas por un amplio pluralismo social y cultural. Los cambios culturales dificultan la transmisión de la Fe por parte de la familia y de la sociedad. Frente a ello, no se ve una presencia importante de la Iglesia en la generación de cultura, de modo especial en el mundo universitario y en los medios de comunicación social” (A 100d).

La conversión pastoral se alimenta de la espiritualidad de comunión para promover la corresponsabilidad, participación y solidaridad en las comunidades cristianas. Sobre todo,

“se expresa en *una estructuración comunitaria* de la pastoral diocesana... Más concretamente todavía, como estructura de comunión misionera, se expresa en un *plan pastoral* participativo... Esa conversión «estructural» de cada diócesis se plasma particularmente en una estructura: el *plan comunitario* donde todos se sienten reflejados, convocados e incorporados y que a su vez es una estructura viva, siempre abierta a las novedades del Espíritu”.<sup>400</sup>

Para avanzar en esta dirección hace falta dejarse guiar por la lectura orante de la Palabra de Dios y abrirse con docilidad a la acción del Espíritu que une los corazones para asumir la estructura de un plan orgánico en cada diócesis. Esto requiere una conversión de los vínculos y procesos entre los miembros de la iglesia particular para que los criterios, mentalidades, actitudes y conductas, las costumbres, normas, métodos y prácticas, los planes y recursos sean atravesados por una pastoral comunitaria decididamente misionera.

4. Una Iglesia renovada para la nueva evangelización requiere *nuevos evangelizadores*. La conversión del corazón y la conversión de las estructuras van de la mano, pero la primera sostiene a la

<sup>400</sup> FERNÁNDEZ, *Conversión pastoral y nuevas estructuras*, 28-29; cf. 61-89.

segunda. Medellín decía que no habrá un continente nuevo sin nuevas estructuras sociales pero, sobre todo, sin hombres nuevos. Aparecida dice que no habrá nuevas estructuras pastorales más misioneras sin hombres nuevos –varones y mujeres– que, renovados en su seguimiento discipular y misionero de Jesucristo, sean los sujetos de transformaciones evangélicas y evangelizadoras.

“Todas las auténticas transformaciones se fraguan y forjan en el corazón de las personas e irradian en todas las dimensiones de su existencia y convivencia. No hay nuevas estructuras si no hay hombres nuevos y mujeres nuevas que movilicen y hagan converger en los pueblos ideales y poderosas energías morales y religiosas. Formando discípulos y misioneros, la Iglesia da respuesta a esta exigencia” (A 538).

Por la misma razón, no puede haber una conversión pastoral sin la conversión de los pastores.

“La conversión de los pastores nos lleva también a vivir y promover una espiritualidad de comunión y participación... La conversión pastoral requiere que las comunidades eclesiales sean comunidades de discípulos misioneros en torno a Jesucristo, Maestro y Pastor. De allí, nace la actitud de apertura, de diálogo y disponibilidad para promover la corresponsabilidad y participación efectiva de todos los fieles en la vida de las comunidades cristianas” (A 368).

5. En esta línea deseo apelar nuevamente al lenguaje de la memoria. En 1991 envié al CELAM mi aporte para la Conferencia de Santo Domingo. Allí proponía, entre otras cosas, la necesidad de cultivar una nueva espiritualidad pastoral para animar una nueva evangelización de América Latina en el quinto centenario de la fe.<sup>401</sup> En 1992, en el *Centro de Espiritualidad Santa Catalina de Siena*, organizamos y dictamos, junto con Oscar Portillo, el curso: *Una nueva espiritualidad para la nueva evangelización*. Expusimos algunas actitudes necesarias para delinear el perfil del nuevo evangelizador: el testimonio de una experiencia de Dios; la espi-

---

<sup>401</sup> Cf. C. M. GALLI, “Informe acerca del Documento de Trabajo para la IV Conferencia de Santo Domingo”, en: COMISIÓN EPISCOPAL DE FE Y CULTURA, *Informes sobre el Documento de Trabajo para la IV Conferencia*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, *ad usum privato*, 1992, 49-85.

ritualidad de comunión, diálogo y solidaridad; la contemplación en la acción pastoral; el discernimiento orante de los signos de los tiempos; un nuevo ardor evangelizador; la sabiduría de la cruz; la misericordia pastoral. En 2011, el flamante Consejo para la Nueva Evangelización organizó el encuentro *Nuevos evangelizadores para la nueva evangelización*.<sup>402</sup>

Hace veinte años estaba comprometido activamente con iniciar la formación sacerdotal permanente en nuestro país. Sigo convencido de que *los nuevos tiempos requieren nuevos evangelizadores* con nuevas actitudes en un proceso de conversión permanente y formación continuada. Esto compromete a los laicos (ChL 3, 64) y, sobre todo, a los presbíteros, porque es necesario que “la nueva evangelización tenga en los sacerdotes sus primeros «nuevos evangelizadores»” (PDV 2). La pedagogía de la santidad pastoral requiere preparar presbíteros para la nueva evangelización desde su formación inicial y durante su formación permanente, por la intrínseca relación que hay entre las dos fases que configuran un solo proyecto orgánico de vida cristiana y sacerdotal (PDV 42).<sup>403</sup>

6. Hay muchas caracterizaciones de las actitudes espirituales necesarias para la nueva evangelización. En nuestra iglesia local se destaca la reiterada propuesta de Rafael Braun para caminar *hacia una pastoral de la santidad urbana que desarrolle una calidad de vida más humana y sea creadora de cultura*.<sup>404</sup> Su reflexión parte de la acción del Espíritu en todo bautizado, llamado a desplegar su potencial de santidad y evangelización. Reitera la enseñanza de

<sup>402</sup> Cf. J. LOZANO, “¿Cómo evangelizar?”, *Criterio* 2377 (2011) 41-42

<sup>403</sup> Cf. C. GIAQUINTA, *Formar verdaderos pastores*, Buenos Aires, Guadalupe – Facultad de Teología, 2012, 39-71. Sobre la figura teológica y pastoral de Carmelo Giaquinta se puede ver el *dossier* editado en el número 50 de la revista *Pastores*, especialmente el artículo de C. FRANZINI, “Pastor de pastores”, *Pastores* 50 (2011) 64-67. Para ver los inicios del tema cf. J. M. ARANCIBIA; C. M. GALLI, “Formación sacerdotal permanente: nuestro camino reciente”, *Criterio* 2103 (1992) 655-663; J. M. ARANCIBIA, “Formación permanente”, *Pastores* 2 (1995) 2-8; C. M. GALLI, “Formación permanente”, *Vida Pastoral* 196 (1995) 5-7; “Nueva evangelización y formación permanente”, *Pastores* 7 (1996) 3-24.

<sup>404</sup> Cf. EDITORIAL, “Una pastoral de santidad”, *Criterio* 1982 (1987) 75-77, siendo Braun director de la revista *Criterio*.

Pablo VI acerca del testimonio, sin el cual “nuestra palabra difícilmente abrirá brecha en el corazón de los hombres de este tiempo” (EN 76). Promueve una pastoral de la santidad en el corazón de la cultura urbana, partiendo del encuentro permanente con Cristo a través de una fe enamorada que asuma nuestras capas afectivas, valorativas y decisorias. A partir de ese centro destaca el testimonio de vida, la pedagogía de la ejemplaridad, el martirio cotidiano, el espíritu de oración, el discernimiento evangélico, la comunión fraterna, la audacia apostólica, el combate espiritual, la santidad contracultural, las mediaciones racionales, la iniciativa creadora. Los santos fueron, son y serán creadores de cultura. Hoy, en la ciudad, el varón y la mujer cristianos necesitan *un código actualizado de vida* para vivir en el mundo sin ser de él. Resumo su llamado con sus propias palabras:

“Santidad, ejemplaridad, testimonio, signo de contradicción, alternativa contracultural, encuentro. Estas son algunas de las respuestas que los cristianos pueden dar a los desafíos que nos plantea la cultura urbana de nuestro tiempo”.<sup>405</sup>

7. Aparecida convoca a una conversión pastoral y misionera para salir al encuentro de todos.

“La conversión pastoral de nuestras comunidades exige que se pase de una pastoral de conservación a una pastoral de misión. Así será posible que el único programa del Evangelio siga introduciéndose en la historia de cada comunidad eclesial (NMI 12) con nuevo ardor misionero, haciendo que la Iglesia se manifieste como una madre que sale al encuentro, una casa acogedora, una escuela permanente de comunión misionera” (A 370).

Como toda conversión, la conversión espiritual-pastoral de las personas y comunidades conduce a recorrer *un movimiento pascual* desde una situación, que es el punto de partida (el *terminus a quo*), a otra nueva, que es el punto de llegada (*terminus ad quem*). Entre los criterios que animan la conversión misionera se pueden señalar diversos *pasos* que ya se están dando en muchas comunidades. A continuación se presentan *ejemplos* en cuatro

<sup>405</sup> R. BRAUN, “Ser Iglesia hoy”, *Oasis de Paz* 18 (2010) 5; en la misma línea, cf. “Ser cristiano hoy”, *Criterio* 2314 (2006) 149-152; “Una espiritualidad para el porteño”, *Criterio* 2340 (2008) 429-432.

áreas de la vida eclesial que indican algunos procesos pascales que apuntan a transformar aspectos de la pastoral urbana.

- *En el campo de las actitudes:* pasar de un temor conservador a una audacia misionera; del refugio seguro en el arca de Noé a la pesca laboriosa desde la barca de Pedro; del comportamiento reactivo e imperativo a otro pro-activo y pro-positivo; de la actitud aislada a la cooperación misionera; de una extensa formación centrada en la ilustración de la fe a una intensa formación catequética, sacramental, moral y mística que disponga a compartirla en la misión; de una formación pensada en el horizonte sistemático de la educación formal a otra abierta a los bautizados según sus condiciones sociales y educativas, y sus posibilidades de tiempo y espacio; de la mentalidad feudal que trata a los otros como súbditos a la actitud evangélica que los reconoce como hermanos.

- *En el campo de los procesos:* pasar de una pastoral autorreferencial, sedentaria y estática a una evangelización abierta, peregrina y móvil; de una convocación centrípeta a una pastoral que integre la misión abierta centrífuga hacia fuera y la reunión comunitaria centrípeta hacia dentro; de una pastoral inmediateista y desarticulada a otra orgánica y planificada que integre acontecimientos y procesos; del pragmatismo espontáneo e impulsivo a la reflexión programática ordenada y flexible; de una reacción discontinua de sucesos puntuales a itinerarios graduales y progresivos; de la alternativa dialéctica entre el elitismo y el populismo a una pastoral popular que integre dinámicamente –según el modelo de Jesús– el servicio simultáneo y sucesivo a las personas, comunidades y multitudes; del ejercicio de la caridad asistencial a una evangelización que promueva la liberación integral y la promoción humana; de una Iglesia reguladora de la fe a una Iglesia facilitadora de la fe; en una expresión simbólica, “de una Iglesia clientelar a una Iglesia misionera”.<sup>406</sup>

- *En el campo de los agentes:* pasar del individualismo aislacionista y fragmentario a una integración armónica en el proyecto de la

---

<sup>406</sup> RODRÍGUEZ MARADIAGA, *Una conversión pastoral: el desafío*, 417; también para Kasper la nueva evangelización presenta el desafío de “propiciar una nueva clase de Iglesia misionera” (*La nueva evangelización*, 34).

diócesis y la parroquia; del clericalismo afectivo, ideológico y operativo, que es el afecto desordenado y el uso arbitrario del poder de decisión pastoral, a una mentalidad eclesial comunal, ordenada, participativa e integradora; del eje puesto en el ministerio de los clérigos al protagonismo evangelizador de los laicos y laicas; de una pastoral centralizada en los pocos ministerios clericales a una pastoral compartida por la promoción de muchos ministerios y carismas eclesiales; de una rivalidad por los puestos de poder a una concepción y una realización de la autoridad como servicio pastoral; de una política de promociones eclesiásticas a un discernimiento de posiciones misioneras; de una búsqueda circunstancial del apoyo de los laicos clericalizados a la activa participación laical en la planificación, ejecución, celebración y evaluación de las acciones pastorales; de una concepción centrada en la obra *de algunos para algunos* al criterio de una misión *de todos a todos*; de una pastoral fáctica y elitista con pocos a una misión habitual y popular por todos, o, al menos, por y para muchos, comenzando por el testimonio familiar en las casas.

- *En el campo de los lenguajes*: pasar del monólogo discursivo a la pastoral del diálogo en las preguntas y respuestas, búsquedas y hallazgos; de lenguajes herméticos de los agentes a idiomas pastorales accesibles a los diferentes interlocutores; de un estilo marcadamente verbal a un lenguaje total que integre el testimonio, la palabra, el símbolo y la acción; del código autoritario y preceptivo que vence al lenguaje narrativo y argumentativo que pueda dar razón de la esperanza; de un estilo quejoso que desalienta y maldice por los males y amenazas a un lenguaje movilizador que anima, alienta y bendice ante los bienes y oportunidades; de la repetición de un discurso rutinario al anuncio asombrado, alegre y agradecido de la Buena Nueva entre los noticias diarias.

8. Toda renovación espiritual que busque animar una nueva pastoral urbana debe hablar con *los lenguajes de la esperanza y la alegría*. Una constante del magisterio sobre la espiritualidad pastoral es el llamado a alimentar un nuevo entusiasmo evangelizador sostenido por la esperanza. Este entusiasmo, que es una obra del Espíritu Santo, expresa las virtudes teologales y los sentimientos pastorales que impulsan la misión. Pablo VI destacó el  *fervor del amor que nutre la dulce alegría de evangelizar* (EN 80). Juan Pablo II alentó un *nuevo ardor* que anime a los nuevos evan-



gelizadores. Los documentos argentinos consideran necesario revitalizar un intenso ardor misionero (LPNE 33, NMA 99). Este fervor apostólico se nutre en la alegría de la esperanza.

Una nota de la mística pastoral del capítulo primero de *Navega mar adentro* invita a ser “firmes en la esperanza” (NMA 7-9) por la comunión con Cristo, “manantial vivo de la esperanza” (NMA 7), sostenidos por la fuerza del Espíritu, que “nos impulsa a partir animados por la esperanza” (NMA 98), con la compañía de María, “el signo de esperanza más bello que podemos pedir” (NMA 100).

Una reflexión sobre la esperanza en el Espíritu es un ejemplo de la correlación que existe entre la teología dogmática, moral, espiritual y pastoral. Ella da un apoyo para renovar el ardor evangelizador. Los testamentos pastorales de Pablo VI y de Juan Pablo II invitan a dejarse renovar por el Espíritu Santo para evangelizar con esperanza, entusiasmo y alegría. Los textos son tan bellos y elocuentes que hablan por sí mismos. Ellos nos invitan a la conversión pastoral para abrirnos a la acción del Espíritu y poder animar una pastoral centrada en la alegría de Cristo. El primero de ellos pertenece al último número del último capítulo de la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI.

“Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas... Sea ésta *la mayor alegría de nuestras vidas entregadas...* [que el mundo actual] pueda recibir la Buena Nueva, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido, ante todo en sí mismos, la alegría de Cristo y aceptan consagrar su vida a la tarea de anunciar el reino de Dios y de implantar la Iglesia en el mundo” (EN 80).

El siguiente texto pertenece a la conclusión de la Carta *Tertio millennio ineunte* de Juan Pablo II.

“El mandato misionero nos introduce en el tercer milenio invitándonos a tener el mismo entusiasmo de los cristianos de los primeros tiempos... podemos contar con la fuerza del mismo Espíritu, que fue enviado en Pentecostés y que nos empuja hoy a partir animados por «la esperanza que no defrauda» (Rm 5,5)” (NMI 58).

Un último texto de esta reflexión espiritual-pastoral pertenece al capítulo primero del *Documento Conclusivo de Aparecida*. Nos

invita a la conversión espiritual para impulsar una renovada mística misionera que comparta el don del encuentro con Cristo por un desborde de la alegría y la gratitud.

*“La alegría del discípulo es antídoto frente a un mundo atemorizado por el futuro y agobiado por la violencia y el odio. La alegría del discípulo no es un sentimiento de bienestar egoísta sino una certeza que brota de la fe, que serena el corazón y capacita para anunciar la buena noticia del amor de Dios. Conocer a Jesús es el mejor regalo que puede recibir cualquier persona; haberlo encontrado nosotros es lo mejor que nos ha ocurrido en la vida, y darlo a conocer con nuestra palabra y obras es nuestro gozo” (A 29).*

El tramo final del Epílogo volverá sobre la pastoral de la alegría en la ciudad de Buenos Aires.

## Capítulo 13

# La pastoral urbana en Buenos Aires

La multifacética realidad, la memoria histórica, la reflexión teológica y la experiencia pastoral invitan a pensar nuevos caminos de evangelización urbana y suburbana. La afirmación de Aparecida *Dios vive en la ciudad* (A 514), hilo conductor de esta obra, conduce a la fe en Dios que, en Cristo, habita en las ciudades. *Aunque no lo veamos, él siempre está con nosotros*. Por eso anunciamos el centro de la fe, el amor del Dios unitrino que puso su morada entre los hombres, y contemplamos su presencia salvadora como la fuente de una vida más plena y de una comunión ciudadana más justa.

Todo lo escrito en los doce capítulos puede ser pensado, en su debida proporción, para la pastoral de la Ciudad de Buenos Aires y el Conurbano bonaerense. Este libro no se ha dedicado a estudiarla porque tiene un destino más universal, dedicado a las grandes ciudades, aunque abunde en ejemplos locales. Además, esa tarea requeriría más investigación y memoria, información y relato, escucha y lectura, análisis y síntesis, reflexión y diálogo, discernimiento e interpretación, amplitud y profundidad. No obstante, la preocupación por la evangelización de la ciudad y los barrios del conurbano –sobre el que me referí en el capítulo nueve– atraviesa el corazón y el tejido de esta obra.

Aquí medito sobre el misterio de esta ciudad con el título *Santa María de los Buenos Aires*. Señalo el horizonte histórico y sociocultural de la urbe y su gente, completando las reflexiones anteriores (1). En el espíritu de Aparecida, presentado transversalmente en toda la obra y estudiado analíticamente en el capítulo siete, escucho el llamado, sereno pero urgente, a la renovación misionera de esta antigua Iglesia arquidiocesana (2).

Estos *apuntes* –observaciones y reflexiones– son el punto de partida de una tarea para completar a largo plazo. Es un inventario incompleto de temas y enfoques. Pese a su carácter fragmentario,

se publica por *lo que dice y lo que no dice*: lo primero da un esquema ordenador, lo segundo provoca el pensar crítico y constructivo. Se entrega sabiendo que bosqueja una pequeña parte de la misión del nosotros del Pueblo de Dios, sujeto colectivo presente de muchas formas en la ciudad inabarcable.<sup>407</sup>

## 1. La fisonomía sociocultural de la ciudad porteña

Buenos Aires es una ciudad interesante, creativa, plural, paradójica, dual y febril. “Ciudad que no es jamás la misma y cuya variedad, a quien la sabe, abisma”, decía Manuel Mujica Láinez en *Estampas de Buenos Aires*. Aquí se presentan algunos trazos para dibujar un perfil de esta *ciudad emergente*. Los agentes pastorales debemos ver la película con los procesos históricos y la foto de cada situación concreta.

1. Los *nombres* de la ciudad. En 1536, Pedro de Mendoza fundó la ciudad del *Espíritu Santo* y el puerto del *Buen Ayre* en honor de la *Virgine di Bonaria*. La advocación mariana venía de la ciudad de Cagliari en Cerdeña y era venerada en el convento mercedario de Sevilla. Era la patrona de los navegantes. El 11 de junio de 1580, Juan de Garay, que venía de Asunción, la ciudad madre de la urbanización rioplatense, estableció la definitiva fundación de *la ciudad de la Santísima Trinidad y el puerto de Santa María de los Buenos Aires*.<sup>408</sup> La historia religiosa de la ciudad y la reflexión teologal precedente invitan a pensar en la forma de acercar el nombre y la realidad. ¿Cómo vivir en serio y a fondo en una ciudad trinitaria y mariana, signada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo?

<sup>407</sup> Agradezco a los autores que leí y las correcciones literarias, sugerencias puntuales y libros prestados de mi madre, Rosita, y de Ignacio Navarro, Ernesto Salvia, Gerardo Söding, Marcelo González, Gustavo Carrara, María Arana, Kitty Palma de Terán, Jorge Aiello, Gustavo Salvarredi, Graciela Dotro, Raúl Canali, Eduardo Graham y Roberto Scali.

<sup>408</sup> Cf. J. BRUNET, *Santa María de los Buenos Aires. La Señora que dio nombre a la ciudad*, Buenos Aires, Cuadernos de Buenos Aires 56, 1980, 26-28; E. DE GANDÍA, “Don Pedro de Mendoza, fundador de la Ciudad del Espíritu Santo”, *Diario La Nación -Cultura*, 6/6/1982, 1. “Cuadernos de Buenos Aires” publicó muchos estudios sobre la ciudad.

2. La *población* de Buenos Aires creció muy lentamente si se la compara con la de otras ciudades americanas como Lima, México, Quito o Potosí. El gran crecimiento demográfico se dio en los últimos ciento cincuenta años. En 1860, era una aldea de cien mil habitantes; en 2010, la región metropolitana sobrepasa los trece millones de pobladores, en un país con cuarenta y un millones. *Constituye un caso totalmente singular en el mundo*. Al comparar su situación a mediados del siglo XIX y en el inicio del siglo XXI, se dice que “es la mayor obra de arte de los argentinos”.<sup>409</sup>

La *inmigración* y el *mestizaje* contribuyeron a fundar la identidad de la población. En el capítulo diez me referí a la inmigración. En 1910 llegaron 300.000 inmigrantes. En 1914 llegaron a ser el 30% de la población argentina, unos ocho millones. La mitad estaba urbanizada. En Buenos Aires vivía un millón y medio de habitantes. Su población pasó de 950.891 en 1904 a 1.576.597 en 1914 y 2.415.142 en 1936. En ese año la ciudad tenía 2.400.000 habitantes: 1.500.000 nativos y 900.000 extranjeros. Entre 1936 y 1947 la población creció un 23% por el éxodo del campo a la ciudad. Conviene evaluar pastoralmente la composición, el crecimiento y el estancamiento del pueblo porteño.

3. El *territorio* de la ciudad, ya desde antiguo, puede ser esquematizado como un rectángulo paralelo a la costa que sufrió transformaciones hasta alcanzar la configuración actual. La urbe se desarrolló dentro de los límites originales por trescientos años, constituyendo un núcleo central densamente poblado y una periferia menos urbanizada, constituida por zonas de quintas de descanso, terrenos baldíos y pequeños caseríos. Cercanos a la ciudad coexistían poblados, que fueron los orígenes de la Boca, Barracas (al norte) y Barracas (al sur, hoy Avellaneda), Flores y Belgrano. En 1880, la ciudad se extendía entre las márgenes del Riachuelo, el río de la Plata y el arroyo Maldonado, teniendo por límites las actuales calles Sáenz, Boedo, Río de Janeiro (y su prolongación hasta el arroyo Maldonado). Este fue el territorio federalizado por Nicolás Avellaneda. Una de las primeras causas de la expansión este-oeste fue la construcción del Ferrocarril

<sup>409</sup> L. LLACH, “Algo está fallando en esta ciudad”, *Diario La Nación*, 5/1/2011, 23.

del Oeste, que llegó primero hasta La Floresta y luego se extendió hasta Morón. La construcción de los talleres ferroviarios de Liniers está asociada al origen del santuario de San Cayetano.

Más allá de la ciudad colonial estaban los partidos de Flores y Belgrano, con sus organismos de gobierno, escuelas, mercados, teatros, cementerios, asociaciones mutuales y culturales. En 1880, la capitalización de la ciudad generó la etapa de “la ciudad expansiva”. En 1887, la provincia de Buenos Aires concretó la cesión de ambos poblados para integrarlos en el territorio federal. La ciudad pasó de 4.000 a 18.000 hectáreas. Cuadruplicó su territorio y se convirtió, por unos años, en el segundo municipio del mundo, después de Londres, aunque con menos población que Viena y París. Entonces adquirió sus dimensiones actuales, con los límites marcados por los veinticuatro kilómetros del *Boulevard de Circunvalación*, que luego fue convertido en la Avenida General Paz, inaugurada en 1941. En 1936, aquella ciudad extendida estaba completamente urbanizada y era una metrópolis en medio de la pampa. A sus calles no se les podía ver el fin, como aún sucede.

*La ciudad junto al río inmóvil*, como se titula una novela de Eduardo Mallea publicada en 1936, está en un terreno bastante nivelado y cruzado de forma subterránea por los arroyos Maldonado, Vega y Medrano. Tiene límites fijos desde 1887, con más de 19 km de norte a sur, unos 18 km de oeste a este y un perímetro de 60,5 km. Contiene 202 km<sup>2</sup>, 20.000 manzanas, 2.200 calles, 25.000 cuadras, 2.000 monumentos y 550 paseos públicos. La atraviesan 135 líneas de colectivos. *Es un mundo*, como se dice. Dios nos ha dado una gran ciudad para recorrer, cuidar y evangelizar.

4. *Algunos procesos históricos*. En un primer panorama nombro: el itinerario social, cultural y religioso de la urbe desde sus orígenes hasta los inicios del siglo XXI;<sup>410</sup> el rol de la Buenos Aires colo-

---

<sup>410</sup> Cf. L. BARELA (ed.), *Ciudad de Buenos Aires. Un recorrido por su historia*, Buenos Aires, Dirección General de Patrimonio e Instituto Histórico, 2009; J. L. ROMERO; L. A. ROMERO (dirs.), *Buenos Aires en cuatro siglos*, Buenos Aires, Altamira, 2000; R. MOLINARI, *Buenos Aires 4 Siglos*, Buenos Aires, Tipográfica Editora Argentina, 1980;

nial en la organización del Estado y la Nación;<sup>411</sup> el desequilibrio regional entre Buenos Aires y el resto del país antes y después de ser convertida en *Capital Federal* en una nación unificada;<sup>412</sup> la envergadura demográfica, urbanística y cultural de esta ciudad capitalina que está situada en la pampa húmeda, tiene el puerto que abre la puerta al país y es la sede del *Estado Nacional*; las maravillas y miserias de *la gran aldea* que devino, en pocas décadas, la *Reina del Plata* del siglo XX, cuando fue la primera urbe en lengua castellana y la segunda entre las ciudades latinas;<sup>413</sup> los influjos recíprocos entre Buenos Aires y los partidos del conurbano que crecieron desde la década de los años treinta y formaron *la Gran Buenos Aires*, según el nombre que le dio Alejandro Bunge en 1940;<sup>414</sup> la concentración política, económica, cultural y comunicacional de una ciudad crecida por sus méritos propios y, también, a expensas del interior más pobre, lo que generó el gigantismo de la *Cabeza de Goliat*, según la metáfora empleada por Ezequiel Martínez Estrada en 1940; el rol de *la gran capital del Sud* en la formación de la identidad nacional de los argentinos en el siglo XX.

5. *La formación de la megalópolis.* En las tres primeras décadas del siglo XX, la ciudad creció *desde el centro* hacia los nuevos y numerosos barrios de los suburbios. Dos tesis doctorales disparejas explican la expansión de la ciudad tradicional y la creación de la gran metrópolis. Las resumiré en una explicación integradora. Ambos estudios analizan procesos que se concentran a partir de 1904 y 1905, cuando se concretan decisiones políticas y suben los jornales de los obreros urbanos.

Adrián Gorelik señala el rol de las políticas municipales en el desarrollo del espacio público. Tres decisiones fueron tomadas en el paso de un siglo a otro y se simbolizan en la *grilla* y *el parque*.<sup>415</sup>

<sup>411</sup> Cf. J. CHIARAMONTE; N. SOUTO, *De la ciudad a la nación*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2010.

<sup>412</sup> Cf. F. LUNA, *Buenos Aires y el país*, Buenos Aires, Sudamericana, 1982.

<sup>413</sup> Cf. L. PRIANO (selec.), *Imágenes de Buenos Aires 1915-1940*, Buenos Aires, Fundación Antorchas, 1997.

<sup>414</sup> Cf. BUNGE, *Una Nueva Argentina*, 400-402.

<sup>415</sup> Cf. A. GORELIK, *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2010<sup>2</sup>,

La grilla es la parrilla de manzanas que cuadriculan el territorio para las viviendas y el parque es el conjunto de espacios verdes en los paseos públicos. La política urbanizadora fijó nuevos límites para la ciudad ampliada (1888); trazó el plano urbano con infinitas manzanas cuadradas pequeñas, con su partición interna y su corazón residual según el modelo de la cuadrícula de las *Leyes de Indias* (a las que me referí en el capítulo segundo), dándoles a todas la misma superficie y dividiéndolas por calles iguales (1889); y creó los parques perimetrales abiertos (1898-1904).

Sobre la estructura abstracta de la grilla se formó cada uno de los *modernos barrios* porteños, concebido y vivido como una “patria chica”, como un espacio público localizado y un dispositivo de formación de la identidad mediante los vecindarios ampliados y las instituciones públicas: escuelas, sociedades de fomento y clubes. Primero fueron surgiendo los vecindarios y luego se fueron formando los barrios. Este proceso generó una verdadera democratización del espacio urbano, colaboró con la movilidad social ascendente y consolidó una *ciudad de clase media*. Esta planificación diferencia a Buenos Aires de otras ciudades latinoamericanas que carecieron de toda reglamentación y crecieron de forma caótica a partir de la división entre lugares legales e ilegales.

6. *El camino a los barrios*. La tesis de Gorelik, escrita en los años noventa y recién reimpressa, debate con el conocido libro de James Scobie, autor inglés que publicó su tesis en los setenta. Éste estudió la función que cumplieron los nuevos medios de transporte en la ampliación urbana analizando el emplazamiento del puerto, el desarrollo de los ferrocarriles desde 1872, y, sobre todo, el amplio trazado de la red del tranvía eléctrico (*tranway*) y la rebaja del precio de sus boletos.

Antes de esos cambios, muchas familias inmigrantes vivían en *conventillos*. Ya en 1880 había unos dos mil. El conventillo era una típica estructura edilicia porteña, que no desapareció del todo y sobrevive en algunos inquilinatos. Esa vivienda contenía una gran cantidad de familias de distintos orígenes y culturas, en condiciones de hacinamiento, con situaciones de proximidad y

---

19-48, 125-148, 253-271 y 427-451.



posibilidades de intercambio. Se caracterizó por su carácter provisorio y el deseo de pasar a una casa estable.<sup>416</sup>

Los tranvías a tracción llevaron 123 millones de pasajeros en 1900. Los tranvías electrificados pasaron a llevar 169 millones en 1905 y 324 millones en 1910. La red pasó de 100 km en 1900 a 771 km en 1914. Este cambio en el transporte fue de la mano de una política de vivienda promovida por el mercado y el Estado: el loteo popular a precio barato de los terrenos suburbanos, que fueron ocupados por familias criollas e inmigrantes. Desde 1905 hubo políticas activas para construir casas económicas para empleados y obreros. El abaratamiento del boleto tranviario y los remates de terrenos con cuotas bajas, vinculados a la cercanía del tranvía, se acompañaban con la entrega de 10.000 ladrillos para edificar la propia casa, lo que cambió la vida de mucha gente.

7. Con la suma de estos procesos se amplió el radio urbanizado *del centro a los barrios*. “La expansión de la ciudad que acompañó a la electrificación de la red tranviaria configuró a la ciudad como metrópoli”.<sup>417</sup> En un diario popular de 1901, un aviso pregonaba “el gran remate del día para los pobres”. El pequeño lote y la casa modesta se pusieron al alcance del obrero especializado, tanto criollo como extranjero, lo que dio origen al *barrio obrero*, como el de Parque Patricios.

En las primeras décadas del siglo pasado, el barrio, la cuadra y el patio fueron el común denominador de la vida urbana. El barrio, conjuntamente con el sector más pequeño del vecindario, y su mínima unidad, la cuadra, fueron los ámbitos de la formación de la ciudad y de vinculación entre los vecinos. Gorelik revisa la posición de Scobie, cuyo estudio se cierra en el año 1910, mientras que aquél llega a la tercera década del siglo XX. Un aporte interesante para *pensar nuestra ciudad actual* es que aquí se formaron barrios cuadrados y abiertos, sin límites (con excepciones), diferentes del barrio europeo, redondo y cerrado, donde todo

<sup>416</sup> Cf. J. SCOBIE, *Buenos Aires del centro a los barrios, 1870-1910*, Buenos Aires, Solar / Hachette, 1977, 147-204; DE LA TORRE, *Buenos Aires: del conventillo a la villa miseria*, 41-72.

<sup>417</sup> SCOBIE, *Buenos Aires del centro a los barrios, 1870-1910*, 247; cf. 205-266.

reconduce al mismo centro. Parafraseando al tango, las callecitas de Buenos Aires tienen *ese qué sé yo*, que se prologa al infinito.

8. *La mejor poesía porteña canta a la ciudad y a sus barrios*. Hace casi cien años, el joven Jorge Luis Borges cantó a la ciudad en sus calles, con sus arboledas, y en sus casas, con sus patios. En 1923, en el poemario *Fervor de Buenos Aires*, refleja su asombro por la ciudad nativa y recordada, que redescubrió después del llamado “exilio” ginebrino. Entonces el poeta, solitario, era un ambulante urbano (un *flâneur* francés), un caminante observador sin rumbo fijo que buscaba los atardeceres, los arrabales y la desdicha. En el extremo de la vida, en 1969, cuando revisó ese texto primerizo, sólo anhelaba la mañana, el centro y la serenidad. El canto a las calles porteñas entona:

“Las calles de Buenos Aires ya son mi entraña... las calles desgarnadas del barrio... porque millares de almas singulares las pueblan, únicas ante Dios y en el tiempo, sin duda preciosas. Hacia el Oeste, el Norte y el Sur, se han desplegado –y son también la patria– las calles...”<sup>418</sup>

En esa época del apogeo inicial del barrio, que es, en su entraña, la gente que lo habita, el canto del gran poeta celebra las casas cuadradas de los arrabales, cuyos patios abiertos miran al Oriente.

“Mis pasos claudicaron cuando iban a pisar el horizonte y quedé entre las casas, cuadradas en manzanas diferentes e iguales, como si fueran todas ellas monótonos recuerdos repetidos de una sola manzana. El pastito precario, desesperadamente esperanzado, salpicaba las piedras de la calle y divisé en la hondura los naipes de colores del poniente y sentí Buenos Aires. Esta ciudad que yo creí mi pasado es mi porvenir, mi presente; los años que he vivido en Europa son ilusorios, yo estaba siempre (y estaré) en Buenos Aires”<sup>419</sup>

Una mirada complementaria brinda otro gran escritor, que también amó Buenos Aires, Leopoldo Marechal, cuando pasa del atractivo del barrio a la desmesura de la urbe. La ambigüedad de la gran ciudad que alimenta y devora a sus hijos fue retratada

<sup>418</sup> J. L. BORGES, “Fervor de Buenos Aires: Las calles”, en: *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, 17; sobre los barrios y arrabales cf. B. SARLO, *Borges. Un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Seix Barral, 1995.

<sup>419</sup> BORGES, *Fervor de Buenos Aires: Arrabal*, 32.

por Adán Buenosayres cuando registra que su amigo, el filósofo judío Samuel Tesler, luego de días de reflexión febril, abrió su ventana al sol y contempló los techos, terrazas, campanarios y chimeneas. Entonces exclamó:

“¡Ahí está Buenos Aires! La perra que se come a sus cachorros para crecer. (...) Ahí está Buenos Aires, la ciudad que tiene su símbolo en la gallina, no tanto por inenarrable grasitud, cuanto por la elevación de su vuelo espiritual sólo comparable al de tan sustancioso animalito. Ahora bien, yo me pregunto y os pregunto a vosotros, alegres conciudadanos: ¿qué hará un filósofo en la ciudad de la gallina mañanera?”<sup>420</sup>

Eladia Blázquez fue una gran compositora, autora y cantora porteña, que embelleció a Buenos Aires con sus letras y músicas. En su canción *Vivir en Buenos Aires*, dice con ternura:

“Sé, que cada día te reinvento en mí... Sé que en otra parte, ¡yo no sé vivir!... ¡Buenos Aires! ¡En tu puerto quiero atar mi vieja barca, elegirte para siempre mi comarca y llevar como una marca, tu canción...! ¡Buenos Aires! Mi ternura es una oleada que te abraza, que se nutre de tu pan, con gusto a casa y se muere de amor... ¡por vos!”<sup>421</sup>

Estos procesos y sentimientos están en el origen de formas que subsisten y mutaron en la ciudad.

9. La memoria pastoral debe aprender de *las experiencias históricas del pueblo de la ciudad* antes y después de esa urbanización constitucional. Entre ellas: la formación de las primeras multitudes argentinas a mediados del XIX, descritas en 1899 por Ramos Mejía (obra que conocí por Rafael Tello); la semblanza de los habitantes venidos de las migraciones extranjeras hasta la primera guerra mundial y de zonas rurales de provincias argentinas desde 1935, a razón de unos cien mil por año, que “bajaban a Buenos Aires” buscando una nueva dignidad en el trabajo industrial; la inculturación criolla y los aportes a la identidad en devenir de las colectividades inmigrantes, de la religión a la arquitectura; el proceso de reargentinización cultural de la cosmopolita megalópolis

<sup>420</sup>L. MARECHAL, *Adán Buenosayres*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, 47-48.

<sup>421</sup>BLÁZQUEZ, *Buenos Aires cotidiana*, 97-98.

que se dio a partir de la década de los cuarenta, de la música y el cine a la radionovela y la historieta; la vida cotidiana de grupos y clases sociales, ya analizados en los años sesenta, con limitadas categorías dialécticas;<sup>422</sup> los estudios históricos y el replanteo de la identidad en el IV Centenario de la primera fundación, en 1936, cuando la ciudad alcanzó un esplendor, simbolizado en los subterráneos y la avenida 9 de Julio con el Obelisco; la falta de reflexión constatada en el IV Centenario de la segunda fundación en 1980 que pasó sin pena ni gloria en plena dictadura militar.

Llama la atención el *original idioma del porteño* que mezcla el canto italianizado del castellano –cuarta lengua en el mundo, segunda en Occidente, primera en el catolicismo– con el español rioplatense, los argentinismos, el lunfardo, el *vesre* y mil variantes del habla popular.<sup>423</sup> Hay novedades, como escuchar lenguas extranjeras en quioscos o autoservicios y oír los códigos lingüísticos juveniles con palabras nuevas y elocuentes, como *lo más* y *lo menos*, *posta* y *fuiste*. También hay expresiones porteñas del mestizaje cultural en la idiosincrasia y el gesto, la comida y la música, el asociacionismo y el deporte, con una sorpresa *a cada vuelta de una esquina*.

10. *Nuestra ciudad está constituida de barrios*, según se lo describió en el capítulo noveno. Hace cien años se dio el paso del pequeño vecindario al barrio más amplio como el factor constructor de la identidad y la ciudadanía en el espacio público local.<sup>424</sup> Esta figura urbana duró muchas décadas y todavía sobrevive en muchas localidades. Los que tenemos más de cincuenta años conocimos el almacén de la esquina como un centro de la vida social y el procedimiento del crédito familiar con la libreta del almacenero como una estrategia para llegar a fin de mes. La

<sup>422</sup> Cf. J. RAMOS MEJÍA, *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires, Marymar, 1993; J. J. SEBRELLI, *Buenos Aires, Vida cotidiana y alienación*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1964.

<sup>423</sup> Cf. J. L. BORGES; J. E. CLEMENTE, *El lenguaje de Buenos Aires*, Buenos Aires, Emecé, 1963; J. GOBELLO, *Diccionario del lunfardo*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1978; O. CONDE, *Lunfado. Un estudio sobre el habla popular de los argentinos*, Buenos Aires, Taurus, 2011.

<sup>424</sup> Cf. SCOBIE, *Buenos Aires del centro a los barrios*, 205-266; GORELIK, *La grilla y el parque*, 273-306.

ciudad fue absorbiendo al barrio aunque éste subsiste en muchos signos, como se dijo al hablar de la cultura del barrio.

Por el vals cantado por Alberto Castillo se habla de los *cien* barrios porteños. En realidad, hoy son *cuarenta y ocho*, después de la creación de Puerto Madero y Parque Chas. Hace diez años, Palermo era el más poblado, mientras que Villa Real tenía la menor densidad demográfica. En la última década aumentó mucho la población de Villa Urquiza. La Comuna que más creció es la número Ocho -Lugano, Soldati y Villa Riachuelo- y en el futuro seguirán creciendo los barrios del sur.

Los barrios están simbolizados en sus *nombres*. Vivimos en barrios, los conocemos desde dentro y estamos llamados a evangelizarlos. Cada uno a su modo puede conocer los orígenes, mitos, cuentos y leyendas; las identidades, gustos, modismos; los estilos de personas y grupos; las iglesias con sus santos, devociones y comunidades; las escuelas y bibliotecas; los monumentos, plazas y calles; las casas con sus patios y balcones; las ferias, murgas y clubes; los coros y orquestas; los teatros y café literarios; las escuelas y talleres de artes y oficios; las sociedades de fomento y organizaciones barriales; los comedores, bares y restaurantes; los hospitales y cementerios.<sup>425</sup>

Hubo iniciativas para recoger la memoria barrial a través de los relatos de la historia oral colectiva.<sup>426</sup> Un fenómeno típico que indica la idiosincrasia de muchos porteños, en especial de los varones, es el número de clubes. En las grandes ciudades del mundo, como Madrid y Manchester, y del país, como Rosario y Córdoba, normalmente, hay dos equipos de fútbol que son rivales. En Buenos Aires hay casi un club por barrio, lo que forma parte de su identidad local y social.<sup>427</sup>

<sup>425</sup> Cf. G. NOUGUÉS, *Buenos Aires, ciudad secreta*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003<sup>2</sup>, 275-982; V. CUTOLO, *Buenos Aires, historias de las calles y sus nombres* I-II, Buenos Aires, Elche, 1994; *Historia de los barrios porteños* I-II, Buenos Aires, Elche, 1998; G. BARRANTES; V. COVIELLO, *Buenos Aires es leyenda*, Buenos Aires, Planeta, 2008.

<sup>426</sup> Cf. L. BARELA Y OTROS, *Algunos apuntes sobre historia oral y cómo abordarla*, Buenos Aires, Dirección General de Patrimonio e Instituto Histórico, 2004; *Barrio y memoria*, Buenos Aires, Dirección General de Publicaciones, 1992.

<sup>427</sup> Cf. J. FRYDENBERG, "El ritual del fútbol en Buenos Aires durante las primeras décadas del siglo XX. La construcción de identidades, local y nacional",

Hay que saber rastrear la *cultura de barrio* que, todavía, nos distingue de otras ciudades donde la gente se queda en su casa. Por ejemplo, la *esquina*, que era la representación simbólica de la filosofía de la vida, sigue siendo el lugar de referencia para una cita, normalmente asociada a un lugar de encuentro, y es el ámbito de despedidas por etapas con conversaciones prolongadas. La cultura de la *gauchada*, ese gesto que mezcla el favor, el servicio, la amistad y la ayuda, se pelea día a día con las formas de la indiferencia y la insolidaridad que se ven en la calle. Aquella cultura barrial de la vecindad, con el conocimiento del vecino, permanece *si uno quiere*, y se la nota incluso en el microcentro porteño, donde viví más de un cuarto de siglo. No obstante, hay que evitar caer en el mito del barrio como el paraíso perdido de la infancia de los viejos tangos. La ciudad y sus barrios están cambiando mucho y esto desafía la *reconstitución del tejido social*.

11. Hay que detectar *los procesos culturales en devenir*. Hay personas con más sensibilidad para penetrar en *el espíritu de la ciudad* descubierto y cantado por las letras, canciones y músicas de poetas, compositores, cuentistas, intérpretes y cantantes, todos asociados a sus barrios.<sup>428</sup>

Hay en la ciudad una variedad de creencias espirituales, experiencias religiosas, valores éticos, ideas políticas e imaginarios culturales que, junto a la vigencia cultural del catolicismo, ali-

---

en: COMISIÓN PARA LA PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO HISTÓRICO CULTURAL, *Lo celebratorio y lo festivo: 1810/1910/2010. La construcción de la nación a través de lo ritual*, Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad, 2009, 271-290. Es un hecho pastoral que muchos clubes de fútbol, grandes y chicos, tienen capellanes surgidos de sus mismos barrios.

<sup>428</sup> El estudio más completo sobre los nexos entre la historia de la ciudad, los cambios poblacionales, el lenguaje porteño y el tango como "nuevo canto" de Buenos Aires está en: C. TRONCARO, *El Tango, el Gaucho y Buenos Aires*, Buenos Aires, Argenta, 2009. Cf. C. CORTI MADERNA, "Apuntes sobre la ciudad", *Communio* 3 (1997) 53-68; A. ABÓS, *Al pie de la letra. Guía literaria de Buenos Aires*, Buenos Aires, Mondadori, 2000; A. DOLINA, *Crónicas del Ángel Gris*, Buenos Aires, Colihue, 1996; H. SALAS, *Tango, poesía y prosa de Buenos Aires*, Buenos Aires, Pleamar, 1991; D. SCROGGINS, *Las Aguafuertes porteñas de Roberto Arlt*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981.

mentan la diversidad religiosa creciente.<sup>429</sup> Aquí, el ecumenismo urbano entre las confesiones se está encaminando a “suscitar nuevas formas de discipulado y misión en comunión” (A 233). Además, el diálogo religioso y la colaboración social entre cristianos, judíos y musulmanes es un rasgo notable del espíritu porteño y de la idiosincrasia argentina, difícil de ver en otros países.

Urge seguir la evolución de los problemas sociales, porque sigue existiendo la *desigualdad* social y urbanística entre el norte rico y el sur pobre, con zonas separadas real y simbólicamente por la Avenida Rivadavia. Esta situación es un escándalo en una ciudad que tiene el mayor presupuesto de su historia democrática. Lamentablemente, ya no llama la atención de muchos, lo que denuncia la indolencia de los sucesivos gobiernos y, también, la indiferencia y la discriminación de vecinos que “naturalizan” o “invisibilizan” la pobreza urbana, como si fuera una fatalidad histórica. El Informe 2011 del *Mc Kinsey Global Institute* señala que Buenos Aires puede ser en 2025 la tercera ciudad de la región por hogares con ingresos más altos, pero donde persisten (¿persistirán?) sectores muy vulnerables, alta tasa de desempleo, déficit de vivienda, poca inversión en salud, bajos resultados en las pruebas PISA de educación, contaminación ambiental y poca transparencia.<sup>430</sup>

Hace falta *una mirada de conjunto* de los componentes históricos, urbanísticos, poblacionales, míticos, lingüísticos, culturales, artísticos, comunicacionales, lúdicos, deportivos, económicos, laborales y estructurales de esta *Ciudad Autónoma*, ciudad-estado a partir del proceso constituyente de 1996. Se necesita una democracia más plena con información pública y participación ciudadana. En 2011, por primera vez, se eligen las juntas y los consejos consultivos de las quince comunas, unidades con planes de gobierno y presupuestos descentralizados, capaces de producir

<sup>429</sup> Cf. F. FORNI; F. MALLIMACI; L. CÁRDENAS (coords.), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires I-II*, Buenos Aires, Biblos, 2003-2007; A. AMEIGEIRAS, “Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos”, en: F. MALLIMACI (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008, 59-74.

<sup>430</sup> Cf. INFORME DEL MC KINSEY GLOBAL INSTITUTE, “Buenos Aires en el podio de la región”, *Diario La Nación*, 7/8/2011, 15.

iniciativas populares y audiencias públicas. Esta subdivisión política y administrativa en quince intendencias puede ayudar a cambiar la vida personal y pública si atiende necesidades cotidianas de los vecinos, como la luz, la basura, la seguridad, las veredas, las calles, las escuelas, las plazas.

12. Hay que *conocer mejor muchos rasgos de nuestra ciudad*. Nombró sólo algunos: las virtudes y los defectos de la emblemática *clase media porteña*, tan independiente y crítica como consumista y frívola, y sus vicisitudes pendulares por el tobogán de la movilidad social tanto ascendente como descendente; las nuevas subculturas, los conflictos sociales, los espacios públicos, los ámbitos de consumo, las tribus urbanas, la crisis de la infraestructura, la vivienda y el transporte, la desarticulación de la sociedad civil y la ausencia del Estado en muchos ámbitos territoriales y sectoriales. Llama la atención la suciedad, la contaminación, la infección y la degradación de la calidad de vida, por la dictadura de los intereses particulares sobre las espasmódicas políticas públicas.<sup>431</sup>

Se notan: los gustos y heridas de una parte de nuestra población, que habita una ciudad sofisticada, sicoanalizada y cinéfila, experta en Woody Allen e Ingmar Bergman; la agresividad manifiesta en la forma de conducir los vehículos, junto con la transgresión de las normas y el desprecio por la vida que causa tantos accidentes; la ideología de la brutal competitividad, el éxito rápido y la supuesta superioridad del *ganador*, que lleva al desprecio y la inmisericordia con los *perdedores*. Por algo, canciones de rock la llaman *la ciudad de la furia* o *ciudad sin alma*. No obstante, la relación entre la ciudad y el rock es variada, desde la fusión de músicas que inició Luis A. Spinetta a las letras de tantas canciones.<sup>432</sup>

13. *La idiosincrasia actual de los porteños y las porteñas* es difícil de caracterizar porque conjuga muchos factores, algunos estables, otros cambiantes. Entre ellos, se pueden nombrar: el sentido de la familia, a pesar de su crisis profunda; la pertenencia barrial que

<sup>431</sup> Cf. SEBRELI, *Buenos Aires, ciudad en crisis*, 175-298; J. ELIASCHEV, "Una 'cierta idea' de Buenos Aires", *Diario La Nación*, 6/2/1996, 7; F. SUÁREZ LASTRA, "Seis millones de porteños", *Diario La Nación*, 16/3/2011, 19.

<sup>432</sup> Cf. A. FRANCO; G. FRANCO; D. CALDERÓN, *Buenos Aires y el rock*, Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad, 2006.



toma nuevas formas; la hospitalidad mayoritaria hacia el forastero y el turista, como reconocen extranjeros que nos visitan; la educación secundaria de la mayoría de sus adolescentes, a pesar del deterioro de su calidad y de la brecha social (cuatro de cada diez la terminan en Lugano y nueve de cada diez en Belgrano); la información instantánea y el consumo mediático; la creativa *mélange* de varios estilos artísticos, la selectividad y volatilidad política. Se destaca el espíritu abierto del porteño, con su cosmopolitismo multicultural: *Yo vivo en una ciudad, que tiene un puerto en la puerta, y una expresión boquiabierta, para lo que es novedad. Y sin embargo, yo quiero a ese pueblo, tan distanciado entre sí y tan solo, porque no soy sólo más que alguno de ellos con ganas de renovar*, cantaba el dúo Pedro y Pablo hace cuarenta años. Si la movilidad caracteriza a la cultura urbana, como se ve en capítulo ocho, el porteño se destaca por ser muy independiente y autónomo en las decisiones.

Impactan también el ritmo agitado, el individualismo competitivo y el estrés agresivo; la irritada introspección, el malestar permanente y la tentación escéptica; la cultura del café con el encuentro, la amistad, la tertulia y la conversación porque, ante cualquier cuestión, surge la invitación: *¿vamos a tomar un cafecito?*; la conjugación de la melancolía y la fortaleza que se advierte en el tango al combinar la tristeza de la letra y la fuerza de la música; la fascinante variedad literaria, teatral y musical de la capital cultural del MERCOSUR, cuando se abrieron puertos comerciales y polos culturales como el de Rosario, pero aún no crecieron hermanas menores de esta absorbente ciudad capital; la realidad desbordada y desbordante expresada en el tránsito, por lo que se dice: *es un caos*, apenas se nombra a Buenos Aires –“la ciudad del caos” (Is 24,10)–, y *es un desastre*, cuando se menciona la pobreza e inseguridad del Conurbano; los espacios que dan la sensación de estar en una *tierra de nadie* o una *zona liberada*, con el peligro que tiene circular por la vía pública –la práctica más sociable y democrática– y el retraimiento temeroso al ámbito privado enrejado; el desorden, la improvisación, la prepotencia y el maltrato al ciudadano, el usuario y el cliente *de a pie*, en todos sus derechos, lo que configura el *reino del revés* o el *pan nuestro* de cada día.

Esta ciudad, que *nunca duerme*, vibra con sus posibilidades y amenazas, en particular con la anomia, la inseguridad y el delito; de todos modos, es más segura que otras urbes del continente.

Hace falta confianza en que se puede disminuir la corrupción y la violencia para aumentar el gusto por convivir con una cultura del arraigo tranquilo, la buena vecindad, el acuerdo político, la asistencia solidaria, la participación ciudadana, la educación integral, como se logró en Medellín y Bogotá, que eran ciudades muy violentas. El gusto por la reunión y el diálogo da una base real para fortalecer vínculos y curar heridas. También aquí Jesús quiere levantar a muchos caídos –como levantó al hijo de la viuda de Naín– para restituirlos a sus familias y a su ciudad (Lc 7,11-17).<sup>433</sup>

14. *La multitud de Buenos Aires.* En esta segunda década del siglo XXI, la *comunidad interlocutora del Evangelio en nuestra ciudad es inmensa*. En el capítulo noveno señalé las cifras de la población del área metropolitana. Según el Censo de 2010, el 38,9% de la población urbana argentina se halla en el *Aglomerado Gran Buenos Aires*, que contiene la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, la superficie total de los catorce partidos del Conurbano y la superficie parcial de otros dieciocho municipios de la Provincia de Buenos Aires. En 1970, tenía ocho millones y medio de habitantes; en 2010 superó los trece millones. Se dice que vivimos en el octavo conglomerado urbano del mundo.

La población estable de la Ciudad, registrada por el Censo de 2010, es de 2.891.082 residentes.<sup>434</sup> Salvo variaciones de algunas décadas, se mantiene una cifra similar a la de 1947. Incluso es menor a la de aquel año, que tuvo el pico de población por las migraciones internas. Conviene seguir con atención la evolución de la población, para tomar conciencia de las vicisitudes de nuestra ciudad.<sup>435</sup> A pesar de todas las modificaciones familiares, cul-

<sup>433</sup> Cf. CELAM - XXXIII ASAMBLEA ORDINARIA, "Mensaje a las iglesias de América Latina y el Caribe, 'Continente de la esperanza'. Una evangelización que levante a los caídos", *L'Osservatore romano*, 29/5/2011, 9.

<sup>434</sup> Dato del *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 en la Ciudad de Buenos Aires*, provisto en enero de 2011 por la Dirección de Estadística y Censos del Ministerio de Hacienda del Gobierno de la Ciudad Autónoma.

<sup>435</sup> Aquí inserto la información de los Censos Nacionales desde 1889 y de los Censos municipales (CM) de 1887, 1894, 1909, 1936), para seguir la evolución de la población porteña. Hay dos datos previos a las evaluaciones censales: en 1810 había 40.000 habitantes, en 1855, 90.076. Los años y cifras de los censos: 1869: 187.346; 1887: 437.875 (CM); 1895:

turales, sociales, económicas, poblaciones y urbanísticas dadas, la población se mantuvo en los tres millones de habitantes, con gente más rica que se va al Conurbano y con gente más pobre que llega de ciudades argentinas y países vecinos.

*El interlocutor de la acción pastoral son los residentes y todos los que "habitan" de algún modo en la ciudad y que, en su mayoría, residen en el conurbano.* La residencia porteña se amplía con el trabajo, el transporte, el estudio, la salud y la comunicación. El Censo de 2010 registra que en la ciudad *duermen* 2.891.082 porteños. Considera a los residentes que tenemos aquí nuestra vivienda permanente. Esta cantidad es inferior a la mitad de las personas que transitan diariamente para trabajar, estudiar, pasear, comerciar, hacer trámites y recibir servicios. Unos tres millones de transeúntes viven y están en la ciudad unas quince horas diarias, aunque tengan domicilio, duerman y voten en otras localidades de la región metropolitana. La recorren en motos, automóviles, subtes, buses, camiones y trenes. Están en las calles, edificios, escuelas, hospitales y sanatorios, mercados, talleres, comercios, plazas, farmacias, restaurantes y bares, librerías, teatros, centros culturales. La pastoral porteña debería repensar *in totum* sus servicios al considerar que, siendo tres millones los residentes, somos *seis millones de personas* los que *habitamos* Buenos Aires.<sup>436</sup>

15. Estos factores históricos, sociales y culturales deben ser ampliados, profundizados, interpretados. El Pueblo de Dios que vive en Buenos Aires está arraigado en la cultura urbana porteña, con las luces y sombras de esta megalópolis. Parafraseando al Padre Mandrioni, aquí está el desafío de descubrir el Rostro visible y el Rumor audible de Buenos Aires. Hay que contemplarla y escucharla. La ciudad tiene una forma, una figura, una imagen, un Rostro visible a la mirada fenomenológica y teologal, para ser contemplado y admirado; también

---

663.854; 1904: 967.280 (CM); 1909: 1.231.968 (CM); 1914: 1.576.597; 1936: 2.415.142 (CM); 1947: 2.982.580; 1960: 2.966.634; 1970: 2.972.453; 1980: 2.322.829; 1991: 2.965.403; 2001: 2.776.638; 2011: 2.891.082.

<sup>436</sup>Esta idea fue asumida por M. DE VEDIA, "Los nuevos desafíos de la Iglesia", *Diario La Nación*, 25/8/2011, 19.

un sentido, un mensaje, una voz, un Rumor audible a la interpretación hermenéutica y evangélica, que debe ser escuchado e interpretado. *Toda la Iglesia porteña tiene que percibir con hondura ese rostro y esta voz.*

## 2. La renovación misionera de la Iglesia arquidiocesana

1. En el marco de la historia pastoral y urbana fijaré la atención en la propuesta reciente de poner a nuestra Iglesia en *estado de misión*. Aquí no hay un estudio teológico-pastoral de esta multifacética iglesia particular, cuya tarea evangelizadora es inabarcable. El punto de concentración es la respuesta a la renovación misionera de Aparecida, que pide a las iglesias diocesanas ser comunidades misioneras que salgan fraterna y maternalmente al encuentro de todas las personas, especialmente de los bautizados que se sienten alejados y de los hermanos que no creen en Cristo.

“La diócesis, en todas sus comunidades y estructuras, está llamada a ser una «comunidad misionera» (ChL 32). Cada diócesis necesita robustecer su conciencia misionera, saliendo al encuentro de quienes aún no creen en Cristo en el ámbito de su propio territorio y responder adecuadamente a los grandes problemas de la sociedad en la cual está inserta. Pero también, con espíritu materno, está llamada a salir en búsqueda de todos los bautizados que no participan en la vida de las comunidades cristianas” (A 168).

La Iglesia de Buenos Aires está llamada a percibir y anunciar fraterna y maternalmente que *Dios, presente en Cristo, vive entre los hombres de nuestra ciudad*, “en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos” (A 514). Jesús se encuentra “en toda realidad humana cuyos límites a veces nos duelen y agobian” (A 256). El rostro humano y urbano de Dios se muestra, da y dice en los variados rostros del amor y la muerte, la alegría y la tristeza, la unión y la exclusión. Dios también viene al encuentro en esas sombras que marcan lo cotidiano: violencia, pobreza, individualismo, injusticia y desamor. El “Sol” también brilla por su ausencia.

2. *Una renovada conciencia histórica y pastoral* debería ensanchar el corazón y la misión desde el pasado, en el presente y hacia el

futuro. En 1547, Pablo III erigió el obispado de *Río de la Plata*, con sede en Asunción, cuya jurisdicción abarcó el territorio hacia el cono sur. Todas las diócesis de la región eran sufragáneas del arzobispado de Lima, creado en 1546. En julio de 1609, las diócesis de Asunción, Santa Cruz de la Sierra, La Paz, Tucumán y Buenos Aires pasaron a depender del arzobispado de La Plata (Sucre) hasta fines del siglo XIX. La primera jurisdicción diocesana en el actual territorio argentino fue la *del antiguo Tucumán*, creada en 1570, con sede en Santiago del Estero. Abarcó el noroeste y la zona central menos Cuyo, que dependió de Santiago de Chile hasta 1807. Nuestra comunidad local nació en el ámbito fraterno de la Iglesia hispanoamericana, como recordó el documento *Iglesia y Comunidad nacional hace, exactamente, treinta años* (ICN 8).

El 30 de marzo de 1620, el papa Pablo V creó la *diócesis de la Santísima Trinidad* con sede en la aldea de Buenos Aires –unas cien casas–, deslindando el actual territorio argentino de la diócesis del Río de la Plata, desde la cuenca del Paraná y el Uruguay a su desembocadura en el Atlántico por el Río de la Plata. Esta inmensa extensión abarcó las actuales provincias de Buenos Aires, Entre Ríos, Corrientes, Misiones, Santa Fe, parte del Chaco y parte de Formosa, La Pampa, toda la Patagonia, incluyendo la actual República del Uruguay. Nuestra vida diocesana nació en el espacio de la comunidad eclesial argentina y rioplatense, lo que no debe ser borrado de la memoria. Recién en 1865, después de muchas vicisitudes, se convirtió a Buenos Aires en Arquidiócesis.

Habría que identificar *los procesos pastorales que marcaron la historia* y los efectos que perduran de algún modo hasta el presente, tanto en Buenos Aires como en otras ciudades, poblados y comarcas del país.<sup>437</sup> Bastan dos ejemplos porteños: la rica experiencia espiritual de la *Santa Casa de Ejercicios* en el paso del siglo XVIII al XIX; o, en el siglo XX, la misiones populares a los nuevos barrios en el gobierno del arzobispo Mariano Espinosa en las tres

<sup>437</sup> Cf. N. T. AUZA, *La Iglesia argentina*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999, 207-230; sobre un momento fundante de la actual ciudad de Buenos Aires cf. *Historia y catolicidad 1869-1919*, Buenos Aires, Docencia, 2001, 17-59.

primeras décadas,<sup>438</sup> y la creación de setenta parroquias por parte del Cardenal Santiago Luis Copello de 1932 a 1956.

3. *La historia de la Iglesia porteña se está empezando a escribir.* Desde 2001, la *Comisión de Investigaciones histórico-eclesiásticas* del Arzobispado de Buenos Aires, animada por Ernesto Salvia, ha organizado el *Grupo de Historia de Parroquias*. Su objetivo es registrar, documentar y difundir la historia de las parroquias. Aprovecha y comunica trabajos de investigadores que estudian historias parroquiales y escriben biografías de sacerdotes, religiosos y laicos de ambos sexos que “edificaron” las comunidades. En ese marco se recupera la historia del clero,<sup>439</sup> y de figuras sacerdotales ejemplares. Se estudian archivos, libros de cofradías, cartas, publicaciones, programas, afiches, cancioneros, fotografías y documentos que sirven a estudios histórico-pastorales. Hasta 2011 hubo veintiún encuentros en comunidades de las cuatro vicarías porteñas, con representantes de las diócesis de San Isidro, Merlo Moreno, Avellaneda y Quilmes. Cuando la pastoral urbana busca nuevas estructuras, hay que escribir la historia misionera de las parroquias.<sup>440</sup>

<sup>438</sup> Cf. L. LAHITOU, “El plan pastoral del arzobispo de Buenos Aires Mariano Espinosa”, *Archivum* 20 (2001) 91-106.

<sup>439</sup> Cf. F. AVELLÁ CHAFER, *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires*, 1-3, Buenos Aires, Don Bosco, 1983-1997; E. UDAONDO, *Diccionario biográfico colonial argentino*, Buenos Aires, Huarpes, 1945.

<sup>440</sup> Entre los nuevos trabajos acerca de parroquias arquidiocesanas se destacan: J. C. GASTALDO, *Cristo Rey, lugar de oración y encuentro fraterno en Villa Pueyrredón*, Buenos Aires, s/e, 2006; G. GONZÁLEZ, *Basílica y Colegio Sagrado Corazón de Jesús - Barracas, Buenos Aires, 1908-2008*, Buenos Aires, Morvillo, 2008; A. DI CONSOLI, *Pasado y presente de la parroquia San Nicolás de Bari. Su historia, su arquitectura y su arte*, Buenos Aires, Del, 2009; L. AVELLANEDA, *La Casa de San José y el Centenario de su Basílica (1912-2012)*, Buenos Aires, Basílica de San José de Flores, 2012. Para el Conurbano ver la parroquia de Bella Vista en la diócesis de San Miguel: *Parroquia San Francisco Solano, 1906-2006. 100 años San Francisco Solano*, Bella Vista, 2007. Para la Provincia de Buenos Aires ver Pinamar en la diócesis de Mar del Plata: A. CAFFARO, *Recuerdos que hacen historia. Parroquia Nuestra Señora de la Paz*, Pinamar, 2009. Un ejemplo de una historia catedralicia se puede ver en J. MÉNDEZ, *La Catedral de Salta*, Salta, Hanne, 2012.

Hoy, con base histórica y prudencia pastoral, se puede pensar la propuesta de *sectorizar* las parroquias existentes en unidades comunitarias más pequeñas (A 372, 513, 518c), puesta en marcha por diócesis de varios países. La división en *sectores humanos y pastorales* con menos de mil personas o en torno a doscientas familias, según barrios y subculturas, podría ayudar a una mayor cercanía con y entre los vecinos; multiplicar las comunidades cristianas multifamiliares en casas y edificios; crear centros fraternos de comunión y oración; comprometer laicos y laicas, adultos y jóvenes, en servicios específicos a los vecinos; organizar la misión casa por casa e incluir a quienes respondan a las visitas en estructuras más cálidas y abiertas. Así se pueden renovar o consolidar parroquias que sean *comunidades misioneras de muchas comunidades misioneras*.

“Por eso, se volverá imperioso asegurar cálidos espacios de oración comunitaria que alimenten el fuego de un ardor incontenible y hagan posible un atractivo testimonio de unidad «para que el mundo crea» (Jn 17,21)” (A 362).

4. Buena parte de la *historia de la evangelización* pasó por las *parroquias*, que hoy son ciento ochenta y seis.<sup>441</sup> En 1769 se crearon los primeros curatos: San Nicolás de Bari, Purísima Concepción, Nuestra Señora de Monserrat, Nuestra Señora de la Piedad. Casi no hay estudios históricos sobre las comunidades parroquiales,<sup>442</sup> y recién ahora aparecen trabajos documentados.<sup>443</sup> Después de la

<sup>441</sup> Tomo éste y otros datos de AICA, *Guía Eclesiástica Argentina*, Buenos Aires, AICA, 2009, 1030-1033.

<sup>442</sup> Cf. J. LUQUE LAGLEYZE, *Las iglesias de la ciudad de la Trinidad y puerto Santa María de los Buenos Aires (1536-1810)*, Buenos Aires, Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, 1981. Tres libros analizaron tres parroquias en sus barrios: R. CARBIA, *San José de Flores. Bosquejo histórico (1609-1906)*, Buenos Aires, Arnoldo Moen, 1906; M. SANGUINETTI, *Historia de la parroquia de San Telmo*, Buenos Aires, 1939; J. A. PRESAS, *Morón. Contribución al estudio de su historia*, Morón, Municipalidad de Morón, 1954. Casi no hay estudios en la segunda mitad del siglo XX.

<sup>443</sup> Cf. E. SALVIA, “Los archivos parroquiales y el conocimiento de la historia de la Iglesia en Buenos Aires”, *Archivum* 18 (1998) 35-45; “La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769”, *Teología* 78 (2001) 209-238.

capitalización de Buenos Aires, el ejido urbano integró a San José de Flores y La Inmaculada Concepción de Belgrano que se volvieron, junto con las iglesias céntricas, madres de otras parroquias. Si la relación entre la Iglesia y el mundo es un *admirable intercambio* (GS 44; AG 22), hay que mirar a las parroquias en los barrios y a los barrios en las parroquias.<sup>444</sup>

La vida espiritual y pastoral trasciende la historia parroquial y debe considerar muchos aspectos.<sup>445</sup> Algunos de ellos son: la relación de los santos patronos y los templos con la religiosidad y la idiosincrasia de las comunidades barriales;<sup>446</sup> el itinerario histórico y el influjo pastoral de las familias religiosas, desde las cinco órdenes masculinas que llegaron en la primera evangelización, hasta la vida religiosa femenina en los monasterios de la ciudad;<sup>447</sup> el acompañamiento pastoral de las comunidades religiosas extranjeras a las colectividades de inmigrantes;<sup>448</sup> los apor-

<sup>444</sup> El intercambio entre la parroquia y el barrio es una clave de la tesis de E. SALVIA, *San Telmo, la Iglesia y el barrio*, Buenos Aires, Lumen, 2012. Sobre el barrio de Mataderos cf. E. COPPIÉ, "Las religiones en la ciudad. Un camino para el encuentro", en: ECKHOLT; J. SILVA (eds.), *Ciudad y humanismo*, 167-190, esp. 171-181.

<sup>445</sup> Dos publicaciones oficiales guardan la memoria institucional arquidiocesana: de 1901 a 1958 la *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* (REABA); luego, el *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires*.

<sup>446</sup> Cf. M. CAROZZI, "De los santos porteños", *Religión y Sociedad* 3 (1986) 58-65; sobre los "ídolos" cf. "Antiguos difuntos y difuntos nuevos", en: D. MÍGUEZ; P. SEMÁN (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006, 97-110; M. R. LOJO, *Cuerpos resplandecientes. Santos populares argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007, 7-33. En clave pastoral cf. S. ZALBA, "Devociones populares nuevas y antiguas", *Vida Pastoral* 256 (2005) 19-24; "El valor de las devociones", *Vida Pastoral* 276 (2009) 14-20; "La Difunta Correa", *Vida Pastoral* 282 (2010) 31-37; "San La Muerte", *Vida Pastoral* 283 (2010) 12-18.

<sup>447</sup> Cf. E. UDAONDO, *Reseña histórica del Monasterio de Santa Catalina de Siena*, Buenos Aires, San Pablo, 1945.

<sup>448</sup> Cf. N. T. AUZA, "La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración", *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 14 (1990) 105-136; "Iglesia e inmigración en Argentina en tiempo de la visita de Monseñor Scalabrini", en: ISTITUTO STORICO SCALABRINIANO, *L'ecclesiologia di Scalabrini*, Roma, Urbaniana University Press, 2007, 73-93.



tes de instituciones laicales antiguas y modernas, desde las cofradías y hermandades, pasando por establecimientos benéficos y educativos, y centros de obreros y empleadas, hasta la Acción Católica general y especial, y los movimientos contemporáneos; el influjo de los catorce santuarios porteños, mayoritariamente ubicados en la línea sur-oeste, desde La Boca a Liniers, que son centros de la pastoral popular urbana, como se mostró en el capítulo décimo; la presencia religiosa y educativa de las escuelas católicas, que tienen un alto porcentaje del alumnado porteño y deben ser centros misioneros para las familias y barrios; la presencia educativa y cultural de institutos, ateneos, profesorados y universidades católicas; el influjo inmediato y mediato que tienen, desde Villa Devoto, el *Seminario Metropolitano* desde 1899 y la *Facultad de Teología* desde 1915.<sup>449</sup>

5. La historia pastoral urbana podría ver los efectos pasajeros o duraderos de *fenómenos religiosos significativos*. Entre ellos se destaca la movilización católica masiva de las primeras décadas del siglo XX y el influjo del *Congreso Eucarístico Internacional* del 10-14/10/1934 en la vida porteña y en la *Argentina profunda*, frase de Mallea inspirada en el hombre interior e invisible de san Pablo. *La Iglesia estuvo muy presente en la transformación urbana e inmigratoria de Buenos Aires y del país*. Acompañó los cambios poblacionales construyendo templos que movilizaron los vecindarios y afianzaron los barrios; se cambiaron fachadas de iglesias y varias se convirtieron en basílicas; se multiplicaron los Círculos católicos de obreros con servicios culturales –cines– y sociales; creció la prensa católica con diarios nacionales –*El Pueblo*–, locales, revistas y boletines parroquiales;<sup>450</sup> se multiplicaron las peregrinaciones parroquiales en tren a Luján; se organizó la Acción Católica a partir de 1931; desde 1916 se organizaron sema-

<sup>449</sup> Cf. M. POLI, “El Seminario en el siglo XX”, en: SEMINARIO METROPOLITANO DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN, *Apacienten el rebaño de Dios. Libro del Centenario*, Buenos Aires, Establecimiento Gráfico, 1999, 43-55; C. M. GALLI, “Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su Centenario (2015)”, *Teología* 88 (2005) 667-698; “La Facultad de Teología ayer y hoy”, *Teología* 89 (2006) 225-236.

<sup>450</sup> Cf. N. T. AUZA, “Revistas culturales de orientación católica en el siglo XX en Argentina”, *Anuario de Historia de la Iglesia* IX (2000) 329-347.

nas y congresos eucarísticos en distintas diócesis y parroquias. A partir de estos hechos quedó patente la nueva presencia pública del catolicismo en la ciudad.<sup>451</sup> Veintiuna colectividades de inmigrantes, convocadas en 1932, tuvieron un rol decisivo en la organización y celebración del Congreso, que fue un acontecimiento “internacional” en varios sentidos. Los laicos y las organizaciones de inmigrantes colaboraron a crear el clima espiritual, prestaron su ayuda efectiva y convocaron a cientos de miles de congresistas extranjeros que se incorporaron de forma masiva y sorpresiva al catolicismo porteño y a la vida nacional.<sup>452</sup>

Si se va al final del siglo, otro acontecimiento para analizar se concentra en la participación de millones de personas en la peregrinación juvenil a Luján, de 1975 a 2010, a la que estudié en 2004. Si se toma todo el siglo pasado, se podrían analizar las creencias, devociones y prácticas de las comunidades que se fueron arraigando en el área metropolitana con las distintas oleadas migratorias. Se podrían ordenar en tres grupos: 1) las colectividades de inmigrantes europeos, desde los vascos hasta los ucranianos, y también los asiáticos, desde los sirio-libaneses a los coreanos;<sup>453</sup> 2) los migrantes de las provincias argentinas, de los jujeños a los correntinos; 3) los inmigrantes de los países vecinos, de los paraguayos a los bolivianos, con la evolución de su piedad y su pastoral: la paraguaya, con la Virgen de Caacupé; la boliviana, con la Virgen de Copacabana.<sup>454</sup> Hay que considerar los efectos durables de la historia religiosa y pastoral de una ciudad en transformación.

<sup>451</sup> Cf. M. LIDA, “El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico”, en: C. FOLGUER; S. AMAUTA (eds.), *Sociedad, catolicismo y política*, Tucumán, CEPHA - UNSTA, 2010, 395-423.

<sup>452</sup> Cf. N. T. AUZA, “La experiencia pastoral con las colectividades extranjeras en Buenos Aires. 1900-1961”, en: CEMLA, *Iglesia e inmigración en la Argentina IV*, Buenos Aires, CEMLA, 2001, 279-295.

<sup>453</sup> Cf. M. CALDAS, “Tradiciones de los tiempos de Navidad y Pascua. Recordando qué celebraban los inmigrantes del siglo pasado”, *Vida Pastoral* 303 (2011) 26-28.

<sup>454</sup> Sobre las comunidades boliviana y coreana en Flores cf. SARLO, *La ciudad vista*, 99-140; sobre la devoción a la Virgen de Copacabana en el Barrio Charrúa, cf. 125-134; sobre las imágenes de San Cayetano, cf. 37-42.

6. Habría que sopesar si la carencia de un análisis socio-pastoral sistemático y periódico de la vida porteña ha aumentado la dificultad –sentida en distintas épocas– para avanzar en una coordinación evangelizadora orgánica. En esto influyen aspectos de la idiosincrasia porteña, entre los que están el individualismo, la improvisación y el criticismo, que pulsean contra la información, el trabajo y la creatividad. Casi no hay estudios que intercambien datos relativos a los fenómenos sociales, los distritos barriales, las tendencias culturales y las vicarías eclesíásticas, con sus veinte decanatos.<sup>455</sup> No he visto –tal vez me equivoque– que se hayan utilizado en investigaciones teóricas y planificaciones prácticas los datos sobre Buenos Aires provistos por la *Consulta al Pueblo de Dios* del año 1988 y la *Consulta al Pueblo de Dios y las comunidades cristianas* de 2000.

Habría que seguir la evolución de factores decisivos como la población, la familia, la vivienda y el trabajo, en relación a las vivencias religiosas y respuestas eclesiales. En relación a la vivienda, que es la casa-sede de la familia en el barrio –aunque algunos sigan separando lo familiar de lo social– se pueden citar fenómenos que marcan la pastoral pasada y presente: las características del edificio de departamentos, por un lado, y las situaciones de los conventillos y la villas, por el otro.

En 1985, Ricardo Murtagh mostraba que un 80% de los porteños vivía en viviendas multifamiliares y una altísima proporción residía en departamentos, número que ha aumentado sobre todo porque se duplicó la gente que vive sola en un departamento. Como experimentamos al desconocer el nombre de quien toma el mismo ascensor, el departamento es “la forma más densa pero quizás menos intensa en relaciones sociales”.<sup>456</sup> De 2003 a 2008 se hicieron emprendimientos inmobiliarios en cinco barrios pero

---

<sup>455</sup> Desde 1975 recuerdo sólo dos estudios que cruzan algunos datos sociológicos con las vicarías zonales. El primero se concentra en la distribución de parroquias y clero; el segundo en la situación familiar; cf. R. MURTAGH, “Sociología y pastoral: necesidad de una planificación”, *CIAS* 341 (1985) 77-96; B. BALLÁN DE TAGTACHIÁN, “Familias de Buenos Aires: Una perspectiva sociológica”, en: FEDERACIÓN ARQUIDIOCESANA DE UNIONES DE PADRES DE FAMILIA DE COLEGIOS CATÓLICOS, *Congreso Arquidiocesano de la Familia. Documento de Trabajo*, Buenos Aires, 1992, 23-41.

<sup>456</sup> MURTAGH, *Sociología y pastoral*, 82.

no se construyeron demasiadas viviendas para los más pobres ni para la clase media con déficit habitacional.

Se estudiaron semejanzas y desemejanzas entre dos tipos de hábitat que fueron y son espacios de residencia de muchas familias del Pueblo de Dios que llegaron a nuestra ciudad y atravesaron distintos procesos de integración. Tomando como criterio de análisis “la peor vivienda urbana posible”,<sup>457</sup> en relación con la oferta inmobiliaria de cada época, Lidia de la Torre estudia la fisonomía del conventillo como un lugar de paso para el inmigrante europeo en camino hacia una vivienda mejor, propia o alquilada, y la estructura de la villa o el barrio obrero más pobre, que se convirtió, para el provinciano o extranjero, en “un lugar para quedarse”. Las villas crecieron en cantidad, tamaño, casillas y habitantes, sobre todo en el sudoeste porteño. Los cristianos sabemos que las consideraciones sociológicas revelan y ocultan, a la vez, la historia de la salvación de muchos vecinos, que forman un nosotros y son nuestros hermanos y hermanas. En el capítulo once señalé la tarea pastoral en las villas en el contexto de la misión a las periferias, porque la marginación religiosa por parte de nuestra Iglesia es la exclusión más grave que sufren los pobres (LPNE 32).

En esta ciudad multicultural interactúan muchos ciudadanos y ciudadanas con personalidades, creencias, mentalidades, tradiciones, criterios, estilos, gustos y prácticas muy diferentes. Esta convivencia plural puede predisponer a *aceptar la alteridad y promover la fraternidad* si se evita que la urbe se convierta en una *selva de cemento* dominada por los más fuertes en la lucha de todos contra todos. La comunión filial y fraterna puede nutrir la amistad social y el hogar ciudadano.

7. Hoy se bucean *los imaginarios* en las representaciones de la ciudad.<sup>458</sup> Hay que contemplar la ciudad en sus símbolos culturales: del Cabildo al Colón, del Hospital de Clínicas a la Plaza de Mataderos (con sus recovas), de Caminito en La Boca al Estadio de River Plate, del Santuario de San Cayetano a la Basílica del Pilar, del Cementerio de la Chacarita al Museo Malba, del histórico

<sup>457</sup> Cf. DE LA TORRE, *Buenos Aires: del conventillo a la villa miseria*, 17, 179.

<sup>458</sup> Cf. A. GORELIK, *Miradas sobre Buenos Aires. Historia cultural y crítica urbana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

San Telmo al renovado Palermo, de los parques Indoamericano y Roca al de Saavedra. La poética del espacio invita a seguir *la historia de las representaciones religiosas de la ciudad y los ciudadanos*. Los estilos arquitectónicos y visuales resumen la historia argentina y son metáforas de nuestra identidad.<sup>459</sup> La Catedral de Buenos Aires tiene un cuerpo barroco y español, junto con una fachada neoclásica y francesa, y un espíritu impregnado por la fe y la oración de generaciones.

“Como la Catedral, la Argentina, se compone de cuerpo, de cabeza y de alma. Hacerla, hace doscientos años como ahora, impone reunir los tres elementos, sin excluir ninguno, en una síntesis difícil y seguramente imperfecta, pero siempre posible. Quizás debamos empezar por abrazar nuestro destino de centauros”.<sup>460</sup>

La arquitectura, la belleza y la luminosidad –*¡Dios es Luz!* (1 Jn 1,5)– de los templos porteños es un punto de encuentro entre la fe, el arte y el trabajo, simboliza una forma pastoral de habitar la ciudad, expresa la autoconciencia eclesial en cada época y debe ser –en sus umbrales e interiores– un sacramental de la *hospitalidad cordial* de la Iglesia a los hombres creyentes y no creyentes.<sup>461</sup>

8. *La vida pastoral de Buenos Aires tiene enormes desafíos*. Como ejemplos, se pueden nombrar: la transmisión de la fe a las nuevas generaciones, criadas en un ambiente familiar muy permeable a todo influjo cultural, mediático y digital; el acompañamiento a las personas solas, que son casi un tercio de la población; el cuidado afectivo de los adultos mayores, unos setecientos mil en la ciudad; la proximidad a quienes sufren heridas espirituales, psicológicas y afectivas, en una urbe con innumerables grupos y libros de autoayuda. También hay que indicar: la solidaridad con los

<sup>459</sup> Cf. R. A. CAPUTO DE GALLI, *Bibliografía sobre Buenos Aires. Arquitectura*, Buenos Aires, Botánico, 1996. 1-53.

<sup>460</sup> A. MAZZINGHI, “El Centauro. Semblanza de la Catedral de Buenos Aires”, *Communio* 17/3 (2010) 48-57; cf. M. VANZINI (comp.), *Historias curiosas de templos de Buenos Aires*, Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad, 2010.

<sup>461</sup> Cf. S. DIANICH, “Costruire e abitare una chiesa: come parlare a la città”, en: BOSELLI, *Chiesa e città*, 81-96; cf. “Metafore di parole e metafore di pietre. Un linguaggio per l’autocoscienza della Chiesa”, en: V. SANSON, *Lo Spazio Sacro. Architettura e Liturgia*, Padova, Messaggero, 2002, 38-47.

pobres estructurales y los nuevos pobres, especialmente en sus necesidades básicas insatisfechas de alimentación y salud, incluyendo a los *cirujas*, *ocupas*, *sin techo* y *chicos de la calle*, asistidos por *comedores de Caritas* y *noches de la caridad* de grupos parroquiales y escolares; las nuevas formas de presencia, testimonio, palabra, imagen y servicio en los lugares públicos, sin caer en el actitud del predicador repetitivo y vocinglero; la cercanía de los pastores a su pueblo, especialmente en los momentos dolorosos de la vida ciudadana, como se dio en el acompañamiento de obispos, presbíteros y laicos a las víctimas las tragedias del boliche *Cromagnon* y de la estación *Once*, y se da con los *sobrantes* que sufren la esclavitud, la trata, el juego y la droga (con el *paco*), en especial los chicos y chicas pobres;<sup>462</sup> el testimonio afectuoso y la confianza en el tiempo favorable (*kairós*) de Dios para cada persona, que puede ser acompañada mediante una presencia dialógica y una acción prolongada en muchos lugares, incluso en las estaciones de Constitución, Once y Retiro, y en los cruces masivos de Liniers, Flores, Pompeya, Barracas, Chacarita y Belgrano; las nuevas formas de presencia en los clubes de barrio –cuando no son sustituidos por las canchitas–, sabiendo que “existe una profunda pertenencia a cada uno de esos barrios, cuya vinculación se hace desde lo religioso y lo deportivo, porque casi todos tienen sus iglesias y sus clubes de fútbol”.<sup>463</sup>

9. Hay que recrear la *actitud contemplativa* en lugares públicos, como las plazas, y la promoción de una *cultura del encuentro* en ámbitos de conversación, como los bares. No creo que el paseo, el bar y el café vayan a desaparecer,<sup>464</sup> aunque aparezcan bares temáticos sofisticados en zonas de alto poder adquisitivo. En un bar porteño no sólo se aprende algo de la filosofía de la vida, como enseña el tango *Cafetín de Buenos Aires* de Enrique Santos Discépolo y Mariano Mores de 1948.<sup>465</sup> Allí también se ejerce

<sup>462</sup> Cf. J. M. BERGOGLIO, “Homilía del Sr. Arzobispo en Plaza Constitución”, *Boletín Eclesiástico* 511 (2009) 445-446.

<sup>463</sup> NOUGUÉS, *Buenos Aires, ciudad secreta*, 12.

<sup>464</sup> Cf. SEBRELLI, *Buenos Aires, ciudad en crisis*, 274.

<sup>465</sup> Cf. E. SOSA, *Discépolo. Tango, religión del pueblo y testimonio*, Caracas – Brasília, Gráfica e Editora Qualidade Ltda., 1998, 135-203, esp. 152-156.

la amistad entre las personas y se puede alimentar el trato con Dios. Sentados en bancos de las plazas, el corazón se eleva a Dios mirando a los chicos que juegan y a los ancianos que charlan, además de disfrutar de los árboles y oír los pájaros. Se puede pensar en Dios con amor, y en nosotros, sus hijos, desde la mesa de un café, leyendo el diario y observando los rostros. Se medita la Palabra de Dios y se reza viajando en colectivos, subtes y trenes. Se conversa con Dios y con los otros andando, caminado o trotando por las calles, pero eso se hace más difícil cuando ellas están atravesadas por los pasos cruzados de vecinos, trabajadores y estudiantes; niños y ancianos; porteros, vendedores, cartoneros, turistas, conductores, ambulantes y también ladrones.

10. Buenos Aires es una *ciudad de libros y librerías*, con miles de escritores y lectores, con muchos maestros y alumnos, escuelas y universidades, institutos y cursos. Tiene una Feria anual del Libro *del autor al lector*, que es única en el mundo; en 2012 será la “Capital mundial del libro”. En esta ciudad hay que seguir acercando la Palabra de Dios *escrita* en la Biblia a todas las personas (A 247-249) para que sea leída, creída, meditada, enseñada y practicada. También, hay que seguir desarrollando una animación bíblica de la espiritualidad y la pastoral. Sus objetivos se pueden resumir en un magnífico pentagrama léxico y vital: decir/proclamar, escuchar/comprender, hacer/guardar, celebrar/cantar, ver/contemplar la Palabra.<sup>466</sup> Esta es una línea transversal que debería animar toda la vida pastoral kerigmática, sacramental, catequística, escolar y universitaria.

Por otra parte, la Iglesia sabe, por su historia y pedagogía, que la Palabra de Dios no se transmite sólo ni principalmente de un modo literario, sino, también, en formas testimoniales y afectivas; plásticas, musicales y teatrales; orales y audiovisuales; mediáticas y digitales. Esto invita a repensar los *lenguajes simbólicos, rituales y artísticos*, como se dijo en los capítulos ocho y nueve.

“El énfasis en la experiencia personal y lo vivencial nos lleva a considerar el testimonio como un componente clave en la vivencia de la fe. Los hechos son valorados en cuanto que son significativos

<sup>466</sup> Cf. G. RAVASI, “La Biblia en cinco verbos”, en: J. FLECHA-ANDRÉS, *La semilla de la Palabra de Dios*, Salamanca, UPSA, 2010, 39-50.

para la persona. En el lenguaje testimonial podemos encontrar un punto de contacto con las personas que componen la sociedad y de ellas entre sí" (A 55).

11. Quiero destacar el llamado a *un renovado estado de misión* por parte del cardenal Jorge Mario Bergoglio, un arzobispo plenamente porteño. Cuando se le pregunta sobre su lugar en el mundo, responde: "Buenos Aires". Manifiesta ser *casalingo* u *hogareño*: "Amo mi lugar. Amo Buenos Aires".<sup>467</sup> Él conoce *el corazón, el rostro y el rumor de la ciudad* en la gente y el idioma, Flores y el Centro, la Catedral y San Cayetano, Marechal y Borges, la letra, la música y el baile del tango.

Deseo llamar la atención sobre la novedad de su convocatoria a nuestra iglesia en esta etapa post-Aparecida, para salir al encuentro de la gente de la ciudad, sobre todo en sus variadas periferias.<sup>468</sup> Sus preguntas interpelan: ¿Cómo debe ser la Iglesia en Buenos Aires para responder a su vocación evangelizadora? ¿Cómo avanzará el Pueblo de Dios por la senda de una misión urbana permanente? Con un propósito modesto se recordarán algunos de sus textos, porque la realidad local puede ayudar a comunidades de otros universos geográficos, temporales y culturales.

12. En agosto de 2008, el Arzobispo convocó a la iglesia porteña a asumir el proyecto de Aparecida para que puedan avanzar juntas *la misión paradigmática* y *la misión programática*. Estas dos expresiones denotan una realidad muy compleja y una comprensión innovadora. La primera implica asumir la misión continental permanente, única y variada según la modalidad de cada iglesia particular, para transformar las estructuras de la pastoral ordinaria en clave misionera. La segunda se expresa en aquellos gestos simbólicos y planes concretos que manifiesten que el Espíritu Santo, el protagonista principal de la misión, nos impulsa, con el renovado ardor del amor, al servicio evangelizador de los

<sup>467</sup> Cf. S. RUBIN; F. AMBROGETTI, *El jesuita. Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio, sj*, Buenos Aires, Vergara, 2010, 118, 122 y 125.

<sup>468</sup> Cf. RUBIN; AMBROGETTI, *El jesuita*, 75-93. La investigación histórica podría estudiar textos de los anteriores arzobispos, vg. A. CAGGIANO, *Plan de Acción Pastoral en la parroquia urbana*, Buenos Aires, s/f, 1-23.



varones y mujeres de la ciudad. En ese clima se hicieron opciones sugestivas para asumir la historia pastoral de las décadas anteriores con una continuidad innovadora.<sup>469</sup> Por ejemplo, se asumió el anterior “estado de asamblea” como el tiempo de sensibilización propuesto por el CELAM para impulsar la misión; se convocó a caminar “en estado de misión” generando un estado de movimiento permanente; se propuso pensar la pastoral del sacramento del bautismo como el ámbito inicial del cruce entre lo paradigmático y lo programático.<sup>470</sup>

13. El 17 de noviembre de 2010 se convocó a realizar una *misión bautismal*.<sup>471</sup> En línea con el Documento de Aparecida y la Carta Pastoral de los obispos argentinos,<sup>472</sup> esta misión permanente, iniciada en la Pascua de 2011, propone no limitarse a programar una sucesión de acciones sino que plantea una proyección en el tiempo. Su objetivo es comenzar una *decidida pastoral bautismal* orientada a arraigar la conciencia del don de Dios en el pueblo cristiano; facilitar el acceso al sacramento de la fe a todos, especialmente a niños y adultos; actualizar la memoria del bautismo como el ingreso visible en la comunidad del Pueblo de Dios; renovar la dimensión mística y misionera de todos los cristianos, convocados por el sacerdocio bautismal a la santidad y la misión.

La ciudad sufrió variaciones en el número de los bautismos. En 1990 hubo unos 41.000, en 2000 fueron 30.949. En los tres últimos años subió levemente: 32.281 en 2008, 31.898 en 2009, 32.409

<sup>469</sup> Para el período 1990-2005 cf. VICARÍA EPISCOPAL DE PASTORAL, *Caminando hacia la Asamblea. Los últimos quince años de la Pastoral Arquidiocesana y el Plan de Pastoral Orgánica*, Arquidiócesis de Buenos Aires, 2005.

<sup>470</sup> Cf. J. M. BERGOGLIO, “Mensaje del Sr. Arzobispo con ocasión del inicio de la Misión Continental”, *Boletín Eclesiástico* 499 (2008) 379-380.

<sup>471</sup> Cf. J. M. BERGOGLIO, “Carta del Sr. Arzobispo con motivo del inicio de la Misión Bautismal en Buenos Aires”, *Boletín Eclesiástico* 524 (2010) 456-460; ARZOBISPADO DE BUENOS AIRES, *El Bautismo en clave de misión*, Buenos Aires, 2010; J. M. BERGOGLIO, “Inicio de la Misión Bautismal en la Arquidiócesis de Buenos Aires”, *Boletín Eclesiástico* 527 (2011) 99-100; G. CARRARA, “El Bautismo en la celebración del Bicentenario de nuestra patria”, *Boletín Eclesiástico* 527 (2011) 101-103.

<sup>472</sup> Cf. CEA, *Carta Pastoral de los obispos argentinos con ocasión de la Misión Continental*, 7.

en 2011. Las nuevas orientaciones procuran renovar las estructuras para ir a los que más necesitan y a los que, deseando el bautismo, no se acercan a formas caducas de contacto que no responden a su sensibilidad. La conversión pastoral nos lleva a repensar la praxis y catequesis bautismal para *facilitar la transmisión de la fe en la interacción del Don y la libertad*.

La iniciativa es interesante y puede tener un efecto multiplicador, porque las orientaciones arquidiócesanas, desde las normas bautismales dadas por el arzobispo coadjutor Juan Carlos Aramburu a fines de los sesenta, han sido prudentes y amplias, y se convirtieron en puntos de referencia para otras diócesis. La nueva misión bautismal, junto con una predicación kerigmática, la iniciación cristiana y el itinerario catequístico permanente, debería responder a algunos desafíos de toda gran ciudad. Ella tiene una fuente inspiradora en una línea pastoral marcada por *Navega mar adentro*.

“La iniciativa del Bautismo proviene de Dios, que, en una libre y amorosa elección, no deja de inspirar a las familias, especialmente las más humildes, el pedirlo con gozo a la Iglesia para sus hijos recién nacidos. Con matices en distintas zonas de nuestro país, podemos decir que una gran mayoría de los argentinos están bautizados. Sin embargo, en los últimos años se percibe una disminución en la cantidad de niños que reciben este sacramento. Esta realidad se hace más evidente en los centros urbanos de las grandes ciudades. Nuestra acción pastoral habitual llega a atender un porcentaje pequeño de los bautizados. La Nueva Evangelización se dirige, primaria y principalmente, a los bautizados no practicantes que todavía no se sienten Iglesia, pero tienen derecho a recibir de ella la plenitud del Evangelio y de la gracia de Jesucristo” (NMA 90).

El crecimiento de los catecumenados de adultos presenta nuevos espacios diferenciados para integrar las necesidades del adulto urbano en un itinerario espiritual, comunitario y misionero.

14. La misión paradigmática permanente y su concreción en la misión programática tienden a poner las bases de *un nuevo estilo pastoral basado en el vínculo cordial*. En esta línea se ubica el llamado del Arzobispo porteño, en 2007, para hacer “de nuestras parroquias y geografías pastorales, santuarios donde se experimente la presencia de Dios que nos ama, nos une y nos salva”. En ese año, la Campaña Pastoral de Semana Santa llevó como

lema: "Que Buenos Aires sea *un gran santuario* en el cual pasa Cristo muerto y resucitado para encontrarse con su pueblo". La Campaña de 2008 utilizó la expresión *santuarizar las parroquias* y explicó que quería poner de manifiesto "un estilo de pastoral, para que el anuncio de gracia y salvación llegue a todos; acercándonos especialmente, de un modo sencillo y fraterno, a aquellos que no vienen habitualmente a nuestras parroquias y movimientos; pero que, sin lugar a dudas, son parte del Pueblo de Dios que peregrina, sediento de su gracia".<sup>473</sup> En esos años se privilegió la visita a los hospitales como santuarios del dolor y la presencia misionera en avenidas, esquinas y plazas. Esto reclama no sólo hacer presente el amor de Dios en espacios cotidianos y públicos sino también dar una cálida acogida y establecer un diálogo sencillo con todo el que se acerca. Sergio Zalba recalca que este estilo debería impregnar a todas las comunidades. *Santuarizar las parroquias* significaría que adopten o profundicen el estilo vincular que muchos santuarios del país tienen con sus peregrinos.<sup>474</sup>

15. *El corazón místico de cada ciudad*. Las ciudades reflejan la identidad de cada pueblo y el latir de su corazón religioso. Las imágenes de Cristo, María y los santos, que acompañan la vida cotidiana de las personas y los pueblos urbanos con tradición católica, expresan la comunión pentecostal de la única fe en los colores de las variadas culturas. Hay ciudades pequeñas y grandes marcadas a fuego por su religiosidad. Asís respira la espiritualidad de san Francisco y Siena manifiesta el carisma de santa Catalina. Son ejemplos de ciudades medievales, pequeñas y místicas, que pueden ayudar a encontrar caminos para evangelizar y santificar nuestras urbes secularizadas.

En *Octogesima adveniens*, Pablo VI recuperó el valor social de las utopías para trazar ideales y proyectos de una convivencia urbana más justa; en *Evangelii nuntiandi* convocó al testimonio de la santidad de vida y actualizó el fervor de los santos como la primera forma de la evangelización.

<sup>473</sup> ARZOBISPADO DE BUENOS AIRES, "Jesús pasa y bendice a su pueblo", *Boletín Eclesiástico* 493 (2008) 69.

<sup>474</sup> Cf. S. ZALBA, "¿Santuarizar las parroquias?", *Vida Pastoral* 272 (2008) 21-26.

“También Buenos Aires necesita de utopías Buenos Aires también necesita de santos. Acaso cotidianos y escondidos, pero capaces de enriquecer cualitativamente su vida. Los necesita en la administración, en la justicia, en la política, en el comercio, en los servicios, en la enseñanza, en el periodismo, en la cultura, en los hogares, por las calles y en la vida misma de la Iglesia. Así como no hay ciudad sin poetas... no puede haber verdadera ciudad sin gente que apunte a la santidad para descubrir, enfrentar y sanar sus llagas... *Una ciudad que se anima a proponerse la santidad* –cosa tan increíblemente osada pero urgente– no podrá confundirse durante mucho tiempo. El santo no puede soportar las injusticias, las indiferencias, las falsedades y la ausencia de belleza. ¿Por qué no aspirar a los dones mayores?”<sup>475</sup>

16. *Jerusalén, Atenas y Roma* simbolizan las tres raíces de la cultura occidental de inspiración cristiana, mentando la religión judeocristiana, la filosofía griega y el derecho romano. Junto con *Jerusalén*, el centro del cristianismo y la madre de las religiones monoteístas, de la que se habló en otros capítulos, *Roma* es una ciudad impar. Cuando Pablo afirma ser “ciudadano romano” (Hch 22,27) expresa la conciencia de pertenecer a la urbe y el orbe. La inscripción *Senatus Populusque romanus* –el senado y el pueblo de Roma– menta a la ciudad como una creación cultural colectiva. En la *Roma* eterna se une el corazón de la Madre de Dios con el pueblo romano.

El 8 de diciembre de 2009, ante la imagen de la Inmaculada en la plaza España de Roma, Benedicto XVI señaló que los cuadros, mosaicos y estatuas de María en los lugares públicos constituyen una presencia dulce y pacificadora que conforta a los hombres. La presencia simbólica de María recuerda que, desde lo alto, ella vela por el pueblo romano. Otra imagen venerada en la Basílica san Juan de Letrán, se llama “Salud del pueblo romano” (*Salus populi romani*). La imagen de María evoca *la presencia de Dios en esa ciudad*, donde viven o sobreviven tantas *personas invisibles* que raramente son noticia, pero que, cada día, se esfuerzan por practicar el amor que hace avanzar la marcha del mundo. La ciudad son sus ciudadanos, todos y cada uno de los miembros del pueblo que la habita. “Todo hombre alberga el deseo de ser acogido

<sup>475</sup> EDITORIAL, “La ciudad junto al río inmóvil”, *Criterio* 2175 (1996) 217-220, 220.

como persona y considerado una realidad sagrada, porque toda historia humana es una historia sagrada y requiere el máximo respeto". María Inmaculada, en quien la transparencia de la gracia del alma en el cuerpo es perfecta, ayuda a redescubrir y respetar la profundidad "espiritual" del cuerpo de la ciudad.<sup>476</sup>

El 8 de diciembre de 2010, ante la misma imagen y los representantes del pueblo, el obispo de Roma entregó un racimo floral como un símbolo de amor filial y se preguntó acerca de lo que los romanos llevan y ofrecen a su Madre, y de lo que María representa para ellos. La mirada de María es la mirada de Dios dirigida a cada uno de sus hijos, habitantes de la ciudad.

"Ella ve así a la ciudad: no como un aglomerado anónimo, sino como una constelación donde Dios conoce a todos personalmente por su nombre, uno a uno, y nos llama a resplandecer con su luz... Es un mensaje de confianza para cada persona de esta ciudad y para todo el mundo".<sup>477</sup>

17. Buenos Aires no es una réplica eclesiástica de Roma, como nunca fue la París cultural del Sur. En su *figura singular*, recrea componentes simbólicos de varias urbes en distintas proporciones. Es una ciudad centralizada en lo que respecta al poder político y económico –en pocas manzanas, como en los tiempos coloniales– pero policéntrica en la vida social, laboral, comercial y cultural.

Buenos Aires tiene *múltiples centros* para la religiosidad católica. Esa variedad se refleja en algunos de los lugares que el Arzobispo elige para decir su mensaje con palabras y gestos: la catedral –su sede– en la Misa Crismal; un lugar de dolor y marginación en el lavatorio de los pies; la plaza pública en el *Corpus Christi*; San Cayetano para la piedad popular; el *Te Deum* para el país; la Jornada de Pastoral Social para la ciudad; la peregrinación a Luján para los jóvenes; los mensajes televisivos y radiales de Navidad y Pascua para los cristianos y todos las personas de buena voluntad.

<sup>476</sup> BENEDICTO XVI, "Discurso ante la Inmaculada en la plaza España", *L'Osservatore romano*, 11/12/2009, 8.

<sup>477</sup> BENEDICTO XVI, "Discurso ante la Inmaculada en la plaza España", *L'Osservatore romano*, 12/12/2010, 7.

Creo que Buenos Aires no ha tenido una imagen religiosa propia capaz de identificar a los porteños y congregarlos en una plaza pública, más allá de la Plaza de Mayo, que trasciende la comunidad citadina. En la ciudad hay varios cristos, bastantes advocaciones marianas, muchos santos populares. Pero *Nuestra Señora de los Buenos Aires* ha quedado reducida a la iglesia catedral y a una parroquia situada en el corazón de la urbe. Parece no ser una imagen convocante. Tampoco atrae la devoción a *San Martín de Tours*, a pesar de los intentos del pasado. No sé si esto tiene relación con la situación de la vida religiosa en nuestra ciudad, pero parece oportuno formular el interrogante cuando han surgido nuevos estudios históricos e interesantes iniciativas pastorales tanto en la arquidiócesis porteña como en la ciudad autónoma.<sup>478</sup>

En cambio, el amor a la *Virgen de Luján* tiene un lugar especial en el corazón religioso de muchos porteños, como en el de tantos argentinos. La historia de las familias y parroquias registra una innumerable cantidad de peregrinaciones desde hace siglos. Su imagen está en muchos templos, hogares, plazas e instituciones de la ciudad, desde las estaciones de tren y subte a los hospitales y escuelas. Muchos jóvenes y adultos porteños han peregrinado o peregrinan al santuario de Luján. En cada *Corpus Christi* la ciudad y la arquidiócesis renuevan su consagración a la Virgen de Luján. El corazón mariano de la ciudad está y debe seguir centrado en *Nuestra Señora de Luján*.

18. Vivimos en *la ciudad de la Santísima Trinidad* junto al puerto de *Santa María de los Buenos Aires*, otro de los nombres de la Virgen. La mirada pastoral y misionera puede formularse interrogantes: ¿Tenemos conciencia de pertenecer a una ciudad inicialmente pneumatológica, trinitaria y mariana? ¿El pueblo cristiano porteño cultiva su fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo? ¿Cómo

---

<sup>478</sup>Cf. E. SALVIA, *Evocación histórica de San Martín de Tours. Patrono de Buenos Aires*, Buenos Aires, Imprenta de la Ciudad, 1998; M. VANZINI, *Por Buenos Aires con San Martín de Tours*, Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2011, 2<sup>a</sup>; A. BILICICH, "La fiesta de San Martín de Tours entre 1810 y 1910"; en: COMISIÓN PARA LA PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO HISTÓRICO CULTURAL, *Lo celebratorio y lo festivo*, 195-205; IGLESIA CATEDRAL, "Celebraciones de San Martín de Tours. 8 al 13 de diciembre de 2011", *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* 534 (2011) 444.

tiene presente a María, Madre de Dios y del Pueblo de Dios, en los vaivenes de la vida urbana? ¿Modela su corazón religioso y su convivencia social según el modelo de la comunión trinitaria? ¿Se enseña en las familias, parroquias y escuelas el sentido del nombre de la ciudad y el puerto?

La nueva Jerusalén es “la ciudad de Dios-Trinidad”,<sup>479</sup> porque la habitan el Padre eterno (Ap 1,8; 21,7), el Cordero vencedor (Ap 5,2.5; 21,22) y el agua viva del Espíritu (Ap 2,7; 22,17). A la luz de la nueva Jerusalén, Buenos Aires, una ciudad identificada en su nombre con la invocación a la Santísima Trinidad, ¿no debería ser permanentemente evangelizada para que los cristianos crezcan en la fe en el único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que se ha revelado en Cristo y donado en el Espíritu? ¿No habría que pensar las reformulaciones catequísticas del cristocentrismo trinitario, en la línea de lo que propone Benedicto XVI con respecto a algunas formulaciones cristológicas –por ejemplo, que Cristo expió nuestros pecados con su sangre– que, según él, se han vuelto insignificantes para muchos contemporáneos?<sup>480</sup>

19. En Buenos Aires se destaca el valor religioso, sacramental y afectivo de *hacerse la señal de la cruz* y de *pedir la bendición* para las personas y objetos, lo que se está incorporando en la pastoral ordinaria de santuarios y parroquias. Esta práctica requiere la enseñanza y el aprendizaje –catequético y espiritual– del signo de la fe cristiana y católica, el que debe ser “recibido” de un modo personal sin suponerlo como un dato obvio. En esta línea cabe preguntarse, ¿no hace falta una pedagogía catequística, simbólica y ritual sobre la práctica espontánea de hacer *la señal de la cruz* al pasar ante un templo –caminando o viajando en colectivo–, una devoción que sorprende a los turistas? ¿No habría que renovar el sentido de esta expresión popular de la fe católica que realiza cualquier miembro común del Pueblo de Dios cuando se traza la cruz sobre la frente y el pecho, confesando con el gesto al Cristo que salva en la cruz pascual e invocando con la palabra al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo? ¿Cómo ayudar a descubrir

<sup>479</sup> Cf. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén*, 186; cf. 186-207.

<sup>480</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*, 145; J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret II*, 50-55, 267-279.

la riqueza espiritual, la belleza estética, la originalidad ética, el modelo familiar y la fecundidad social de la fe en la comunión familiar de la Trinidad?

Esta obra pone la atención en *la centralidad de Dios* en una pastoral urbana post-Aparecida y no puede entrar en la delicada tarea de pensar formulaciones y prácticas. Pero se anima a indicar una dirección misionera y simbólica, concentrada en esta consigna teológica: ayudar a hacer con fe en el corazón, y traducir con amor en la vida, la señal de la cruz, el centro simbólico del cristocentrismo trinitario, mariano y católico. La cruz de Cristo es el signo de la esperanza. *Ave Crux spes unica*.

20. Buenos Aires –y toda la región metropolitana– es una realidad inabarcable que presenta a la Iglesia la chance de tener grandes líneas comunes en la diversidad de muchos planes y propuestas. Junto a la pastoral de la señal de la cruz pascual, otro núcleo común puede estar en intensificar la espiritualidad que anime una nueva pastoral porteña centrada en *los lenguajes de la de la gratuidad y la gratitud, la esperanza y la alegría*. Necesitamos una renovada mística misionera que comparta el don del encuentro con Cristo por un desborde de alegría y gratitud. Una nueva evangelización procede de una lógica de la sobreabundancia de la gracia (Rm 5,20) que nos impele desde dentro a compartir agradecida y generosamente la plenitud del don recibido. Su anteúltimo número recita la invitación a la alegría de evangelizar que hizo Pablo VI.

“Recobremos, pues, «el fervor espiritual. *Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar*, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas. Hagámoslo –como Juan el Bautista, como Pedro y Pablo, como los otros Apóstoles, como esa multitud de admirables evangelizadores que se han sucedido a lo largo de la historia de la Iglesia– con un ímpetu interior que nadie ni nada sea capaz de extinguir. *Sea ésta la mayor alegría de nuestras vidas entregadas*. Y ojalá el mundo actual –que busca a veces con angustia, a veces con esperanza– pueda así recibir la Buena Nueva, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido, ante todo en sí mismos, *la alegría de Cristo* y aceptan consagrar su vida a la tarea de anunciar



el Reino de Dios y de implantar la Iglesia en el mundo» (EN 80).  
Recobremos el valor y la audacia apostólicos” (A 552).

El Cardenal Bergoglio ha exhortado a la alegría en las homilias de la Misa Crismal y el *Corpus Christi* 2011. Él meditó sobre el texto final de Aparecida señalando que pega un salto de treinta años hacia uno de los más bellos documentos: la *Evangelii nuntiandi* y que su última frase es, justamente, “recobremos el valor y la audacia apostólicos”. Luego comenta el texto de Pablo VI:

“En la cita de *Evangelii nuntiandi* se destacan dos cosas: 1) la descripción del fervor espiritual como *dulce y confortadora alegría de evangelizar*, como ímpetu interior que nadie ni nada sea capaz de extinguir, y 2) la idiosincracia del apóstol en sentido negativo y positivo: «no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido, *ante todo en sí mismos, la alegría de Cristo* y aceptan consagrar su vida a la tarea de anunciar el Reino de Dios y de implantar la Iglesia en el mundo». La connotación negativa en la personalidad del apóstol se refiere a lo que, en el inicio del mismo número 80, Pablo VI señalaba como «obstáculos» a la evangelización que perduran en nuestro tiempo: «la falta de fervor tanto más grave cuanto que viene de dentro. Dicha falta de fervor se manifiesta en la fatiga y desilusión, en la acomodación al ambiente y en el desinterés, y sobre todo en la falta de alegría y esperanza»<sup>481</sup>.

El anuncio de la Buena Nueva en Buenos Aires requiere nuevos mensajeros de la alegría de Cristo porque la promesa amorosa de Dios se resume en esta frase: “Voy a crear a Jerusalén para la alegría y a su pueblo para el gozo” (Is 65,18). En 2012, los obispos argentinos destacan las actitudes evangélicas de la alegría, el entusiasmo y la cercanía, y el arzobispo de Nueva York convoca a ser testigos de la felicidad, que proviene de ser amados por Dios y amar a Dios, mediante la sonrisa y el lenguaje sencillo, compartiendo la fe madura con la confianza de un niño.<sup>482</sup>

<sup>481</sup> BERGOGLIO, *El mensaje de Aparecida a los presbíteros*, 116.

<sup>482</sup> Cf. CEA, *Orientaciones pastorales*, 15-21; TH. DOLAN, “Si logras hablar de la fe como un niño...”, *L'Osservatore romano*, 26/2/2012, 5-6.

Una pastoral misionera muestra con signos la belleza de la comunión con la Trinidad y la alegría de la vida teologal. Comparte el Evangelio como un feliz sí de Dios al hombre para que tenga vida y muestra que la fe en Jesús, el Dios con rostro humano y urbano, trae la alegría al mundo. Asume y recrea la propuesta de fomentar un nuevo modo de ser cristianos, discípulos y misioneros de Cristo de una manera viva y vital, *viviendo y manifestando en comunión la alegría y la belleza de la fe*, que “alegra desde dentro del corazón” y es el mejor antídoto contra el cansancio de creer, esperar y amar.<sup>483</sup>

21. Los “centinelas” puestos por Dios en la ciudad no descansan ni callan de día ni de noche (Is 62,6). Tienen la misión de comunicar la feliz noticia del Dios-Amor que nos salva en esta Buenos Aires, ciudad en la que estamos llamados a construir la *civilización del amor*. Apostar por comunicar ese bien, difícil pero posible, requiere *el don de la esperanza*. La santidad y la evangelización pueden ser alcanzadas por la unión del esfuerzo del hombre libre con la gracia del Dios providente que sigue actuando en el mundo urbano. Un adagio latino dice *velis remisque*. ¿Cómo podía un pequeño barquito navegar y llegar a buen puerto, recorriendo largas distancias y atravesando mares embravecidos por el viento y las olas? *Con las velas y los remos*. La Iglesia es la barca de Pedro conducida por el Salvador, no el arca de Noé para salvarse del mundo. Confiando en su Señor (Lc 5,5), ella se lanza a remar y pescar. Debe navegar mar adentro en el océano de la ciudad, echar las redes en la evangelización de los barrios, procurar una pesca abundante para el Reino, confiar en llegar al puerto escatológico uniendo el esfuerzo de los brazos, que mueven los remos, con la fuerza del Sople de Dios, que empuja las velas.

En 2001, en la Carta acerca del nuevo milenio que comienza, *Novo millennio ineunte*, Juan Pablo II actualizó la consigna de Jesús a Simón y sus compañeros (Lc 5,6): ¡*Duc in altum!* ¡*Navega mar*

<sup>483</sup>Cf. BENEDICTO XVI, *Carta Apostólica Porta fidei en la que se convoca al Año de la fe*, Buenos Aires, Agape, 2011, 2, 4, 13; “Un nuevo modo de ser cristiano. Discurso a la Curia Romana”, 22/12/2011, *L’Osservatore romano* 25/12/2011, 3-4; “El camino de la alegría para evangelizar. Mensaje para la XXVII Jornada mundial de la Juventud”, *L’Osservatore romano*, 1/4/2012, 18-18-20.

*adentro!* La cantidad desbordante de peces simboliza la abundancia de la salvación traída por Cristo y la plenitud del Pueblo de Dios a la que tiende la misión evangelizadora en las ciudades. El apóstol debe evangelizar con la confianza y el esfuerzo del pescador que, con la ayuda de Dios, colma la red. Esta metáfora fue empleada por Aparecida al convocar al estado permanente de misión: “Llevemos nuestras naves mar adentro, con el soplo potente del Espíritu Santo, sin miedo a las tormentas, seguros de que la Providencia de Dios nos deparará grandes sorpresas” (A 551).

22. En 1717, unos humildes pescadores estuvieron varios días sin poder pescar en el río *Paraíba*, en el centro-sur del Brasil. Amenazados por el hambre y el temor, lanzaron sus redes día y noche, sin éxito. De repente, en una de las redes apareció la pequeña imagen de una Virgen negra y luego se produjo una abundante pesca milagrosa que dio de comer a sus pobres familias. La fe del pueblo percibió un signo de la providencia de Dios y de la protección de *Nuestra Señora Aparecida*. La memoria de aquella pesca evoca el amor de la Madre que nos sostiene en la esperanza y la alegría.

Junto con todo el Pueblo de Dios que peregrina por América Latina y El Caribe, los bautizados, discípulos misioneros que vivimos en Buenos Aires y en las distintas casas y ciudades, encontramos la ternura, la belleza y la alegría del amor de Dios en el *rostro* de María, la Madre de Dios. Los argentinos, especialmente los porteños, debemos sentirnos parte de la casa común del Pueblo de Dios en el continente. México y Brasil son los países más grandes del catolicismo iberamericano, donde brilla la Virgen María, la estrella de estrella de la primera y la nueva evangelización. Desde la colina del Tepeyac, el rostro *mestizo* de la Virgen de *Guadalupe* lleva a su pueblo en la pupila de sus ojos y lo cobija en el hueco maternal de su manto. Desde el río Paraíba, el rostro *negro* de la Señora *Aparecida* nos invita a echar las redes para acercar a todos a Jesús, “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6), que vino para que tengamos “Vida en abundancia” (Jn 10,10).

“[Nuestros pueblos]... también encuentran la ternura y el amor de Dios en el rostro de María. En ella ven reflejado el mensaje esencial del Evangelio. Nuestra Madre querida, desde el santuario

*Dios vive en la ciudad*

de *Guadalupe*, hace sentir a sus hijos más pequeños que ellos están en el hueco de su manto. Ahora, desde *Aparecida*, los invita a echar las redes en el mundo, para sacar del anonimato a los que están sumergidos en el olvido y acercarlos a la luz de la fe. Ella, reuniendo a los hijos, integra a nuestros pueblos en torno a Jesucristo” (A 265).

Estamos invitados a vivir en el Corazón de Dios desde el corazón de nuestras casas y ciudades. Que el Espíritu nos guíe para realizar la comunión del Pueblo de Dios en la unidad plural de cada ciudad y María nos ayude para que Jesucristo, el Verbo de Dios, se haga carne y sangre en la vida urbana de nuestros pueblos. ¡Amén!

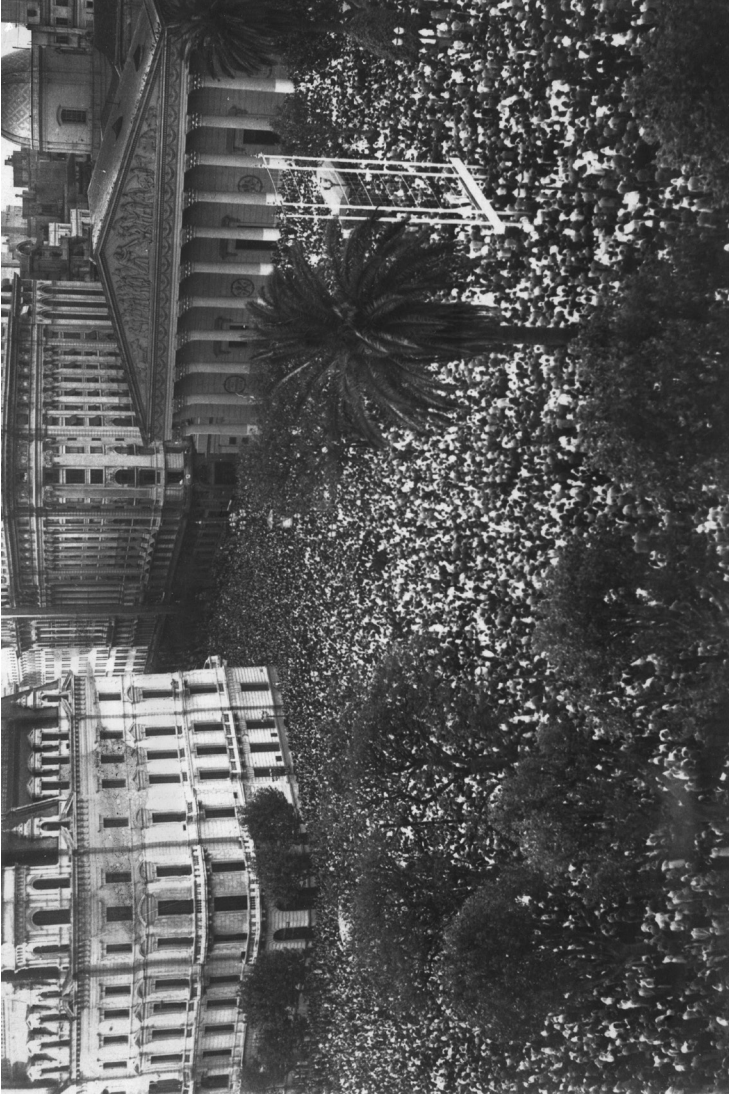


Imagen de la Plaza de Mayo y la Catedral de Buenos Aires tomada durante el XXXII Congreso Eucarístico Internacional de 1934 (*Gentileza Arzobispado de Buenos Aires*)





Imagen de la Av. 9 de Julio, Buenos Aires, durante la misa del Domingo de Ramos celebrada por Juan Pablo II el 12 de abril de 1987 (*Gentileza Archivo histórico del Seminario Metropolitano de Buenos Aires Inmaculada Concepción*)





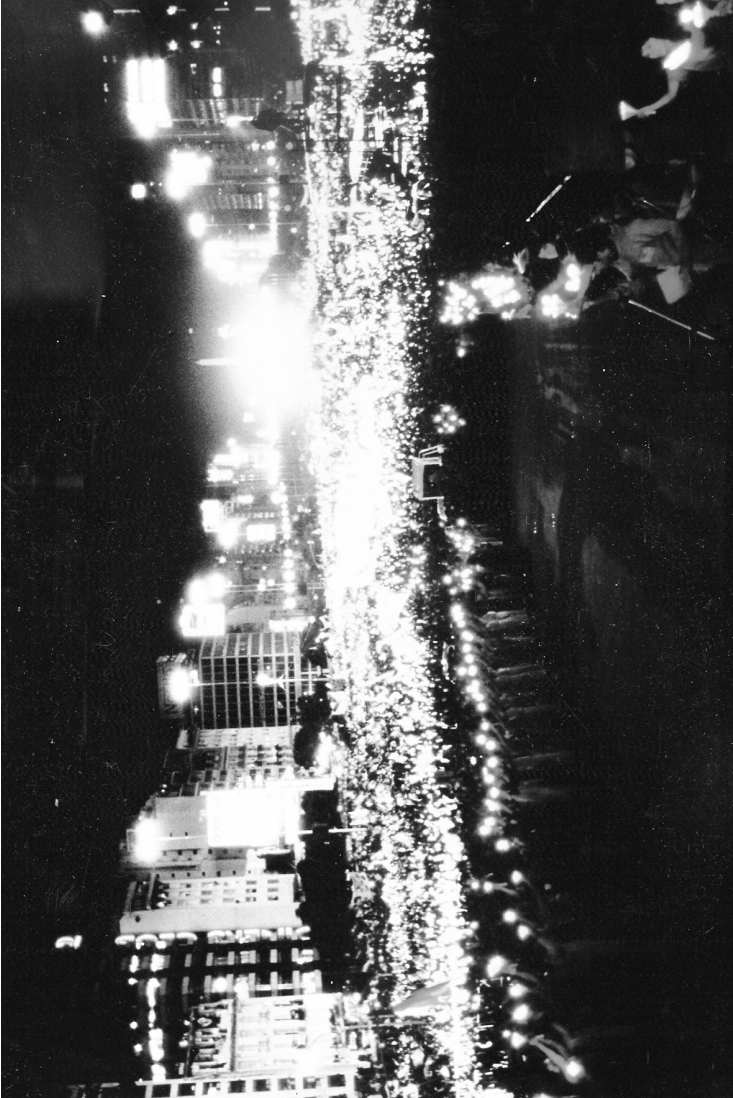


Imagen de la Vigilia de la Jornada Mundial de la Juventud celebrada en Buenos Aires,  
11 de abril de 1987 (*Gentileza Gustavo Mangisch*)



## Epílogo: la *Evangelii gaudium* en el proyecto misionero de Francisco

Este epílogo ubica la reflexión teológica acerca de la pastoral urbana en el espacio abierto por el pontificado misionero de Francisco, su reflexión sobre la evangelización de la ciudad y su exhortación programática *Evangelii gaudium* (EG).<sup>1</sup> El primer Papa latinoamericano manifiesta, con tonada argentina, que el Viento de Dios sopla fuerte en el Pueblo de Dios en y desde el sur del Sur del mundo. En este amplio marco hay que leer su lectura de los desafíos de la pastoral urbana (EG 71-75), que se transcriben en el quinto anexo de esta obra.

La figura misionera del Obispo de Roma se expresó en la Jornada Mundial de la Juventud celebrada en julio de 2013 en Río de Janeiro, Brasil, con el trasfondo del proyecto misionero de la Iglesia latinoamericana propuesto por la Conferencia de Aparecida. En Río, Francisco realizó lo que afirma en su exhortación y en ella confirma, profundiza y universaliza el proyecto misionero gestado en América Latina y, en especial, en su trayectoria en la Argentina.

Aquí situaré este momento eclesial en la historia del Espíritu Santo que sopla desde las periferias del sur (I); perfilaré algunos rasgos de la Iglesia latinoamericana, de la cual Francisco es un icono pastoral (II); y presentaré tres claves de lectura de su exhortación programática (III).

---

<sup>1</sup> El nombre completo del documento es *Exhortación apostólica Evangelii gaudium del Santo Padre Francisco a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas, y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina – Oficina del Libro, 2013.

## 1. El Viento de Dios sopla en y desde el sur del Sur

Hoy la Iglesia latinoamericana vive un momento singular porque dio a la *Catholica* el primer sucesor de Pedro. Esta nueva etapa tuvo su inicio real y simbólico en el Concilio Vaticano II, si bien empezó con la I Conferencia Episcopal en Río de Janeiro y la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1955. Uno de los primeros en señalarlo fue Eduardo Francisco Pironio, otro argentino de origen italiano. Pironio fue, según Carlo Martini, una de las mayores personalidades de la Iglesia del final del milenio.

Pironio sirvió al CELAM de 1967 a 1975 y fue su primer presidente argentino. Entre Medellín (1968) y Puebla (1979) pensó sobre la fisonomía de nuestra Iglesia. Luego, al frente del Consejo para los Laicos, el cardenal Pironio imaginó las jornadas de la juventud fuera de Roma. Junto a Juan Pablo II organizó la Segunda Jornada en 1987 en Buenos Aires.

Del 22 al 28 de julio Francisco hizo su primera peregrinación misionera internacional al Brasil, el país más grande de América Latina y con mayor población católica del mundo. Río de Janeiro fue el escenario de la 28ª. Jornada Mundial de la Juventud. El Papa peregrinó al santuario para agradecer a Nuestra Señora de la Concepción Aparecida. Millones de peregrinos participaron en los eventos y muchísimas personas los siguieron por los medios. La globalización de las imágenes favoreció la comunión en sentimientos y oraciones. Las Jornadas simbolizan el momento eclesial,<sup>2</sup> y el pensamiento papal.<sup>3</sup> Los nexos entre Aparecida y Río son muchos y anticipan la nueva exhortación, como nuestro en un estudio reciente.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cf. FRANCISCO, *La revolución de la ternura. XXVIII Jornada Mundial de la Juventud Río 2013*, Buenos Aires, PPC Cono Sur, 2013.

<sup>3</sup> Cf. A. SPADARO, *Il disegno di papa Francesco. Il volto futuro della Chiesa*, Bologna, Emi, 2013. La traducción tiene otro título: *El sueño del Papa Francisco. El rostro futuro de la Iglesia*, Buenos Aires, Claretiana, 2013.

<sup>4</sup> Cf. C. M. GALLI, "El Viento del Sur de Aparecida a Río. El proyecto misionero latinoamericano en la teología y el estilo pastoral de Francisco", en: AA. VV., *De la misión continental (Aparecida 2007) a la misión universal*

### 1.1. Hacia un nuevo Pentecostés en el tercer milenio

A principios de 2012, cuando di varias conferencias en Roma, comencé a emplear la expresión del Viento del Sur. Con esa imagen escribí un ensayo preparando la XIII asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre *la nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Se tituló: *En la Iglesia está soplando el Viento del Sur. América Latina: un nuevo Pentecostés para una nueva evangelización*.<sup>5</sup> Tomé la frase del teólogo y cardenal alemán Walter Kasper. En el relato autobiográfico que inicia su eclesiología él reconoció, con realismo y magnanimidad, que “en la Iglesia sopla un viento del sur”.<sup>6</sup>

El Espíritu Santo, que “sopla donde quiere” (Jn 3,8), está soplando como “una fuerte ráfaga de viento” (Hch 2,2) desde el sur del mundo. Lo hace con una intensidad peculiar en las iglesias de África, América Latina y Asia, como se notó en sus intervenciones sinodales, y lo hizo en la Iglesia con la elección de un Papa latinoamericano con tonada argentina.

En 2012 se intensificó la crisis de credibilidad de la Iglesia católica. No obstante, mirando lejos, como decía Juan XXIII, traté de pensar con esperanza el proceso y acudí a otra expresión del Papa Roncalli.<sup>7</sup> En 1959, el Papa Bueno imaginó el Concilio Vaticano II como *un nuevo Pentecostés*. Esta frase fue empleada para caracterizar el acontecimiento del Concilio Vaticano II, la gran gracia de Dios para renovar la Iglesia del siglo XX y la brújula para orientar su navegación en nuevo milenio. En 2007 aquella

---

(*Río de Janeiro y Evangelii gaudium* 2013), *Anunciando la revolución de la Ternura*, Buenos Aires, Docencia, 2014, 61-119.

<sup>5</sup> Cf. C. M. GALLI, “En la Iglesia está soplando el Viento del Sur. América Latina: un nuevo Pentecostés para una nueva evangelización. Diálogo con el *Instrumentum laboris* para el Sínodo de 2012”, en: CELAM, *Hacia una Nueva Evangelización. Aportes desde América Latina y El Caribe*, Bogotá, CELAM, 2012, 161-260.

<sup>6</sup> W. KASPER, *Chiesa Cattolica. Essenza - Realtà - Missione*, Brescia, Queriniana, 2012, 46.

<sup>7</sup> Cf. P. PEGORARO, “Per un’evangelizzazione nuova. Intervista a Carlos María Galli”, *Jesus* 34/9 (2012) 61-64.

expresión fue utilizada por Aparecida para señalar el espíritu de su proyecto misionero (A 91, 150, 269, 362, 548).

“¡Necesitamos un nuevo Pentecostés! ¡Necesitamos salir al encuentro de las personas, las familias, las comunidades y los pueblos para comunicarles y compartir el don del encuentro con Cristo...” (A 548).

## 1.2. De Benedicto XVI a Francisco

El Espíritu es la Fuerza que impulsó la primera evangelización y la historia pastoral.<sup>8</sup> Él infunde una nueva vitalidad misionera para compartir el don del encuentro con Cristo. Por eso, en plena crisis eclesial de 2012, señalé un nuevo futuro posible si la Iglesia se dejaba mover por el Viento del Sur. Con ese propósito, participé como perito externo en el Sínodo junto a los delegados de la Conferencia Episcopal Argentina y a todos los sinodales latinoamericanos, porque soy miembro del nuevo Equipo Teológico - Pastoral del CELAM.

Cuando algunos querían centrar el diálogo en la crisis de fe que afecta a Europa y desde allí presentar la nueva evangelización europea como el paradigma para las iglesias de otras latitudes, los latinoamericanos trabajamos unidos, primero en Bogotá y luego en Roma, para pensar la nueva evangelización en todos los continentes. La situación europea no es el desafío mayor y es hora de reducir las asimetrías entre el norte y el sur en nuestra Iglesia.

La revolucionaria renuncia de Benedicto XVI y la revolucionaria elección de Francisco indican que sopló el Viento del Sur y llegó el Papa del fin del mundo.<sup>9</sup> En el cincuentenario de la muerte pascual de Juan XXIII muchos percibimos analogías entre *il Papa buono* y el nuevo sucesor de Pedro. Ambos son figuras del Buen Pastor que expresan el amor de Dios con su presencia, gestos y palabras.<sup>10</sup> Lo expresa Loris Capovilla, secretario de Ángelo Roncalli en Venecia y Roma. Considerando las semejanzas, escribió: *É tornato Papa Giovanni*.

<sup>8</sup> Cf. M. SIEVERNICH, *La missione cristiana. Storia e realtà*, Brescia, Queriniana 2012.

<sup>9</sup> Cf. C. M. GALLI, “De Benedicto XVI a Francisco, el Papa del fin del mundo”, *Pastores* 53 (2013) 23-52.

<sup>10</sup> Cf. C. M. GALLI, “De Juan XXIII a Francisco: la ternura de Dios”, *Vida Nueva* (Cono Sur) 9 (2013) 33-35.

## 2. Francisco, icono pastoral de la Iglesia latinoamericana

Los signos de los tiempos expresan los clamores de los hombres, las interpelaciones de Dios y los desafíos a la Iglesia. Bernard Lonergan, uno de los mayores teólogos del siglo XX, enseñó que la conciencia histórica percibe en los hechos presentes no sólo los frutos del pasado ya gestado sino, y sobre todo, los signos de un futuro que “se está gestando”.<sup>11</sup>

La profecía de la esperanza intenta discernir lo que se está gestando en la historia de Dios con los hombres y, de un modo más limitado, en la marcha del catolicismo. Aquí enuncio algunos procesos históricos en curso sin desarrollarlos. Ellos se podían advertir antes del Papa argentino. Pero Francisco ayuda a mirarlos con una perspectiva novedosa. La región y nuestra Iglesia son el primer contexto de su figura reformadora y misionera.

### 2.1. La región latinoamericana

El eje político-cultural del intercambio mundial se movió por siglos en torno al Mediterráneo y, luego, alrededor del Océano Atlántico. Sin dejar esos escenarios, el siglo XXI gira hacia el Pacífico, donde están América y Asia. Aparecida invitó a ir “hacia la otra orilla”.

El 68% de los católicos viven en el sur: África, América Latina, Asia y Oceanía. Un 40% está en Latinoamérica. Muchísimos miembros sureños del Cuerpo de Cristo son pobres para este mundo pero ricos para Dios en la fe, como dice la Carta de Santiago (Sgo 2,5).

En el plano lingüístico el castellano es la lengua más hablada en el catolicismo, la segunda en Occidente y la cuarta en el mundo: inglés, chino mandarín, bengalí, español. El 90% de los hispanohablantes vivimos en América; el 95% de los que hablan portugués en Brasil. ¿Cuántos católicos hablan italiano, polaco o alemán, los idiomas de los últimos papas?

<sup>11</sup> Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 1994, 173 y 179.

En su unidad plural, América Latina es una región sociocultural bastante homogénea. Su peculiar identidad une el oeste y el sur. Perteneció al llamado mundo emergente, aunque está en el sur pobre. Es el subcontinente más desigual e inequitativo, lo que interpela a la conciencia cristiana. En él se imbrican la pobreza y el cristianismo: muchos viven la pobreza desde su fe y todos debemos vivir la fe para superar la pobreza injusta. La opción por los pobres y la religión católica popular marcan la fisonomía de una Iglesia de los pobres.

En las últimas décadas la región logró estabilidad democrática y crecimiento económico, aunque debe caminar hacia el desarrollo. Parece iniciar una nueva fase de su integración. La Iglesia, que colaboró a gestar la conciencia nacional en cada país, ahora puede contribuir a formar el imaginario regional con su testimonio, palabra, simbólica y acción.

En el siglo XX los países de la región sufrieron guerras, guerrillas, dictaduras y represiones. Hoy padece una espiral de violencia social pero puede ser preservada como zona de paz.

América Latina es un pueblo joven. Los jóvenes son casi la mitad de su población. Muchos son “ni...ni”: no pueden estudiar ni trabajar. En Río, Francisco dijo que “la juventud es el ventanal por el que entra el futuro en el mundo y, por tanto, nos impone grandes retos”. Los dirigentes del presente ¿recogen sus clamores indignados y sueños esperanzados?

Vivimos en la zona más urbanizada del planeta. Ocho de cada diez habitantes residimos en zonas urbanas; la gran mayoría en nuevos barrios suburbanos, mestizos y pobres. Tenemos seis de las grandes regiones metropolitanas: México, San Pablo, Buenos Aires, Río, Bogotá, Lima. Por eso aquí surgió la búsqueda de una nueva pastoral urbana (A 509-519).

## **2.2. La Iglesia de América Latina**

Desde 1492 la Iglesia católica es la única institución presente en todo el espacio y el tiempo de América Latina. Por su pasado y su presente tiene una gran responsabilidad en cooperar a la integración para forjar una comunidad de naciones en la justicia y la solidaridad.

Desde 1955 nuestra Iglesia forma su figura regional agrupando veintidós episcopados. Aparecida delinea “el rostro latinoamericano y caribeño” de nuestra Iglesia (A 100). Esta comunión



de iglesias particulares no tiene analogías en otros continentes, aunque tienen organismos de coordinación y sínodos continentales. Aquí nos adelantamos al regionalismo.

Nuestra figura regional se expresó en Aparecida, donde la piedad popular mariana era la música de fondo de nuestra reflexión, diálogo y discernimiento. Jorge Mario Bergoglio presidió la *Comisión de Redacción* que formaron ocho obispos y nos sumaron a ocho peritos. También se verifica en otros organismos como la Conferencia Latinoamericana de Religiosos-CLAR de 1959, y la Organización de Seminarios Latinoamericanos-OSLAM de 1962.

A pesar de que muchos lo ignoran, América Latina es la cuna de la nueva evangelización. Desde el Vaticano II nuestra Iglesia ha indagado no sólo el “qué” y el “para qué” sino los “cómo” de la evangelización. La recepción de la reforma conciliar, mediada por la exhortación *Evangelii nuntiandi*, se realizó en las conferencias de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida. Ésta reinició un *movimiento misionero* paradigmático y programático, continental y permanente, para compartir con nuestros pueblos la Vida en Jesucristo.

La espiritualidad popular expresa el corazón cristiano, mariano y místico del Pueblo de Dios en América Latina. Benedicto XVI aseveró: “dos son las figuras que han hecho creer a los hombres en América Latina: por un lado, la Madre de Dios en Guadalupe, y por otro, el Dios que sufre, que sufre también en toda la violencia que ellos mismos han experimentado”.<sup>12</sup>

La Jornada de la Juventud de 2013 invita a pensar la figura eclesial que se está gestando. En 2003, al escribir sobre la 30ª peregrinación juvenil a pie de Buenos Aires a Luján,<sup>13</sup> señalé que en las peregrinaciones y las jornadas emerge el rostro de *una Iglesia en movimiento*. La juventud peregrina asocia pertenencia y movilidad en una nueva figura del catolicismo.

<sup>12</sup> BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia, los signos de los tiempos*, Barcelona, Herder, 2010, 172

<sup>13</sup> Cf. C. M. GALLI “Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina”, en: C. M. GALLI; G. DOTRO, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Agape, 2004, 312-389.

### 2.3. El Papa argentino

Francisco expresa su pertenencia eclesial, teológica, espiritual, afectiva, cultural y política a América Latina. En sus escritos Bergoglio hizo una hermenéutica de nuestra cultura, como quienes “se animaron a pensar América desde América y como latinoamericanos”.<sup>14</sup>

El ministerio de Francisco proviene de una periferia que redefine las relaciones eclesiales. Si Roma es el centro de la fe y la caridad en la comunión católica, cada iglesia es un centro teologal y pastoral. En Copacabana, el Papa dijo: *Esta semana, Río de Janeiro se convierte en el centro de la Iglesia*. Él replantea los vínculos entre las iglesias centrales, que se miraban como las únicas fuentes generadoras, y las periféricas, reducidas a ser meros reflejos. La Iglesia latinoamericana, siendo periferia, se torna un centro en una Iglesia policéntrica.

Francisco asume la enseñanza del Vaticano II para promover un dinámico intercambio de dones entre las iglesias particulares y una colegialidad integral entre los obispos. Esta posición reubica al obispo de Roma como garante de la unidad y la diversidad (LG 13c) en el catolicismo y en el diálogo ecuménico. El nuevo escenario marca el principio del fin del eurocentrismo eclesial, aunque algunos menosprecien el catolicismo latinoamericano.

En el siglo XX la teología católica fue pensada, dicha y escrita en latín y, luego en francés, alemán, italiano e inglés. Con este patrimonio común el siglo XXI puede recibir el humilde aporte de una teología pensada, dicha y escrita en castellano y portugués. Éste es el momento para conocer la reflexión teológica argentina que subyace a la figura de Francisco.<sup>15</sup>

Francisco vive *nuestro estilo pastoral* cercano al pueblo con calidez en el trato y sencillez en la predicación. Expresa la gramática de la simplicidad en la comunicación del Evangelio. Toma en

<sup>14</sup> J. M. BERGOGLIO, “Prólogo”, en: A. PODETTI, *Comentario a la Introducción a la ‘Fenomenología del Espíritu’*, Buenos Aires, Biblos, 2007, 13.

<sup>15</sup> Cf. C. M. GALLI, “Hacia una teología en lengua castellana para dar razón de la esperanza”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *Dar razón de nuestra esperanza*, Buenos Aires, Ágape, 2012, 235-249.

brazos a los niños, besa a los enfermos, saluda a todos, simboliza la fe en la señal de la cruz y la bendición. Es un icono de la fe expresada en una cultura afectiva y festiva.

Jesús, el primero y el más grande evangelizador, comunica el Evangelio por la unidad entre su Persona, palabra, acción, pasión y pascua. Francisco evangeliza por lo que es, dice y hace. La unión entre su rostro, sus palabras y sus gestos es la raíz de su notable credibilidad.

Francisco encarna la Iglesia samaritana de la misericordia pensada por la teología, actuada por la pastoral y enseñada por el magisterio de América Latina (A 26, 176, 491). Ella se expresa en gestos.<sup>16</sup> Una de cada siete personas del mundo se desplazó de su lugar de origen. En Lampedusa el Papa denunció la indiferencia ante los migrantes que mueren en el Mediterráneo, cuando los viajes de esperanza devienen travesías de muerte. Su praxis manifiesta a una Iglesia cercana a los refugiados en los cinco continentes. Allí, en Cerdeña, en Río, en Roma, hace gestos liberadores como los que hacía Jesús. Estas obras son signos del amor del Reino de Dios: no solucionan todos los dramas pero señalan la dirección de los cambios.

### 3. Tres claves de la exhortación *Evangelii gaudium*

Al concluir el Año de la Fe, convocado por Benedicto XVI, Francisco publicó su exhortación *La alegría del Evangelio*. Es un documento muy original en su contenido y en su forma, que conjuga varias líneas teológicas, espirituales y sociales con una neta orientación pastoral. Tiene una introducción y cinco capítulos distribuidos en 288 numerales, con 217 notas.

En el texto Francisco responde a la solicitud que le hicieron los padres sinodales para hacer un documento recogiendo lo aportado por el Sínodo celebrado en 2012 sobre *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Francisco lo hace pero evita el adjetivo postsinodal, que se acostumbraba poner desde 1975 en

<sup>16</sup> Cf. F. MICHAEL DAVIDE, *Papa Francesco: la rivoluzione dei gesti*, Molfeta, La Meridiana, 2013.

las exhortaciones posteriores a las asambleas sinodales, porque engloba los aportes recibidos en una reflexión personal más amplia. Por eso, expresa con claridad que se limita sólo a algunas cuestiones (EG 17) pero que, sin embargo, se extiende en ellas porque desea “perfilar un determinado estilo evangelizador que invito a asumir en cualquier actividad que se realice” (EG 18). De este modo la exhortación tiene “un sentido programático” (EG 25). El Papa exhorta a la alegría para animar la nueva etapa.

“La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría. En esta Exhortación quiero dirigirme a los fieles cristianos, para invitarlos a una nueva etapa evangelizadora marcada por esa alegría, e indicar caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años” (EG 1).

Francisco es un pastor y un pastoralista. En los años ochenta enseñó teología pastoral y comentó la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús en la localidad de San Miguel, Argentina. Aquí aborda las materias en el horizonte de la evangelización. En estos meses han sido publicados artículos que comentan sus denuncias sociales y varios estudios sobre temas pastorales de los distintos capítulos. Pero aquí pondré el acento en el núcleo del documento destinado a animar y orientar la misión desde la Iglesia católica. Me limitaré a ofrecer tres claves de lectura del mensaje central del Pastor universal que confluyen con el contenido de los estudios contenidos en este libro: la alegría de recibir y comunicar el Evangelio; la figura de una Iglesia centrada en la misión, en la huella de la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI; la influencia de los sucesos de Aparecida y de Río de Janeiro, es decir, del camino misionero de la Iglesia latinoamericana.

La propuesta misionera de Francisco, que incluye su impulso a la pastoral urbana, se puede resumir en su frase: “*Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo*” (EG 27).

### 3.1. La dulce alegría de evangelizar

El título orienta la mirada a la alegría que provoca la Buena Nueva. No acentúa el Evangelio de la alegría sino la alegría del Evangelio, que es Jesucristo (Mc 1,1). La palabra alegría aparece

59 veces. En la encíclica “Luz de la fe” (*Lumen fidei*, LF) Francisco mostró la alegría de compartir la belleza de la fe que ilumina el camino de la vida, aún en la noche oscura (LF 57). Él es un mensajero de la alegría. Es el mismo hombre serio que estaba en Buenos Aires pero su rostro refleja la contagiosa *sonrisa de Dios* que surge del corazón lleno de gozo.<sup>17</sup>

Francisco siente devoción por Pablo VI y admira las exhortaciones de 1975: “Alégrense en el Señor” (*Gaudete in Domino*, GD) y “El anuncio del Evangelio” (*Evangelii nuntiandi*, EN). El título de su primera exhortación reúne dos palabras de ambos documentos. Pablo VI hizo una reflexión sobre la espiritualidad pastoral que culminaba en el fervor y el gozo (EN 80). Allí se inspiró la convocatoria de Juan Pablo II a un nuevo ardor evangelizador.

“Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas. Sea ésta *la mayor alegría de nuestras vidas entregadas...* (que el mundo actual) pueda así recibir la Buena Nueva no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido en sí mismos, la alegría de Cristo y aceptan consagrar su vida a la tarea de anunciar el reino de Dios e implantar la Iglesia en el mundo” (EN 80).

Bergoglio meditó este texto y tuvo la iniciativa de citarlo en la Conclusión de Aparecida. “Recobremos el fervor espiritual. Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar...” (EN 80)” (A 552). Otros párrafos con la impronta de Bergoglio expresan esa alegría.

“Aquí está el reto fundamental que afrontamos: mostrar la capacidad de la Iglesia para promover y formar discípulos y misioneros que respondan a la vocación recibida y comuniquen por doquier, por desborde de gratitud y alegría, el don del encuentro con Jesucristo. No tenemos otro tesoro” (A 14).

<sup>17</sup> Junto a la entrevista de S. RUBIN; F. AMBROGETTI, *El jesuita. Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio, sj*, Buenos Aires, Vergara, 2010, destaco las biografías de E. PIQUÉ, *Francisco. Vida y revolución*, Buenos Aires, El Ateneo, 2013; F. STRAZZARI, *In Argentina per conoscere Papa Bergoglio*, Bolonia, Dehonianne, 2013.

La misión nace de la gracia, alegría y gratitud que brotan de un corazón unido a Jesús. La alegría del discípulo nace de la fe en la Buena Noticia del amor de Dios en Jesucristo.

“Conocer a Jesús es el mejor regalo que puede recibir cualquier persona; haberlo encontrado nosotros es lo mejor que nos ha ocurrido en la vida, y darlo a conocer con nuestra palabra y obras es nuestro gozo” (A 29).

Benedicto XVI expuso una forma vital de ser cristianos manifestando la fe que alegra desde el corazón y es el mejor antídoto contra el cansancio de creer, esperar y amar.<sup>18</sup> En esta senda se inscribe el énfasis de Bergoglio y su intervención en una congregación cardenalicia previa al Cónclave. Las notas manuscritas de su texto, conocidas el 27 de marzo, consignan tres veces la frase de Pablo VI: *la dulce y confortadora alegría de evangelizar* (EN 80).

El preámbulo contiene tres títulos. El primer apartado se titula “La alegría que se renueva y se comunica” (EG 2-8). El Papa sale al paso a la tristeza individualista que afecta al mundo y también, en parte, a la Iglesia. Dice que el Evangelio, donde deslumbra gloriosa la Cruz de Cristo, siempre invita a la alegría. La primera cita (la nota 1 puesta en EG 3) está tomada de la exhortación de Pablo VI sobre la alegría (GD 22), escrita hace treinta y nueve años.

El segundo título, “La dulce y confortadora alegría de evangelizar” (EG 14-18), recuerda el texto citado del Papa Montini y afirma que “un evangelizador no debería tener permanentemente cara de funeral” (EG 10). Tomando como base la enseñanza de Aparecida, la evangelización es comprendida según la lógica de la donación de la vida y del amor, que tienden a comunicarse a los otros (A 360). En esa clave el Papa relee dos expresiones que reflejan los sentimientos de san Pablo, el modelo de apóstol enamorado de Cristo: “El amor de Cristo nos apremia” (2 Cor 5,14) y “¡Ay de mí si no anunciara el Evangelio!” (1 Cor 9,16).

En dos capítulos Francisco propone las notas de una espiritualidad evangelizadora (EG 78-80, 259-283) frente a tentaciones

<sup>18</sup> Cf. BENEDICTO XVI, “El camino de la alegría para evangelizar”, *L'Osservatore romano*, 1/4/2012, 18-20.

que acechan a los agentes pastorales (EG 79-106). Quiere ayudar a superar los peligros de la acedia individualista y el pesimismo estéril. Invita a suplicar y cultivar el don de “la alegría evangelizadora” (EG 83), esa alegría del Señor “que nada ni nadie nos podrá quitar (cf. Jn 16,22)” (EG 84). Así resalta el nexo entre la alegría y la misión.

*“La alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos es una alegría misionera. La experimentan los setenta y dos discípulos, que regresan de la misión llenos de gozo (cf. Lc 10,17). La vive Jesús, que se estremece de gozo en el Espíritu Santo y alaba al Padre porque su revelación alcanza a los pobres y pequeñitos (cf. Lc 10,21). La sienten llenos de admiración los primeros que se convierten al escuchar predicar a los Apóstoles «cada uno en su propia lengua» (Hch 2,6) en Pentecostés. Esa alegría es un signo de que el Evangelio ha sido anunciado y está dando fruto. Pero siempre tiene la dinámica del éxodo y del don, del salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá...”* (EG 21).

La alegría brota del amor. La alegría evangélica y evangelizadora es el fruto del amor tierno de Dios que nos hace felices. Por su misericordia, Dios se nos ha aproximado en su Hijo querido y se nos ha donado en su Espíritu de Amor. Como afirmó en Río, el Papa expresa que la Encarnación del Verbo de Dios inició *la revolución de la ternura, porque Dios es ternura.*

### **3.2. La Iglesia misionera en la huella de Pablo VI**

Francisco dibuja la figura de *una Iglesia misio-céntrica*, centrada en realizar la misión de Cristo. Para ello expone una eclesio-logía pastoral en la que se nota un fuerte influjo de la exhortación *Evangelii nuntiandi*. Aquel magistral documento de Pablo VI centró al Pueblo de Dios en la misión evangelizadora: “la Iglesia existe para evangelizar” (EN 14). El primer capítulo expone “la transformación misionera de la Iglesia” con varias expresiones novedosas (EG 19-51). La frase “una Iglesia en salida” (EG 20-24) refleja su llamado a ser una Iglesia extática, centrada en Cristo y el hombre, en éxodo para anunciar el Evangelio.

La concentración en la misión se corresponde con la mirada papal acerca de lo que es un cristiano presentada en Río: “el discípulo-misionero es un des-centrado: el centro es Jesucristo,

que convoca y envía. El discípulo es enviado a las periferias existenciales”.<sup>19</sup> Para el Papa también el jesuita vive en tensión dinámica hacia la misión. Lo dice Francisco a propósito de san Pedro Fabro: *sólo quien está centrado en Dios puede ir a las periferias del mundo*.

El obispo de Roma vuelve a cuestionar la autorreferencialidad eclesial. En el consistorio previo a cónclave la había vinculado al olvido de una imagen de los Santos Padres que asemejaba la Iglesia con la luna. La Iglesia, cuando es autorreferencial, cree que tiene luz propia y deja de ser el *mysterium lunae* que refleja el resplandor de Dios. La luz de la Iglesia viene del Sol, que es Cristo, la única Luz del mundo que ilumina a todos los hombres y pueblos (LG 1).

Francisco invita a superar la tentación de convertirse en una Iglesia que existe en sí, por sí y para sí. Advierte sobre el peligro de la mundanidad espiritual (EG 93-97). Una variante del eclesiocentrismo es el clericalismo, la pretensión de “dominar el espacio de la Iglesia” (EG 95), la actitud de ejercer la autoridad apostólica no de una forma evangélica, como un servicio al Pueblo de Dios, sino como un poder autoritario que se sirve del pueblo. En la homilía inicial del pontificado, siguiendo a Jesús (Mc 10,45), dijo: *el verdadero poder es el servicio*.<sup>20</sup>

El primer capítulo emplea una frase ingeniosa: la “pastoral en conversión” (EG 25-33). De este modo Francisco asume y reelabora las propuestas de nuestro Documento de Aparecida estudiadas en nuestro libro acerca de la conversión pastoral y la renovación misionera (A 365-372). El “estado permanente de misión” (EG 25) exige reformar todas las estructuras “para que se vuelvan más misioneras” (GE 27). El Papa da el ejemplo incluyendo la reforma del Papado con las estructuras centrales de la Iglesia (EG 32). Se podría decir que, en este punto decisivo, la dinámica de la conversión impulsada por la misión continental

<sup>19</sup> Cf. FRANCISCO, “Encuentro con el Comité de Coordinación del CELAM”, en: *La revolución de la ternura. XXVIII Jornada Mundial de la Juventud Río 2013*, Buenos Aires, PPC Cono Sur, 2013, 64.

<sup>20</sup> Cf. FRANCISCO, “Homilía en la Misa en el inicio del ministerio como sucesor de Pedro”, *L'Osservatore romano*, 22/3/2013, 9.



desde la periferia latinoamericana aporta a la reforma misionera de la Iglesia en todo el mundo.

La Iglesia es “una madre de corazón abierto” (EG 46-49). El Papa mira a la Iglesia desde la experiencia materna.<sup>21</sup> Habla de la maternidad pastoral es de todo el Pueblo de Dios, el sujeto comunitario de la misión (EG 112-126). Ya Aparecida enseñó que la Iglesia es “como una madre que sale al encuentro” (A 370). La Iglesia es una madre que abre las puertas de su casa no sólo para que entren más hijos sino para que otros salgan al encuentro de todos (EG 46).

“‘La pastoral’ no es otra cosa que el ejercicio de la maternidad de la Iglesia... Se requiere una Iglesia capaz de redescubrir las entrañas maternas de la misericordia. Sin la misericordia, poco se puede hacer hoy para insertarse en un mundo de ‘heridos’, que necesitan comprensión, perdón y amor”.<sup>22</sup>

La casa de la Madre es como *un hospital de campaña* después de la batalla que recoge, alivia y cuida a los hijos heridos en la vida y en la fe.<sup>23</sup> Las metáforas referidas a la Iglesia como madre, casa y hospital son elocuentes. Recordando sus dichos al presbiterio de Buenos Aires Francisco insiste en que prefiere una Iglesia que salga y sea itinerante y callejera, aunque pueda accidentarse, y no miedosa, quieta y encerrada, lo que conduce a enfermarse (EG 49).

El documento nombra cinco veces a Pablo VI y tiene veintinueve citas suyas. Catorce son de *Evangelii nuntiandi*; dos de *Ecclesiam suam* (1964); cuatro de *Populorum progressio* (1967); dos de *Octogesima adveniens* (1971); dos de *Gaudete in Domino* (1975). Como “el anuncio del Evangelio” de Pablo VI asumió aportes del Sínodo de los Obispos de 1974, “la alegría del Evangelio” toma muchas contribuciones de la asamblea celebrada en 2012 sobre la

<sup>21</sup> Cf. FRANCISCO, “Cuando la Iglesia nos ha dado a luz”, *L’Osservatore romano*, 13/9/2013, 12; ÍD., “En la universidad de las mamás”, *L’Osservatore romano*, 20/9/2013, 12.

<sup>22</sup> FRANCISCO, “Encuentro con el Episcopado Brasileño”, en: *La revolución de la ternura*, 49-50

<sup>23</sup> Cf. A. SPADARO, “Entrevista a Papa Francisco”, *La Civiltà Cattolica* 3918 (2013) 461-462.

nueva evangelización. En las notas aparecen treinta citas explícitas recogidas de las *Proposiciones finales*, que fueron elaboradas por los padres sinodales y entregadas a Benedicto XVI.

Aquí no es posible hacer una comparación estructural entre las dos exhortaciones pontificias. El texto de Pablo VI es un documento pastoral muy articulado teológicamente. Presenta la evangelización como una acción comunicativa por la que la Iglesia - Pueblo de Dios, siguiendo el modelo de Cristo y con la totalidad de sus miembros, transmite la Buena Noticia del Reino de Dios a la humanidad, formada por personas y pueblos con sus culturas, para renovarlos con el Evangelio de la salvación mediante sus actitudes subjetivas y sus formas objetivas. Esta estructura dinámica articula los distintos capítulos: los agentes (I; VI) y los destinatarios (V) interactúan (II) por medio de contenidos (III), actitudes (VII) y medios (IV).

La *estructura* de la exhortación de Francisco no sigue literalmente aquella articulación pero la supone, amplía, profundiza y actualiza. Menciono tres ejemplos verificadores: a) el capítulo primero desarrolla una eclesiología misionera teniendo como presupuesto la enseñanza de Pablo VI acerca de la Iglesia evangelizada y evangelizadora, llamada a la conversión y la renovación (EN 13-16; EN 15 citado por EG 24); b) el capítulo cuarto desarrolla notablemente la dimensión social de la evangelización apenas esbozada en el capítulo tercero del Papa Montini (EN 29-39); c) el capítulo quinto contempla a los evangelizadores con Espíritu en línea con el capítulo VII escrito en 1975 acerca del espíritu de la evangelización (EN 74-80).

Los dos documentos señalan la Novedad absoluta de Jesucristo que renueva a la humanidad (EN 18, 23, 75; EG 11-13). Cristo hace "nuevas todas las cosas" (Ap 21,5) y es el "Evangelio eterno" (Ap 14,6). Francisco afirma: "Él es siempre joven y fuente constante de novedad..."; (por eso) "toda auténtica acción evangelizadora es siempre 'nueva'" (EG 11).

Con su eclesiología pastoral y la convocatoria a la espiritualidad misionera, Francisco desea realizar *la reforma de la Iglesia soñada por el Concilio Vaticano II*. En la entrevista dada a *La Civiltà Cattolica* dijo que el Concilio hizo una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea y que esa dinámica es absoluta-

mente irreversible. En la entrevista al diario *La Repubblica* afirmó que el Concilio decidió mirar el futuro con espíritu moderno y abrirse a la cultura moderna. Y agregó que desde entonces se ha realizado poco en esa dirección.<sup>24</sup>

El Papa se remonta al Concilio para fundar la renovación de la Iglesia. Afirma que “el Concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo” (EG 26). Con esa actitud fomenta la reforma misionera de los miembros, las comunidades y las estructuras de la Iglesia. Francisco tiene un sueño: “Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo... La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras” (EG 27). Como planteó Aparecida y el Papa retomó en Río, la Iglesia debe animar “una pastoral en clave misionera” (EG 35). El Papa Francisco propone un mensaje claro para todos: *la misión es la fuente y el camino de la reforma de la Iglesia*.

### 3.3. El nuevo influjo pastoral de Aparecida

La inserción de Francisco en el Concilio Vaticano II y en el proceso evangelizador postconciliar se ha dado en el seno de nuestra experiencia eclesial local y regional. El primer Papa sureño y latinoamericano, con tonada argentina y porteña, representa de forma singular el corazón, el rostro y el camino de nuestra Iglesia. La novedad de su pontificado en 2013 está relacionada con la novedad del acontecimiento celebrado en Aparecida en 2007.<sup>25</sup>

Del 22 al 28 de julio de 2013 Francisco realizó su primera peregrinación misionera internacional. Fue al Brasil, el país más grande de América Latina y con mayor población católica del mundo. El 24 de julio de 2013 peregrinó al santuario de *Nuestra Señora de la Concepción Aparecida* para visitar a la Madre de Dios, donde había estado en 2007. En sus visitas a las ciudades de Río y de Aparecida el primer Papa del Nuevo Mundo simbolizó la

<sup>24</sup> Cf. FRANCISCO, “El Papa: cosí cambió la Chiesa”, *La Repubblica*, 1/10/2013, 3.

<sup>25</sup> Cf. C. M. GALLI, “Francesco e la Chiesa latinoamericana”, *Il Regno / Attualità* (2014/2) 57-63.

nueva hora de nuestra Iglesia. Él confiere al estilo pastoral latinoamericano una dimensión mundial.

La figura latinoamericana de la Iglesia y la propuesta misionera de Aparecida marcan al pontificado. El cardenal Bergoglio que estuvo en Aparecida es el Papa que hoy está en el mundo desde Roma. Francisco es el mismo, aunque distinto. Muchos factores muestran la continuidad innovadora entre el mensaje de Aparecida y el papado de Francisco.

Se habla de los sucesivos partos del nuevo obispo de Roma.<sup>26</sup> El pastor universal nació entre su elección y el inicio de su ministerio. Pero el Papa de los humildes comenzó a gestarse desde Aparecida. Francisco es el mismo Bergoglio, aunque esté distinto. Muchos factores muestran la continuidad creativa entre Aparecida y lo que llamo “el código Francisco”. Él es un cristiano jesuita de la Iglesia católica latinoamericana que refleja su corazón en Aparecida.

*Evangelii gaudium* menciona la bella página de Aparecida (GE 124) sobre la espiritualidad popular (A 258-265). Veinte veces cita su Documento, además de referirse al texto de Puebla de 1979. La exhortación confiere una función estratégica a líneas pastorales de Aparecida.

Sin citar aquí las referencias textuales, quiero destacar algunas líneas: la alegría de creer y evangelizar; el Pueblo de Dios como comunidad de discípulos misioneros; la responsabilidad de todos los bautizados en la transmisión del Evangelio; los componentes de una espiritualidad evangelizadora; la centralidad de la Palabra de Dios y de una catequesis kerigmática; la piedad popular como una fuerza activamente evangelizadora; la Iglesia en un movimiento permanente de misión; el encuentro con todas las periferias existenciales; la conversión de las estructuras eclesiales; las dimensiones sociales del Reino de Dios y de la evangelización; el lugar de los pobres en el corazón de Cristo y de la

---

<sup>26</sup> Cf. F. ALTEMEYER, “Os muitos partos do bispo de Roma”, en: J. DÉCIO PASSOS; A. SOARES (Orgs.), *Francisco. Renace a esperança*, Sao Pablo, Paulinas, 2013, 104-119.

Iglesia; la denuncia de la cultura y de los sistemas de exclusión; los desafíos de la inculturación de la fe; la nueva pastoral urbana.

Francisco emplea muchas veces el sustantivo “atracción” y el verbo “atraer” porque “la Iglesia no crece por proselitismo sino ‘por atracción’” (EG 14; A 159). La misión es obra de la atracción de Dios en Cristo por el Espíritu, María y la Iglesia. La evangelización no es cruzada, ni marketing, ni proselitismo. Surge del primado de la bondad de Dios y de la iniciativa primera de la Iglesia (EG 24). El camino de Dios es la belleza de la atracción del amor.

Para Francisco la Encarnación de Dios inició la *revolución de la ternura* en la historia. En sus mensajes navideños en Buenos Aires Bergoglio afirmaba, contemplando al Niño, que *Dios es ternura*. La Iglesia es la comunidad de fe, esperanza y amor. Pero, con Juan XXIII, que será canonizado junto con Juan Pablo II, Francisco representa *el rostro de la Iglesia de la Caridad*,<sup>27</sup> que se brinda en la caricia y el abrazo para expresar la humanidad de nuestro Dios.

Francisco, con sus límites, comparte varios carismas de sus predecesores: el espíritu profético de Juan XXIII; el discernimiento prudente de Pablo VI; la fresca sonrisa de Juan Pablo I; el ardor misionero de Juan Pablo II; la serena reflexividad de Benedicto XVI. Cada Papa refleja, a su manera, los misterios centrales de la fe cristiana resumidos en dos frases del Nuevo Testamento: *Dios es Amor* (1 Jn 4,8) y *lo más importante es el amor* (1 Co 13,13). Así lo mostraron la dulce bondad de Roncalli; la cordialidad paciente de Montini; la misericordia expansiva de Wojtyła; la tímida calidez de Ratzinger: así lo manifiesta hoy la ternura de Bergoglio.

La alegría que atrae es un elemento central del *código Francisco*.<sup>28</sup> Este código se verifica en su teoría y su práctica de la predicación. Francisco enseña a predicar con la homilía diaria y con su magisterio sobre la homilía (EG 135-159). Sólo en esa sección de

<sup>27</sup> Cf. G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique II*, Paris, Cerf, 2011, 145-168.

<sup>28</sup> Cf. C. M. GALLI, “La gioia e la tenerezza del Vangelo. Il ‘Codice Francesco’”, *Vita Pastorale* 2014/3, 62-65.

su documento cita nueve veces la exhortación *Evangelii nuntian-di*. Su mensaje ya fue anticipado en una ponencia sobre el tema dada en 2005 en la Pontificia Comisión para América Latina.<sup>29</sup>

La homilía es la predica hecha en un contexto litúrgico, como una conversación familiar, para comunicar la Palabra de Dios que enciende el corazón (EG 135-144). El proceso de su preparación es un acto de amor que requiere tiempo de estudio, oración, reflexión, diálogo y creatividad (EG 145-159). “La homilía es la piedra de toque para evaluar la cercanía y la capacidad de encuentro de un Pastor con su pueblo” (EG 136). El Papa evoca el modelo de Jesús que amaba dialogar con la multitud (EG 141). Francisco asume con claridad la teología argentina de la pastoral popular que, de Medellín a Puebla, generó la revalorización del potencial evangelizador de la fe y de la piedad popular latinoamericana. “El Pueblo de Dios, por la constante acción del Espíritu en él, se evangeliza continuamente a sí mismo” (EG 139).

El pueblo que cree, espera y ama es el lugar teológico donde se debe ubicarse el predicador.

“(Ese principio pastoral) nos recuerda que la Iglesia es madre y predica al pueblo como una madre que le habla a su hijo, sabiendo que el hijo confía que todo lo que se le enseñe será para bien porque se sabe amado. Además, la buena madre sabe reconocer todo lo que Dios ha sembrado en su hijo, escucha sus inquietudes y aprende de él. El espíritu de amor que reina en una familia guía tanto a la madre como al hijo en sus diálogos, donde se enseña y aprende, se corrige y se valora lo bueno; así también ocurre en la homilía. El Espíritu, que inspiró los Evangelios y que actúa en el Pueblo de Dios, inspira también cómo hay que escuchar la fe del pueblo y cómo hay que predicar en cada Eucaristía” (EG 139; en EG 122 se cita A 264).

Esta mirada, presente en la ponencia citada de 2005, piensa la dialéctica entre la siembra y la cosecha. El predicador cosecha lo que Dios siembra en el pueblo y esparce nuevas semillas de la Palabra en su cultura. “Así como nos gusta que se nos hable

---

<sup>29</sup> Cf. J. M. BERGOGLIO, “La dulce y confortadora alegría de predicar” (2005), en: *El verdadero poder es el servicio*, Buenos Aires, Claretiana, 2013 (2ª.), 302-315.

en nuestra lengua materna, así también en la fe nos gusta que se nos hable en clave de *cultura materna*" (EG 139). Este espíritu materno-elesial cultiva "la cercanía cordial del predicador, la calidez de su tono de voz, la mansedumbre del estilo de sus frases, la alegría de sus gestos" (EG 140).

El predicador debe poner *un oído en el pueblo* para conocer sus anhelos. "Un predicador es un contemplativo de la Palabra y un contemplativo del pueblo" (EG 154). Francisco invita a hablar con imágenes que hacen gustar el mensaje y ayudan a vivirlo. Repite el consejo de un sabio maestro: *una buena homilía tiene una idea, un sentimiento, una imagen* (EG 157).

El Papa destaca la necesidad de síntesis para una evangelización inculturada. En 1978, siendo provincial jesuita, Bergoglio propuso sintetizar actitudes pastorales contrarias y complementarias, como la piedad y la audacia, diciendo: "somos invitados a ser hombres de síntesis".<sup>30</sup> Ahora afirma: *donde está tu síntesis, allí está tu corazón* (EG 143). Con Pablo VI sostiene que el lenguaje sea breve, sencillo y claro (EN 43). También debe ser positivo, propositivo y atractivo (EG 159). La mejor prédica propone, con esperanza, lo que podemos hacer mejor. Este tono expresa *el código Francisco* que testimonia el Evangelio con la vida y la palabra.

### 3.4. La aurora del Evangelio y el mediodía conciliar

En su teología pastoral Francisco emplea la metáfora de la luz. Le gusta la imagen de la Iglesia como *mysterium lunae*. Juan XXIII, el 11 de setiembre de 1962, recordó el simbolismo del cirio pascual y centró la mirada en Cristo-Luz: "Sí, *Lumen Christi, Lumen Ecclesiae, Lumen gentium*". Un mes después, al inaugurar el Vaticano II, dijo: "Ésta es apenas la aurora y ya los primeros rayos del sol de oriente comienzan a entibiar nuestros corazones".<sup>31</sup> Con Francisco, si la Iglesia transparenta mejor el Sol de Cristo, la aurora puede llegar al mediodía conciliar.

<sup>30</sup> J. M. BERGOGLIO, "Una institución que vive su carisma. Apertura de la Congregación Provincial XV (8/2/1978)", en: *Meditaciones para religiosos*, Ediciones Diego de Torres, Buenos Aires, 1982, 52.

<sup>31</sup> Cf. A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Torino, Einaudi, 2009, 333.

María es la Aurora de la mañana del Evangelio y la Estrella de la noche en la primera y la nueva evangelización (EN 81; EG 287). Lucio Gera meditó en esta bella imagen mariana.

“María es luz y, por eso, en la liturgia a María muchas veces la llamamos ‘la Aurora’. Porque ella anuncia, como luz, que vendrá la gran Luz que es Cristo. Es la Madre de Cristo, la Madre del Dios que es Luz... La fe en Dios, en Cristo, en María, es nuestra Luz”.<sup>32</sup>

La última mención conduce a otra clave del pensamiento de Francisco, señalada lúcidamente por Juan Carlos Scannone.<sup>33</sup> Me refiero a su asunción creativa de la teología hermenéutica, pastoral, histórica, espiritual y social gestada en la Argentina. Un signo es la reflexión hecha sobre la pastoral urbana por el Papa Francisco desde que era el arzobispo de Buenos Aires.

---

<sup>32</sup> L. GERA, “Dios es Luz, María es Luz”, en: AA. VV., *Juntos en Su memoria. 50 años de sacerdocio con Lucio Gera. 1947-1997*, Buenos Aires, Abadía de Santa Escolástica, 1997, 225.

<sup>33</sup> Cf. J. C. SCANNONE, “Aportaciones de la teología argentina del Pueblo a la teología latinoamericana”, en: AA. VV., *De la misión continental a la misión universal*, 155-180, con un punto dedicado a Francisco (175-180).



# Anexos

---



# I. La pastoral urbana en los documentos finales de las tres últimas Conferencias episcopales latinoamericanas (1979, 1992, 2007)

## 1. Puebla (1979): La ciudad (DP 429-433)

429. En el tránsito de la cultura agraria a la urbano-industrial, *la ciudad se convierte en motor de la nueva civilización universal*. Este hecho requiere un *nuevo discernimiento* por parte de la Iglesia. Globalmente, debe inspirarse en la visión de la *Biblia*, la cual a la vez que comprueba positivamente la tendencia de los hombres a la creación de ciudades donde convivir de un modo más asociado y humano, es crítica de la dimensión inhumana y del pecado que se origina en ellas.

430. Por lo mismo, en las actuales circunstancias, la Iglesia no alienta el ideal de la creación de megalópolis que se tornan irremediablemente inhumanas, como tampoco de una industrialización excesivamente acelerada que las actuales generaciones tengan que pagar a costo de su misma felicidad, con sacrificios desproporcionados.

431. Por otra parte, reconoce que la vida urbana y el cambio industrial ponen al descubierto *problemas* hasta ahora no conocidos. En su seno se trastornan los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, la organización del trabajo. *Se trastornan, por lo mismo, las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana* (cf. OA 10). Las anteriores características constituyen rasgos del llamado

‘proceso de secularización’, ligado evidentemente a la emergencia de la ciencia y de la técnica y a la urbanización creciente.

432. No hay por qué pensar que las formas esenciales de la conciencia religiosa están exclusivamente ligadas con la cultura agraria. Es falso que el paso a la civilización urbano-industrial acarrea necesariamente *la abolición de la religión*. Sin embargo, constituye un evidente desafío, al condicionar con nuevas formas y estructuras de vida, la conciencia religiosa y la vida cristiana.

433. La Iglesia se encuentra así ante *el desafío de renovar su evangelización*, de modo que pueda ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro *de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea* para la vida de santidad; para la oración y la contemplación; para las relaciones entre los hombres, que se tornan anónimas y arraigadas en lo meramente funcional; para una nueva vivencia del trabajo, de la producción y del consumo.

## 2. Santo Domingo (1992): Líneas Pastorales (SD 256-262)

256. *Realizar una pastoral urbanamente inculturada* en relación a la catequesis, a la liturgia y a la organización de la Iglesia. *La Iglesia deberá inculturar el Evangelio en la ciudad y en el hombre urbano*. Discernir sus valores y antivalores; captar su lenguaje y sus símbolos. El proceso de inculturación abarca el anuncio, la asimilación y la re-expresión de la fe.

257. *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 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.

258. Promover *la formación de laicos para la pastoral urbana*, con formación bíblica y espiritual; crear ministerios conferidos a los laicos para la evangelización de las grandes ciudades.

259. Multiplicar las *pequeñas comunidades*, los grupos y movimientos eclesiales, y las comunidades eclesiales de base. Iniciar

la llamada '*pastoral de los edificios*', mediante la acción de laicos comprometidos que vivan en ellos.

260. Programar una *pastoral ambiental y funcional*, diferenciada según los espacios de la ciudad. Una *pastoral de acogida*, dado el fenómeno de migraciones. Una *pastoral para los grupos marginados*. Asegurar la asistencia religiosa a los habitantes de las grandes ciudades durante los meses de verano y vacaciones; procurar una atención pastoral para quienes pasan habitualmente los fines de semana fuera de la ciudad, donde no tienen posibilidad de cumplir con el precepto dominical.

261. Incentivar la evangelización de *los grupos de influencia y de los responsables de la ciudad*, en el sentido de hacer de ésta, principalmente en las *barriadas*, un hábitat digno del hombre.

262. Promover en ámbito continental (CELAM), nacional y regional, encuentros y cursos sobre evangelización de las grandes metrópolis.

### 3. Aparecida (2007): La Pastoral Urbana (A 409-519)

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

510. La ciudad se ha convertido en el lugar propio de nuevas culturas que se están gestando e imponiendo con un nuevo lenguaje y una nueva simbología. Esta mentalidad urbana se extiende también al mismo mundo rural. En definitiva, la ciudad trata de armonizar la necesidad del desarrollo con el desarrollo de las necesidades, fracasando frecuentemente en este propósito.

511. En el mundo urbano, acontecen complejas transformaciones socioeconómicas, culturales, políticas y religiosas que hacen impacto en todas las dimensiones de la vida. Está compuesto de ciudades satélites y de barrios periféricos.

512. En la ciudad, conviven diferentes categorías sociales tales como las élites económicas, sociales y políticas; la clase media con sus diferentes niveles y la gran multitud de los pobres. En ella

coexisten binomios que la desafían cotidianamente: tradición-modernidad, globalidad-particularidad, inclusión-exclusión, personalización-despersonalización, lenguaje secular-lenguaje religioso, homogeneidad-pluralidad, cultura urbana-pluriculturalismo.

513. La Iglesia en sus inicios se formó en las grandes ciudades de su tiempo y se sirvió de ellas para extenderse. Por eso, podemos realizar con alegría y valentía la evangelización de la ciudad actual. Ante la nueva realidad de la ciudad se realizan en la Iglesia nuevas experiencias, tales como la renovación de las parroquias, sectorización, nuevos ministerios, nuevas asociaciones, grupos, comunidades y movimientos. Pero se notan actitudes de miedo a la pastoral urbana; tendencias a encerrarse en los métodos antiguos y de tomar una actitud de defensa ante la nueva cultura, de sentimientos de impotencia ante las grandes dificultades de las ciudades.

514. La fe nos enseña que Dios vive en la ciudad, en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos. Las sombras que marcan lo cotidiano de las ciudades, como por ejemplo, violencia, pobreza, individualismo y exclusión, no pueden impedirnos que busquemos y contemplemos al Dios de la vida también en los ambientes urbanos. Las ciudades son lugares de libertad y oportunidad. En ellas las personas tienen la posibilidad de conocer a más personas, interactuar y convivir con ellas. En las ciudades es posible experimentar vínculos de fraternidad, solidaridad y universalidad. En ellas el ser humano es llamado constantemente a caminar siempre más al encuentro del otro, convivir con el diferente, aceptarlo y ser aceptado por él.

515. El proyecto de Dios es “la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén”, que baja del cielo, junto a Dios, “engalanada como una novia que se adorna para su esposo”, que es “la tienda de campaña que Dios ha instalado entre los hombres. Acampará con ellos; ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos. Enjugará las lágrimas de sus ojos y no habrá ya muerte ni luto, ni llanto, ni dolor, porque todo lo antiguo ha desaparecido” (Ap 21,2-4). Este proyecto en su plenitud es futuro, pero ya está realizándose en Jesucristo, “el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin” (21,6), que nos dice “Yo hago nuevas todas las cosas” (21,5).

516. La Iglesia está al servicio de la realización de esta Ciudad Santa, a través de la proclamación y vivencia de la Palabra, de la celebración de la Liturgia, de la comunión fraterna y del servicio, especialmente, a los más pobres y a los que más sufren, y así va transformando en Cristo, como fermento del Reino, la ciudad actual.

517. Reconociendo y agradeciendo el trabajo renovador que ya se realiza en muchos centros urbanos, la V Conferencia propone y recomienda una nueva pastoral urbana que:

a) Responda a los grandes desafíos de la creciente urbanización.

b) Sea capaz de atender a las variadas y complejas categorías sociales, económicas, políticas y culturales: pobres, clase media y élites.

c) Desarrolle una espiritualidad de la gratitud, de la misericordia, de la solidaridad fraterna, actitudes propias de quien ama desinteresadamente y sin pedir recompensa.

d) Se abra a nuevas experiencias, estilos, lenguajes que puedan encarnar el Evangelio en la ciudad.

e) Transforme a las parroquias cada vez más en comunidades de comunidades.

f) Apueste más intensamente a la experiencia de comunidades ambientales, integradas en nivel supraparroquial y diocesano.

g) Integre los elementos propios de la vida cristiana: la Palabra, la Liturgia, la comunión fraterna y el servicio, especialmente, a los que sufren pobreza económica y nuevas formas de pobreza.

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

i) Fomente la pastoral de la acogida a los que llegan a la ciudad y a los que ya viven en ella, pasando de un pasivo esperar a un activo buscar y llegar a los que están lejos con nuevas estrategias tales como visitas a las casas, el uso de los nuevos medios de comunicación social, y la constante cercanía a lo que constituye para cada persona su cotidianidad.

j) Brinde atención especial al mundo del sufrimiento urbano, es decir, que cuide de los caídos a lo largo del camino y a los que se encuentran en los hospitales, encarcelados, excluidos, adictos a las drogas, habitantes de las nuevas periferias, en las nuevas urbanizaciones, y a las familias que, desintegradas, conviven de hecho.

k) Procure la presencia de la Iglesia, por medio de nuevas parroquias y capillas, comunidades cristianas y centros de pastoral, en las nuevas concentraciones humanas que crecen aceleradamente en las periferias urbanas de las grandes ciudades por efectos de migraciones internas y situaciones de exclusión.

518. Para que los habitantes de los centros urbanos y sus periferias, creyentes o no creyentes, puedan encontrar en Cristo la plenitud de vida, sentimos la urgencia de que los agentes de pastoral, en cuanto discípulos y misioneros, se esfuercen en desarrollar:

a) Un estilo pastoral adecuado a la realidad urbana con atención especial al lenguaje, a las estructuras y prácticas pastorales así como a los horarios.

b) Un plan de pastoral orgánico y articulado que integre en un proyecto común a las parroquias, comunidades de vida consagrada, pequeñas comunidades, movimientos e instituciones que inciden en la ciudad y que su objetivo sea llegar al conjunto de la ciudad. En los casos de grandes ciudades en las que existen varias Diócesis se hace necesario un plan interdiocesano.

c) Una sectorización de las parroquias en unidades más pequeñas que permitan la cercanía y un servicio más eficaz.

d) Un proceso de iniciación cristiana y de formación permanente que retroalimente la fe de los discípulos del Señor integrando el conocimiento, el sentimiento y el comportamiento.

e) Servicios de atención, acogida personal, dirección espiritual y del sacramento de la reconciliación, respondiendo a la soledad, a las grandes heridas psicológicas que sufren muchos en las ciudades, teniendo en cuenta las relaciones interpersonales.

f) Una atención especializada a los laicos en sus diferentes categorías: profesionales, empresariales y trabajadores.

g) Procesos graduales de formación cristiana con la realización de grandes eventos de multitudes, que movilicen la ciudad, que hagan sentir que la ciudad es un conjunto, es un todo, que



sepan responder a la afectividad de sus ciudadanos y en un lenguaje simbólico sepan transmitir el Evangelio a todas las personas que viven en la ciudad.

h) Estrategias para llegar a los lugares cerrados de las ciudades como urbanizaciones, condominios, torres residenciales o aquellos ubicados en los así llamados tugurios y favelas.

i) La presencia profética que sepa levantar la voz en relación a cuestiones de valores y principios del Reino de Dios, aunque contradiga todas las opiniones, provoque ataques y se quede sola en su anuncio. Es decir, que sea farol de luz, ciudad colocada en lo alto para iluminar.

j) Una mayor presencia en los centros de decisión de la ciudad tanto en las estructuras administrativas como en las organizaciones comunitarias, profesionales y de todo tipo de asociación para velar por el bien común y promover los valores del Reino.

k) La formación y acompañamiento de laicos y laicas que, influyendo en los centros de opinión, se organicen entre sí y puedan ser asesores para toda la acción eclesial.

l) Una pastoral que tenga en cuenta la belleza en el anuncio de la Palabra y en las diversas iniciativas ayudando a descubrir la plena belleza que es Dios.

m) Servicios especiales que respondan a las diferentes actividades propias de la ciudad: trabajo, ocio, deportes, turismo, arte, etc.

n) Una descentralización de los servicios eclesiales de modo que sean muchos más los agentes de pastoral que se integren a esta misión, teniendo en cuenta las categorías profesionales.

o) Una formación pastoral de los futuros presbíteros y agentes de pastoral capaz de responder a los nuevos retos de la cultura urbana.

519. Todo lo anteriormente dicho no quita importancia, sin embargo, a una renovada pastoral rural que fortalezca a los habitantes del campo y su desarrollo económico y social, contrarrestando las migraciones. A ellos se les debe anunciar la Buena Nueva para que enriquezcan sus propias culturas y las relaciones comunitarias y sociales.



## II. Encuentro sobre Cultura Urbana y Conversión Pastoral a la luz de Aparecida, en el horizonte de la Misión Continental

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO  
Departamento de Cultura y Educación - Sección Cultura

**Encuentro sobre Cultura Urbana y Conversión Pastoral**  
*a la luz de Aparecida, en el horizonte de la Misión Continental*  
*Buenos Aires, 1° al 5 de marzo de 2010*

### Conclusiones

#### Introducción

*“Dios vive en la ciudad”* (DA 514). Esta profunda certeza de fe ha animado a los pastores de América Latina y el Caribe reunidos en la Conferencia de Aparecida a prestar atención a los múltiples aspectos de la *cultura urbana* actual y a reconocer en ella y asumir desde ella los desafíos de *una nueva pastoral urbana* (DA 509-519).

Con ánimo de buscar caminos para una profunda *conversión pastoral* ante esta nueva invitación de Dios, el Departamento de Cultura y Educación del CELAM, por medio de la Sección Cultura, realizó un Encuentro sobre Cultura Urbana y Conversión Pastoral, en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, del 1° al 5 de marzo de 2010. Se ha contado con la valiosa colaboración de

once expositores, que han enriquecido la visión del fascinante y el complejo mundo de nuestras ciudades, desde ángulos diversos. Ellos han intentado aprovechar la vasta experiencia urbana que la Iglesia ha tenido desde sus orígenes y en toda su historia, especialmente en nuestro continente (cf. DA 513).

Como marco general de esta reflexión pastoral, partimos de la relectura histórica y de una proyección pastoral del camino recorrido por la Iglesia Latinoamericana en las cuatro Conferencias Generales del Episcopado en el posconcilio y en los diversos planes, iniciativas, encuentros y publicaciones del CELAM. El fenómeno de la urbanización creciente (Medellín) condujo a proponer la evangelización de la ciudad moderna (Puebla), una nueva inculturación del Evangelio en la cultura de nuestras urbes (Santo Domingo) y una nueva pastoral urbana en una Iglesia más misionera (Aparecida) (Pbro. Dr. Carlos María Galli).

La ciudad se ha presentado como una *realidad intercultural* (R.P. Dr. Jorge Roberto Seibold, S.J.) nada libre de las *influencias del relativismo* (Mons. Dr. Alfredo Horacio Zecca). En esta dimensión cultural, la ciudad integra diversos aspectos de la *cultura popular* (Pbro. Dr. José Carlos Caamaño). Mucho más que su realidad inmediatamente tangible, la ciudad se *construye* a través de los *imaginarios* de los ciudadanos (Pbro. Lic. Jaime Alberto Mancera). Son ellos quienes configuran de modos muy diversos los universos de sentido, constituyendo verdaderas y propias *ciudades invisibles* dentro de la gran ciudad (Pbro. Jorge Eduardo Scheinig). Los *medios de comunicación social en la cultura urbana* provocan transformaciones de una profundidad y celeridad inauditas (Pbro. Lic. Jorge Oesterheld). La ciudad revela también a esta mirada sus *fragilidades: incomunicación, soledad, desarraigo, anonimato, vorágine, fugacidad* (Prof. Antonio Pérez García).

La perspectiva pastoral exige profundizar la mirada en clave teológica. Así en la cultura urbana se reconocen distintas realidades en el ámbito religioso, entre las que se cuentan los valores de la *piEDAD popular* que contrastan con otros fenómenos: *agnosticismo, indiferencia, sincretismo religioso, "new age" práctica y secularismo* (Pbro. Dr. Juan Roger Rodríguez Ruiz), y se exponen algunos criterios orientadores *hacia una teología de la ciudad* (Dra. Virginia Raquel Azcuy). Como ejemplo inspirador para la evan-

gelización en la ciudad, sigue vigente la experiencia del apóstol *san Pablo*, quien fue un evangelizador urbano que asumió las redes de comunicación y los ámbitos naturales de encuentro en el seno de las ciudades, incluyendo las sinagogas mediterráneas. Para lograrlo, no resultó accidental el simultáneo conocimiento y dominio, que tuvo Pablo, de las lenguas y culturas: judía, griega y romana (Pbro. Dr. Gerardo Söding).

Las exposiciones contribuyeron a animar los debates, los talleres en grupos y el plenario con los participantes. Estas Conclusiones intentan reflejar, en una brevísima síntesis, algunos aspectos más relevantes de una experiencia de diálogo e intercambio, que ha resultado ser iluminadora, rica, densa, desafiante, por lo que requeriría ser proseguida.

## Conclusiones

El título del Encuentro: *Cultura Urbana y Conversión Pastoral* constituyó un desafío muy particular: hemos de ser capaces de asumir lo urbano como un escenario cultural multifacético que hoy es posible reevangelizar. La *conversión pastoral* nos exige conocer y explorar con detenimiento los disímiles escenarios urbanos, sus múltiples lenguajes, fracturas e identidades, para poder llegar a identificarnos con ellos, dominar sus plurales formas de comunicación y aprender nuevos modos de ser “prójimos” en la gran ciudad. Por tanto proponemos:

### 1. La toma de conciencia sobre la cultura urbana en la pastoral

Diversos intentos de respuestas pastorales, todavía parciales, en muchas de nuestras Iglesias locales, indican que hay alguna conciencia de esta problemática que, sin embargo, se percibe como aún escasa, germinal. De crecimiento lento y progresivo, ella aún necesita de impulsos fuertes para expandirse y extenderse a las distintas iniciativas y realidades de una pastoral urbana más incisiva, acertada, inculturada y eficaz, en las –muy diversas y, a la vez, semejantes– ciudades de América Latina y el Caribe.

### 2. La complejidad y ambigüedad de la cultura urbana

Un aspecto de la conversión es la actitud inicial con la que procuramos mirar la realidad de la cultura urbana. Hemos reali-

zando el intento de contemplarla desde dentro: involucrándonos en ella. La hemos mirado como un *desafío* pastoral y no predominantemente como una confusión aplastante, negativa o amenazante, en razón de sus aspectos más desconocidos y terribles (cf. DA 513).

Recurrimos a algunos *binomios* (cf. DA 512) para expresar: tanto la complejidad como la ambigüedad de la cultura urbana. Ellas se muestran desde:

- las experiencias personales y los problemas conocidos socialmente
- los vínculos que se establecen y las rupturas que se padecen
- las oportunidades de mayor humanidad y las nuevas realidades inhumanas
- los centros urbanos, las periferias suburbanas, las redes de ciudades y la creciente influencia de la urbe en los ámbitos rurales
- el conocimiento y la afectividad
- los espacios y los flujos
- los habitantes, los viajeros y los excluidos
- lo local y lo global
- la información y la comunicación
- la dispersión y la concentración
- la experiencia del desarraigo y las nuevas formas de vecindad
- lo rural y lo urbano
- la pluralidad cultural y el diálogo intercultural
- las posibilidades de comunión y las nuevas injusticias y exclusiones
- lo humano y lo divino que configuran el “misterio” en la ciudad
- con agentes pastorales que se ven, a la vez, dentro y fuera del contexto urbano.

Éstas y otras realidades contrastantes atraviesan la cultura urbana con todas las gamas de luces, sombras y amplitud de grises, propios de la libertad humana en la historia; y exigen un cuidadoso discernimiento pascual de los signos o indicios de vida y de muerte.

### **3. La necesidad de múltiples aproximaciones a la cultura urbana**

La “cultura” incluye un conjunto de vínculos (cf. DA 476) y, en cuanto tal, convoca a la colaboración entre las diversas ciencias de lo humano. En la “urbe” se hablan muchos “lenguajes” simultáneos y nadie puede, en la actualidad, comunicarse y discernir acerca de todos ellos. Tanto desde la orientación evangelizadora de los pastores como, sobre todo, desde el pensamiento, experiencia y acción de sus ciudadanos laicos, se requiere un trabajo interdisciplinar.

Será importante identificar y precisar los límites de cada disciplina y de su método para conocer mejor la actual cultura urbana. Los acercamientos de las ciencias humanas y sociales son parciales, y requieren un diálogo entre ellas y de ellas con la filosofía y con la teología.

### **4. El discernimiento requerido**

Supuestos los análisis que las ciencias humanas aportan, en sus diversos niveles, nos referimos al “discernimiento” en su nivel “teologal” y “sapiencial”, y por tanto: propiamente *teológico* y *pastoral*. Se requiere un discernimiento sobre las actitudes (¿cómo salir de la rutina o de la inercia?) acerca de la Iglesia en la ciudad (¿cómo salir de la perplejidad?) y sobre las estrategias para la acción (¿cómo responder creativamente?).

Será necesario determinar y comprometer específicamente a los *diversos sujetos*, particularmente a los fieles laicos, que han discernir los nuevos signos de los tiempos presentes en el mundo urbano, para reformular las diversas instancias de la vida y la acción pastoral.

En cuanto expresión de nuestra fe trinitaria y cristocéntrica, el discernimiento teologal atiende a la acción de las Personas divinas en la/s cultura/s. Creer que “*Dios habita en la ciudad*” implica

discernir al *Padre* en su providencia salvífica, al *Hijo Jesucristo* en los signos del Reino de Dios, al *Espíritu Santo* en los “indicios” o “gérmenes” de Vida plena que suscita. Hay que descubrir, reconocer y cultivar toda esta obra divina en medio de y a través de todas las ambigüedades y complejidades de la vida y la convivencia de los ciudadanos de nuestras urbes, quienes no pocas veces parecen referirse a lo divino sólo como ausencia o nostalgia.

En este arduo trabajo común, será necesario atender más a las expresiones actuales de la religiosidad y la “mística” popular (cf. DA 262), y revisar críticamente los estilos y lenguajes empleados por las diversas áreas de la vida pastoral (primer anuncio, misión, liturgia, catequesis y predicación) para verificar si efectivamente responden a los nuevos desafíos (cf. DA 517d) que se presentan en las urbes.

La contemplación del Amor de Dios Trinidad “inclinado” hacia el ser humano sufriente, vuelve a requerir desde lo más profundo de la fe cristiana el discernimiento (donde se da) y la realización (donde se reclama) de la misericordia divina en los gestos de compasión humana y de caridad pastoral hacia todas las múltiples formas del “sufrimiento urbano” (DA 517j). Los rostros de los pobres de siempre y los nuevos: son un llamado a hacerles presente, cercano y vivo, el amor misericordioso del Padre, en Cristo, por el Espíritu Santo y con María.

## **5. Sugerencias y propuestas de conversión y acción pastoral**

Dentro del marco general que propone el acontecimiento de Aparecida acerca de la pastoral urbana (cf. DA 517) y de los agentes que la realizan (cf. DA 518), los participantes de este Encuentro se ha permitido subrayar algunos aspectos. Se hace necesario profundizar la reflexión y el estudio sistemático de esta realidad, tan vasta y compleja como desafiante, para acompañar el crecimiento de la conciencia eclesial y la audacia de una acción pastoral marcada por la conversión y la renovación en los lenguajes y estilos de comunicación.

En términos generales esto pide el desarrollo de un *protagonismo laical* mucho más decidido, no sólo desde los ámbitos profesionales propios, sino también desde su espiritualidad específica.



Son ellos quienes hoy viven y desarrollan la ciudad. Es necesario promover, con audaz creatividad, los nuevos ministerios y servicios laicales que la ciudad requiera, como: la escucha, la salud, la investigación, la comunicación, el acompañamiento, el alivio, la educación, la solidaridad, etc.

El cambio de mentalidad que implica la *conversión pastoral* requiere también el *trabajo en común*, evitando los individualismos que llevan a un desaliento generalizado. El ejercicio del discernimiento pastoral ha de involucrar todos los niveles: regiones, diócesis, decanatos o arciprestazgos, parroquias, barrios, sectores y tribus urbanas. Así como una planificación y acción pastoral más cercana y capilar, en ocasión de los encuentros propios de la vida cotidiana en las urbes. La conversión pide también una mayor y más visible *presencia pública de la Iglesia en la vida de la ciudad* (cf. DA 517k). Hay que “ir” hacia lo urbano tanto en sus centros como en sus periferias existenciales (cf. DA 517j), con una presencia y una participación, efectivamente, activa.

Sin descuidar las instancias puntuales como: los sínodos, asambleas, encuentros, foros, y congresos, las propuestas más concretas se concentran en cuatro áreas de la investigación y la formación teológico-pastoral *de carácter permanente*:

- a) Que el Instituto Teológico Pastoral del CELAM (ITEPAL) inicie una Sección específica dedicada al estudio y la promoción de la Pastoral Urbana, donde se pueda recoger y sistematizar todo lo trabajado desde el Concilio Vaticano II, profundizar la reflexión teológica e interdisciplinaria, y ofrecer un original servicio que ilumine y oriente la misión evangelizadora de la Iglesia en América Latina y el Caribe, en razón que el 80% de su población actual habita en ciudades.
- b) Que las Conferencias Episcopales, nacionales o por regiones, formen Equipos de Reflexión sobre este tema. En cada país la sede de ese equipo puede ser una diócesis o una arquidiócesis situada en una gran urbe o en una megalópolis.
- c) Que las Universidades Católicas, a través de Facultades, Institutos, Departamentos, Cátedras o Proyectos de di-

verso tipo, colaboren en la sensibilización, la investigación, la reflexión y la formación acerca de la cultura urbana, la evangelización y la acción pastoral en la ciudad.

- d) Que las Conferencias Episcopales promuevan y protejan la religiosidad popular, patrimonio de todos los sectores sociales, "*precioso tesoro de la Iglesia Católica en América Latina*" (Benedicto XVI).

Todos estos trabajos han de llegar, de modo eficaz y adecuado, para impregnar las diversas instancias posteriores de formación: catequesis, misión, liturgia, espiritualidad, vocación laical, etc.

El Espíritu alienta la misión y sólo Él hace posible la conversión de todo aquél que se abre a su acción. Con la confianza que con nuestro trabajo podamos oír su voz y seguir sus huellas, renovamos nuestro compromiso ciudadano como miembros del pueblo de Dios peregrino hacia la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén. Esperamos esa plenitud que "*ya está realizándose en Jesucristo*" (DA 515) y la anticipamos en el caminar misionero para que nuestros pueblos "*puedan encontrar en Cristo la plenitud de vida*" (DA 518).

# III. Criterios para la conversión pastoral y la renovación misionera de la diócesis y la parroquia, a la luz de Aparecida

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO  
Departamento de Comunión Eclesial y Diálogo  
Sección de Parroquia, CEBs y Movimientos Eclesiales

## Encuentro de Obispos responsables de promover la misión continental y la renovación de la parroquia de las Conferencias Episcopales de América Latina y el Caribe

*Lima, 3 al 6 de mayo de 2010*

### Conclusiones

#### Introducción

El presente documento es fruto del *Encuentro de Obispos responsables de promover la misión continental y la renovación de la parroquia de las Conferencias Episcopales de América Latina y el Caribe*, realizado del 3 al 6 de mayo de 2010 en Lima, Perú.

El encuentro fue promovido y organizado por la Sección de Parroquia, CEBs y Movimientos Eclesiales el Departamento de Comunión Eclesial y Diálogo del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).<sup>484</sup> Este encuentro se ubica en continuidad

---

<sup>484</sup> Presidieron el Encuentro Mons. Carlos Aguiar Retes, Presidente del Departamento de Comunión y Diálogo del CELAM, y los Obispos Responsables de las Secciones de dicho Departamento: Mons. Carlos María Collazzi Irázabal, S.D.B., Responsable Sección de Conferencias Episcopales

con otros realizados sobre el tema “Parroquia, CEBs y Pequeñas Comunidades” en Montevideo, Uruguay, en octubre de 2007, y en México, del 22 al 24 de abril de 2008.<sup>485</sup> La reunión tuvo como propósito estimular la reflexión y la acción de los diversos Agentes de Pastoral, especialmente de los señores Obispos y los Presbíteros, en pro de la conversión pastoral y la renovación misionera de nuestras comunidades eclesiales.

El encuentro se desarrolló a partir de los siguientes objetivos:

- Objetivo general:

Descubrir y proponer criterios para renovar las Comunidades Eclesiales y las estructuras pastorales de la Diócesis y la Parroquia, desde la conversión pastoral, a la luz de Aparecida, a fin de ser una Iglesia en Misión Permanente.

- Objetivos específicos<sup>486</sup>:

---

les e Iglesias Particulares; Mons. José Francisco Ulloa Rojas, Responsable Sección de Movimientos Eclesiales y Nuevas Comunidades; Mons. Sergio Gualberti Calandrina, Responsable Sección Parroquias, CEBs y Pequeñas Comunidades; Mons. Félix Lázaro Martínez, Sch. P., Responsable Sección Ecumenismo y Diálogo Interreligioso. Participaron 15 Obispos, 22 Sacerdotes Delegados y 1 laico, provenientes de 17 países o Conferencias Episcopales de América Latina y el Caribe.

<sup>485</sup> El CELAM ya había realizado otros encuentros sobre el tema. El último libro que publicó sobre el tema fue: CELAM - Secretaría General, *La parroquia Evangelizadora*, Documentos CELAM No. 160, Bogotá, 2000.

<sup>486</sup> Hubo siete conferencias que ofrecieron elementos teóricos sobre cada uno de los temas para ayudar la reflexión y el aporte de los participantes: “La Diócesis y la Parroquia. Elementos históricos, situación actual – luces y sombras” (Mons. Pedro Ossandón); “Elementos Jurídicos de la Diócesis y la Parroquia. Las estructuras pastorales en el Derecho Canónico” (Mons. Dr. Jorge Roque); “Fundamentación bíblico-teológica de la conversión personal y pastoral” (Mons. Carlos Aguiar Retes); “La comunión misionera del Pueblo de Dios en las iglesias particulares. Perspectivas eclesiológicas a la luz de Aparecida” y “La renovación de las comunidades eclesiales y las estructuras pastorales en y para la Misión Permanente de la Nueva Evangelización” (Pbro. Dr. Carlos María Galli); “Búsquedas, perspectivas y criterios para la renovación misionera de la Diócesis y la Parroquia, a la luz de Aparecida” (Pbro. Dr. Salvador Valadez Fuentes).

- VER la situación actual –luces y sombras– de la Diócesis y las Parroquias.
- ILUMINAR el proceso de la renovación y la conversión pastoral y estructural de cara al compromiso de la Misión Continental Permanente.
- ELABORAR criterios pastorales operativos que permitan a las Conferencias Episcopales e Iglesias Particulares dinamizar y fortalecer los procesos de renovación de las estructuras pastorales y hacer realidad la Misión Continental y Permanente.

Para el análisis de la situación se realizó una labor previa de reflexión por parte de los participantes, a partir de algunas claves: avances, conflictos, carencias, expectativas, valores, búsquedas, tendencias, desafíos y perspectivas de acción en pro de la renovación misionera de la Diócesis y la parroquia.

El documento consta de tres partes principales, que corresponden a la metodología seguida en el Encuentro (ver-juzgar-actuar). Cada una de ellas recoge los aportes más relevantes. También se incluye una “Propuesta metodológica” para la profundización sobre el tema y unas “Recomendaciones” a diversas instancias eclesiales para la puesta en práctica de este documento.

## I. Signos de renovación

A tres años de celebrar la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Aparecida, se vislumbran algunas *luces* de esperanza que expresan un proceso de renovación en marcha; pero también persisten *sombras* que dificultan la renovación pastoral y *desafíos* que exigen respuestas audaces, ágiles, e integradas en una planeación y programación diocesana y parroquial.

### *Luces*

Aparecida pidió que la “decisión misionera debe impregnar todas las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y de cualquier institución de la Iglesia” (DA 365). En respuesta a ese llamado, muchas diócesis y parroquias han

elaborado o actualizado sus planes pastorales resaltando, entre otros, los siguientes aspectos: centralidad de la palabra de Dios; prioridad del kerigma; catequesis sistemática; evangelización procesual; promoción y formación de agentes; búsqueda y acogida de los más alejados; formación de CEBs y pequeñas comunidades; planeación pastoral; creación de centros de formación; sectorización; evangelización a partir de la religiosidad popular; impulso a la espiritualidad y el testimonio; mayor participación de los laicos en la Iglesia (en consejos y equipos de trabajo, ministerios, etc.) y en la sociedad. Se perciben también cambios de actitudes en los ministros ordenados (mayor cercanía entre los presbíteros y corresponsabilidad pastoral ante los desafíos) y un creciente despertar del espíritu misionero, en general.

### *Sombras*

La resistencia al cambio de muchos sacerdotes, con una mentalidad cerrada y clericalista; la lentitud para impulsar procesos de formación profunda del laicado; persistencia de movimientos cerrados en sí mismos; prevalencia de la institución sobre la persona; falta de criterios para evangelizar el mundo urbano; sobrecarga de trabajo debida en buena parte a los pocos agentes de pastoral; falta de una mayor reflexión teológica y de una más profunda espiritualidad misionera, entre otras.

### *Desafíos*

Los desafíos siguen siendo múltiples: recrear y redefinir la identidad de la cada iglesia particular a partir de los nuevos contextos y, dentro de ella, renovar la identidad del Sacerdote, del Consagrado, del Laico; lograr una profunda espiritualidad, que anime todo el proceso; descubrir y atender los “nuevos areópagos”; superar las visiones excluyentes y los enfrentamientos entre grupos eclesiales aun en la misma propuesta metodológica de misión; valorar, potenciar, apoyar y proyectar la misión de los laicos en el mundo; encontrar nuevos cauces para la transmisión de la fe a las nuevas generaciones; animar una adecuada pastoral presbiteral, con mecanismos eficaces para acompañar a los presbíteros, especialmente en los primeros años; establecer procesos formativos más ade-

cuados en los seminarios y casas de formación, en clave discipular misionera; descubrir y vivir la profunda interrelación entre comunión y misión.

## II. El desafío de la conversión pastoral

La conversión pastoral es un tema transversal en el Documento Conclusivo de Aparecida. Ella es una condición indispensable para la Misión Continental. Aquí se sugieren *principios teológicos*, sobre todo eclesiológicos, y *criterios evangelizadores*, que pueden iluminar y orientar prioritariamente la renovación misionera de las comunidades eclesiales, en especial las Diócesis y Parroquias para caminar en y hacia un estado de misión permanente en América Latina y el Caribe.

### A. Principios teológicos

1. *La Trinidad*. La Iglesia, convocada y formada por la Santísima Trinidad, es por naturaleza misionera. El misterio de la Trinidad, en la comunión y la misión de las divinas personas, es la fuente, el modelo y el fin de la renovación misionera de la Iglesia.

2. *Cristo y su Reino*. Cristo es fundamento absoluto, modelo principal y contenido central de la misión. La Iglesia surge de la misión de Jesús y es enviada por él a evangelizar. Ella

- comunica la Vida en Cristo para que todos los hombres sean congregados en la única Familia de los hijos de Dios,
- prolonga el dinamismo del misterio de la Encarnación,
- sirve al crecimiento del Reino de Dios para que todos los pueblos tengan un proceso de conversión permanente hacia la santidad del amor, asumiendo con fe firme la Cruz, la alegría de la Pascua y la fuerza del Espíritu.

3. *El Espíritu Santo*. El Espíritu Santo es el agente principal de la nueva evangelización. El Espíritu impulsa a la Iglesia misionera a un nuevo y permanente Pentecostés.

4. *La Iglesia*. La Iglesia es el Pueblo de Dios, que vive la comunión misionera,

- como don y tarea en cuanto participación de la comunión trinitaria,
- como sacramento de la presencia salvífica y amorosa del Padre en Cristo,
- como fraternidad en el Espíritu que se realiza en las iglesias particulares,

5. *La Iglesia particular*. La Iglesia particular es totalmente Iglesia pero no es toda la Iglesia. Es:

- el lugar privilegiado de la formación y de la misión para la comunión,
- el centro vital de la nueva evangelización,
- el sujeto de la pastoral orgánica, donde todos son sujetos evangelizadores,
- el rostro concreto de la Iglesia en comunidades socio-culturales peculiares,

## ***B. Criterios evangelizadores***

1. *Conversión permanente a la luz de la palabra de Dios*. Promover la lectura orante de la Palabra de Dios y abrirse con docilidad a la acción del Espíritu para que sostenga un proceso de conversión misionera de las personas y de las comunidades, en sus corazones, mentalidades, criterios, actitudes, conductas, lenguajes, prácticas, métodos, planes y estructuras.

2. *Comunión fraterna*. Intensificar la vivencia de la Iglesia diocesana y parroquial como una “casa y escuela de comunión”, que se manifiesta

- en la formación y en la vida de las pequeñas comunidades
- en el crecimiento de nuevas cualidades para la acogida, el servicio y la alegría
- en la opción preferencial por los pobres.



3. *Participación laical.* Detonar la participación de todos los bautizados, especialmente de laicos y laicas –también de la vida consagrada– en la comunión y la formación discipular,

- respetando los derechos de todos los bautizados,
  - promoviendo ministerios diversos al servicio de la misión,
  - ayudando a superar el clericalismo en la vida diocesana y parroquial.
4. *Pastoral orgánica.* Establecer criterios comunes para animar una pastoral orgánica diocesana radicalmente misionera que
- promueva y exprese la corresponsabilidad, la colegialidad y la solidaridad
  - fomente una misión centrífuga (ir hacia) y una reunión centrípeta (convocar a),
  - sostenga una pastoral de los vínculos y los procesos.

5. *Itinerario de pastoral kerigmática.* Convertirse a una pastoral kerygmática que vive en el encuentro con Cristo por el Kerygma y sigue la pedagogía de Jesús en Emaús para acercarse a los alejados, caminar junto con ellos, preguntarles, escucharlos, acompañarlos y constituir una comunidad de amor que atraiga hacia el Resucitado.

6. *Itinerario de conversión formativa.* Convertirse a un itinerario de formación que parta del encuentro con Jesucristo y conduzca a una permanente conversión personal, que facilite una apasionada conversión pastoral que ayude a lograr y mantener estructuras pastorales al servicio del discipulado. Es necesario que el hilo conductor sea el Kerigma y su meta habitual la Eucaristía.

7. *Comunidad misionera de comunidades misioneras.* Convertir la parroquia en una comunidad misionera de comunidades misioneras insertas entre las familias y los pueblos mediante procesos permanentes de discernimiento, planeación, descentralización y articulación pastoral.

8. *Comunidades al servicio del Reino de la Vida.* Convertirse a una misión que sirva al crecimiento del Reino de la Vida plena

en Cristo mediante un proceso de iniciación cristiana que forme personas libres y fraternas, y comunidades que transformen las realidades de nuestro pueblo.

9. *Nuevos espacios de la misión en el mundo latinoamericano actual.* Intensificar la presencia diocesana y parroquial en los nuevos areópagos del mundo de hoy, especialmente en el ámbito de la cultura urbana, para acercarnos a los que no conocen a Cristo, atraer a los que se alejaron de la Iglesia y fortalecer a los que siguen en la Iglesia pero flaquean en su fe.

### III. Criterios de renovación

La expresión “criterios de renovación” indica sugerencias prácticas que pueden servir de impulso a la renovación misionera de la Iglesia particular y la parroquia. Estas propuestas tienen como base y marco de referencia el hecho de que “el reto fundamental de la Iglesia es ser capaz de “promover y formar discípulos misioneros, que respondan a la vocación recibida” (cf. DA, 14), es decir, formar cristianos *convertidos, convencidos y comprometidos*. Ahora bien, la auténtica conversión sólo podrá darse a través del *Encuentro personal con Cristo* (Cf. DA 12) y la *experiencia comunitaria*; en tanto que la *convicción* vendrá de la *experiencia personal del Encuentro con Cristo, fortalecida por la formación*. De la conversión y la convicción surgirá el compromiso, como una consecuencia. Por tanto, un criterio fundamental de discernimiento para descubrir la autenticidad de la praxis pastoral y las estructuras eclesiales es su capacidad para contribuir de manera eficaz a la promoción y formación de discípulos misioneros. Las siguientes propuestas que aquí se hacen quieren ser un estímulo a la imaginación creativa.

1. *Es necesario redescubrir el sentido y la necesidad de las estructuras.* No hay que absolutizarlas ni menospreciarlas, sino precisar qué se entiende por estructuras y cuáles son las estructuras eclesiales que requieren ser transformadas. En el ámbito eclesial, la función primordial de las estructuras es facilitar que fluya la vida del Espíritu e impregne la vida de las personas y las comunidades; pero también garantizar la comunión, la participación y la misión de todos. Las estructuras son *medios* para la comunicación, el diálogo, el consenso, la corresponsabilidad. Deben caracterizarse por su flexibilidad, funcionalidad y dinamicidad. No cualquier estructura garantiza una renovación espiritual ni

la fecundidad misionera. Esto implica también revisar a fondo el ejercicio de la autoridad, así como repensar la naturaleza jerárquica de la Iglesia en el actual *contexto*, y su función de ser garante de la unidad y la misión.

2. *Es absolutamente necesaria una inclusión de los laicos, hombres y mujeres, en las estructuras de la Iglesia.* Pues “la renovación de la Iglesia en América no será posible sin la presencia activa de los laicos” (EA 44). Esto implica que se les dé más espacio de participación a los laicos y a sus peculiares carismas seculares en todo el proceso de planeación pastoral: análisis, discernimiento, programación, ejecución y evaluación.

3. Es hora de conocer y poner en marcha algunas tipologías de la Parroquia o de instancias afines, sugeridas en el Código de Derecho Canónico. Entre ellas, la parroquia “in solidum”, la parroquia personal o ambiental, la cuasiparroquia, la rectoría, la capellanía. Esto permitiría una mejor organización y atención pastoral a grupos humanos en contextos específicos.

4. Propiciar el *encuentro personal con Cristo y la conversión de los cristianos* más alejados como una prioridad pastoral absoluta. Esto implicará institucionalizar el *kerigma* y emplear los métodos y las estructuras que sean más eficaces y flexibles ante las nuevas y diversas circunstancias.

5. Asegurar la *experiencia comunitaria* de cada bautizado. Esto implica la exigencia de rescatar e impulsar con gran fuerza y creatividad la creación de CEBs o de Pequeñas Comunidades Eclesiales, que sean auténticos espacios de la experiencia de Dios, de discipulado y de misionariedad. Es necesario que los bautizados “se sientan y sean realmente discípulos y misioneros de Jesucristo en comunión” (DA 172).

6. Diseñar y llevar a cabo *itinerarios de formación integral, sistemática, procesual y permanente*, en todos los niveles de Iglesia. Ellos deben garantizar la iniciación o reiniciación cristiana a través de la catequesis; la maduración en la fe de cada bautizado; con una adecuada capacitación para vivir su vocación específica y ejercer sus carismas en la Iglesia y/o en el mundo. Puede hacerse a través de Institutos educativos católicos ya presentes o estableciendo nuevos centros de formación básica y diversificada en los diversos niveles de Iglesia, sobre todo en lo parroquial y

lo diocesano. Los centros de formación cristiana (formación básica), las *escuelas parroquiales de formación para laicos* y los institutos diocesanos para la formación bíblica, teológica y pastoral deben ser apoyados con los necesarios recursos, tanto humanos, como pedagógicos, materiales y económicos.

7. *Impulsar el compromiso pastoral y misionero.* Esto implica revisar y potenciar los ámbitos de participación y de corresponsabilidad que favorezcan la participación integral y efectiva de todos los bautizados; así como el fomento de una adecuada “espiritualidad de comunión misionera” (cf. DA 203, 284). En este campo es extremadamente urgente que el sacerdote diocesano y los que están en su proceso de formación inicial para el presbiterado entiendan y asuman la dimensión misionera como parte constitutiva de su identidad.

#### IV. Propuesta metodológica y recomendaciones

##### A. Propuesta metodológica

Para profundizar los contenidos del presente documento, desde el contexto de cada Iglesia particular y parroquia, sugerimos generar espacios de reflexión a partir de estas cuestiones:

1. ¿Qué entendemos por estructuras eclesiales y cuáles son las estructuras básicas?
2. ¿Qué elementos caducos existen en la parroquia, como estructura eclesial básica?
3. ¿De las estructuras existentes en el nivel parroquial, ¿cuáles deben ser rescatadas y qué ajustes tendrían que hacerse en ellas para que funcionen mejor?
4. ¿Qué dinanismos básicos (entiéndase fuerzas propulsoras) podrían fortalecer los procesos de renovación misionera de las parroquias y diócesis?
5. ¿Qué estructuras nuevas habría que crear para impulsar dicha renovación?

##### B. Recomendaciones

1. *Para el CELAM.* Que siga generando espacios para compartir experiencias, reflexionar y dar seguimiento a este proceso

ya iniciado de renovación misionera de las Diócesis y las parroquias. Que el ITEPAL fortalezca sus propuestas en este campo específico para seguir configurando creativamente “el rostro latinoamericano y caribeño de nuestra Iglesia” (DA 100h).

2. *Para las Conferencias Episcopales.* Que se fomente en el nivel nacional la reflexión y la búsqueda de renovación misionera de las parroquias y diócesis. De manera especial, que se den a conocer y se compartan entre los episcopados y las diócesis aquellas experiencias positivas que puedan servir de referencia, ejemplo y motivación.

3. *Para las Iglesias particulares.* Que se le dé una mayor importancia a la cuestión de la vida parroquial, buscando mecanismos que ayuden eficazmente a su renovación misionera. Que se impulse y canalice la conversión pastoral de los miembros y las estructuras de las parroquias.

4. *Para los Centros de Formación.* Que en los programas de estudio de las Facultades de Teología, los Institutos teológicos, los Seminarios y las Casas de Formación Sacerdotal se incluya un curso sobre “Teología y pastoral de la parroquia” en la clave de Aparecida.

### **Conclusión**

Este documento pretende ser, modestamente, un estímulo para la reflexión y la búsqueda creativa de aquellos medios que ayuden a lograr una verdadera renovación misionera de las diócesis y parroquias en América Latina y el Caribe, para hacer realidad la propuesta de Aparecida. Solamente una Iglesia que esté en un permanente estado de conversión y renovación puede ser una comunidad en un estado permanente de misión.



## IV. Palabras iniciales del Sr. Arzobispo de Buenos Aires en el primer congreso regional de pastoral urbana

### Dios vive en la ciudad

#### Con mirada de creyente y de pastor

Cuando rezo por la ciudad de Buenos Aires, agradezco el hecho de que sea la ciudad en que nací. El cariño que brota de tal familiaridad ayuda a encarnar la universalidad de la fe que abraza a todos los hombres de toda ciudad. Ser ciudadano de una gran ciudad es algo muy complejo hoy en día, ya que los vínculos de raza, historia y cultura no son homogéneos y los derechos civiles tampoco son plenamente compartidos por todos los habitantes. En la ciudad hay muchísimos “no-ciudadanos”, “ciudadanos a medias” y “sobrantes”: o porque no tienen plenos derechos –los excluidos, los extranjeros, las personas indocumentadas, los chicos no escolarizados, los ancianos y enfermos sin cobertura social–; o porque no cumplen con sus deberes. En este sentido la mirada trascendente de la fe que lleva al respeto y al amor al prójimo ayuda a “elegir” ser ciudadano de una ciudad concreta y a poner en práctica actitudes y comportamientos que crean ciudadanía.

La mirada que quiero compartir con ustedes es la de un pastor que busca profundizar en su experiencia de creyente, de hombre que cree que “Dios vive en su ciudad”<sup>487</sup>. En su “Sermón sobre los pastores”, San Agustín distinguía dos cosas distintas:

---

<sup>487</sup> Aparecida 514.

la primera –decía– es que somos cristianos y la segunda, que somos obispos. Al situarnos ante la ciudad moderna, con sus imaginarios sociales tan diversos, puede ayudar este ejercicio de distinguir miradas. No para dejar de mirar como pastor al rebaño que nos fue encomendado sino para ahondar en esa mirada de fe simple que tanto le agradaba encontrar al Señor sin que le importaran raza, cultura o religión. Porque la mirada de fe descubre y crea ciudad.

### Jesús en la ciudad

Las imágenes del evangelio que más me gustan son las que muestran lo que suscita Jesús en la gente cuando se encuentra con ella en la calle. La imagen de Zaqueo, quien al enterarse de que Jesús ha entrado en su ciudad siente que se le despierta el deseo de verlo y corre a subirse al árbol. La fe hará que Zaqueo deje de ser un *vendepatria* al servicio propio y del imperio y pase a ser ciudadano de Jericó, estableciendo relaciones de justicia y solidaridad con sus conciudadanos. La imagen de Bartimeo, que cuando el Señor le concede la gracia que desea –“Señor, que yo vea”–, lo sigue por el camino. Por la fe Bartimeo deja de ser un marginal tirado al borde del camino y se convierte en protagonista de su propia historia, caminando con Jesús y el pueblo que lo seguía. La imagen de la hemorroisa, que toca su manto en medio de una multitud que apretuja al Señor por todos lados y atrae su mirada respetuosa y llena de cariño. Por la fe la hemorroisa se incluye en una sociedad que discriminaba a la gente por ciertas enfermedades consideradas impuras.

Son imágenes de encuentros fecundos. El Señor simplemente “pasa haciendo el bien”. Y uno se maravilla al ver lo que hay en el corazón de tantas personas que, excluidas para la sociedad e ignoradas por muchos, al entrar en contacto con el Señor se llenan de vida plena y esta vida crece integralmente, mejorando la vida de la ciudad.

En sintonía con el evangelio, la afirmación feliz de Aparecida que dice “La fe nos enseña que Dios vive en la ciudad” es una respuesta de fe ante el desafío inmenso que representan las ciudades actuales. Nos lleva a querer “recomenzar desde el en-



cuentro con Cristo<sup>488</sup> y no desde posturas eticistas o ilustradas. Como decía en “El sacerdote y la ciudad”<sup>489</sup>, Aparecida constata un cambio de paradigma en la relación entre el sujeto cristiano y las culturas que se elaboran en esos grandes laboratorios que son las megápolis modernas: “El cristiano de hoy no se encuentra más en la primera línea de la producción cultural, sino que recibe su influencia y sus impactos”<sup>490</sup>. Las tensiones que el análisis de las ciencias nos pone ante los ojos pueden causar miedo y sentimientos de impotencia pastoral. Sin embargo, la certeza de que Dios vive en la ciudad nos llena de confianza, y la esperanza de la Ciudad santa que baja del cielo<sup>491</sup> nos infunde coraje apostólico. Como a Zaqueo, la buena noticia de que el Señor ha entrado en la ciudad, nos dinamiza y nos hace salir a la calle.

### El tono de Aparecida para mirar “La pastoral urbana”

El apartado sobre “La pastoral urbana” es un buen ejemplo del esfuerzo de Aparecida por encontrar el tono evangélico para mirar la realidad. Si uno relee los cinco primeros puntos se nota un intento de mirada más sociológica, por decirlo así. Resuenan primero el cambio de paradigma y la complejidad de la cultura plural (509), los nuevos lenguajes (510), las complejas transformaciones socioeconómicas, culturales, políticas y religiosas (511), las diferencias sociales, las tensiones desafiantes: tradición-modernidad, globalidad-particularidad, inclusión-exclusión... etc. (512). Pero sucede algo curioso: el desarrollo de este lenguaje tiene un punto de inflexión en el párrafo siguiente. Es como si se tratara de tomar aire ante tanta complejidad: se valora, entonces, el pasado (“la Iglesia en sus inicios se formó en las grandes ciudades de su tiempo y se sirvió de ellas para extenderse”) y se señalan experiencias de renovación. Pero

<sup>488</sup> Cfr. Aparecida 12.

<sup>489</sup> Cfr. J. M. BERGOGLIO s.j., *El sacerdote en la ciudad a la luz del Documento de Aparecida*, San Isidro, 18.05.10.

<sup>490</sup> Aparecida 509.

<sup>491</sup> Aparecida 515.

la impresión es que estas son “poca cosa” ante la magnitud de los cambios descriptos anteriormente. El texto quiere invitar a la alegría y a la valentía pero surge la palabra “miedo a la pastoral urbana”: tendencias a encerrarse, a estar a la defensiva, sentimientos de impotencia ante las grandes dificultades de las ciudades” (513).

Vienen entonces los tres puntos siguientes en los que el tono del lenguaje cambia notablemente. El punto 514 es un pequeño himno de fe, una especie de Salmo en el que la ciudad brilla como *lugar de encuentro*. Escuchemos cómo suena:

La fe nos enseña que Dios vive en la ciudad,  
en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas,  
como también en sus dolores y sufrimientos.  
Las sombras que marcan lo cotidiano de las ciudades,  
violencia, pobreza, individualismo y exclusión,  
no pueden impedirnos que busquemos  
y contemplemos al Dios de la vida  
también en los ambientes urbanos.  
Las ciudades son lugares de libertad y oportunidad...  
En ellas las personas tienen la posibilidad de conocer  
a más personas,  
de interactuar y convivir con ellas...  
En las ciudades es posible experimentar  
vínculos de fraternidad, solidaridad y universalidad.  
En ellas el ser humano está llamado a caminar  
siempre más al *encuentro* del otro,  
convivir con el diferente,  
aceptarlo y ser aceptado por él.

El tono ha cambiado. Y hace que cambie la mirada. Resuena aquí la pregunta que se hacía y nos hacía el Papa en su discurso inaugural: “¿Qué es la realidad sin Dios?”<sup>492</sup>. La misma pregunta nos la podemos hacer con respecto a la ciudad: ¿Qué es la ciudad sin Dios? Sin un punto de referencia fundante y absoluto (al menos buscado) la realidad de la ciudad se fragmenta y se diluye en mil particularidades sin historia y sin identidad. ¿En qué termina una mirada sobre la ciudad si no se centra en una fe abierta a lo

<sup>492</sup> Benedicto XVI, Discurso Inaugural 3.

trascendente? Para ver la realidad hace falta *una mirada de fe, una mirada creyente*. Si no, la realidad se fragmenta.

Aparecida asumió este desafío al privilegiar una “mirada de discípulos misioneros sobre la realidad” (I parte, Cap. 1, Nros. 19-32) que centrara todas las demás miradas: “Necesitamos, al mismo tiempo, que nos consuma el celo misionero para llevar al corazón de la *cultura* de nuestro tiempo (y la cultura late y se elabora en las ciudades), aquel *sentido unitario y completo de la vida humana que ni la ciencia, ni la política, ni la economía ni los medios de comunicación podrán proporcionarle*. En Cristo Palabra, Sabiduría de Dios (cfr. 1 Cor 1,30), la cultura (y cada ciudad) puede volver a encontrar su centro y su profundidad, desde donde se puede mirar la realidad en el conjunto de todos sus factores, discerniéndolos a la luz del Evangelio y dando a cada uno su sitio y su dimensión adecuada” (Ap 41).

El párrafo siguiente es un canto a la esperanza. La mirada puesta en la Ciudad santa que baja del Cielo instala la idea de *cercanía* y de *acompañamiento*. Nuestro Dios es un Dios que ha instalado su tienda de campaña entre nosotros (515).

El último párrafo es un esbozo de himno a la caridad, en el que el servicio de la Iglesia es *fermento* que transforma y realiza la Ciudad Santa en la ciudad actual (516).

De esta manera, los puntos 517-518, que son una larga lista de concreciones pastorales se hace en un lenguaje de tono *propositivo* y de recomendación. Explícitamente se cambió el tono ya que en la primera redacción se decía “optamos por” una pastoral urbana que... Y en la redacción final quedó: “la conferencia «propone y recomienda» una nueva pastoral urbana que... *salga al encuentro, acompañe, sea fermento*”.

## Imaginario teológico cristiano para la ciudad

En este tono de consolación surgieron las categorías de *encuentro*, *acompañamiento* y *fermento* que Aparecida nos propone para salir a las calles de la ciudad actual. Las consecuencias pastorales *ad extra* de estas actitudes y de otras saldrán en las distintas ponencias de este congreso. Más bien quisiera ahora dar un paso hacia adentro –en una especie de repliegue existencial y espiritual– para

ahondar en el efecto que estas actitudes producen en nuestra mirada, en nuestro imaginario teológico. Si es verdad que se ha pasado de un sujeto cristiano cuya mirada estaba “por encima” de la ciudad, modelándola, a un sujeto que está inmerso en la coctelera de la hibridación cultural y sufre sus influencias e impactos, es necesario reconectarnos con lo “específico cristiano” para poder dialogar con todas las culturas: con una cultura cristiana, inspirada en la fe, cuya estructura de valores nos hace sentir como en casa; con una cultura pagana, cuyos valores se pueden discernir con cierta claridad; y con una cultura híbrida y múltiple como la que se gesta ahora, que requiere más discernimiento.

Ser pueblo y construir ciudades van de la mano. Y ser pueblo de Dios y habitar en la ciudad de Dios, también. En este sentido el imaginario teológico puede ser levadura para todo imaginario social.

Ya en el Éxodo, en el pueblo peregrino y en formación, cada acampada tiene en sí el germen de una ciudad; y la promesa de la tierra que mana leche y miel se concreta en el Apocalipsis, escatológicamente, en la Ciudad santa, la Jerusalén celeste que baja de cielo.

Las imágenes reveladas de *la ciudad prometida* (la tierra prometida) y de *la ciudad regalada* (que baja del cielo como una novia) responden y dinamizan a los anhelos que están siempre operantes en todo imaginario social humano, operante en la construcción de la ciudad.

También las imágenes del sueño truncado de Babel –*la ciudad autosuficiente* que llega al cielo– y de la *anticiudad consolidada* que se extiende en la tierra –Babilonia– expresan (y si uno quiere ayudan a exorcizar) los miedos y angustias del hombre al sentir que participa en la construcción de la anticiudad que lo devora.

Las imágenes más fecundas que el imaginario evangélico ofrece a todo imaginario social son las imágenes del Reino de los Cielos. Sus ciudadanos no lo defienden con armas (como le dice Jesús a Pilato); al vivirlo como puro don (como tesoro en medio de un campo) comparten con todos sus beneficios (las ramas del árbol que fue un pequeño granito de mostaza cobijan a todos los pájaros del cielo y la invitación al banquete de bodas se hace extensiva a los pobres y excluidos); el trabajo en la viña dignifica

a todos por igual y las relaciones de perdón de deudas y de producir cada uno lo mejor de sí (parábola de los talentos) fecundan los anhelos ciudadanos más profundos.

En este punto estoy convencido de que profundizar en el imaginario evangélico de la ciudad, para proponerlo en toda su riqueza a la ciudad actual, es un servicio que hacemos y que puede ensanchar la esperanza común que compartimos con todos los que habitan nuestra ciudad y motivar un actuar común presidido por la caridad.

### Miradas que iluminan y miradas que oscurecen la ciudad

Como se ve, ya desde el punto de partida se concibe “lo específico cristiano” como “levadura que ya está leudando la masa”. Y esto es lo mismo que sentirnos “apremiados” por un Dios que ya está viviendo en la ciudad, mezclado vitalmente con todos y con todo. Es una reflexión que nos sorprende siempre ya con las manos en la masa, comprometidos con la situación del hombre concreto tal como se da, involucrados con todos los hombres en una única historia de salvación.

Nada, por tanto, de propuestas ilustradas, rupturistas, asépticas, que parten de cero, que toman distancia para “pensar” cómo habría que hacer para que Dios viviera en una ciudad sin dios. Dios ya vive en nuestra ciudad y nos urge –mientras reflexionamos– salir a su encuentro, para descubrirlo, para construir relaciones de cercanía, para acompañarlo en su crecimiento y encarnar el fermento de su Palabra en obras concretas. La mirada de fe crece cada vez que ponemos en práctica la Palabra. La contemplación mejora en medio de la acción. Actuar como buenos ciudadanos –en cualquier ciudad– mejora la fe. Pablo recomendaba desde el comienzo “ser buenos ciudadanos” (cfr. Rm 13,1). Es la intuición del valor de la inculturación: vivir a fondo lo humano, en cualquier cultura, en cualquier ciudad, mejora al cristiano y fecunda la ciudad (le gana el corazón).

El pastor que mira a su ciudad con la luz de la fe combate la tentación de la “no mirada”, del “no ver”. El no ver, que el Señor reprocha con tanta insistencia en el evangelio, tiene muchas

formas: la de la ceguera pertinaz de los escribas y fariseos, la del encandilamiento no sólo de “las luces del centro”, como dice el tango<sup>493</sup>, sino de la misma revelación con la que se tientan los apóstoles “bajo apariencia de bien”<sup>494</sup>; también está el no mirar de los que “pasan de largo”... Pero hay un nivel más básico de esta “no mirada”. Es difícil de categorizar pero se puede describir. En algunos discursos se entrevé que la perspectiva brota de una especie de “nivelación de miradas”, si se me permite hablar así. La mirada de fe no se valora existencialmente como don de Dios al hombre que se sitúa en la frontera de la existencia para ser mirado y mirar al Dios vivo, sino que se considera la mirada de fe en cuanto “resultado”, por decirlo de alguna manera, en cuanto “lo que ya se ha dicho sobre algún tema en algún documento”. Esta mirada de fe se pone al lado de las miradas de la ciencia o de los medios y casi inmediatamente se cataloga de “anticuada” o “no puesta al día” ante la mirada de alguna ciencia que muestra cosas novedosas. En esta mirada el que habla o escribe se ubica a sí mismo en una suerte de lugar privilegiado desde donde “objetiva” la postura tradicional y el nuevo paradigma.

Es verdad que todo mirar y reflexionar tiene un carácter comparativo, pero el punto clave es si hay voluntad de “ruptura” o como dice Benedicto XVI hablando de las interpretaciones del Concilio Vaticano II, voluntad de “renovación en la continuidad de un *único sujeto* que crece y se desarrolla permaneciendo siempre el mismo”<sup>495</sup>.

---

<sup>493</sup> Un día lejano / se fue mi esperanza! / Las luces del centro, / imán de locuras, / llevaron sus ansias por mil desventuras! / Tal vez una noche detenga su marcha / el tren de las once, y vuelva mi amor! (*El tren de las once*).

<sup>494</sup> Pedro retando al Señor luego de haberlo confesado como Mesías, los hermanos hijos del trueno queriendo que llueva fuego sobre la ciudad que no recibe al Señor...

<sup>495</sup> “Todo depende de la justa interpretación del Concilio –o como diríamos hoy– de su justa hermenéutica, de la justa clave de la lectura y de la aplicación. Los problemas de la recepción han nacido del hecho de que dos hermenéuticas contrarias se han encontrado y confrontado y litigado entre ellas. Una ha causado confusión, la otra, silenciosamente, pero siempre más visiblemente, ha dado frutos. Por un lado existe una interpretación que quisiera llamar «hermenéutica de la discontinuidad o ruptura»; ella no raramente ha sido avalada por la simpatía de los mass-media y también

En términos de vida podríamos decir que la “no mirada” es la de un sujeto “abstracto” (no vivo) que mira cosas abstractas desde paradigmas abstractos. En cambio la mirada de fe es la de un sujeto vivo –el pueblo de Dios en camino, como dice el Papa–, que mira eclesialmente realidades vivientes en medio de las cuales Dios vive también.

Lo que quiero decir es que las “no-miradas” son de “no-sujetos” y la ciudad, al igual que la Iglesia, necesita mirada de sujetos (eclesiales y ciudadanos, según el caso).

¿Cómo podemos estar seguros de que la mirada de fe no cae en lo mismo que criticamos? Creo que esta mirada no se puede valorar *a priori* sino que se justifica por sus frutos. Carece del impacto mediático de las hermenéuticas rupturistas pero *da fruto* a largo plazo. ¿Qué frutos?

En primer lugar, los actos de fe acrecientan y mejoran la propia fe. Al mismo tiempo ayudan a discernir y rechazar varias tentaciones.

Se puede decir que la mirada de fe nos lleva a *salir cada día y siempre más al encuentro* del prójimo que habita en la ciudad. Nos lleva a salir al encuentro porque esta mirada se alimenta en la cercanía. No tolera la distancia, pues siente que la distancia desdibuja lo que desea ver; y la fe quiere ver para servir y amar, no para constatar o dominar. Al salir a la calle la fe *limita la avidez de la mirada dominadora* y cada prójimo concreto al que mira con deseos de servir le ayuda a focalizar mejor a su “objeto propio y amado”, que es Jesucristo venido en carne. El que dice que cree en Dios y “no ve” a su hermano, se engaña.

---

por una parte de la teología moderna. Por otro lado está la «hermenéutica de la reforma», de la renovación de la continuidad del único sujeto de la Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla permaneciendo sin embargo siempre el mismo, único sujeto del Pueblo de Dios en camino”. Como dice Scola, el Papa no opone “discontinuidad-continuidad” o “ruptura-continuidad” sino que habla de “discontinuidad y ruptura vs hermenéutica de la reforma” o renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia, especificado como “pueblo de Dios en camino”. A. SCOLA, “Credo Ecclesiam”, en *Communio*, ed. argentina, n° 1 otoño 2011, págs. 5 ss.

Las mejoras en la fe en ese Dios que vive en la ciudad, *renuevan la esperanza* de nuevos encuentros. La esperanza nos libra de esa fuerza centrípeta que lleva al ciudadano actual a vivir aislado dentro de la gran ciudad, esperando el *delivery* y conectado sólo virtualmente. El creyente que mira con la luz de la esperanza combate la *tentación de no mirar* que se da o por vivir amurallado en los bastiones de la propia nostalgia o por la sed de curiosear. La suya no es la mirada ávida del “a ver qué pasó hoy” de los noticieros. La mirada esperanzada es como la del Padre misericordioso que sale todas las mañanas y las tardes a la terraza de su casa a ver si regresa su hijo pródigo y, apenas lo ve de lejos, corre a su encuentro y lo abraza. En este sentido, la mirada de fe, a la vez que se alimenta de cercanía y no tolera la distancia, tampoco se sacia con *lo momentáneo y coyuntural*, y por eso, para ver bien, se involucra en los procesos que son propios de todo lo vital. La mirada de fe, al involucrarse, actúa como *fermento*. Y, como los procesos vitales requieren tiempo, *acompaña*. Nos salva así de la tentación de vivir en ese tiempo “puntillar” propio de la postmodernidad.

Si partimos de la constatación de que la anticiedad crece con la no-mirada, que la mayor exclusión consiste en ni siquiera “ver” al excluido –el que duerme en la calle no se ve como persona sino como parte de la suciedad y abandono del paisaje urbano, de la cultura del descarte, del “volquete”–, la ciudad humana crece con la mirada que “ve” al otro como conciudadano. En este sentido, la mirada de fe es fermento para una mirada ciudadana. Por eso podemos hablar de un “servicio de la fe”: de un servicio existencial, testimonial, pastoral.

### Mirada que incluye sin relativizar

¿Estoy diciendo que la fe, por sí sola, mejora la ciudad? Sí, en el sentido de que sólo la fe nos libera de las generalizaciones y abstracciones de una mirada ilustrada que sólo da como frutos más ilustraciones. La cercanía, el “involucramiento” y el sentir cómo el fermento hace crecer la masa, llevan a la fe a desear mejorar lo suyo propio, lo específico cristiano: para poder ver *indivise et inconfuse* al otro, al prójimo, la fe desea “ver a Jesús”. Es una mirada que, para incluir, se limita y se clarifica a sí misma.



Si nos situamos en el ámbito de la caridad, podemos decir que esta mirada nos salva de *tener que relativizar la verdad para poder incluir*.

La ciudad actual es relativista: todo es válido, y puede que caigamos en la tentación de que para no discriminar, para incluir a todos, a veces sentimos que es necesario “relativizar” la verdad. No es así. El Dios nuestro que vive en la ciudad y se involucra en su vida cotidiana no discrimina ni relativiza. Su verdad es la del encuentro que descubre rostros y cada rostro es único. Incluir personas con rostro y nombre propios no implica relativizar valores ni justificar antivalores, sino que no discriminar y no relativizar implica tener fortaleza para acompañar procesos y la paciencia del fermento que ayuda a crecer. La verdad del que acompaña es la de mostrar caminos hacia adelante más que juzgar encierros pasados.

La mirada del amor no discrimina ni relativiza porque es misericordiosa. Y la misericordia crea la mayor *cercanía*, que es la de los rostros, y como quiere ayudar de verdad busca la verdad que más duele –la del pecado–, pero para encontrar el remedio verdadero. Esta mirada es personal y comunitaria. Se traduce en la agenda, marca tiempos más lentos que los de las cosas (acercarse a un enfermo requiere tiempo), y crea estructuras acogedoras y no expulsivas, cosa que requiere también tiempo.

La mirada de amor no discrimina ni relativiza porque es mirada de amistad. Y a los amigos se los acepta como son y se les dice la verdad. Es también una mirada comunitaria. Lleva a *acompañar*, a sumar, a ser uno más al lado de los otros ciudadanos. Esta mirada es la base de la amistad social, del respeto de las diferencias, no sólo económicas sino también las ideológicas. Es también la base de todo el trabajo del voluntariado. No se puede ayudar al que está excluido si no se crean comunidades inclusivas.

La mirada del amor no discrimina ni relativiza porque es creativa. El amor gratuito es *fermento* que dinamiza todo lo bueno y lo mejora, y transforma el mal en bien, los problemas en oportunidades. El pastor que mira con mirada de *agape* descubre las potencialidades que están activas en la ciudad y empatiza con ellas, fermentándolas con el evangelio.

Estas tres propiedades de la mirada y del actuar del pastor no son fruto de una descripción piadosa sino de un discernimiento que proviene del “objeto” (si se nos permite hablar así, ya que el Señor resucitado es mucho más que un objeto) que contemplamos y de la persona a quien servimos. Un Dios vivo en medio de la ciudad requiere profundizar en el camino de esta mirada que proponemos.

No es un mirarse al ombligo como lo es el “mirar cómo miramos”. Porque la ciudad, como los desiertos, produce espejismos. Y con la mejor intención puede ser que nos engañemos. La fe siempre se ve desafiada a superar espejismos. Nos hemos desengañado (algunos quizás demasiado) del espejismo de las ideologías políticas, de mirar no sólo las ciudades sino todo el Continente desde ideologías que proponían caminos rápidos para lograr la justicia. El precio fue la violencia y una desvalorización de la política que recién hace poco está comenzando a revertirse.

Hoy hay otros espejismos. Quizá por contraposición temporal se puede discernir su raíz. Si los espejismos políticos exigían un paso rápido a la acción, los espejismos ilustrados más bien “retardan”. El punto aquí es si la teoría se vuelve tan complicada que en vez de suscitar “salidas apostólicas” suscita “discusiones sobre planes apostólicos”.

## Conclusión

Dios vive en la ciudad y la Iglesia vive en la ciudad. La misión no se opone a tener que aprender de la ciudad –de sus culturas y de sus cambios– al mismo tiempo que salimos a predicarle el evangelio. Y esto es fruto del evangelio mismo, que interactúa con el terreno en el que cae como semilla. No sólo la ciudad moderna es un desafío sino que lo ha sido, lo es y lo será toda ciudad, toda cultura, toda mentalidad y todo corazón humano.

La contemplación de la Encarnación, que San Ignacio presenta en los *Ejercicios Espirituales*, es un buen ejemplo de la mirada que aquí se propone<sup>496</sup>. Una mirada que no se queda

---

<sup>496</sup>10 “El primer punto es ver las personas, las unas y las otras; y primero las de la haz de la tierra en tanta diversidad, así de trages como en gestos, unos

empantanada en ese dualismo que va y vuelve constantemente *de los diagnósticos a la planificación*, sino que se *involucra dramáticamente* en la realidad de la ciudad y se compromete con ella en la acción. El evangelio es un kerygma aceptado y que impulsa a transmitirlo. Las mediaciones se van elaborando mientras vivimos y convivimos.

En la contemplación de la Encarnación, San Ignacio nos hace “*mirar cómo mira*” al mundo la Santísima Trinidad. La mirada que propone Ignacio no es la que asciende del tiempo a la eternidad en busca de la visión beatífica definitiva para luego “*deducir*” un orden temporal ideal. Ignacio propone una mirada que le permita al Señor “*nuevamente encarnarse*” (EE 109) en el mundo tal como está. La mirada de las tres personas es una mirada “*que se involucra*”. La Trinidad mira todo: “*toda la planicie o redondez del mundo y a todos los hombres*”, y hace su diagnóstico y su plan pastoral. “*Viendo*” cómo los hombres se pierden la Vida plena (“*descienden al infierno*”), “*se determina en su eternidad* (Ignacio penetra en el deseo más íntimo y definitivo del corazón de Dios, la voluntad salvífica de que todos los hombres vivan y se salven) que la segunda Persona se haga hombre para salvar al género humano” (EE 102). Esta mirada universal se vuelve concreta inmediatamente. Ignacio nos hace mirar “*particularmente la casa y aposentos de Nuestra Señora, en la ciudad de Nazaret, en la provincia de Galilea*” (EE 103).

La dinámica es la misma de Juan en el lavatorio de los pies: la conciencia lúcida y omniabarcativa del Señor (sabiendo que el Padre había puesto todo en sus manos) lo lleva a ceñirse la toalla y lavar los pies a sus discípulos. La visión más honda y más alta no lleva a nuevas visiones sino a la acción más humilde, situada y concreta.

---

blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos nasciendo y otros muriendo, etc. 2º Ver y considerar las tres personas divinas, como en el su solio real o throno de la su divina majestad, como miran toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes en tanta ceguedad, y como mueren y descenden al infierno. 3ª ver a Nuestra Señora y al ángel que la saluda, y refletio para sacar provecho de la tal visita” (EE. 106).

*Dios vive en la ciudad*

Teniendo en cuenta estas reflexiones, y para concluir, podemos decir que la mirada del creyente sobre la ciudad se resuelve en tres actitudes concretas:

El salir de sí al encuentro del otro se resuelve en *cercanía*, en actitudes de proximidad. Nuestra mirada siempre tiene que ser salidora y cercana. No autorreferencial sino trascendente.

El fermento y la semilla de la fe se resuelve en el *testimonio* (si sabiendo estas cosas las ponen en práctica, serán felices). Dimensión martirial de la fe.

Y el acompañamiento se resuelve en *la paciencia*, en *la hypomoné*, que acompaña procesos sin maltratar los límites.

Por este lado me parece va el servicio que, como hombres y mujeres creyentes, podemos brindar a nuestra ciudad.

Buenos Aires, 25 de agosto de 2011

*Card. Jorge Mario Bergoglio s.j.*

## V. Textos del Papa Francisco sobre la ciudad y la pastoral urbana

Carta encíclica *Lumen Fidei*

Capítulo cuarto

Dios prepara una ciudad para ellos (cf. Hb 11,16)

### Fe y bien común (LF 50-51)

50. Al presentar la historia de los patriarcas y de los justos del Antiguo Testamento, la Carta a los Hebreos pone de relieve un aspecto esencial de su fe. La fe no sólo se presenta como un camino, sino también como una edificación, como la preparación de un lugar en el que el hombre pueda convivir con los demás. El primer constructor es Noé que, en el Arca, logra salvar a su familia (cf. *Hb* 11,7). Después Abrahán, del que se dice que, movido por la fe, habitaba en tiendas, mientras esperaba la ciudad de sólidos cimientos (cf. *Hb* 11,9-10). Nace así, en relación con la fe, una nueva fiabilidad, una nueva solidez, que sólo puede venir de Dios. Si el hombre de fe se apoya en el Dios del Amén, en el Dios fiel (cf. *Is* 65,16), y así adquiere solidez, podemos añadir que la solidez de la fe se atribuye también a la ciudad que Dios está preparando para el hombre. La fe revela hasta qué punto pueden ser sólidos los vínculos humanos cuando Dios se hace presente en medio de ellos. No se trata sólo de una solidez interior, una convicción firme del creyente; la fe ilumina también las relaciones humanas, porque nace del amor y sigue la dinámica del amor de Dios. El Dios digno de fe construye para los hombres una ciudad fiable.

51. Precisamente por su conexión con el amor (cf. *Ga* 5,6), la luz de la fe se pone al servicio concreto de la justicia, del

derecho y de la paz. La fe nace del encuentro con el amor originario de Dios, en el que se manifiesta el sentido y la bondad de nuestra vida, que es iluminada en la medida en que entra en el dinamismo desplegado por este amor, en cuanto que se hace camino y ejercicio hacia la plenitud del amor. La luz de la fe permite valorar la riqueza de las relaciones humanas, su capacidad de mantenerse, de ser fiables, de enriquecer la vida común. La fe no aparta del mundo ni es ajena a los afanes concretos de los hombres de nuestro tiempo. Sin un amor fiable, nada podría mantener verdaderamente unidos a los hombres. La unidad entre ellos se podría concebir sólo como fundada en la utilidad, en la suma de intereses, en el miedo, pero no en la bondad de vivir juntos, ni en la alegría que la sola presencia del otro puede suscitar. La fe permite comprender la arquitectura de las relaciones humanas, porque capta su fundamento último y su destino definitivo en Dios, en su amor, y así ilumina el arte de la edificación, contribuyendo al bien común. Sí, la fe es un bien para todos, es un bien común; su luz no luce sólo dentro de la Iglesia ni sirve únicamente para construir una ciudad eterna en el más allá; nos ayuda a edificar nuestras sociedades, para que avancen hacia el futuro con esperanza. La Carta a los Hebreos pone un ejemplo de esto cuando nombra, junto a otros hombres de fe, a Samuel y David, a los cuales su fe les permitió « administrar justicia » (*Hb* 11,33). Esta expresión se refiere aquí a su justicia para gobernar, a esa sabiduría que lleva paz al pueblo (cf. *1 S* 12,3-5; *2 S* 8,15). Las manos de la fe se alzan al cielo, pero a la vez edifican, en la caridad, una ciudad construida sobre relaciones, que tienen como fundamento el amor de Dios...

### **Fuerza que conforta en el sufrimiento (LF 56-57)**

56. San Pablo, escribiendo a los cristianos de Corinto sobre sus tribulaciones y sufrimientos, pone su fe en relación con la predicación del Evangelio. Dice que así se cumple en él el pasaje de la Escritura: « Creí, por eso hablé » (*2 Co* 4,13). Es una cita del Salmo 116. El Apóstol se refiere a una expresión del Salmo 116 en la que el salmista exclama: « Tenía fe, aun cuando dije: "¡Qué desgraciado soy!" » (v. 10). Hablar de fe comporta a menudo hablar también de pruebas dolorosas, pero precisamente en ellas san

Pablo ve el anuncio más convincente del Evangelio, porque en la debilidad y en el sufrimiento se hace manifiesta y palpable el poder de Dios que supera nuestra debilidad y nuestro sufrimiento. El Apóstol mismo se encuentra en peligro de muerte, una muerte que se convertirá en vida para los cristianos (cf. *2 Co* 4,7-12). En la hora de la prueba, la fe nos ilumina y, precisamente en medio del sufrimiento y la debilidad, aparece claro que « no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor » (*2 Co* 4,5). El capítulo 11 de la Carta a los Hebreos termina con una referencia a aquellos que han sufrido por la fe (cf. *Hb* 11,35-38), entre los cuales ocupa un puesto destacado Moisés, que ha asumido la afrenta de Cristo (cf. v. 26). El cristiano sabe que siempre habrá sufrimiento, pero que le puede dar sentido, puede convertirlo en acto de amor, de entrega confiada en las manos de Dios, que no nos abandona y, de este modo, puede constituir una etapa de crecimiento en la fe y en el amor. Viendo la unión de Cristo con el Padre, incluso en el momento de mayor sufrimiento en la cruz (cf. *Mc* 15,34), el cristiano aprende a participar en la misma mirada de Cristo. Incluso la muerte queda iluminada y puede ser vivida como la última llamada de la fe, el último « Sal de tu tierra », el último « Ven », pronunciado por el Padre, en cuyas manos nos ponemos con la confianza de que nos sostendrá incluso en el paso definitivo.

57. La luz de la fe no nos lleva a olvidarnos de los sufrimientos del mundo. ¡Cuántos hombres y mujeres de fe han recibido luz de las personas que sufren! San Francisco de Asís, del leproso; la Beata Madre Teresa de Calcuta, de sus pobres. Han captado el misterio que se esconde en ellos. Acercándose a ellos, no les han quitado todos sus sufrimientos, ni han podido dar razón cumplida de todos los males que los aquejan. La luz de la fe no disipa todas nuestras tinieblas, sino que, como una lámpara, guía nuestros pasos en la noche, y esto basta para caminar. Al hombre que sufre, Dios no le da un razonamiento que explique todo, sino que le responde con una presencia que le acompaña, con una historia de bien que se une a toda historia de sufrimiento para abrir en ella un resquicio de luz. En Cristo, Dios mismo ha querido compartir con nosotros este camino y ofrecernos su mirada para darnos luz. Cristo es aquel que, habiendo soportado el dolor, « inició y completa nuestra fe » (*Hb* 12,2).

El sufrimiento nos recuerda que el servicio de la fe al bien común es siempre un servicio de esperanza, que mira adelante, sabiendo que sólo en Dios, en el futuro que viene de Jesús resucitado, puede encontrar nuestra sociedad cimientos sólidos y duraderos. En este sentido, la fe va de la mano de la esperanza porque, aunque nuestra morada terrenal se destruye, tenemos una mansión eterna, que Dios ha inaugurado ya en Cristo, en su cuerpo (cf. 2 Co 4,16-5,5). El dinamismo de fe, esperanza y caridad (cf. 1 Ts 1,3; 1 Co 13,13) nos permite así integrar las preocupaciones de todos los hombres en nuestro camino hacia aquella ciudad « cuyo arquitecto y constructor iba a ser Dios » (Hb 11,10), porque « la esperanza no defrauda » (Rm 5,5).

En unidad con la fe y la caridad, la esperanza nos proyecta hacia un futuro cierto, que se sitúa en una perspectiva diversa de las propuestas ilusorias de los ídolos del mundo, pero que da un impulso y una fuerza nueva para vivir cada día. No nos dejemos robar la esperanza, no permitamos que la banalicen con soluciones y propuestas inmediatas que obstruyen el camino, que « fragmentan » el tiempo, transformándolo en espacio. El tiempo es siempre superior al espacio. El espacio cristaliza los procesos; el tiempo, en cambio, proyecta hacia el futuro e impulsa a caminar con esperanza.

## Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*

### Capítulo segundo

#### En la crisis del compromiso comunitario

##### **Desafíos de las culturas urbanas (EG 71-75)**

71. La nueva Jerusalén, la Ciudad santa (cf. Ap 21,2-4), es el destino hacia donde peregrina toda la humanidad. Es llamativo que la revelación nos diga que la plenitud de la humanidad y de la historia se realiza en una ciudad. Necesitamos reconocer la ciudad desde una mirada contemplativa, esto es, una mirada de fe que descubra al Dios que habita en sus hogares, en sus calles, en sus plazas. La presencia de Dios acompaña las búsquedas sinceras que personas y grupos realizan para encontrar apoyo y sentido a sus vidas. Él vive entre los ciudadanos promoviendo la



solidaridad, la fraternidad, el deseo de bien, de verdad, de justicia. Esa presencia no debe ser fabricada sino descubierta, develada. Dios no se oculta a aquellos que lo buscan con un corazón sincero, aunque lo hagan a tientas, de manera imprecisa y difusa.

72. En la ciudad, lo religioso está mediado por diferentes estilos de vida, por costumbres asociadas a un sentido de lo temporal, de lo territorial y de las relaciones, que difiere del estilo de los habitantes rurales. En sus vidas cotidianas los ciudadanos muchas veces luchan por sobrevivir, y en esas luchas se esconde un sentido profundo de la existencia que suele entrañar también un hondo sentido religioso. Necesitamos contemplarlo para lograr un diálogo como el que el Señor desarrolló con la samaritana, junto al pozo, donde ella buscaba saciar su sed (cf. *Jn* 4,7-26).

73. Nuevas culturas continúan gestándose en estas enormes geografías humanas en las que el cristiano ya no suele ser promotor o generador de sentido, sino que recibe de ellas otros lenguajes, símbolos, mensajes y paradigmas que ofrecen nuevas orientaciones de vida, frecuentemente en contraste con el Evangelio de Jesús. Una cultura inédita late y se elabora en la ciudad. El Sínodo ha constatado que hoy las transformaciones de esas grandes áreas y la cultura que expresan son un lugar privilegiado de la nueva evangelización.<sup>[61]</sup> Esto requiere imaginar espacios de oración y de comunión con características novedosas, más atractivas y significativas para los habitantes urbanos. Los ambientes rurales, por la influencia de los medios de comunicación de masas, no están ajenos a estas transformaciones culturales que también operan cambios significativos en sus modos de vida.

74. Se impone una evangelización que ilumine los nuevos modos de relación con Dios, con los otros y con el espacio, y que suscite los valores fundamentales. Es necesario llegar allí donde se gestan los nuevos relatos y paradigmas, alcanzar con la Palabra de Jesús los núcleos más profundos del alma de las ciudades. No hay que olvidar que la ciudad es un ámbito multicultural. En las grandes urbes puede observarse un entramado en el que grupos de personas comparten las mismas formas de soñar la vida y similares imaginarios y se constituyen en nuevos sectores humanos, en territorios culturales, en ciudades invisibles. Variadas formas culturales conviven de hecho, pero ejercen muchas

veces prácticas de segregación y de violencia. La Iglesia está llamada a ser servidora de un difícil diálogo. Por otra parte, aunque hay ciudadanos que consiguen los medios adecuados para el desarrollo de la vida personal y familiar, son muchísimos los «no ciudadanos», los «ciudadanos a medias» o los «sobrantes urbanos». La ciudad produce una suerte de permanente ambivalencia, porque, al mismo tiempo que ofrece a sus ciudadanos infinitas posibilidades, también aparecen numerosas dificultades para el pleno desarrollo de la vida de muchos. Esta contradicción provoca sufrimientos lacerantes. En muchos lugares del mundo, las ciudades son escenarios de protestas masivas donde miles de habitantes reclaman libertad, participación, justicia y diversas reivindicaciones que, si no son adecuadamente interpretadas, no podrán acallarse por la fuerza.

75. No podemos ignorar que en las ciudades fácilmente se desarrollan el tráfico de drogas y de personas, el abuso y la explotación de menores, el abandono de ancianos y enfermos, varias formas de corrupción y de crimen. Al mismo tiempo, lo que podría ser un precioso espacio de encuentro y solidaridad, frecuentemente se convierte en el lugar de la huida y de la desconfianza mutua. Las casas y los barrios se construyen más para aislar y proteger que para conectar e integrar. La proclamación del Evangelio será una base para restaurar la dignidad de la vida humana en esos contextos, porque Jesús quiere derramar en las ciudades vida en abundancia (cf. *Jn 10,10*). El sentido unitario y completo de la vida humana que propone el Evangelio es el mejor remedio para los males urbanos, aunque debemos advertir que un programa y un estilo uniforme e inflexible de evangelización no son aptos para esta realidad. Pero vivir a fondo lo humano e introducirse en el corazón de los desafíos como fermento testimonial, en cualquier cultura, en cualquier ciudad, mejora al cristiano y fecunda la ciudad.

## VI. Actualización bibliográfica sobre la nueva evangelización y la pastoral urbana. 2012 – 2014

Este anexo brinda una bibliografía actualizada sobre dos tópicos centrales de la obra. El autor ha preferido mantener el contenido, la estructura y la paginación de los capítulos de la segunda edición y, por eso, no ha modificado ni agregado nuevos párrafos en el texto ni nuevas notas a pie de página, salvo en el renovado prólogo y en el nuevo epílogo, escritos en 2014.

El primer rubro ordena las propias publicaciones del bienio y los dos siguientes corresponden a la nueva evangelización y la pastoral urbana. En cada uno de ellos la sucesión va de 2012 a 2014. No se integra la bibliografía específica de y sobre el Papa Francisco, que es muy abundante. Los libros y artículos contenidos en esta actualización son los que el autor pudo conocer. Hay muchos otros que no pueden ser integrados en este elenco. Un criterio para hacer esta selección fue la cercanía de los autores y de las obras a la vida eclesial y la reflexión argentina.

Como digo en el prólogo, compartir la propia bibliografía es un acto de justicia y gratitud con el pasado, de honestidad y colaboración en el presente, de servicio y orientación para el futuro.

*Carlos María Galli*  
4 de marzo de 2014

## 1. Textos de Carlos María Galli sobre la Iglesia latinoamericana, la nueva evangelización, la pastoral urbana, la teología argentina y el papa Francisco

### 2012

- \* C. M. GALLI, "Aparecida: Hacia un estado permanente de misión con una nueva pastoral urbana", en: J. SCHEINIG (comp.), *Dios en la ciudad. Primer Congreso de Pastoral Urbana Región Buenos Aires*, Buenos Aires, San Pablo, 2012, 45-75.
- \* "Hacia una teología inculturada en lengua castellana para dar razón de la esperanza en el siglo XXI", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural. XXXa. Semana Argentina de Teología*", Buenos Aires, Ágape, 2012, 235-249.
- \* "La propuesta misionera de Aparecida", en: INSTITUTO SUPERIOR DE CATEQUESIS – SENAC, *Catequesis en clave misionera*, Buenos Aires, San Pablo, 2012, 55-79.
- \* "Eduardo Pironio, un teólogo latinoamericano. Tres textos magistrales", en: CARDENAL EDUARDO PIRONIO, *Signos en la Iglesia latinoamericana: evangelización y liberación*, Buenos Aires, Facultad de Teología - Guadalupe, 2012, 3-11.
- \* "La novedad de América Latina en la nueva evangelización", *Teología* 108 (2012) 101-172.
- \* "En la Iglesia está soplando el Viento del Sur. América Latina: un nuevo Pentecostés para una nueva evangelización. Diálogo teológico-pastoral con el *Instrumentum laboris* del Sínodo 2012", en CELAM, *Hacia una Nueva Evangelización. Aportes desde América Latina y El Caribe*, Bogotá, CELAM, 2012, 161-260.
- \* "Santa María de los Buenos Aires. Apuntes sobre la Iglesia Católica y su misión en nuestra ciudad. Un relato del pasado, un perfil presente, una mística para el futuro", *Proyecto 61/62* (2012) 129-181.
- \* *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*, Buenos Aires, Guadalupe, 2013.

**2013**

- \* "Lucio Gera. (I) La luz del amor en la cruz. Buen pastor y maestro en teología", *Vida Pastoral* 313 (2012) 4-11.
- \* "Lucio Gera. (II). "Un precursor del viento que sopla desde el sur. Una teología conciliar, contemporánea, latinoamericana y popular", *Vida Pastoral* 314 (2013) 4-15.
- \* "*La racionalidad amorosa del cristianismo*. Meditación teológica sobre la renuncia de Benedicto XVI", *Vida Nueva* (Cono Sur) 6 (2013) 38-39.
- \* "De Juan XXIII a Francisco: la ternura de Dios y los pilares de la paz", *Vida Nueva* (Cono Sur) 9 (2013) 33-35.
- \* "Sopló el Viento del Sur", *Criterio* 2391 (2013) 20-23.
- \* "De Benedicto XVI a Francisco, el Papa del fin del mundo", *Pastores* 53 (2013) 23-52.
- \* "¿Por qué Mario Poli en Buenos Aires?", *Vida Nueva* (Cono Sur) 12 (2013) 40-41.
- \* "Investigando la teología en nuestra Argentina", *Teología* 110 (2013) 163-188.
- \* "Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el 'nuevo pensamiento' filosófico del ante - último Scannone (2005-2012)", en: J. M. CANTÓ; P. FIGUEROA (comps.), *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC - Universidad Católica de Córdoba, 2013, 79-144.
- \* "Una nueva hora de la Iglesia latinoamericana. y el icono pastoral de Francisco. 30 claves", *Vida Nueva* (Cono Sur) 16 (2013) 23-30; también en *Vida Nueva* (España) 2864 (2013) 23-30.
- \* "El Cristo de Dios vive en la ciudad. Hacia una teología teológica y cristocéntrica de la nueva evangelización de la cultura urbana desde América Latina", *Medellín* 155 (2013) 357-412.
- \* "La alegría de evangelizar. Tres claves de la exhortación *Evangelii gaudium*", *Vida Nueva* (Cono Sur) 24 (2013) 8-13.

**2014**

- \* C. M. GALLI, "Francesco e la Chiesa latinoamericana. Il forte vento del Sud", *Il Regno / Attualità* 2014/2, 57-63.
- \* "La gioia e la tenerezza del Vangelo. Il 'Codice Francesco'", *Vita Pastorale* 2014/3, 62-65.
- \* "La exhortación *Evangelii gaudium*, un fruto maduro del pensamiento de Francisco y de la Iglesia latinoamericana", en: AA. VV., *De la misión continental (Aparecida 2007) a la misión universal (Río de Janeiro 2013 y Evangelii gaudium)*, *Anunciando la revolución de la Ternura*, Buenos Aires, Docencia, 2ª, 2014, XI-XXI.
- \* "El Viento del Sur de Aparecida a Río. El proyecto misionero latinoamericano en la teología y en el estilo pastoral de Francisco", en: AA. VV., *De la misión continental (Aparecida 2007) a la misión universal (JMJ, Río de Janeiro 2013 y Evangelii gaudium)*, 1-119.

**2. Obras en diversas lenguas sobre la historia,  
la teología y la pastoral de la ciudad y sobre  
la nueva evangelización de la cultura urbana actual**

**2013**

- \* J. M. BERGOGLIO - PAPA FRANCESCO, *Dio nella città*, San Paolo, Milano, 2013.
- \* J. M. BERGOGLIO, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Buenos Aires, Claretiana, 2013.
- \* J. M. BERGOGLIO, *La Patria es un don, la Nación una tarea*, Buenos Aires, Claretiana, 2013.
- \* ARQUIDIÓCESIS DE BOGOTÁ, *La Iglesia en la ciudad. Plan de evangelización 2013-2022*, Bogotá, 2013.
- \* B. BRAVO (coord.), *¿Cómo hacer pastoral urbana?*, México, San Pablo, 2013.
- \* B. BRAVO, *Simbólica urbana y simbólica cristiana. Puntos de convergencia para la inculturación del Evangelio en la urbe de hoy*, México, Universidad Pontificia de México, 2013.

- \* J. SEIBOLD, "La mística popular en la ciudad", *Medellín* 154 (2013) 169-194.
- \* S. GUIJARRO, *La primera evangelización*, Salamanca, Sígueme, 2013.
- \* O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios en la ciudad*, Salamanca, Sígueme, 2013.
- \* M. SIEVERNICH; K. WENZEL (Hg.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionem kircklichen Handelns in der Stadt*, Freiburg im Breisgau, Herder (QD 252), 2013.
- \* J. C. SCANNONE, "Aportaciones de la teología argentina del Pueblo a la teología latinoamericana", *Vida Nueva* (Cono Sur) 21 (2013) 21-28 y 22 (2013) 21-28.

#### 2014

- \* AA. VV. *De la misión continental (Aparecida 2007) a la misión universal (Río de Janeiro 2013 y Evangelii gaudium)*, *Anunciando la revolución de la Ternura*, Buenos Aires, Docencia, 2ª, 2014.
- \* M. ECKHOLT (ed.), *Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, México, San Pablo, 2014.
- \* V. FERNÁNDEZ, *El programa del Papa Francisco*, Buenos Aires, San Pablo, 2014.

### 3. Libros sobre la nueva evangelización y la teología pastoral argentina

#### 2011

- \* A. GRANDE, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización*, Buenos Aires, Agape, 2011,
- \* PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *La piedad popular en el proceso de evangelización de América Latina*, Ciudad del Vaticano, LEV, 2011.

#### 2012

- \* E. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Agape, 2012.
- \* E. SALVIA, *San Telmo. La Iglesia en el barrio*, Buenos Aires, Lumen, 2012.

- \* CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Hacia una Nueva Evangelización. Aportes desde América Latina y El Caribe*, Bogotá, CELAM, 2012.
- \* A. CADAVID, *La nueva evangelización. Itinerario, identidad y características a partir del magisterio episcopal latinoamericano*, Bogotá, CELAM, 2012.
- \* PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Reflexiones sobre la nueva evangelización en América Latina. Desafíos y prioridades*, Ciudad del Vaticano, Tipografía Vaticana, 2012.
- \* G. AUGUSTIN (ed.), *El desafío de la nueva evangelización*, Santander, Sal Terrae, 2012.
- \* A. CORDOVILLA, *Crisis de Dios y crisis de la fe*, Santander, Sal Terrae, 2012.
- \* PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DE LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Enchiridion della Nuova Evangelizzazione*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- \* M. SIEVERNICH, *La missione cristiana. Storia e realtà*, Brescia, Queriniana 2012.

### 2013

- \* FRANCISCO, *La revolución de la ternura. XXVIII Jornada Mundial de la Juventud Río 2013*, Buenos Aires, PPC Cono Sur, 2013.
- \* A. SPADARO, *El sueño del Papa Francisco. El rostro futuro de la Iglesia*, Buenos Aires, Claretiana, 2013.
- \* R. TELLO, *La nueva evangelización. Anexos I-II*, Buenos Aires, Agape - Saracho, 2013.
- \* FUNDACIÓN SARACHO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Saracho, 2013.
- \* J. LOZANO, F. ESPARAFITA, C. CARABAJAL, E. INZAURRAGA, *Nueva evangelización. Fuerza de auténtica libertad*, Buenos Aires, San Pablo, 2013.
- \* V. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- \* M. DE FRANCA MIRANDA, *A Igreja que somos nós*, Paulinas, Sao Paulo, 2013.



## ★ Colección Escritos Teológico-pastorales

1. *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, Tomo I*
2. *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, Tomo II*
3. *La Nueva Evangelización, Tomo 1*  
Rafael Tello
4. *La Nueva Evangelización, Tomo 2*  
Rafael Tello
5. *Jesucristo: camino a la dignidad y la comunión*  
Carlos M. Galli
6. *Dios vive en la ciudad*  
Carlos M. Galli
7. *Dar razón de nuestra esperanza*  
Soc. Argentina de Teología
8. *Discursos científicos y discursos teológicos*  
Soc. Argentina de Teología
9. *La transmisión de la fe en el mundo  
de las nuevas tecnologías*  
Soc. Argentina de Teología

