

Descubrir al Dios encubierto en las ciudades.

Las transformaciones urbanas como signos de los tiempos para la Iglesia de hoy

Stefan Silber*

Sumario

El artículo recoge el testimonio y la reflexión de quien acompañó durante más de dos años el proceso de investigación internacional e inter-disciplinario sobre las transformaciones urbanas latinoamericanas, así como también la preparación del congreso con la que culminó dicho esfuerzo de indagación: *Vivir la fe en la ciudad hoy*, México, marzo de 2013.

Después de un resumen, tanto del proyecto de investigación como del congreso mismo, en el que se recogen los aportes de las investigaciones socioculturales y antropológicas, el autor destaca la perspectiva de los pobres para profundizar en el “mundo fragmentado” de las transformaciones urbanas latinoamericanas. Desde esta realidad y desde esta perspectiva, el autor recoge y desarrolla la proclamación que hicieran los obispos en Aparecida “Dios vive en la ciudad, en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos” (DA 514) para concluir subrayando la necesidad de la conversión pastoral y adelantando una serie de retos para que esta conversión pastoral acontezca.

Palabras clave: Transformaciones urbanas, Opción por los pobres, Aparecida, Conversión pastoral, Pastoral urbana.

* Miembro del movimiento por la paz „Pax Christi“ de la Diócesis de Würzburg Miembro de la Plataforma por la Teología de la liberación (en Suiza, Austria, Alemania) Asistente Pastoral de las parroquias de Goldbach (Diócesis de Würzburg, Alemania)

The Hidden God of the Cities

Urban transformation, a sign of the times for the Church today

Abstract

The article reflects the author's personal experience of two years participation in an international and interdisciplinary investigation on urban change in Latin America as well as the preparation of the congress that finalized the process: *Living the faith in the city today*, Mexico, March 2013.

The author gives a resumé of both the project and the congress where the socio cultural and anthropological contributions were presented. He goes on to underline the perspective of the poor as a key component in the "fragmented world" of urban transformation in Latin America. From this standpoint the author takes up and develops the affirmation made by the bishops in Aparecida "God lives in the city, in the midst of its joys, dreams and hopes as well as the pain and suffering" (DA 514) in order to stress the need for pastoral conversion and the demands it implies.

Key words: Urban transformation, Option for the poor, Aparecida, Pastoral conversion, Urban pastoral.

Introducción

Si alguien vive en el campo, en un pueblo de menos de 5000 habitantes, si además prefiere esa vida campestre al bullicio y el caos urbano y si, finalmente, vive en un continente más allá del océano atlántico, como yo, quizás no es la persona más indicada para hablar de las transformaciones urbanas en América Latina. Mi aporte y mis propuestas serán, por tanto, intervenciones desde fuera, pero además, las de alguien que acompañó durante más de dos años un proceso de investigación internacional e interdisciplinario sobre las transformaciones urbanas latinoamericanas y quien participó del proceso de preparación de un congreso sobre la fe en la ciudad, siempre desde fuera.

Consciente de estas limitaciones, quiero dar un resumen, tanto del proyecto de investigación como del congreso, desde una perspectiva europea. Este resumen tendrá el carácter de propuesta y se dará en cuatro pasos, desde un breve análisis de las transformaciones urbanas en América Latina, pasando por la opción por los pobres al estudio de la presencia y el ocultamiento de Dios en las ciudades para llegar finalmente a algunas propuestas de conversión pastoral.

I. Transformaciones urbanas en América Latina

Las ciudades latinoamericanas nos están mostrando rostros cada vez más diversos, plurales y dinámicos. Las investigaciones realizadas en el marco de nuestro proyecto internacional demostraron, igual que otras investigaciones recientes, mundos urbanos en transición, culturas nacientes y mutantes, identidades fluidas y fragmentadas¹. Estas diná-

¹ Cf. más detalladamente: Stefan Silber, *Sucht der Stadt Bestes! Epistemologisch-methodologische Voraussetzungen einer Theologie der Megastadt*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* (2013) 1, (en preparación); Edward Soja, *Postmetropolis. Critical studies of cities and regions*, Malden, Mass., reprint 2008



micas caracterizan también las experiencias religiosas y espirituales en las ciudades. En la misma medida como se fractura la vida familiar y social en la ciudad, como se quiebran las biografías profesionales y las adherencias políticas, también se transforman las identidades religiosas y las convicciones espirituales. Las iglesias cristianas son parte de este dinamismo². También la Iglesia Católica es sujeto y protagonista de estos cambios socioreligiosos, si la consideramos, desde una eclesiología conciliar, como el Pueblo de Dios peregrino por estas ciudades latinoamericanas en transición. Los miembros del Pueblo de Dios somos parte de este proceso de transformación social y religiosa, lo compartimos y lo llevamos adelante.

Las transformaciones urbanas actuales, que este Pueblo de Dios comparte, son profundas, desde lo geográfico-territorial, desde lo socio-cultural, hasta las experiencias religiosas. Las contribuciones sociológicas, urbanísticas, históricas y culturales dan fe de esta realidad, y por esto me limito a mencionarla. Por su diversidad, estas transformaciones precisan de una metodología interdisciplinar. Escuchando las diversas disciplinas y estudiando las realidades urbanas desde diferentes perspectivas, hemos llegado a una percepción más certera de las transformaciones urbanas latinoamericanas.

Las investigaciones sociogeográficas nos hablan de la fragmentación territorial y social, de la segregación y de la exclusión. Los diferentes lugares y espacios urbanos adquieren significados diversos y fluidos para vecinos y transeúntes, para ricos y pobres. Geográficamente, las aglomeraciones urbanas se convierten en una red de complejas relaciones reales y virtuales entre territorios y lugares urbanos fragmentados.

Por su parte, las investigaciones socioculturales y antropológicas nos confirman el cuadro fragmentado: Las ciudades latinoamericanas, construidas históricamente por personas provenientes de diversas culturas, se están convirtiendo no solamente en un crisol de mezclas y mestizajes, sino también en el tubo de ensayo que produce nuevas culturas híbridas, dinámicas y líquidas. Se nos informa también sobre

² Chris Shannahan, *Voices from the Borderland. Re-imagining Cross-cultural Urban Theology in the Twenty-first Century*, London 2010

las pugnas por la participación y la ciudadanía, las luchas por dominar o liberarse, pertenecer y excluir, de la jerarquización y de la manipulación de las culturas urbanas. Al mismo tiempo existen pruebas de convivencia, mutuo enriquecimiento y solidaridad entre culturas y personas.

Las experiencias religiosas se ubican al interior de este cuadro urbano fragmentado y dinámico. Forman parte de los mismos procesos de transformación, aun cuando algunas comunidades religiosas pretenden presentarse como roca firme en un mar de transiciones. Las convicciones religiosas inmutables y perennes se convierten, dentro de este torbellino de transformaciones, en otro fragmento débil y amenazado que no puede ofrecer protección frente al cambio.

No son posibles las actitudes de negación o de indiferencia frente a los procesos resumidos aquí. Como Pueblo de Dios somos parte de los procesos urbanos de transformación. Por esto es necesario estudiarlos profundamente para dar respuestas cabales desde el punto de vista creyente. No se pueden condenar los procesos de transformación urbana como signos de la decadencia humana, ni tampoco es posible recibirlos ingenuamente como augurios de la culminación de la libertad y creatividad humanas. Es necesario operar críticamente frente a los fenómenos individuales, las experiencias y las interpretaciones humanas existentes en las ciudades, para iluminar el significado real que tienen para las personas afectadas. En mi criterio, se aplicó, dentro de nuestro proyecto de investigaciones y durante este congreso, esta metodología crítica e interdisciplinar.

II Privilegiando la perspectiva de los pobres

Dentro de este mundo fragmentado existe una perspectiva privilegiada, que es la de los pobres. Esta convicción epistemológica tiene una trayectoria larga no solamente en la teología latinoamericana, sino también en otras ciencias del continente. Se basa en la observación que todo acto científico se fundamenta en una perspectiva sociocultural y política y no puede aspirar a una neutralidad olímpica³. Muchas veces, por esta perspectividad, se excluyen los puntos de vista de los sin poder,

³ Edward W. Said, *Orientalism*. Western conceptions of the Orient, London, Penguin Books 1995, 9-15; Raúl Prada Alcoreza, *Schwellen und Horizonte der Dekolonisierung*, in: Ulrich Brand / Isabella Radhuber / Almut Schilling-Vacaflor (eds.), *Plurinationale Demokratie in Bolivien: Gesellschaftliche und staatliche Transformationen*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2012, 152-179



los excluidos, los pobres, los culturalmente diferentes, y es necesario, para una ciencia crítica, privilegiar precisamente estas perspectivas.

Dentro de la teología, se viene practicando este cambio de perspectivas bajo el signo de la opción por los pobres, que encontró su reflejo hasta en el documento conclusivo de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Aparecida⁴. De los pobres como lugar teológico dice Luiz Carlos Susin: “A partir de este lugar se entiende mejor, más concreta y más universalmente, lo que Dios revela en Cristo, cómo salva la humanidad y qué quiere de la Iglesia”⁵.

El mismo cambio de perspectivas se viene reclamando desde los estudios feministas y poscoloniales. Por su parte, el feminismo llama la atención sobre el acallamiento de las mujeres, no solamente en la sociedad y la Iglesia, sino también en la ciencia. Por decisiones epistemológicas y metodológicas disimuladas e inconscientes, muchas veces se ignoran las voces de la mitad de la humanidad.

Si la crítica feminista ya es bastante conocida -aunque no siempre respetada- en las ciencias, los estudios poscoloniales añaden nuevos aspectos que iluminan la necesidad de una perspectividad crítica de las ciencias⁶. Señalan que las experiencias de las ciudades poscoloniales han sido excluidas de muchos estudios modernos y postmodernos sobre las realidades urbanas⁷. La crítica poscolonial denuncia la construcción de conocimiento sobre la ciudad desde las perspectivas hegemónicas y dominantes. Se deconstruyen las estrategias dominantes de control sobre las creencias y narrativas urbanas referentes a exclusión, ética y ciudadanía. También se discute el grave problema de la representación.

⁴ Gustavo Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für den Armen, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 92 (1008) 164-176

⁵ Luiz Carlos Susin, El privilegio y el peligro del „lugar teológico“ de los pobres en la Iglesia, in: Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la liberación, ed. por la Comisión Teológica Internacional de la Asociación Euménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo ASETT, México 2007, 260-266.264

⁶ Cf. María do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan, Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung, Bielefeld: Transcript 2005; Conrad, Sebastian / Randeria, Shalini (eds.), Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt/Main [y.o.]: Campus, 2002; Pilario, Daniel Franklin, Mapping Postcolonial Theory: Appropriations in Contemporary Theology, en: Hapág: A Journal of Interdisciplinary Theological Research 3 (2006) 9-51

⁷ Rashmi Varma, The Postcolonial City and its Subjects. London, Nairobi, Bombay, New York / London: Routledge 2012

Se pregunta: ¿Pueden hablar los subalternos?⁸ ¿Quién puede, quién debe hablar en nombre de ellos? ¿Cómo pueden incluirse sus voces en el discurso urbano y en las ciencias? También Enrique Dussel aboga, desde esta perspectiva, por una crítica de la epistemología universalista y eurocéntrica de las ciencias hacia una metodología poscolonial, o como él dice, transmoderna, incluyente, pluralista y tolerante⁹.

Privilegiar la perspectiva de los excluidos no puede ser considerado, por tanto, una falta de neutralidad científica. Por el contrario, es una herramienta importante para descubrir e iluminar las dimensiones ocultadas, mimetizadas y reprimidas de la realidad. Por lo mismo, no será suficiente privilegiar “la” perspectiva de los pobres como si fuera una sola. Es necesario privilegiar una multiplicidad de perspectivas excluidas frente a las perspectivas dominantes, y privilegiar su pluralidad frente a la concepción universalista de los discursos hegemónicos¹⁰. Ante todo en las realidades urbanas quebrantadas se precisará una atención abierta a la dispersión de experiencias humanas. El estudio crítico de las transformaciones urbanas actuales será imposible si no se toman en cuenta las experiencias subjetivas y biográficas mediante investigaciones empíricas como las que se realizaron en el marco de nuestro proyecto de investigación.

El privilegio epistemológico de la perspectiva de los pobres y de los excluidos introduce el tema de la subjetividad a nuestros estudios urbanos, y también a la teología de la ciudad. Debemos llegar a ser capaces de dar respuesta a las voces, los clamores de las subjetividades excluidas y ocultadas en las ciudades latinoamericanas.

III. Dios vive escondido en la ciudad. Los signos de los tiempos

“Dios vive en la ciudad, en medio de sus alegrías, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos” (DA 514). Los

⁸ Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern Speak?, en: Williams, Patrick / Chrisman, Laura (eds.): Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader, New York: Columbia University Press 1993, 66-111

⁹ Enrique Dussel, World-System and “Trans”-Modernity, en: Nepantla. Views from South 3 (2002) 2, 221-244.236 [traducción mía]

¹⁰ Cf. Coronil, Fernando: Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien, in: Conrad / Randeria, Eurozentrismus (ver nota 2) 177-218



obispos latinoamericanos proclamaron en Aparecida esta certeza teológica y espiritual como un don que toda la Iglesia recibe. Dios vive en la ciudad, presente en la vida de sus habitantes, ya antes de la pastoral y del anuncio de su presencia por parte de la Iglesia¹¹. Por esto no es necesario que la Iglesia lleve a Dios hacia la ciudad o lo haga presente. Ya está, ya vive en la ciudad desde que compartimos alegrías y dolores, esperanzas y sufrimientos en ella.

Sin embargo, la presencia de Dios no se desvela a plena luz del día. Uno puede vivir en la ciudad y perfectamente ignorar, negar, desmentir o simplemente desconocer la presencia divina en ella. Es necesario buscar a Dios, reconocerlo, “descubrir a Dios en la ciudad”¹², como si estuviera encubierto, ocultado, escondido en la ciudad. De hecho, en las ciudades existen circunstancias que dificultan o impiden el descubrimiento de Dios: La violencia, la pobreza, la discriminación sexual, el racismo y muchas otras actitudes y prácticas que separan, excluyen y oprimen a las personas en la ciudad. Las ofensas contra la persona humana, su dignidad y sus derechos, son impedimentos para reconocer y descubrir a Dios.

Es importante notar que la Iglesia es parte de estos procesos de ocultamiento de Dios: El Concilio Vaticano II reconoce, en un pasaje lúcido y muy actual de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, que “*los propios creyentes [...], con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios [...]*” (GS 19). Este Dios velado por la Iglesia, encubierto por la violencia y la exclusión, escondido por el racismo y sexismo es el Dios presente en nuestras ciudades. Es un Dios presente que nos llama e interpela desde el reverso de la historia, desde los lugares ocultos, los “otros-espacios” de nuestras ciudades, para usar una palabra de Michel Foucault¹³.

¹¹ Véase también el aporte de Carlos Galli en este libro.

¹² Benjamín Bravo, ¿Cómo descubrir a Dios en la ciudad? Congreso de Teología y Pastoral. Bogotá, 10 al 12 de septiembre de 2007, en: <http://pastoralurbana.com.ar/archivos/Cómo descubrir a Dios en la ciudad.doc>

¹³ Cf. Michel Foucault, *Des espaces autres. Hétérotopies*, en: <http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.fr.html>; Hans-Joachim Sander, *Gott. Vom Beweisen zum Verorten*, en: Thomas Franz / Hanjo Sauer (ed.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, T. 1: Profilierungen*, Würzburg: Echter 2006, 574-596.594-596



Porque Dios nos llama, las experiencias negativas en la ciudad no pueden imposibilitarnos por completo descubrirlo. Por esto, los obispos afirman en el documento de Aparecida: *“Las sombras que marcan el cotidiano de las ciudades, como por ejemplo, violencia, pobreza, individualismo y exclusión, no pueden impedirnos buscar y contemplar al Dios de la vida también en los ambientes urbanos.”* (DA 514) No es imposible encontrar a Dios en la ciudad, pero hay que buscarlo, como si estuviera escondido, ocultado¹⁴. No es un automatismo, ni tampoco un privilegio o una garantía de la Iglesia o de un grupo específico dentro de ella, porque vimos que los creyentes muchas veces contribuimos al encubrimiento de Dios en vez de descubrirlo.

Para encontrar a Dios en los lugares ocultos de nuestras ciudades, se precisa de un instrumento crucial, que es una adecuada teología de los signos de los tiempos¹⁵. La teología de los signos de los tiempos es una preocupación y herramienta peculiar y permanente de la Iglesia posconciliar, y como tal, ha sido estudiado y discutido ampliamente. Puedo limitarme aquí a dar algunas complementaciones que me parecen necesarias desde el punto de vista de nuestro tema, la fe en la ciudad.

En primer lugar, dentro de una realidad sociocultural caracterizada por la pluralidad, la liquidez, el fragmento, debemos estar atentos a la pluralidad, el dinamismo y la fragmentariedad de los signos de los tiempos. Hans-Joachim Sander advierte que los *“signos de los tiempos no existen en singular, sino que se producen siempre en plural”*¹⁶. Como motivo de su pluralidad señala su relacionamiento con la historia, siempre plural y fragmentaria, aún en un mundo globalizado. Es más:

¹⁴ Cf. Hans-Joachim Sander, *Die singuläre Geschichtshandeln Gottes - eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit*, en: Peter Hünemann / Bernd J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2006, T. 5, 134-147.

¹⁵ José Comblin, *Die Zeichen der Zeit*, en: *Concilium* 41 (2005) 4, 412-424; Fernando Berríos / Jorge Costadoat / Diego García (eds.), *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2008; Sander, *Geschichtshandeln* (ver nota 15); Juan Luis Segundo, *Revelación, fe, signo de los tiempos*, en: Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, T. 1, Madrid 1990, 443-466. Andreas Wollbold (Art. *Zeichen der Zeit*, en: W. Kasper (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, T. 10 Freiburg: Herder 2001, 1403) advierte sobre la falta de exactitud metodológica y terminológica de la teología de los signos de los tiempos.

¹⁶ Sander, *Geschichtshandeln* (ver nota 15), 140 [traducción mía]



No debemos buscar y descifrar tan solo los signos grandes, paradigmáticos y universales, como se argumenta ante todo en la teología posconciliar europea¹⁷. El Dios encarnado y crucificado en las víctimas de las ciudades actuales se esconde en los fragmentos, en lo efímero, en lo descuidado. Debemos ampliar nuestra concepción de los signos de los tiempos para prepararnos a responder a esta realidad.

Sander no solamente llama la atención sobre la pluralidad de los signos, sino también -y esta es una segunda complementación necesaria- sobre su contenido crítico y profético frente a la historia: Los signos de los tiempos *“relativizan las historias de éxito de la historia y aportan algo relacionado con el evangelio: la conversión desde los poderes y fuerzas, que están bloqueando literalmente la vocación divina de las personas humanas en sus espacios vitales”*¹⁸. Los signos de los tiempos, lejos de confirmar y afirmar todo lo vivido en el mundo moderno y en las grandes ciudades, nos muestran los lados ocultos de la realidad, los *“otros-lugares”*¹⁹ de nuestras ciudades en los que viven los excluidos y marginados.

En tercer lugar: La pluralidad se nos presenta no solamente a nivel de los signos, sino también a nivel de los significados: Según los diferentes códigos prevalecientes en las ciudades, cada signo adquiere una variedad de significados. Si esto vale también para los signos de los tiempos, debemos estar muy atentos a las diferentes interpretaciones del mundo urbano que necesitan ser descodificadas²⁰. No podemos pretender que la Iglesia, los teólogos, los académicos somos los únicos o los verdaderos intérpretes de los signos de los tiempos. Aunque la Iglesia tiene la tarea de llamar la atención sobre estos signos y puede

¹⁷ Cf. Peter Hünermann, Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretatio temporis, in: Michael Böhnke / Michael Bongardt / Georg Essen / Jürgen Werbeck (eds.), Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper, Regensburg: Pustet 2006, 109-135; Marianne Heimbach-Steins, „Erschütterung durch das Ereignis“ (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, en: Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp (eds.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster: LIT 1997, 103-121

¹⁸ Sander, *Geschichtshandeln* (ver nota 15), 143 [traducción mía]

¹⁹ Sander, *Geschichtshandeln* (ver nota 15), 142-143, con referencia a Michel Foucault [traducción mía]

²⁰ Federico Altbach, Soziosemiotik und Diakonie in den lateinamerikanischen Großstädten, en: Knut Wenzel / Michael Sievernich (ed.), *Aufbruch in die Urbanität: Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt (Quaestiones disputatae 252)* Freiburg: Herder 2013, 119-165

aportar algo a la interpretación de ellos²¹, ella no es dueña o propietaria de ellos ni los produce. El pueblo de Dios es parte de un diálogo más amplio sobre los significados de los signos de los tiempos en las ciudades actuales, y debe aportar su propia interpretación a la búsqueda común²².

Una cuarta complementación: La propia pluralidad y fragmentariedad de las realidades urbanas puede comprenderse como un signo de los tiempos. Es un signo que nos puede demostrar que las soluciones fáciles, universales y globales ya no son posibles. Este signo puede ayudarnos a aceptar y promover la pluralidad, las diversidades, lo dinámico y los fragmentos como algo sagrado. Aunque Dios es uno, la teología de la trinidad afirmó siempre que acoge dentro de su unicidad la pluralidad. A nivel del relacionamiento de Dios con la historia, esta doctrina tradicional se abre al reconocimiento de la presencia plural, fragmentaria y dinámica del Dios singular dentro de contextos históricos diversos y contradictorios. Es más, la fe en la singularidad de Dios y de la vocación humana advierte sobre la multiplicidad de los impedimentos históricos ante la realización de esta vocación²³. Si Dios es uno, en la pluralidad de los encuentros humanos y divinos, la anihilación de la pluralidad humana ante Dios no es una opción. Al contrario: Si Dios se hace presente en la fragilidad, ésta adquiere un carácter sagrado. Lo efímero, lo diverso y lo contingente son portadores de la experiencia divina y humana.

De ahí se derivan una serie de consecuencias eclesiológicas como la autonomía de los laicos, el ecumenismo etc. Si la pluralidad humana es algo sagrado, es preciso aceptarla y fomentarla, también dentro de la Iglesia, y no tratar de unificar y hegemonizarlo todo bajo las consignas de la singularidad de Dios y la universalidad y supuesta uniformidad de la Iglesia.

Finalmente, la fragmentariedad y transitoriedad de los signos de los tiempos nos conducen a una nueva imagen de Dios, más frágil,

²¹ Hans-Joachim Sander, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, en: Günther Wassilowsky (ed.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, Freiburg: Herder, 2004 (QD 207), 185-206.203

²² Cf. también: Carlos Casale, La teología en tiempos de fragmentación en las ciencias, en: Berríos / Costadoat / García, Signos (ver nota 16) 233-261.

²³ Sander, Geschichtshandeln (ver nota 15), 142-143



más precaria, más dinámica y transitoria. Son signos que nos ayudan a cuestionar muchas imágenes tradicionales de Dios que nos hablan de un Dios inmutable y eterno, apático y distante, omnipotente y plenificado. Si aceptáramos una imagen de Dios dinámica y fragmentaria, estaríamos en mejores condiciones para dialogar con los habitantes de las grandes ciudades sobre sus propias experiencias de Dios, sus propias interpretaciones de los signos de los tiempos y sus propias respuestas de solidaridad y construcción de un vivir bien en medio de la ciudad.

IV. Conversión pastoral

Si logramos cumplir con esta “conversión epistemológica”²⁴ a la que nos llama el estudio serio y profundo de las transformaciones actuales de las grandes ciudades de América Latina, será más fácil implementar en las prácticas urbanas de la Iglesia aquella “conversión pastoral” (DA 365-372) que exigen los obispos en el documento de Aparecida. Nuestro proyecto de investigación y la literatura existente sobre el tema enumeran una serie de retos para esta conversión pastoral. Solamente quiero mencionar algunos puntos que me parecen sobresalientes:

1. La autonomía y la participación de los laicos

Ya desde la conferencia de Santo Domingo se habla mucho del “protagonismo” de los laicos (DSD 293). Sin embargo, en la práctica pastoral e incluso en la retórica de muchos responsables en la Iglesia, se nota un déficit doloroso en este aspecto. Si la Iglesia es el Pueblo de Dios, como afirma el Concilio, se debe promover la autonomía y la participación de este Pueblo, ante todo de mujeres, jóvenes y otras personas excluidas en el momento. Si afirmamos que toda persona bautizada es portadora del Espíritu Santo, ¿por qué no le tenemos confianza al Espíritu quien está buscando sus propios caminos de evangelización de la ciudad, muchas veces fuera del control de las autoridades eclesiales?

²⁴ Mancera Casas, Jaime Alberto, El paradigma cultural nos ayuda a una nueva mirada. Los imaginarios urbanos, [Conferencia en el Congreso Regional de Pastoral Urbana, Buenos Aires 2011], en: <http://www.pastoralurbana.com.ar/archivos/jaimeparadigma.doc>

Este reclamo por la aceptación de la autonomía laical está presente en casi todos los informes finales de las investigaciones realizadas en el marco de nuestro proyecto, es una constante. No solamente abarca el reclamo por ceder y promover esta autonomía, sino además por aceptar las autonomías ya existentes y practicadas y – en algunos casos – la afirmación del desinterés de los laicos que ya se independizaron, por la aceptación de su autonomía desde las autoridades eclesiales. La fragmentación megaurbana conduce a una autonomía fáctica cada vez más grande de todos los creyentes en las ciudades. La autonomía laical no depende de la decisión o aceptación de la autoridad eclesial, sino se da (y se dará cada vez más) por hecho. La inclusión de las experiencias religiosas laicales en el cuerpo visible de la Iglesia, sin embargo, dependerá en gran manera de su estatus de corresponsables en las estructuras institucionales y sacramentales del Pueblo de Dios.

2. *Descentralización y diversificación de la pastoral*

Si aceptamos que todo bautizado es sujeto de la acción pastoral de la Iglesia, estaremos en mejores condiciones de descentralizar la pastoral más allá de la estructura territorial y en muchos aspectos premoderna de las parroquias. Los resultados de las encuestas en parroquias demuestran que esta piedra principal de la pastoral no es obsoleta, pero que necesita ser complementada por una pluralidad de instrumentos pastorales en las manos de todo el pueblo de Dios. Las redes de Comunidades Eclesiales de Base ciertamente se constituirán en un instrumento más dentro del mundo dinámico urbano. Se precisarán además otros instrumentos de vivir la fe dentro de espacios grandes y pequeños, a largo plazo y en la transitoriedad. Debemos despedir la idea de un plan pastoral global y universal que solucione todos los problemas. También aquí debemos darle libertad al Espíritu.

No se trata de menospreciar la planificación pastoral, sino de una flexibilización y pluralización de los procesos de planificación, y además de la aceptación de la pastoral que no se puede planificar. Es preciso percibir la amplitud del espectro pastoral, más allá de lo planificado y de lo iniciado por los agentes de pastoral ligados a la institución. La praxis de fe efímera y fragmentaria, de todos los días, de los creyentes que viven en la ciudad es parte de la pastoral urbana y debe ser tomada



en cuenta en el momento de reflexionar y planificar la pastoral. Las comunidades de base brindan la oportunidad de reflexionar orante-mente esta pastoral efímera y cotidiana. Quizás estas comunidades necesitan otros complementos más urbanos, más mediáticos y más acordes a la mentalidad posmoderna. Sin embargo, dan una pauta y una medida para entender el horizonte de la diversificación pastoral.

3. *Apertura ecuménica y macroecuménica*

El reconocimiento de la pluralidad y fragilidad de la presencia de Dios en las ciudades nos puede llevar también a una renovada concepción del ecumenismo. Las presencias cristianas urbanas no católicas no son nuestros enemigos. No podemos rechazar las diversas expresiones de fe que encontramos en la ciudad, sino debemos estudiar y discernirlas a la luz de nuestra propia fe en un Dios que se revela de maneras distintas. Los estudios relatados en este congreso nos muestran el lugar positivo e importante que tuvieron las iglesias no-católicas para las biografías espirituales de muchos creyentes. Debemos abrirnos a estas experiencias de Dios que se esconde en nuestras ciudades. Lo propio vale para lo que José María Vigil llama el “macroecumenismo”²⁵ el diálogo con los no-creyentes y con otras religiones. Es necesario abrirse a las búsquedas, a los fracasos y a las experiencias de Dios dentro de los múltiples caminos espirituales de nuestros ámbitos urbanos.

Por supuesto existen comunidades cristianas no abiertas al diálogo, tanto católicas como no católicas. Pero el rechazo sufrido por algunas corrientes del protestantismo no puede anihilar la necesidad de dialogar con las personas creyentes o no creyentes abiertas al diálogo. Las experiencias vitales de muchas personas que tuvieron un lapso biográfico propio dentro de otra comunidad cristiana o que vivieron un contacto íntimo con personas no católicas exigen que la pastoral urbana se abra a las realidades positivas y negativas dentro de cada comunidad creyente.

La exigencia de una apertura ecuménica y macroecuménica, sin embargo, no puede considerarse tan sólo un problema de la credibili-

²⁵ José María Vigil, Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana, en: Alternativas 11 (2004) 27, 109-126

dad de la pastoral urbana frente a la ciudad. Sólo si la pastoral urbana empieza a considerarse como una voz más en el concierto (y muchas veces la cacofonía) de la grande ciudad, puede cumplir con su propia misión hacia esta ciudad: construir el Reino de Dios.

4. **Pastoral Urbana al servicio de toda la ciudad**

La Iglesia no es un fin, es un instrumento. Su acción pastoral debe orientarse a cumplir la gran tarea de la evangelización, de la que el Papa Pablo VI dice que *“significa [...] transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad”* (EN 18). Por esto la Iglesia cumple con su tarea cuando participa desde su propia fe de los procesos de transformación que están sucediendo en las ciudades latinoamericanas contemporáneas.

Las ciudades se están transformando, y la Iglesia es parte de los procesos de transformación, aunque no lo quiera. Es importante que la Iglesia reconozca este papel dentro de las transformaciones urbanas, lo asuma como algo propio y se convierta en un sujeto consciente de los cambios urbanos desde la fe, para entrar en el proceso compartido de la búsqueda de Buenas Nuevas para la ciudad actual.

“Desde dentro”, como dice Pablo VI, y no como un servicio a alguien ajeno, debe la Iglesia asumir la responsabilidad de transformar las ciudades en lugares donde el “buen vivir”²⁶ sea el fundamento existencial de la vida. El “buen vivir” no es un lugar común. Se refiere al mejoramiento de las condiciones de vida de los más excluidos e incluye la conversión estratégica y espiritual de las personas que impiden el buen vivir de todos²⁷. Este término puede ser, por esto, un

²⁶ David Cortez / Heike Wagner, Zur Genealogie des indigenen “guten Lebens” (“sumak kawsay”) in Ecuador, en: Leo Gabriel / Herbert Berger (eds.), Lateinamerikas Demokratien im Umbruch, Wien 2010, 167-200; Josef Estermann, Gut Leben als politische Utopie. Die andine Konzeption des „Guten Lebens“ und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens, en: Raúl Fonet-Betancourt (ed.), Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute, Aachen: Verlag Mainz 2010, 261-286.

²⁷ Se relaciona, en este aspecto, con el concepto de la „Civilización de la Pobreza“ elaborado por Ignacio Ellacuría. Cf.: Stefan Silber: Zivilisation der Armut. Ein Leitbild von Ignacio Ellacuría zeigt einen Ausweg aus der Krise der Gegenwart, in: Gunter Prüller-Jagenteufel / Hans Schelkshorn / Franz Helm (eds.): Götzendämmerung? Die Zivilisationskrise und ihre Opfer (CONCORDIA Monographien 56) Aachen: Verlagsgruppe Mainz 2013, 147-155



marco epistemológico para indicar el horizonte del servicio pastoral de la Iglesia en la ciudad. El “buen vivir” significa, otra vez en las palabras de Pablo VI, “*el verdadero desarrollo, que es el paso, para todos y cada uno, de unas condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas*” (PP 20).

Conclusión

A veces, la gran ciudad puede parecernos un lugar extraño y hostil. Ante todo para las personas que venimos del campo a la megaciudad, ésta nos parece compleja y confusa como un laberinto, peligrosa y traicionera como el desierto, espesa e impermeable como la jungla. Sin embargo, la experiencia de las personas que viven en la ciudad nos demuestra que Dios está presente en ella, aunque muchas veces de manera escondida y ocultada. La teología nos ilumina su presencia a través de los signos de los tiempos y nos llama a una pastoral urbana que corresponda a las prácticas de fe de sus habitantes creyentes.

Si nos atrevemos a unir la conversión epistemológica a la conversión pastoral, en el acercamiento a la grande ciudad, podemos cumplir con la exhortación del profeta Jeremías que escribe a los exiliados en Babilonia que “*busquen el bien de la ciudad*” (Jer 29,7). Se refiere a Babilonia, la ciudad de los enemigos quienes los secuestraron y los separaron de la ciudad de la que creían firmemente que albergaba a Dios. Babilonia es la ciudad donde los exiliados están viviendo, cuyo bien deben estar buscando y para la que deben rezar, porque en su buen vivir residirá el buen vivir de todos sus habitantes, incluyendo el Pueblo de Dios.

Aunque muchas realidades urbanas nos quieran impedir el encuentro con Dios, debemos reconocer en la ciudad la presencia de Dios y actuar en ella conforme a nuestra misión, como dijo José Comblin, pocos años después del Concilio Vaticano II: “*Los cristianos son enviados a la ciudad, no para asimilarse a ella y disolverse en sus estructuras, sino para transformarla, para liberarla de sus pecados, para adaptarla para una verdadera comunidad humana*”²⁸.

²⁸ José Comblin / Francisco Javier Calvo, Teología de la ciudad, Navarra: Verbo Divino 1972, 81