

CAPÍTULO V

LA SIMBÓLICA URBANA COMO CAMINO DE

EVANGELIZACIÓN

DE LA URBE DE HOY EN AMÉRICA LATINA

Introducción

Dios habló en diversas ocasiones y bajo diferentes formas a nuestros antepasados por medio de los profetas, hasta que en estos días que son los últimos, nos habló a nosotros por medio del Hijo (*Heb 1,1-2*). El Apocalipsis, último de los libros revelados del canon, precisa cómo nos sigue hablando: el Cordero Resucitado en la urbe es Gloria de Dios e Impronta, Huella, de su ser (*Heb 1, 3*). Juan reconoce su presencia, su hablar y su actuar en culturas no sólo distintas, sino adversas a la comunidad cristiana; reconoce que Dios tiene su Morada en la ciudad terrena y lo integra al vehículo por medio del cual transmite la revelación que Dios le ha confiado. El que hace maravillas se da a conocer en la urbe (*Jn 7,4*).

En este capítulo se pretende probar que el Verbo de Dios que se hace hombre pobre y habita en la ciudad, tiene por ‘domicilio’ ‘las ciudades religiosas’. En ellas está al menos como ‘semilla’. Para esto recurriremos a una matriz interpretativa, heredada de los años posteriores a la redacción del Apocalipsis, que ayuda a descubrir la riqueza existente en ellas; éste término es ‘semillas del Verbo’. La imagen de ‘semilla’ habla de un germen que no es estático; que no sólo tiene vitalidad para

desarrollarse, sino que se supone que ya ha crecido; de ahí la diferencia de calidad y consistencia de la ‘semilla’ en las distintas ‘tierras’ o ‘ciudades religiosas’. Esta misma imagen habla de fragilidad y peligro a los que la ‘semilla’ está expuesta debido a la maleza que la cubre y que condiciona su crecimiento.

En el primer ítem es valorada la simbólica urbana, manifestada en las ‘ciudades cultural-religiosas’, como ‘semilla del Verbo’. El criterio para discernir lo que es ‘semilla’ y lo que es ‘maleza’ en dicha simbólica es la visión de la ciudad que plantea Apocalipsis 21,1-22,5. Aunque toda ‘semilla’ es puente con la simbólica cristiana, no obstante tan sólo se resaltan algunas para demostrar caminos de interacción entre ambas simbólicas y los posibles puentes entre una y otra a fin de inculturar el Evangelio. En el segundo, se propone un itinerario de un posible proceso de evangelización inculturada que propicie el crecimiento de las ‘semillas del Verbo’ en las distintas culturas religiosas y que a su vez, el Verbo hecho Palabra que subyace en la Tradición y el Magisterio de la ‘ciudad cristiana’, asuma de tal manera la cultura en donde se encarna, que genere el nacimiento de una Iglesia con rostro propio. De esta manera se está en condiciones, en el último apartado, de plantear a la ‘ciudad cristiana’, las implicaciones institucionales que le acarrea la inculturación del Evangelio a nivel de su lenguaje simbólico, a nivel de su ministerialidad y de sus estructuras. Estas últimas implicaciones apuntan hacia la base de la estructura eclesial que es la ‘iglesia de casa’.

1. La simbólica urbana como punto de partida para la inculturación del Evangelio

La Iglesia que nace en la ciudad, como lo atestigua no sólo el Apocalipsis sino los viajes de Pablo narrados en los Hechos de los Apóstoles y en las epístolas paulinas, se extiende y desarrolla en los siglos posteriores en zonas urbanas. Los pastores de estas iglesias de los cuatro primeros siglos viven en la ciudad donde contextualizan la tradición recibida.

San Justino (*Roma a. 100-165*) explica que en las culturas se encuentra la palabra de Dios en forma de semilla¹; que la sabiduría de los pueblos es fruto del resplandor universal del Verbo². San Clemente, papa, (*Roma, a. 88-97*) afirma que esa sabiduría es obra de la providencia divina, dada a los pueblos para que vivieran bien³; que “la filosofía pagana es una preparación a Cristo”⁴; sostiene que la filosofía de los paganos es como el Judaísmo, obra de Dios; que algunas tradiciones de las *sybilas* y escritos en Zoroastro habían sido inspirados y que los trabajos de los sabios, las artes, los cantos y la sabiduría de los paganos eran de origen divino⁵. El mismo Teófilo de Antioquia (*a. 120-185*), para demostrar a sus oyentes la unidad, trascendencia y justicia de Dios, se sirve de algunos discursos de la *sybila*⁶. En términos semejantes concluye Orígenes (*Aleandría a. 185-254*): la tradición de los pueblos

¹ II *Apología* 813; 10, 2.

² II *Apología*, 13, 3.

³ Str VI, 17, 159, 1.

⁴ Str. VI, 17, 159.

⁵ Prot. 6, 71, 4; CGS 12, 54; *Bíblica*, 29 (1948), p. 77-78.

⁶ *Ad Autoc* II, 36; PG, 6, 1109.

prepara la venida de Cristo; en otro lugar afirma que “la filosofía pagana influyó felizmente sobre algunos cristianos”⁷.

Gregorio Nacianceno (*Neocesarea, a. 215-270*) sostiene que la “semilla de la palabra de Dios” es innata a todo el género humano⁸, lo que debe llevar a una actitud de respeto y admiración por ella. No sólo habla así de las costumbres, sino también de las ideas y de los sistemas de pensamiento; añade que la vida, la razón y la sabiduría paganas tienden hacia la bienaventuranza inmortal⁹. A propósito del bautismo de su hermana, exclama: “Toda su vida era purificación y perfección (...) Me atrevo a decir que el bautismo no le dio la gracia sino la consagración”¹⁰. Lo que quiere decir que la misma pureza de costumbres conducía a las personas “paganas” al bautismo. Para Eusebio (*a. 267-340*), el filósofo Platón, aunque no menciona las “Semillas de la Palabra de Dios” en sus escritos, había hablado de la Trinidad, la Providencia y la Resurrección¹¹. Los padres de la Iglesia llegaron a concluir que los no bautizados llamaban “dioses” a sus héroes nacionales, hombres divinizados a quienes los pueblos tenían cierto reconocimiento. San Juan Crisóstomo (*Constantinopla, a. 344-407*) empieza a distinguir entre la verdadera idea de Dios en los paganos y la representación de los “dioses mitológicos”¹². El historiador Justino concluye que para muchos

⁷ *Comentario al libro de los Números* 12, 2; *Comentario sobre San Juan* 2, 1; *Contra Celso* V, 10.

⁸ *II Apologética* 8, 1.

⁹ *Oración Catequética* 5, 4-6; PG 45, 21.

¹⁰ *Oraciones* 8, 20; PG 35, 812.

¹¹ *Preparación al Evangelio* XII, 52.

¹² *Ad. Pop. Ant.* 1, 7; PG 49, 25.

cristianos y Padres de la Iglesia quedaba clara “la presencia de Cristo en toda la raza humana, cualquiera que sea su nombre”¹³.

El Vaticano II revive el término y lo recoloca como la matriz interpretativa de la cultura religiosa. Y da entre otras, esta razón: “El Verbo de Dios, antes de hacerse carne para salvar al ser humano y recapitularlo todo en Él, (ya) estaba en el mundo como la verdadera luz que ilumina a todo hombre (Jn 1,9-10)”¹⁴. Esta luz es la que ha guiado por milenios a las ‘ciudades cultural-religiosas invisibles’ de la urbe. En ellas se encuentra sembrado “lo bueno que Cristo ha depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en sus ritos y en sus culturas”¹⁵ y esto es “una preparación evangélica (dada) por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan vida”¹⁶.

2. Simbólica urbana y simbólica cristiana: puntos de contacto para un proceso de inculturación del evangelio en la urbe

Según el Apocalipsis, no se trata de hacer de la ciudad terrena el cielo en la tierra, pues es sólo algo artificioso, pero sí afirmar que la ciudad produce un acercamiento suficiente al Cordero Resucitado¹⁷. En la medida que brota la simbólica urbana parece brillar con más fuerza el simbolismo sagrado de la urbe. El ‘primer sentido’, la urbe humana, cede el paso al segundo, la urbe divina. El primer sentido de los símbolos se ha comentado. Ahora se pretende descubrir su segundo sentido, que son ‘semillas del Verbo’.

¹³ *San Justino, Apologética* 34, 4; 1 *Apologética* 53, 3.

¹⁴ *GS* 57.

¹⁵ *LG* 17.

¹⁶ *LG* 16.

¹⁷ Cf. M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, Itaca, 3ª ed., México, 2005, p. 189-198, especialmente p. 191-194.

Pero, cómo discernir qué de las otras culturas religiosas son ‘semillas del Verbo’ y qué es ‘maleza’. Jesucristo es el criterio para discernir en las culturas lo que es compatible o incompatible con la fe cristiana. Aquí se encuentra el punto crítico del proceso, pues aunque las religiones son reacciones positivas, no dejan de estar marcadas por una ambigüedad que dificulta el discernimiento. Este punto, aunque es importante, rebasa el propósito de este estudio¹⁸. Baste por ahora recordar el criterio de Jesús: “Por sus frutos los conocerán”. Y los frutos del Espíritu son amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, honradez, sinceridad (*Ef* 5,8-9) y rectitud y vida justa (*Fil* 1,10). En resumen, el amor al prójimo en todas sus manifestaciones. Donde hay frutos del Espíritu en la cultura en cuestión hay voluntad de Dios. Dios está ahí y, por consiguiente, debemos acogerlos, al menos como ‘semillas’¹⁹.

Por el hecho de ser ‘semilla’ es significativo de un significado; comparte cierta imagen, en forma análoga, con la ‘semilla del Verbo’, sembrada en el alma de la cultura que es la religión. El signo, sea cual fuere su nombre, tiene algo del Verbo; aunque el mismo signo evidencia la lejanía de un no-ser-imagen de Él. Debido a lo primero, el signo tiene ciertas características que parecen tender puentes de contacto con la simbólica cristiana; pero a su vez, por lo segundo, evidencia una lejanía que desafía a la ‘ciudad cristiana’ para que ésta haga un esfuerzo mayor

¹⁸ Cf J. M. CASTILLO, *El discernimiento cristiano*, Sígueme, Salamanca, 2ª. ed. 1984. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1963. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, 5ª. ed. 1983, p. 293. R. SCHNACKENBURG, *Observad los signos de los tiempos*, Colección del Pozo de Siquem 2, Sal Terrae, Santander, 1977. EQUIPO PURÉPECHA, ‘*Semina Verbi*’ en la cultura purépecha, *Efemérides Mexicana*, No. 30. Vol 10 (1992), p. 419-441. AA. VV. *Metodología de Análisis de Coyuntura*, (10 folletos), SIPRO, México, 1997. B. BRAVO, *Tipos de Análisis de la Realidad*, México, 1989.

¹⁹ Cf A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de Salvación*, op. cit., p. 193.

por acercarse a las ‘ciudades cultural-religiosas’, a fin de desvelar en ellas aquellos signos que son ‘semillas del Verbo’ y ayudarlas a crecer y llegar a inculturar, como fruto, la Palabra de Dios. Este planteamiento no soslaya el hecho de la existencia de la ‘maleza’ en ambas simbólicas: en la cultura urbana, debido a la lejanía del Verbo; y en la simbólica cristiana, debido al ropaje de plurales culturas en que ha sido vestida a través de los siglos. Se procede, primeramente, a hacer este ejercicio con cada una de las ‘ciudades’ para luego referirse a grupos de ‘ciudades’ de simbólicas semejantes.

2.1. Puntos de contacto entre la ‘ciudad cristiana’ y la ‘ciudad de los caminantes’

Desde la óptica de la fe joánica, en la ciudad “está la gloria de Dios” (*Ap 21,11.23.24.26*), que simboliza como “luz”, como “puerta siempre abierta”. No es la luz de un “rayo relampagueante con truenos que retumban”, “en medio de fuerte granizada”, ni “el violento terremoto” que busca asustar al pueblo (*cf 4,5; 8,5; 11,19; 16,18*). La gloria de Dios se muestra como persona que está cerca, que entiende nuestra pena, supera nuestro llanto (...) como Dios de amor completo que se manifiesta como hondura de consuelo para los humanos²⁰. La teología del autor del Apocalipsis tiende a conectarnos más con la encarnación que con la parusía²¹.

La gloria y huella de Dios en el imaginario de los pueblos originarios de América Latina y de gran parte de los caribeños es femenina. En el evento guadalupano llega a una ciudad, a la capital de un imperio; a un

²⁰ Cf X. PIKAZA, *Apocalipsis*, op. cit., p. 247.

²¹ Cf A. ALVAREZ, *La nueva Jerusalén, ¿Ciudad celeste o ciudad terrestre?*, op. cit., p. 96.

cerro árido que parece inhabitable. Es el rostro femenino de Dios que en el ícono sagrado trae en su seno al Sol que irradia por todos sus costados. La ternura expresada en el diálogo de la Señora con el indígena, en el mito del *Nican Mopohua* (Aquí se narra)²², es la de una mamá. Esta impronta de Dios podría ser considerado como la ‘semilla’ por excelencia en América Latina y el Caribe, razón por la cual se ha tratado este tema en forma tan extensa y recurrente.

Este evento, matriz interpretativa de otras imágenes latinoamericanas y caribeñas, siembra otra ‘semilla’ en la forma como la Señora del Tepeyac se acerca a un pueblo poseedor de otra simbólica cultural-religiosa. Esta forma se le conoce como ‘método evangelizador del acontecimiento guadalupano’. Hoy se le llamaría ‘proceso de evangelización inculturada’. Dado que es un aspecto del evento que directamente atañe a este trabajo, nos centraremos en sus pasos.

En el evento, el primer paso es el símbolo. El punto de la partida es la imagen, llena de símbolos autóctonos. La imagen toca así el inconsciente colectivo de pueblos indígenas. La madrecita, como es llamada, trae en su cuerpo los símbolos de los grandes dioses, que siguen vivos. La imagen, por ser simbólica, posee una gran reserva de sentido, lo que permite que en cada contexto histórico, pueda ser re-interpretada. Contiene un *plus* de sentido que dará sentido de vida a generaciones futuras. El primer paso de este método es pues contemplar y respetar los símbolos de otras culturas, aunque no se comprenda su significado.

El segundo paso es el mito, escrito en *nahuatl* con letras latinas, que es la interpretación coherente de los símbolos, es decir, se da el paso a la

²² M. LEÓN-PORTILLA, *Tonantzin Guadalupe*, CM y FCE, México, 2000.

narración verbal que explica el hecho simbólico en su conjunto. De esta manera el mito ofrece algo nuevo y distinto al conjuntar y armonizar la fragmentación y equívocidad de los símbolos que aparecen en la imagen. El mito guadalupano permite contextualizar el símbolo en una fecha y tiempo determinados, en lugares y con personajes concretos que están sufriendo un momento cruel y destructor debido a la conquista; de esta manera, la narración da sentido a una realidad espacio-temporal concreta. Desde estos contextos se re-leen mitos ancestrales, que son verdades originales y originantes de un pueblo, pero que a la par se ‘hacen presentes’ pues van más allá de todo tiempo y circunstancia.

El tercer paso es la contextualización de la Sagrada Escritura, de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia católica. Una vez que *Tonantzin* (Guadalupe) es introducida al templo católico en forma oficial, presbíteros hijos de españoles, contextualizan el mito a las circunstancias que se viven en el siglo XVII y XVIII. Si el mito original fue contextualizado en un período de conquista y esclavitud, ahora se relee desde el capítulo 12 del Apocalipsis en un contexto de tensiones entre los nacidos en el continente y los peninsulares. “Esta mujer, aparecida como señal grandiosa en el cielo, vestida de sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza que está embarazada y le ha llegado la hora de dar a luz”, es La Virgen María, madre de todos los mexicanos, no sólo de los indígenas, sino *también* de los españoles nacidos en México —los ‘criollos’²³—. En el movimiento independentista del XIX, la interpretan como aquella que camina al

²³ Los cuatro ‘evangelistas’ de Guadalupe son Miguel Sánchez (1576-1674); Luis Lazo de la Vega (1649); Luis Becerra Tanco (1603-1670); Francisco de Florencia (1688) y algunos añaden un quinto, a Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) (Cf D. A. BRADING, *La Virgen de Guadalupe, Imagen y Tradición*, Taurus, México, 2001, p. 95-191).

frente de los que luchan por la noble causa independentista. Después de la independencia, desde una mentalidad crítico-racionalista y antiaparicionista, se interpreta ‘esta leyenda guadalupana’, como la creadora y el origen de la Patria mexicana²⁴. La Basílica de Guadalupe se convierte así en ‘santuario nacional’ que confiere ‘identidad nacional’. Recientemente, desde una opción por los pobres se relee magistralmente el mito del *Nican Mopohua* como la buena noticia en que se encuentra el sentido de la liberación de los oprimidos, promesa que ya María había anunciado desde el *Magnificat*, al cantar “que los hundidos serán levantados y los poderosos serán destronados”²⁵. En Estados Unidos, los llamados ‘hispanos’, desde la realidad del mestizaje de pueblos en las Américas, Guadalupe sirve para identificarse orgullosamente como pueblo mestizo, hecho que se relee desde la “re-actualización y desvelamiento de la presencia de Jesús de Nazaret, tal como él actúa a través de una realidad multicultural. El hijo del Padre viene de Galilea, tierra de mezcla de pueblos, que se confronta con los poderes del centro, Jerusalén²⁶”.

El Evangelio no sólo tiene un *plus* que ofrecer a las culturas para revitalizar y actualizar sus símbolos y sus mitos, en función de una interpretación nueva que incida en los ‘mundos’ de lo material y del poder; sino ofrece algo distinto y nuevo a la cultura en la que se encarna. Así la cultura evangelizada, expresa el cristianismo desde dentro de su cultura con sus propias y peculiares manifestaciones, símbolos y rituales.

²⁴ Cf D. BRADING, *La Virgen de Guadalupe*, 315-354; A. REZA HEREDIA, *La Guadalupana, ¿Fantasía o Realidad?*, Buena Prensa, México, 2006.

²⁵ C. SILLER, *Flor y Canto del Tepeyac*, Servir, Jalapa, México, 1981.

²⁶ V. ELIZONDO, *Guadalupe, Mother of the New Creation*, Orbis, New York, 1997. ID. *Mestizaje, The Dialectic of cultural birth and the Gospel*, MAAC, Paris, 1978.

Hay momentos en que la consideración del pasado constituye la verdad del presente. Le manifiesta el sentido y su razón más profunda. Viéndolo más de cerca, el pasado deja de ser pasado. Es una forma de vivir el presente. Estaba allí el pasado, pero no había ojos para verlo. La presencia experimental del presente, crea ojos nuevos para ver cosas antiguas y entonces éstas se convierten en nuevas como el presente (...) La vida esta hecha de relecturas del pasado. Cada decisión importante del presente abre nuevas visiones del pasado. Cada hecho gana sentido en cuanto hilo conductor y secreto que cargaba latente con el futuro que ahora se hace presente. El hecho pasado anticipa, prepara, simboliza el futuro. Asume un carácter sacramental ²⁷.

2.2. Puntos de contacto entre la simbólica de la ‘ciudad cristiana’ y la simbólica de los ‘creyentes sin Iglesia’

Algunos documentos pastorales dan a los integrantes de esta ‘ciudad’ el nombre genérico de ‘alejados’. Es un calificativo un tanto equívoco. Una primera interpretación sería creer que se trata de acercarlos a las prácticas culturales o a los sacramentos que ‘todavía les faltan’. Partir del supuesto de que carecen de una cultura religiosa, no es del todo correcto.

Casi la totalidad de sus integrantes tienen el signo del bautismo. Éste es ya por supuesto una ‘semilla del Verbo’. Cumplido sin embargo este sacramento cultural, termina para éstos su relación con la Iglesia, que los sigue guardando inscritos en sus libros de bautizo. En muchos, ‘la semilla’ se muere desde la infancia, algunos la conservan hasta su primera comunión que es, frecuentemente, la última; en su juventud no

²⁷ L. BOFF *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Santander, 13ª. ed. 1991, p. 48 y 50.

queda rastro alguno de 'semilla'. Pocos, en proporción, vuelven a pisar el templo católico con motivo de algún requerimiento anexo a su mundo cultural-religioso, por ejemplo, para solicitar 'misa de novenario de un familiar muerto', el miércoles de ceniza, o cuando desean celebrar símbolos y rituales seculares a cambio de una cuota por usar el templo; se da entonces un contacto más económico que personal.

Su simbólica religiosa la extraen de la misma urbe. En ella encuentran objetos, que apartan entre muchos, para imaginarse distintos en medio de situaciones límite que en un momento dado padecen; en ella encuentran todo tipo de espacios sagrados en donde agradecer favores recibidos del mundo divino, o símbolos que les protejan de amenazas que la misma urbe genera.

La mayoría de ellos son símbolos universales, agua, luz, tierra, flor, aceite, soplo, árbol, pan, entre otros. La urbe les ofrece, en plurales 'templos', rituales que dan vida a estos símbolos. La valoración del ritual está en función del movimiento y del roce que el objeto tiene con su cuerpo. Dejarse tocar o sentirse tocado es suturar heridas existenciales y recuperar lo que siente perdido; es agradecer el favor recibido; es experimentarse nuevamente limpio de culpa. Así, tienen identificados lugares, símbolos y ritos concretos para cada necesidad, desde el templo católico hasta un mercado de yerbas; desde el presbítero hasta la señora que hace limpias; desde un agua bendita hasta lagunas y ríos; desde esta imagen y no aquella; desde un simple frotar el objeto en el cuerpo hasta ingerirlo; desde este color y no el otro.

La urbe aparece para los integrantes de esta 'ciudad religiosa' como el gran espacio sagrado con múltiples 'capillas' diseminadas por doquier.

Así la urbe los empuja hacia la relación, hacia la co-implicación, a un emparentarse con lo numinoso, religando al hombre y a la mujer urbanos con lo sagrado. En esta 'ciudad' la urbe se torna como posibilidad real del contacto con el infinito. Si para esta 'ciudad', el 'primer sentido' de la urbe es sufrimiento, es perdición, es soledad y desvaloración, aparece también en ella 'el segundo sentido', es alivio, es sutura, es felicidad, es éxtasis. Aparece en ella la carga emocional de todos los días, pero a su vez la impronta, la huella de Dios en la ciudad. La urbe entonces, al menos por un tiempo, se hace nueva. Los recuerdos de esta novedad permanecen todo el tiempo posible: rastros de la fiesta, fotografías, vestidos, compadres, regalos. Y a pesar de que la urbe vuelve pronto a ser la misma, la excluyente, la cruel, esperan el siguiente evento feliz que vuelva a reordenar su existencia. Es el intento de evitar que la urbe regrese a ser la ciudad vieja, la de siempre.

Otra 'semilla' a valorar es que, a pesar de todo, no abandonan su identidad, se dicen 'católicos a su modo', o simplemente 'creyentes'. El lazo que los une con la 'ciudad cristiana', o tal vez sea más correcto decir, el lazo que une a esta 'ciudad' con los 'creyentes sin Iglesia', es la imagen nacional de la Señora 'Aparecida', quien se convierte en puente entre varias 'culturas religiosas'. Una semilla más pequeña, pero digna de regarse es el mundo de los muertos.

Todo rostro de ternura que muestre la 'ciudad cristiana' cuando 'los creyentes sin Iglesia' recurren a ella para ordenar desórdenes, volver a la armonía, suturar heridas de soledad, de desvaloración, de sentirse nada, es apuntalamiento del 'puente' entre esta simbólica urbana y la cristiana. Brindarles la oportunidad que sientan que la 'ciudad cristiana' es una 'puerta abierta, que no se cierra ni de día ni de noche, porque en ella no

se conoce la noche' (*cf Ap 21, 25*), les mueve con frecuencia a 'inscribirse en el libro de la vida del Cordero' (*Ap 21, 26*).

2.3. Puntos de contacto entre la simbólica de la 'ciudad cristiana' y la 'ciudad de la religión del cuerpo'

La 'ciudad de la religión del cuerpo' a la que la 'ciudad católica' trata como 'sectas' tiene sin duda mucha bisutería religiosa, sin embargo no puede negarse que en la multitud de los grupos que los congregan, se encuentran joyas dignas de ser admiradas. No es el Jaspe del Apocalipsis, pero sí es la base de muchas murallas que sostienen la vida caótica y desordenada de un número considerable de ciudadanos.

¿Acaso es bisutería la manera atenta como acogen a los que por primera vez frecuentan sus asambleas?; ¿acaso es bisutería practicar una religión centrada en el alivio de la enfermedad corporal, del desajuste psíquico de la persona y en la solución de la estrechez económica? Proporcionar ropa y comida a quienes lo necesitan, por más que tenga una intención proselitista, es algo valioso. ¿Es correcto considerar 'maleza' el que a símbolos tomados de la 'ciudad cristiana', les den vida a base de movimientos, cantos, luces, roces, bailes, gritos, tocamientos? ¿Es 'bisutería' que sus 'guías' sean esposos, mujeres, con oficios comunes y corrientes, que convierten en templos sus viviendas?

Tienen en cuenta que el cuerpo humano, al que valoran, es el primer elemento al que cada expresión humana recurre; es el significante cuyo significado es el espíritu. Al cuerpo así lo hacen vehículo que mantiene ligada a la persona a la materialidad urbana, y en el momento del culto, lo convierten en huella de infinitud, de plenitud. Y al ser éste, el ámbito de su imaginario, el participante se coloca en situación de

experimentarse no sólo aliviado, sino favorecido por Dios. La interpretación que hace de sí mismo, gracias al ritual, es de un *plus* que creía no tenerlo, mucho menos lograrlo. El medio para no perderlo es regresar al ritual en forma constante. Como el participante no sólo escucha el *plus* de sentido para su vida sino que lo experimenta realmente, se siente motivado a perseverar en esta práctica y en anhelar que todos la vivan. Esto ciertamente no es ‘bisutería’, como tampoco el espíritu ‘misionero’ que lo mueve al proselitismo.

Aunque el jaspe, para el autor del Apocalipsis, tiene un valor superior y único, reconoce otras joyas, aunque sean de mucho menor valor. La valoración del jaspe no desvalora las otras joyas, que también son auténticas porque ‘Dios habita en la ciudad’. Son ‘dioses’ valiosos para otros. No son el Jaspe, pero son joyas. Y éstas están brillando hoy día más que el Jaspe.

La ‘maleza’ de esta ciudad es sin duda el fanatismo, el negociar con la religión, el anticatolicismo a través del desprestigio de los ministros de la ‘ciudad cristiana’ y su obsesión por destruir la cultura religiosa de los pueblos de este continente, obligando a sus seguidores a abandonar y a veces a renegar de imágenes, de la cruz, de la relación con los muertos, aún de la misma Señora nacional; y a veces llegando al grado de privarlos de símbolos y rituales que tienen que ver con la identidad nacional.

2.4. Puntos de contacto entre la simbólica de la ‘ciudad cristiana’ y la simbólica de la ‘ciudad secular’

La ‘semilla del Verbo’ que esta ‘ciudad’ conserva es el progreso, que es signo de la resurrección. Si para el autor del Apocalipsis, la urbe “es

la realidad actual del futuro de Dios”²⁸; para muchos de los integrantes de esta ‘ciudad’ es, al menos, lo primero, realidad actual del futuro. Si para Juan, la urbe es una creación de Dios, pero adquiere la forma de todo lo que el hombre ha creado en su historia, para esta ‘ciudad’ lo primero no merece ser tomado en cuenta.

El modo de ser de la ‘ciudad secular’ es universal; en ella se encuentran valores que cualquier urbe entiende. Es una forma de sembrar la ‘semilla’ del Reino de Dios en forma mundial. Al ser la urbe espacio hegemónico de los ‘mundos’ de lo material y del poder propicia condiciones para vivir muchos valores típicos del Reino. La ciudad terrena se evidencia en esta ‘ciudad’ como significante de la ciudad que no se acaba, de la eterna.

Esta percepción es riqueza del Apocalipsis; el autor se percata que en la ciudad, y más en la imperial que para él era Roma, se decide el destino del mundo. Esto lo lleva a instar a la comunidad cristiana a que no la abandone, no sólo física sino sentimental y culturalmente. Esta propuesta fue entendida en los siglos posteriores por los grandes pensadores cristianos que son ciudadanos y en un contexto urbano reflexionan el Evangelio.

Posteriormente la Iglesia, como se ha dicho, prefiere recurrir más al lenguaje lógico-verbal que al mítico-simbólico. Hoy día se evidencia tanto en la ‘ciudad secular’ como en la teología católica un cierto racionalismo dogmático. Aunque hay que reconocer que la primera es mucho más creativa, porque se deja interpelar por la realidad. La ‘ciudad cristiana’, por el contrario, es repetitiva, con frecuencia parte no de la

²⁸ Cf. E. CUVILIER, *Los Apocalipsis del Nuevo Testamento*, op. cit., p. 57.

realidad, sino de sus mismos principios teológicos en forma deductiva. La *Gaudium et Spes* del Vaticano II fue un principio de valorar la realidad como punto de partida.

Otra ‘semilla del Verbo’, que cada día crece más en la ‘ciudad secular’, es pasar de la mera demostración explicativa a la argumentación narrativa y esto en relación a las víctimas de los holocaustos de la historia. En otras palabras, no basta explicar la realidad, sobre todo la de estas víctimas, sino escucharla, comprenderla y actuar en consecuencia. Éstos, que son símbolos vivientes que recuerdan las víctimas del holocausto neroniano cuya gran parte fueron cristianos, requieren a un sujeto decodificante y contextualizado, quien por ser alguien que experimenta esta aberración humana, debe ser tomado en cuenta como parte del dinamismo del símbolo y que por lo mismo, tiene que implicarse en su interpretación. Cultivan la ‘semilla’ al dejarse guiar, además de la explicación lógica, por sus emociones; están convencidos que la razón hace contacto con los valores humanos sólo a través de las emociones, pues la razón ‘objetiva’, la que dice estar relativamente libre de valores personales y emociones, no es el todo de la razón. Más aún, “en el razonamiento real no hay un abismo entre el sujeto y objeto, ya que todo discurso lo es de un sujeto y éste es emocional (...) Somos colectivamente responsables y dependientes de los otros, pues, como solía decir Jean Paul Sartre “yo es otro”²⁹. Han superado, en principio, el dualismo sentimiento-razón, el reino de lo racional y lo razonable. Zubiri

²⁹ Cf P. REYGADAS, *El arte de argumentar*, op. cit., p. 245 y 251.

explica esta ruptura epistemológica al reposicionar la realidad, como ‘realidad real’, como emoción que mueve sin ‘razonar’³⁰.

La fe orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas³¹. Es una fe nacida del oído que escucha las narrativas desgarradoras de todo aquel que es atropellado en su dignidad. Hay que “tener oídos para oírlos” (*Ap 13, 9*). Este es un puente en el que el pueblo de Dios y la humanidad, se pueden encontrar y prestarse mutuo servicio, lo cual demuestra que la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana³².

Sin embargo esta riqueza del Verbo está un tanto oculta en la teología católica, ya que prefiere una explicación discursiva de la realidad, que escucharla para responder con hechos. La valoración que se ha hecho recientemente de la ‘teología narrativa’ del lado de la ‘ciudad cristiana’, parece ser la punta de un puente promisorio que evite hablar a la inteligencia, y no al sentir humano, ya que parece convencida de que el Misterio, Jesucristo no es primordialmente objeto de la inteligencia sino una Persona a acoger, a amar y seguir. Sólo en un proceso que ‘toque’ antes que nada el sentir del individuo, puede hablarse de camino de conversión hacia Jesús.

³⁰ Una corriente que se opone a la dimensión sentiente y emotiva de la inteligencia, dentro de esta ‘ciudad secular’ es Jürgen Habermas y la Escuela Pragma-Dialéctica de la primera época. Para ahondar en este punto véase: El Índice Onomástico de Jürgen Habermas en: P. REYGADAS, *El arte de argumentar*, op. cit., p. 637, especialmente p. 247-292.

³¹ CONSTITUCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, núm. 11,1.

³² *GS* 11,3.

2.5. Puntos de contacto entre la simbólica de la ‘ciudad cristiana’ y la simbólica de la ‘ciudad postmoderna’

Hoy día, como entonces Juan, nos hacemos preguntas semejantes en circunstancias totalmente distintas. Él se preguntaba ¿qué valores puede tener la Roma imperial, la Bestia, si es símbolo de Egipto, de Sodoma, de Babilonia? ¿Qué tiene Roma que seduce en gran medida? ¿Cómo el oropel urbano cubre y oculta la Babel que impone deseos y ambiciones desmedidas, que desequilibra relaciones y confunde lenguajes, que genera opresión y expoliación, violencia e inhumanidad?

Es difícil, ciertamente desentrañar el sentido religioso de esta ‘ciudad de sensaciones’, encarnación de la indiferencia absoluta ante Dios. Por una parte, porque los ligámenes que generan un ir más allá, un trascender, son frecuentemente tan sólo corporales y efímeros, eludiéndose la posibilidad de auto-donarse, y por otra, porque la relación con el otro apenas y existe, ya que es desplazado por el yo-mismo. Por esto, algunos autores niegan que esto sea una religión:

La Postmodernidad, con su llamada a la despedida de todo fundamento y la desmitificación radical de toda realidad global, es una forma de ateísmo nihilista que no pretende reapropiarse nada y por eso mismo representa el rechazo máximo de Dios a la religión. Nos hallamos —parece ser— ante la liquidación más exhaustiva de las raíces de lo sagrado y de la aproximación a Dios. La muerte de Dios representa la liquidación del humanismo³³.

Sin embargo, se hará el intento de leerla en clave de trascendencia, al menos, de una ‘mínima trascendencia absoluta’, o como algunos la llaman ‘trascendencia volátil’³⁴, o ‘manifestación post-religiosa’ o ‘religión pragmática’, pues nos resistimos a catalogarla simplemente

³³ S. BABOLIN, *Producción de sentido*, op. cit., 81.

³⁴ J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, La religión en el pensamiento actual*, op. cit., p. 171-199.

como secularismo. Ciertamente, es una reacción contra un tipo de lenguaje analítico, lógico, científico que pretende circunscribir y cercar la verdad. Al ser un pensamiento más simbólico y narrativo coloca al participante en una posición menos controlable. Sin negar la severa dispersión de esta simbólica que pasa por todas las variantes del cuerpo humano y de su equilibrio psíquico, tiene un dejo de valoración del cuerpo, elemento olvidado del pensamiento racional.

Mardones, de quien se toman las siguientes aseveraciones, ve en ella una des-idolización de Dios. Considera que esta postura es profética; es la lucha contra los ídolos en toda experiencia religiosa; es una representación negativa del absoluto (Dios); se trata de hablar de Él, en forma negativa, lo que no es. Es un silencio interrogante, contemplativo. Esta actitud puede estar abierta a la presencia de Dios en todo lo que acontece. Hay algo siempre de nueva creación. El ateísmo de Dios ya no es el prometico del Vaticano II, de Marx y de Feuerbach, sino el de Nietzsche: Dios es el imposible Absoluto que se nos desvanece en la experiencia radical de la relatividad de todo³⁵. El hecho de no saber de Dios, porque no se plantea siquiera la pregunta de su existencia, tiene alguna semejanza con la debilidad de Dios en Jesucristo, ya que éste es ciertamente una débil huella del Dios esperado, al hacerse manifiesto como un Dios que no osaba ni siquiera decir su nombre. Jesús no trató de conceptuar el misterio de Dios; aún en Él, Dios permanece misterio insondable. En su lugar, utiliza la vía del amor para desvelar algo de lo que es Dios. Y con la cruz, —entrega sin reservas—, indica el camino del acceso a Dios sin caídas idolátricas.

³⁵ Cf J. M. MARDONES, *La vida del símbolo*, op. cit., p. 86-101.

Se puede, pues, afirmar que algunas ‘semillas del Verbo’, que esta ‘ciudad postmoderna’ siembra en las urbes de este continente, son el bajar del pedestal a la razón ilustrada y prepotente, positivista y científicista; la desconfianza de los universalismos absolutos; la emergencia de nuevas formas religiosas; la búsqueda de lo sagrado con camuflaje secular; la recuperación del símbolo; y el crecimiento del macroecumenismo; la valoración de la diferencia, incluido el pluralismo religioso; la comprensión del disidente; el respeto a minorías. Esta ‘ciudad’ se hace eco de su clamor. Eco cubierto de la ‘maleza’ de la exhibición y lo puntual, del ‘úsese y tírese’, pues se evade ante cualquier compromiso con los sujetos débiles, aún más, ni siquiera se le nota un mínimo interés por escuchar sus proyectos.

Sin embargo en algunos, muy pocos desgraciadamente, sobre todo pensadores de ascendencia judía³⁶, ha prendido una cuestión ética, preguntarse por la esperanza posible para la humanidad y, en especial, para las víctimas de historias tan violentas.

Su mismo postulado nihilista es ‘semilla del Verbo’, al señalar los límites de la existencia humana; al considerar la finitud como existencial humano y renunciar a todo tipo de trascendencia como ilusión vacía, dejando abierta así la posibilidad de considerar el descubrimiento de Dios, más como gracia que como esfuerzo humano. Las víctimas no argumentan ni pretenden persuadir; quieren narrar y celebrar la historia

³⁶ TERESA GODWIN PHELPS, profesora de leyes de la Universidad de Notre Dame, USA, se pregunta en su interesante artículo *Después de la Violencia y Opresión: es posible crear Justicia*, ¿qué papel pueden jugar y juegan de hecho las historias narradas en la creación de la justicia para los ciudadanos de un país? ¿por qué debemos contar historias y por que éstas nos deben de conmover? ¿Qué es lo que las historias provocan y cómo operan en nuestra vidas? ¿qué es lo que la narración hace por nosotros, por nuestro sentido y por nuestra conciencia? Conferencia (mimeo) 2007.

de su encuentro con situaciones de sufrimiento, de largas vigiliias, de ansias de libertad y con otros hombres, por los que fue provocado a trascender y que le evocaron una realidad superior, que se hizo presente gracias a ellos, convocándolo al encuentro sacramental con Dios³⁷.

En este contexto, el lenguaje religioso se sitúa principalmente en el horizonte de la evocación. Evocación de un pasado y un futuro, vividos en un presente, que origina una narrativa. Ya no es la narrativa de los grandes discursos especulativos, sino una narrativa de la experiencia. Narrar de esta manera, ‘tiene el numen de una acción sagrada, ya que en ella se atestigua que la esencia sagrada sigue viviendo en ella’³⁸. La narración tiene así corte testimonial. Esta postura recuerda que todo ser humano es significativo y significado, un símbolo que requiere un desvelamiento. Al hacerse el hombre relato de su ser simbólico —el relato no sólo se transmite por palabras sino también por gestos—, se da a sí mismo la posibilidad de expresarse visceralmente ante otros que le escuchan, y de este modo sentir que existe³⁹. Hay que recuperar la riqueza religiosa contenida en el universo simbólico y sacramental del cada día.

Y este ‘pedazo de puente’ que se desprende de la ‘ciudad postmoderna’, que está ahí sin intencionalidad alguna, sino simplemente porque al final del puente se encuentra el abismo de la nada, necesita el pedazo del otro lado, el de la ‘ciudad cristiana’ que anuncie un Dios del que no se puede hablar demasiado, porque es inefable e inabarcable, pero

³⁷ Cf. L. BOFF, *Los Sacramentos de la vida*, op. cit., p.14-17.

³⁸ Cf. J. B. METZ, *Breve Apología de la Narración*, Conc 85 (1973), p. 222-238.

³⁹ Cf. B. SESBOÜÉ, Teología de la salvación y narratividad, en: *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y salvación*, Koinonia, Salamanca, 1990, p. 23-43.

que sí ‘habla’ en su mística y en sus místicos⁴⁰, que cuentan su experiencia de Dios en forma de ‘teología narrativa’. Teología que poco a poco encuentra en los teólogos de la ‘ciudad cristiana’, para quienes la teología es dirigida a la inteligencia para convencer a los hombres de la verdad religiosa; ya que parten del supuesto de que “el futuro prometido al hombre, el misterio del hombre-Dios Jesucristo, podría ser aceptado intelectualmente sin haber sido antes acogido en la vida y haber transformado el corazón (...). La verdad religiosa es una experiencia vital, un encuentro con el sentido definitivo”⁴¹. “La doble vía, estética y ética de la religión parece la única posibilidad real de hablar con honestidad de lo divino en tiempos moderno-tardíos (...). Solamente después, en el esfuerzo de la articulación cultural, se le traduce en una fórmula y así queda explicitado el momento racional que contiene”⁴².

La ‘ciudad postmoderna’ se desarrolla y se extiende en la urbe cada vez más, influyendo en las restantes ‘ciudades religiosas’; se puede afirmar que es como una superestructura cultural del ‘úsese y tírese’, sobre todo debido a los *mass media*⁴³. Estos medios son un saber técnico, que además de presentarse como único saber valioso, mina la imaginación humana, ya que la imagen transmitida, lleva al individuo a sentir y emocionarse, pero en función de él mismo, no del otro distinto. El peligro que se cierne sobre este ‘ciudadano’ es “desconectarse de los demás para convertirse en isla; se anulan las relaciones humanas colectivas (...) Se manipula el afecto (...) Así se genera una gran

⁴⁰ Cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno místico, estudio comparado*. Trotta, Madrid, 1999.

⁴¹ L. BOFF, *Los sacramentos de la vida*, op. cit., p. 14-15.

⁴² C. MENDOZA ÁLVAREZ, OP, *Entre el nihilismo y la vuelta al fundamento*, (mimeo), México, 2008, p. 4.

⁴³ M. BEUCHOT, *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, Herder, México, 2004, p. 142-143.

incapacidad para la vivencia religiosa que pide la donación gratuita del afecto”⁴⁴.

2.6. Puntos de contacto entre la simbólica de la ‘ciudad cristiana’ y la simbólica de la ‘ciudad de los guetos’

Esta ciudad evidencia el origen cainesco de todas las ciudades a las que hace referencia el Apocalipsis. Babel, Egipto, Sodoma, Babilonia, Roma tienen un origen común en Caín, fundador de las ciudades. En el mito bíblico, éstas son refugio de los asesinos del ‘hermano’. El mal ha llegado a tal grado a raíz de la matanza entre hermanos, que quien mate al asesino deberá ser vengado ya no siete, sino setenta veces siete (*Gen 4, 15. 24*).

A pesar de que la ciudad es lugar en que se asientan los que trabajan con la técnica, con el hierro (*Gen 4,22*), “un Prometeo que la Biblia no deja llegar al estatuto de héroe”, sin embargo es también el lugar en donde “se realiza el aplastamiento de los más débiles por los más fuertes”⁴⁵. Por eso toda ciudad tiene por característica la infidelidad a Dios. (*Ap18, 3*).

La ciudad es anámnese de la vocación no cumplida por Caín, que era proteger a su hermano. Los más débiles son desprotegidos por los fuertes. No obstante, los fuertes no se sienten acusados por Dios que sigue preguntándoles ¿dónde está tu hermano?, ya que siguen respondiendo en el mismo tono ¿soy acaso el guardián de mi hermano? La vocación original de Caín está aún pendiente de ser cumplida.

⁴⁴ M. BEUCHOT, *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, op. cit., p. 144-145.

⁴⁵ L. C. SUSIN, *Una ciudad para Abel. Ángulos de una teología de la ciudad*, op. cit., p. 14.

La urbe vive en sus habitantes esta doble imagen: unos son Abel, otros son Caín. Sin embargo, los mismos integrantes de esta ‘ciudad religiosa’ asumen la doble vocación, son Abel en cuanto aplastados por la descendencia de Caín; pero son Nuevo Caín que asumen la vocación de proteger y defender a sus hermanos débiles. Enfermos de Sida, graffiteros, darketos, gays, ciegos, sordomudos, al defender a los suyos, cumplen la tarea que estaba pendiente. Son símbolos vivientes de Jesucristo, quien fue el ‘nuevo Abel’, echado fuera de la ciudad para ser asesinado y a su vez, el ‘Nuevo Caín’ que “enjuga las lágrimas de sus ojos, que con Él ya no habrá muerte, ni luto ni llanto ni dolor, pues lo de antes ha pasado” (21, 4).

Los que creen que son los triunfadores de la ciudad, son para el autor del Apocalipsis, los vencidos: los que explotan a los pobres (17,4); los que han derramado sangre inocente (17,6); los que se han enriquecido injustamente (18,3); los que se han dejado seducir por las mentiras de la Bestia (13,12). Todos estos están fuera de la ciudad y están como muertos (20,12), sumergidos en el lago del fuego (21,8).

Juan en su Apocalipsis, sin hacer referencia alguna a esta simbólica, es directo al afirmar que la comunidad cristiana es “Reino-sacerdotes”. En cuanto perseguidos, excluidos, martirizados, son Reino; en cuanto sacerdotes son defensores de hermanos débiles. Ser Reino y realizar la vocación sacerdotal es la urbe santa, la morada de Dios, un cielo nuevo en la tierra, es ser pueblo de Dios, y Dios con su pueblo (Ap 21, 1-3). “Es símbolo de la utopía de toda ciudad que se construye no más allá de esta

historia, sino más allá de la opresión y de la muerte al interior de nuestra historia”⁴⁶. Este punto está íntimamente ligado al siguiente.

2.7. Puntos de contacto de la simbólica de la ‘ciudad cristiana’ con todas las ‘ciudades cultural-religiosas’

La encarnación y la resurrección de Jesucristo son misterios que aparecen en la urbe. Esta afirmación se resume en la convicción central de Juan: Dios tiene su morada en la ciudad. Esta verdad, como se dijo, es topológica. Es un hecho, es palabra-acontecimiento, es sacramental. Y esta verdad, que puede venir aún de aquellos que no reconocen todavía al Autor de la vida o de aquellos que persiguen a la Iglesia (*GS 92,5*), es paso al anuncio explícito. La Verdad de la fe es pues retada en lugares que no son su lugar. La u-topía, es *topos*, es lugar en un no-lugar.

Todas las semillas son ‘lugares’. Sin embargo la calidad de ellas varía. Es entonces cuando se puede hablar de ‘semillas’ que permiten el encuentro de la totalidad de la simbólica urbana con la simbólica cristiana. Es así realización de la u-topía urbana que tiene un *topos*. Cultivar dichas semillas es, para la ‘ciudad cristiana’, el culto en que “no se adorará al Padre en este cerro o en Jerusalén, sino en espíritu y en verdad” (*cf Jn 4, 21-24*).

La simbólica cristiana al considerar al pobre como el rostro de Cristo, lo hace el ‘*topos*’ de la u-topía: “Los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo”⁴⁷. Esta afirmación se remonta a Mateo 25, 31ss, en donde Jesús, como rey, se reconoce en el pobre.

⁴⁶ Cf R. LÓPEZ Y P. RICHARD, *Evangelio y Apocalipsis de San Juan*, op. cit., p. 298.

⁴⁷ *DA 393. 540.*

Cinco de las ‘ciudades cultural-religiosas’ descritas en el capítulo III están integradas mayoritariamente por pobres: la de ‘los caminantes’, cuyos integrantes son indígenas y afroamericanos⁴⁸; la de ‘los creyentes sin Iglesia’; además, muchos miembros ‘de la religión del cuerpo’ y de la religión de los ‘guetos’; y aún, de la ‘ciudad postmoderna’. La relación que se tenga con éstos, es el criterio del juicio de Dios sobre el cultivo de esta ‘semilla’.

Jesucristo mismo, no sólo amó a los pobres, sino que “siendo rico, se hizo pobre”, nació y vivió en la pobreza (*2 Cor 8,9*), centró su misión en el anuncio de la liberación a los pobres (*Lc 4,18*) y consideró, como signo del Reinado de Dios, traerles buenas noticias (*Lc 7, 22*). Al grado de llamarles “bienaventurados, porque es de ellos el Reino de Dios” (*Lc 6,21*). Por esto, la Iglesia cree que su servicio a los pobres es “la medida privilegiada de su seguimiento de Cristo”⁴⁹; éstos tienen un ‘potencial evangelizador en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión, en consecuencia, optar por ellos en forma preferencial genera esperanzas de lograr metas más humanas y cristianas⁵⁰.

La Iglesia se considera así una comunidad de discípulos y misioneros de Cristo, cuya tarea en la urbe es promover una cultura del compartir en contraposición a una cultura dominante de acumulación egoísta, asumiendo con seriedad la virtud de la pobreza para ir al encuentro de necesitados e indigentes, a ejemplo de las primeras comunidades cristianas⁵¹. Y de todo esto da una razón: “porque Dios abraza a todos y especialmente a los pobres y los que sufren (...). El pueblo pobre, —y

⁴⁸ *DA 73. 89. 90.*

⁴⁹ *DP 1145.*

⁵⁰ *DP 1165. DA 392. 501.*

⁵¹ *DA 540. 550.*

son palabras del papa Benedicto XVI—, necesita sentir la proximidad de la Iglesia, “sea en el socorro de las 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”⁵²; “todo lo que tiene que ver con Cristo tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo”⁵³.

Asumir pues su causa, en la medida que es una opción del mismo Dios, es “el testimonio cristiano por excelencia, sobre todo en el seno de una sociedad que prescinde de los que no consumen”⁵⁴. Una de las primeras cosas que la Iglesia puede asumir, para inculturar en ellas el Evangelio, es partir de sus signos no-verbales para inculturar el Evangelio, es decir, tomar como propios los símbolos que claman desde su ser-pobres.

La existencia diaria de éstos, es ‘texto’ vivo de exclusiones, de injusticias, de opresiones. Y esta realidad, desde una óptica cristiana, es ‘semilla del Verbo’. “En el frontispicio de estas ‘ciudades’,—usando una metáfora de Leonardo Boff—, está escrita una señal, ¿señal de qué? de otra realidad, de la realidad fundante de todas las cosas, de Dios⁵⁵”. Esta señal no sólo interpela a la ‘ciudad cristiana’ que tiene al pobre como ‘lugar de Dios’, como signo de la presencia de Jesucristo pobre, sino que le brinda la oportunidad de crear nuevos símbolos desde y con estas ‘ciudades’. Su ser-pobres contacta a estas ‘ciudades’ con el acto central simbólico de la ‘ciudad cristiana’, la Eucaristía. Expliquemos esto.

⁵² DA 550.

⁵³ DA 393.

⁵⁴ A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de la Salvación*, Dabar, México, 2007, p. 95.

⁵⁵ L. BOFF, *Los Sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Santander 13^a ed. 1991, p. 10.

La Iglesia, cuando se autorealiza, lo hace como comunión, cuya veta es más simbólica que racional; su autorrealización es pues sacramental. Culmen de ella es su vida litúrgica, y de toda ésta, la comunión en forma de banquete (*Lc 14, 15-24; Mt 22, 1-10*). En este momento celebrativo, en que Dios-Trinidad ofrece esta gracia gratuitamente a aquel creyente que se abre a su infinitud, unos de los participantes indispensables, que se encuentran “en las plazas y calles de la ciudad” (*Mt 22, 8*), sin los cuales no puede empezar esta fiesta, son “los pobres, los inválidos, los ciegos y los cojos” (*Lc 14, 21*). El sacramento central del cristianismo es un signo incluyente. Ningún ser humano es excluido de él, pero sobre todo, ningún pobre. El criterio de juicio sobre su simbólica es la presencia del pobre.

En los hechos, sin embargo, los pobres no se sienten atraídos por la Iglesia. Tal parece que se ha oscurecido en ella la vida que brota de la comunión. Un camino para que vuelva a brillar, sobre el que después se volverá en detalle, es crear o al menos, unirse a símbolos y ritos de justicia, de igualdad, de humanismo tanto de integrantes de estas cinco ‘ciudades’, como de la ‘ciudad de la ‘religión secular’.

3. Itinerario de un probable proceso de Inculturación del Evangelio en la urbe de hoy

Al tomar en serio las culturas en su variedad plural y en su simbólica religiosa, es posible hablar ahora teológicamente de inculturación.

Inculturación es un término que se convierte con frecuencia en sinónimo de ‘cristianismo inculturado’. Es partir del supuesto que “el mensaje cristiano, que ya está revestido de un determinado ropaje

cultural, tiene que ‘echar raíces’ en una cultura diferente, crecer en ella, desarrollarse y tomar forma”⁵⁶.

Proceso habla de etapas, de pasos que tienen que observarse a fin de lograr que el Evangelio llegue al alma de la cultura que es el sentido religioso de las distintas culturas. Se parte de la convicción de que el Evangelio, Jesucristo, habita en la ciudad, ahí Él y el Padre Dios actúan con su Espíritu en cada una de las ‘ciudades religiosas invisibles’, ya que éstas son concreción del culmen al que han llegado las culturas urbanas, y la urbe en ellas. Por eso, fue legítimo buscar y discernir sus huellas, sus ‘semillas’.

En este siguiente apartado se presenta el cuidado y seguimiento que debe hacerse para que dichas ‘semillas’ crezcan, se hagan arbustos y den fruto. Un proceso incluye, por naturaleza, un hilo conductor que atraviese todos los pasos, es decir, que en cada paso se manifieste, a fin de que no sea un simple ensamble de eventos, sino un itinerario permanente. Este hilo está constituido por el trípode: Iglesia-Evangelio-Culturas: los tres tienen que mantenerse en una continua y constante interacción.

El proceso no es una simple metodología, es parte del discipulado por el que se fija la mirada en el Maestro Jesús para observar cómo procedía, qué pasos daba para conseguir que el ser humano se sintiera atraído a seguirlo y adherírsele.

En la pedagogía de Jesús, se descubren por lo menos tres conjuntos de pasos⁵⁷. El primer conjunto con tres pasos —presencia testimonial o de

⁵⁶ H. BÜRCKLE, *La Misión en la Iglesia*, Edicep, España, 2002, p. 109.

empatía, relación dialógica o de simpatía e identificación y reconocimiento de los valores de la cultura como ‘semillas del Verbo’—, constituye una evangelización implícita.

El segundo conjunto con los siguientes tres pasos —anuncio de lo positivo del cristianismo, mutua evangelización explícita o reflexión crítica y apropiación o asimilación sintética—, son los pasos de una evangelización explícita.

El último de los pasos, resultado de los seis anteriores, es el surgimiento o la renovación de una Iglesia con rostro propio, culturalmente nueva.

Aunque el término *Misión* es empleado por el Vaticano II y Juan Pablo II lo retoma en la *Redemptoris Missio*, preferimos usar *Evangelización*, que es la palabra que Pablo VI utilizó para insistir en la necesidad de una evangelización inculturada, cuando afirma que ‘evangelización es inculturación del Evangelio’ (*EN 13*). Así que, hablar de Inculturación, es referirse a la encarnación de la fe en las distintas culturas. “Evangelizar pues, más que dar a los demás lo que no tienen o transmitir una buena noticia perfectamente acabada, consiste en ir hacia ellos para rastrear juntos las huellas del Resucitado que nos precede”⁵⁸.

⁵⁷ Nos parece muy acertada la división que hace Agenor Brighenti en el capítulo segundo de su libro, ya citado, *Anunciar la Buena Noticia de la Salvación. La inteligencia de la práctica transformadora de la fe*; en él presenta la acción pastoral como proceso de inculturación del Evangelio. De esta manera es un esquema mucho más adaptado a la urbe con su pluralismo cultural. Será guía, para nosotros, en este apartado (Cf A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de Salvación*, op. cit., p. 185-2007).

⁵⁸ J. L. MORAL, *Ciudadanos y Cristianos*, op. cit., p. 77.

3.1. Primer paso de la evangelización implícita:

la presencia testimonial o de empatía

Jesús empieza su acción evangelizadora de manera distinta a como lo hacían los maestros de la Ley. En lugar de hablar, realiza signos asombrosos. En el primer capítulo de su evangelio, Marcos narra el momento en que un hombre, en poder de un espíritu malo, ingresa gritando a la sinagoga donde Jesús estaba hablando. Jesús le hace frente al espíritu, lo increpa a que salga de ese hombre; el espíritu, lanzando un grito, sale de él. Este hecho sensible provoca asombro (*Mc 1,21-27*), y como consecuencia, el prestigio: “A raíz de esto, la fama de Jesús se extendió por todo el territorio de Galilea” (*Mc 1,28*). Jesús realiza algo nunca sucedido, algo nuevo. Esto es lo que provoca el asombro y la admiración en la gente.

A este tipo de acciones, los documentos de la Iglesia le llaman “testimonio”⁵⁹ cuyos constitutivos son “el diálogo”, “la vida” y el “servicio de caridad”⁶⁰. La *Evangelii Nuntiandi* lo llama “testimonio sin palabras”, “un gesto inicial de evangelización que despierta interrogantes” (43); y lo explica así: “Jesús realiza la proclamación de la salvación por medio de innumerables signos que provocan estupor en las muchedumbres y que al mismo tiempo las arrastran hacia Él para verlo, escucharlo y dejarse transformar por Él.” Enumera acciones asombrosas que realiza Jesús: “enfermos curados, agua convertida en vino, pan multiplicado, muertos que vuelven a la vida y, sobre todo, su propia

⁵⁹ AG 11; EN 21 y 41; RM 42-43).

⁶⁰ AG 12 d y 22; EN 18-20 y RM 52-54).

resurrección. Y en el centro de todo, el signo al que Él atribuye una gran importancia: que los pobres tienen buenas noticias...” (12). Y todos estos signos, por su fuerza, “inquietan a algunas personas a las que se les llama simpatizantes”⁶¹. Este paso “es la primera e insustituible forma de la misión”⁶². Conviene recorrer algunos signos, ‘gestos’, de la ‘ciudad cristiana’ que pueden ser inicio de una evangelización inculturada. Existen signos impactantes masivos que son muy escasos. Es la razón por la que tan sólo se hace mención breve de ellos. Preferimos identificar testimonios ‘hormiga’ dentro de la ‘ciudad cristiana’ que pueden llegar a cambiarla desde dentro, constituir la en dialogante con las plurales culturas religiosas. Un paso es valorarlas cuando llegan a sus puertas e iniciar con ellas un diálogo que incuba un proceso de inculturación del Evangelio. Es la razón por la que se escogen los siguientes hechos de vida. El hecho que se narra, resultado de la observación, será el hilo conductor de los subsecuentes hechos en los que se ‘saltará’ de una ‘ciudad religiosa’ a otra. Se empieza por un hecho pequeño, insignificante: aunque parezca increíble, la persona de la ‘ciudad cristiana’ que más gente trata de las plurales ‘ciudades cultural-religiosas’, en forma directa y personal, es la secretaria de toda oficina parroquial; veamos por qué:

Integrantes de las plurales culturas religiosas recurren a la oficina para solicitar símbolos y rituales católicos que todavía tienen algún significado para ellos; desde bendición de mascotas hasta las siete aguas benditas para ‘limpiarse’; desde misa de graduación de kinder, hasta novenario de muerto; desde jurar no beber alcohol o drogarse,

⁶¹ DGC 56.

⁶² RM 42.

hasta comprar una estampa con que tocarse la parte enferma del cuerpo; desde un bautizo porque cerca del templo se encuentra el restaurante para el desayuno, hasta bendición de bolsas y carteras para que no falte dinero; desde solicitar permiso para casarse en la playa, hasta presentar un acta bautismal falsificada; desde pedir un apoyo, hasta donar a San Judas su primer sueldo; desde bendecir la imagen de la santa muerte, hasta comprar boleto para el concierto de música sacra. Y se podría seguir con los ejemplos. La ‘cara’ que esta gente encuentra en la oficina no es con frecuencia, la de una evangelizadora, sino la de una empleada. De ahí la importancia de hacer de esta ‘cara’, una persona amable y simpática; un testigo que brinda atención a quienes llegan a solicitar estos ‘servicios’ —una silla para sentarse, un vaso de agua, una revista para leer mientras espera su turno; la exención de estipendio para aquellos que solicitan sacramentos y misas de exequias y novenario, disposición total para visitar enfermos, fácil acceso al ‘padrecito’—. Y éste a su vez, mejorar aún más con su ‘cara’, pues es ‘cara’ cualificada de la Iglesia.

Otros integrantes de la ‘ciudad cristiana’, que fuera de este espacio sagrado, tratan personalmente a integrantes de distintas ‘ciudades’ es el maestro, y mediáticamente el comunicador televisivo. El primero en cuanto asume como misión no tanto dar clases de religión, sino enseñar a pensar a aquellos alumnos que encuentra en clases; que dentro de la rigurosidad científica y técnica de su materia, hace sentir al alumno la desproporción existente entre lo logrado por pocos y lo negado a muchos y en lo posible, inventa prácticas que rocen cuerpos-que-tienen-el-hambre-pegada-a-la-piel. Así mismo el

comunicador mediático; no tanto el que habla de cosas religiosas, sino aquel que muestra, en vivo y en directo, caras haciendo el delito. Es digno de loa que se exhiban las caras de delincuentes; sin embargo el acto testimonial al que nos referimos es cuando el reportero exhibe o escribe el delito concreto in actu y exhibe su cara y le pone nombre y apellido. Este reportaje, fruto de una investigación que brota desde una opción evangélica, es un testimonio expuesto al martirio. Temas, sobran: la extorsión a los migrantes, la corrupción privada y pública, el narcotráfico, la infiltración de éste en esferas policíacas y políticas, la perversión y el abuso genital de niños y adolescentes, a todos aquellos a quienes convendría atarles una piedra de molino al cuello y arrojarlos al mar. Éstos testigos son realmente una pequeña ‘semilla’ en el pajar cristiano⁶³.

Un poco mayor es el número de los que en un momento descubrieron esta vertiente testimonial, auténticos areópagos, y se encuentran organizados “en las calles y en la plazas”, en función de la promoción de la vivienda popular, de una economía solidaria vecinal, en la formación de cajas de ahorro, como defensoras de derechos humanos y sociales, como defensores de víctimas del Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

Los mismos ‘fieles’ muestran poca admiración por lo que hace su Iglesia, concretizada en el templo. Algunos, desencantados, prefieren no hablar de sus hechos testimoniales *ad extra*, porque sienten que no existe interés por escucharlos *ad intra* de la Iglesia. Hay sin embargo

⁶³ En México hay dos grandes consorcios televisivos, Televisa y TV Azteca. Dentro de ellas se puede hablar de dos reporteros con estas características. A nivel periodístico puede hablarse de otros dos, dueños de periódicos regionales, que han dado su vida por esta causa desde una opción cristiana.

excepciones: encargados de templos que se interesan por lo que hacen estos testigos y les invitan a narrar sus experiencias de fe testimonial y los acompañan en lo personal; que aprovechan el momento de encuentro con personas de otras culturas religiosas que por alguna necesidad asisten a su culto. Sigamos para esto ejemplos del hilo conductor asumido:

Hay encargados de templos que se interesan por lo hecho por la secretaria y continúan el diálogo con aquellos que ésta descubrió ‘más cercanos’ al espíritu evangélico o a la ‘ciudad cristiana’; de esta forma empiezan a pisar en terrenos ‘ad extra’ de su ‘ciudad’. Otros aprovechan el momento en que miembros de otras culturas religiosas se presentan por algún motivo en su templo: preguntan periódicamente en la eucaristía dominical quiénes acaban de llegar a la ciudad o al barrio y si los hay, bajan a saludarlos, los presentan a los demás asistentes quienes los reciben con un aplauso, les dan el teléfono de algún feligrés que se pone a su servicio por si algo se les ofrece; que después de la misa, salen a la puerta a despedir a la gente; que una vez al año, —alrededor de navidad o año nuevo—, después de cada celebración dominical, ofrecen un ponchecito para convivir y darse el abrazo; que aprovechan fiestas seculares para dar algún símbolo a los asistentes festejados —una flor a las mujeres, el día de la mujer; un dulce a los niños(as) en su día; una tarjeta de felicitación a los papás el día del padre, que ese mismo día reconoce a las mamás que son también ‘papás’, etcétera —.

Que motivan a los asistentes a misa a elegir como ‘parroquia hermana’ una comunidad indígena o de una zona urbana miserable; que establecen un visita mutua anual con ella, en la que son acogidos

por distintas familias para pernoctar y tener los alimentos, hecho que genera narrativas testimoniales de parte de víctimas de la urbe; canalizan la limosna, una vez al año, para proyectos productivos o desarrollo educacional que existe en la ‘parroquia hermana’; si es misa de novenario de muerto, preguntan quiénes son sus deudos más cercanos y bajan del altar para darles el pésame; invitan a que se narren valores del difunto, herencia espiritual de la familia; en la homilía hacen referencia a estos valores; en el ofertorio, los ofrecen a Dios; si conocen que es familia pobre, para quien el funeral implicó un gasto fuerte, invitan a la feligresía a donar la limosna de la misa para apoyarlos; les entregan esta limosna antes de la bendición; una vez entregada, invitan a la familia a ayudar a la salvación del difunto acercándose a Dios como familia.

Los asistentes a misa dominical están acostumbrados a hacer muy poco y a veces nada por su parroquia. Difícilmente se encuentra entre ellos alguien que dé ‘la cara’ por su Iglesia en el vecindario donde habita o en su espacio laboral. ¿Cómo empezar a moverlos? Volvamos por eso al hilo conductor del principio:

El evangelizador-clérigo tiene detectados⁶⁴ aquellos domicilios en los que vive un considerable número de condóminos⁶⁵ —de 50 familias en adelante—; pregunta en cada misa dominical, si alguien vive en dichos domicilios. Si es el caso, les invita a reunir a sus vecinos que ellos consideren católicos con motivo de algún acontecimiento próximo que todavía toca el sentimiento religioso de

⁶⁴ Un camino para detectar el número de inquilinos es recorrer las calles y contar, de manera prudente, los medidores de luz que se encuentran a la entrada del conjunto. Se apunta dicha dirección y el número de medidores.

⁶⁵ DA 518 h.

otras ‘ciudades religiosas’, por ejemplo, el miércoles de ceniza, el día de muertos, una posada, el día de la madre, la visita de la imagen peregrina, la vigilia de Guadalupe. Enlista a los que acepten reunirse y los capacita para dicho acto con un material apropiado. La meta es que se relacionen con personas bautizadas, pero que no son parte de la ‘ciudad cristiana’.

Una experiencia similar es cuando personas que no acostumbran asistir al templo solicitan bendición de vivienda, unción de enfermos, exequias. Dichos servicios, además de no cobrarse, se aprovechan para calibrar la religiosidad de los interesados. Si es el caso de una misa exequial, la limosna colectada se entrega a los dolientes para apoyo del funeral. Este gesto puede ser el inicio de una comunidad que se evangelice dentro del condominio o en una vivienda del vecindario; para lo cual los asistentes eligen, de entre ellos mismos, alguna persona que sea coordinador(a) del grupo que nace. Esto es otro tipo de ‘limosna’ que la familia dona a la Iglesia. Entonces ‘colecta’ nombres y teléfonos de los asistentes que se comprometen a unirse a este grupo.

Todo esto es kerigma en el que, más que dar contenidos doctrinales, se tiene una praxis. Sin pretenderlo, los ‘admirados’ preguntarán en forma natural, por qué se realizan estas u otras acciones. Son ‘interrogantes irresistibles’. La respuesta es sencilla: ‘porque somos cristianos’; este testimonio constituye por sí sólo una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz de la Buena Nueva. Existe en esto un gesto inicial de Evangelización.

El Testimonio no es táctica, es *conditio sine qua non* para toda evangelización explícita, dado que ese testimonio de respeto y acogida ya es el mismo Evangelio

como actitud de descubrimiento y de escucha de la presencia del Verbo en el seno de las culturas. El respeto y la acogida son condición para el establecimiento de una relación de empatía entre evangelizadores y miembros de la cultura en que se quiere que ellos mismos encarnen el Evangelio⁶⁶.

Es el ‘lenguaje’ más entendible en la urbe, pues “cada uno lo oye en su propia lengua” (*Hech 1, 7*); “los seres humanos de hoy creen más en testigos que en los maestros, y sólo creen en los maestros cuando dan testimonio”⁶⁷. Juan Pablo II retoma esto cuando afirma que “el ser humano contemporáneo cree más en los testigos que en los maestros; cree más en la experiencia que en la doctrina, en la vida y en los hechos que en la teoría”⁶⁸. Es, en el fondo, el ‘lenguaje’ que resuena en el Apocalipsis: cuando una ciudad alcanza la cima de la negación de Dios, sigue morando en la comunidad cristiana fiel. “Es la ejemplaridad que se muestra, como la clave para transmitir valores, valores que contrarrestan la proliferación de los antivalores diseminados por los medios de comunicación masiva”⁶⁹.

3.2. Segundo paso de la evangelización implícita:

la relación dialógica o de simpatía

El diálogo simbólico generado en la etapa anterior se va convirtiendo en diálogo verbal. Salir del templo para encontrar personas que ya no son miembros reales de la ‘ciudad cristiana’ es ruptura de una mentalidad de cristiandad. Se “pasa de un pasivo esperar a un activo buscar y llegar, con nuevas estrategias, a los que están lejos”⁷⁰. De aquí la necesidad de

⁶⁶ A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de Salvación*, op. cit., p. 189.

⁶⁷ EN 41.

⁶⁸ RM 2.

⁶⁹ M. BEUCHOT, *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, op. cit., p. 147.

⁷⁰ DA 517 i.

establecer una relación dialógica dentro del templo, pero sobre todo, afuera, en la calle.

Esta relación, iniciada de parte de clérigos y laicos a los que llamaremos evangelizadores, se da, como se ejemplificó, a través de la visita domiciliaria⁷¹; y además, constituyéndose en celebrantes de actos cultural-religiosos, practicados todavía por integrantes de otras ‘ciudades’⁷². El fruto de estas presencias es la creación de grupos fuera del templo. Éstos, a los que asisten miembros de distintas ‘ciudades religiosas’, son espacio para entablar una conversación respetuosa sobre las propias existencias en la que todos van a aprender de todos.

El diálogo en dicha reunión cobra objetividad. Es un diálogo en el que cada uno se descubre en sus distintas maneras de pensar y de interpretar

⁷¹ Existen varios tipos de visita: la informativa, la participativa, la kerigmática, la concientizadora y la ‘grano de oro’. Esta última es la más efectiva en la urbe. Consiste en salir a detectar, dentro de un vecindario, a aquella persona o familia que aún conserva valores religiosos visibles: escuchar con atención al visitador, pasarlo a su vivienda, tener signos religiosos en su casa, enorgullecerse de ser cristiano católico, hablar de un pasado cercano a la Iglesia y aceptar dar su nombre para seguir en contacto con el evangelizador, en una palabra, que admira y simpatiza con este tipo de trabajo(...). Apuntar el nombre y domicilio de esta persona, lo convierte en simpatizante convocable a una reunión, a fin de proponerle un proyecto de continuidad que no es otra cosa que iniciar una Iglesia de casa o unirse a alguna ya existente. Esta persona recibe el nombre convencional de ‘grano de oro’, de ahí el nombre que se le da a la visita. (Cf. B. BRAVO, (Comp) *Diccionario de Pastoral Urbana*, Edición particular, México, 1994, p. 204-206. ID. *¿Cómo integrar el Equipo Misionero Parroquial*, VI Vicaría, México, 2007, p. 1-6).

⁷² La ‘ciudad de los caminantes’, practicantes de la llamada religiosidad popular, tiene en cada país, un calendario de fiestas anual que es muy conveniente tener en cuenta. Evidentemente el número de días festivos es menor al tenido en los pueblos de donde emigraron a la urbe. En las ciudades de México acostumbran tener el siguiente calendario:

- + 2 de febrero: bendición de ‘niños dioses’
- + Febrero o marzo: miércoles de ceniza
- + Marzo o abril: el vía crucis del viernes santo
- + Julio o agosto: fiesta patronal
- + 1 y 2 de Noviembre: muertos
- + 12 de Diciembre: Guadalupe.

la existencia; es “la disposición sincera de revelar sentimientos, actitudes, opiniones y experiencias de cada una de las partes, lo que supone honestidad e integridad, condición de sintonizar por encima de las discrepancias, que inevitablemente aparecerán”⁷³. De los asistentes a la reunión algunos aceptan la diferencia como un valor, otros no, y es entonces cuando abandonan el grupo.

No se juntan pues por que se caen bien, se reúnen a conversar de los ‘mundos’ forjadores de cultura, el social, el político, el laboral. Esto son los temas sobre los que versan estas reuniones. Evidentemente, en medio de la conversación, aparecen los ‘mundos’ de lo imaginario y de lo interpretativo. Estos cambian el sentir de los sujetos, aunque tardan tiempo en cambiar algo de los otros dos ‘mundos’, el material y el social. Es un diálogo objetivo que facilita la auto-revelación; es así un diálogo de personas autónomas que buscan un sentido de vida y es por lo mismo, un diálogo esperanzador.

El diálogo del encuentro no es sólo un método, sino un elemento auténtico de la misión. La actitud de escucha y comunicación respetuosa forma parte del anuncio. El diálogo exige una relación horizontal, y sólo él comunica. La Palabra que se intercambia es reflexión y praxis creadora y transformadora. Si no hay verdadero amor al otro y a su cultura, no habrá diálogo intercultural, aunque esté mediado por el Evangelio⁷⁴.

Este paso es ciertamente difícil, debido a la tendencia del ciudadano a desconectarse de los demás para convertirse en isla, por la que se anulan las relaciones humanas colectivas y porque la urbe destruye el afecto, lo que genera una gran incapacidad para la vivencia religiosa que pide la donación gratuita del afecto.

⁷³ A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de Salvación*, op. cit., p. 191.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 189.

Por su parte, el evangelizador está convencido de que Dios, por ser Trinidad de personas, es comunidad; y por ser diferentes Personas, es pluralismo. La diferencia es Él, no algo contra Él. Son personas-en-relación, en un dinamismo de salir de sí mismas, —misiones—, de mutuo servicio amoroso, cuyo punto culminante es la comunión total y perfecta.

Si existe algún impedimento para salir, es recomendable acercarse, al menos, a una de las ‘ciudades’ más ‘cercanas’ en sus símbolos, a la de ‘los caminantes’ y a la de los ‘creyentes sin Iglesia’. Una y otra practican rituales semejantes. Acerquémonos a una experiencia de este tipo:

La ‘ciudad de los caminantes’ es la única cultura religiosa que la Iglesia acepta como ‘católica’; aunque no deja de señalarle sus desvíos y carencias, por lo que se siente obligada a “purificarla”⁷⁵. Su lenguaje simbólico y sus rituales son muy estimados por otras ‘ciudades’, concretamente por un buen número de integrantes de la ‘ciudad de los creyentes sin Iglesia’ y en menor escala por la ‘ciudad del cuerpo’. Este hecho permite que el diálogo se convierta realmente en pluricultural y plurireligioso. Celebrar en la calle y en domicilios específicos rituales comunes, permite acercarse aún a integrantes de otras culturas religiosas. Un camino es contactar a las Rezanderas, mujeres que ‘saben’ celebrar ritos mortuorios y festivos.

En ‘la ciudad de los caminantes’, las rezanderas juegan un papel importante en la conservación de las tradiciones y costumbres. Desempeñan el rol de sacerdotisas en la celebración de sus rituales. Tienen desconfianza hacia la estructura clerical. Con toda razón, ya

⁷⁵ DP 444. 453. 456. 461. SD 53.39.

que ésta, si no las ha descalificado por siglos, al menos las ve con indiferencia. De ahí la importancia de entablar una relación que se inicie reconociendo el valor de su servicio religioso. Conocerlas por su nombre y agradecerles sus servicios, sobre todo con los difuntos. Un motivo puede ser la elaboración de un 'Manual (común) para rezar el rosario y celebrar el Levantacruz'. Una vez que logrado esto, pedirles que incluyan en dicho 'Manual', algunas oraciones exequiales y la bendición de la tumba y que enriquezcan su servicio con los siguientes signos: dar el pésame, a nombre de la comunidad parroquial y del Sr. Cura a la familia del difunto; notificarle el deceso; propiciar la relación entre éste y la familia del difunto; ofrecerse para hacer la oración exequial ante el cadáver; acompañarle al cementerio, si es posible, para bendecir la tumba; rezar el novenario de rosarios; detectar 'granos de oro' entre la asistencia al novenario; celebrar el rito del Levantacruz; notificar al Sr. Cura nombre y dirección de los 'granos de oro'; en el noveno rosario, invitar a los presentes a seguir rezando por el difunto en forma periódica; gestionar con los familiares la misa de los nueve días; notificar a la familia que 'la limosna' que le darían por su servicio no es en dinero, sino 'de tiempo', nombrando a alguien de la familia que forme un 'grupo en casa' del difunto. El clérigo, por su parte, se compromete a reconocerlas públicamente por y en su servicio y reunir las con periodicidad para dialogar como personas; con tacto, sugiere sectorizar porciones del territorio parroquial, a fin de evitar interferencias entre ellas en el servicio a los muertos.

3.3. Tercer paso: identificación y reconocimiento de los valores de la cultura como ‘semillas del Verbo’

En un proceso pastoral como evangelización inculturada, éste es el paso en que el agente evangelizador se deja interpelar por la otra cultura, distinta o tal vez contraria a la propia cultura en que su fe está encarnada. Este descubrimiento lo reta a dar un paso espiritual de conversión a la otra cultura, sin traicionar su propia identidad cristiana.

El primer momento es así la conversión del evangelizador, que reconoce en la ‘otras ciudades’ “destellos de aquella Verdad que ilumina a todo hombre”⁷⁶, tanto en aquellos que “llegaron solamente al conocimiento de un Creador” como en aquellos que “inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo o su Iglesia” o simplemente “no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios”⁷⁷; ya que cree en los ‘efectos del Espíritu de verdad que actúa más allá de los límites visibles del Cuerpo Místico’⁷⁸; que aunque están bajo el signo de la ambigüedad, son expresión del genio y de las riquezas dispensadas por Dios a los hombres en sus búsquedas del Dios desconocido⁷⁹.

Narremos una visita a uno de estos grupos, en la realización de este paso⁸⁰:

Los ‘creyentes sin Iglesia’, los que ya pisan esporádicamente los templos de la ‘religión del cuerpo’ y sus hijos ‘postmodernos’ se

⁷⁶ LG 13. NA 2.

⁷⁷ LG 16 y 17.

⁷⁸ RM 6.

⁷⁹ Cf LG 16. AG 16.

⁸⁰ Es un resumen de múltiples observaciones hechas por el autor a comunidades que se reúnen semanalmente en viviendas, que usan una metodología específica, objeto de esta narración, coordinadas por laicos y laicas.

encuentran por doquier. Su cualidad holística les permite beber de distintas fuentes cultural-religiosas. El roce continuo, debido a sus ‘viajes por la ciudad’, les lleva al aislamiento, sobre todo, con quienes viven a su lado y más, si coinciden paredes intervecinales — ‘mi techo es el piso del vecino; la pared de mi cocina es la misma de la recámara matrimonial del que vive al lado’ —. Esto acarrea no sólo enemistad, sino alergia a cualquier tipo de encuentro. Formar grupos con integrantes de estas ‘ciudades’, es difícil, pues demandan de la Iglesia mayor calidad testimonial, que lo que habla sea coherente con su práctica.

Si el evangelizador logra formar un grupo en el que también participan integrantes de estas ‘ciudades’ es necesario observar una metodología en la que el primer momento sea exclusivamente de ellos. Quien habla, es ‘el creyente sin Iglesia’, el ‘postmoderno’ o el que simpatiza con ‘la religión del cuerpo’ que ponen e introducen el tema de la reunión: una situación o hecho de sus vidas. El tema no es propiamente religioso⁸¹. La pregunta que plantean es lo que pasa en la ciudad (Lc. 24, 19). El evangelizador parece ser aquel que es “el único que no está enterado de lo que pasa esos días en la ciudad” (Lc. 24, 18). Por eso les pregunta. Su presencia no es para adoctrinar; no pretende enseñar una verdad, sino encontrar con

⁸¹ Conveniente aceptar cualquier hecho que el grupo desee dialogar, sin embargo es recomendable ordenarlos en forma de proceso gradual: Los primeros hechos son los que tienen que ver con el conformismo, la dejadez, la apatía, la enajenación. Los refranes son una fuente de temas. El siguiente nivel de hechos se refieren a las fiestas, tanto religiosas como civiles. El siguiente grupo de hechos-temas son los que tienen que ver con la convivencia en todas las áreas, (familiar, vecinal, laboral). Otro conjunto de temas, signos de una conciencia crítica incipiente, lo constituyen hechos que tienen que ver con aquello de lo que la gente, generalmente, padece en la vida diaria; a los que da el nombre de ‘problemas’.

todos, el sentido oculto de lo que esta sucediendo. La urbe, un aspecto de ella, se hace dintel de una realidad inimaginable.

En un segundo momento, el hecho narrado es interpretado por los asistentes que comentan las preguntas; se adentran en las causas y en consecuencias que tal hecho ha acarreado (Lc 24, 19b - 24). Cada uno da su interpretación. Es el momento, entonces, en el que el evangelizador introduce a Aquel que también vive en la ciudad y que es un Intérprete cualificado de lo que en ella sucede. Introduce a Jesucristo, Palabra que al ser oída, provoca un tal eco que los oyentes, que experimentan la indigencia de aquellos “que poco entienden y que lentos son sus corazones para entender” (Lc 24,25). La Palabra, hecha ‘texto’ en la Escritura, interpreta el hecho; desvela al Oculto que vive en el anonimato en la misma ciudad; Él mismo se empieza a desvelar, gradualmente (Lc 24, 27). Éste es pues el momento de la reunión en que el agente evangelizador aporta lo propio de su ‘ciudad’.

La ‘semilla del Verbo’ es así esparcida y regada; reunión tras reunión crece el ardor del corazón y el anhelo de que La Palabra permanezca como ‘Compañero del camino’ (Lc 24, 28 - 29). Y a su vez, Jesucristo, Palabra de Dios, se queda porque ya estaba. Los signos de su presencia, sus ‘semillas’ empiezan a desvelarse y a meterse en las culturas. Re-interpretan entonces la caminata de salida de la ciudad para regresar a la misma ciudad. Cambia (casi) todo su ‘mundo’ de lo imaginario y de lo interpretativo, aunque no cambia todavía (casi) nada de sus ‘mundos’ social, laboral, político, pues todavía no llegan al punto de la acción transformadora, “levantarse y volver a la ciudad” a comunicar a otros que Jesucristo es un

*Resucitado y que en ella esta 'domiciliado'. Su testimonio narrativo es un medio de convencimiento para los que no son testigos de esta experiencia. Se han convertido en testigos o discípulos misioneros*⁸².

La intención del evangelizador es “que todo lo bueno que ya hay depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en sus ritos y culturas no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios”⁸³, pues “aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da”⁸⁴, pues en lo más profundo de la conciencia del ser humano está sembrada y enraizada la voz divina, que resuena, cuando es necesario, en los oídos de sus corazones, advirtiéndoles que deben amar y practicar el bien y evitar el mal; ya que la conciencia es el núcleo más secreto y sagrado del hombre; allí se sienta a solas con Dios, y allí, en la intimidad, resuena la voz divina⁸⁵.

Las culturas, tanto en su dimensión simbólica como en su dimensión ética, son eco de la voz de Dios, que siempre se dirige a la sociedad y a cada subjetividad humana. No pueden considerarse como puro medio en el proceso de inculturación, sino componente con el que se edifica el Reino de Dios. Los valores de la cultura no son obstáculo del Evangelio, sino preparación providencial⁸⁶.

3.4. Cuarto paso: anuncio amoroso y respetuoso de la positividad cristiana

En el ejemplo anterior, en que se narra una manera dialogal de evangelización inculturada, se explicita cómo invitar, a los integrantes de

⁸² A este método se le conoce colmo ‘método de Emaús’, también como ‘método de comunidades de base’, ‘método de la Juventud Obrera Católica’, metodología del ‘proceso del conocimiento humano’, ‘método profético’, ‘método del ver juzgar, celebrar, actuar’.

⁸³ *LG* 17.

⁸⁴ *LG* 16.

⁸⁵ *GS* 16.

⁸⁶ A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de Salvación*, op. cit., p. 191.

otras culturas religiosas, a que se abran. El medio es dialogar sobre el tema propuesto por ellas mismas. Es un diálogo hermenéutico que está en la base de la comprensión de la realidad propia y ajena⁸⁷. La primacía de la pregunta es el primer paso de la construcción de sentido. Con la pregunta, lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva. Cada uno, gracias a las preguntas, expresa su manera de ver la vida y las formas como la practica. Cada uno narra las múltiples significaciones e interpretaciones que, según su sentir, le dan los distintos símbolos y hechos de su ‘templo cultural’. Es el paso interpretativo en que el signo sensible o el signo lingüístico, como ‘texto’, es contextualizado; así todos los participantes se hacen hermeneutas. El evangelizador, que es o participa del cuerpo social en que vive⁸⁸, se convierte, por su parte, en oyente atento y en espectador cordial y amoroso⁸⁹, porque desea, a partir de la pregunta, ponerse de acuerdo, con la independencia del movimiento dialéctico del *logos*.

El diálogo sin embargo muestra pronto sus límites, tanto por la imposibilidad de comunicar con el lenguaje toda la experiencia moral y existencial, como por la mutiplicidad y pluralidad de las interpretaciones que se hacen sobre un mismo texto, sea simbólico o verbal. El problema real entonces es: quién va a clausurar el diálogo y quién evita la posibilidad de la equivocidad interpretativa *ad infinitum*. La tentación del evangelizador es el adoctrinamiento que presiona a la univocidad fría. Aquí es donde la palabra hablada —el símbolo lingüístico— es

⁸⁷ Cf A. ORTIZ-OSÉS, Presentación General, en: A. ORTIZ-OSÉS Y P. LANCEROS, *Claves de Hermenéutica*, op. cit., p. 11.

⁸⁸ Cf AG 11.

⁸⁹ Se ofrece la verdad “con una actitud de amor y de estima a quien escucha” (RM 49) teniendo en cuenta “la situación religiosa y espiritual de la persona que se evangeliza, su ritmo, su conciencia y sus convicciones” (EN 79).

absolutamente imprescindible para que de certeza y así cada uno, libremente, se sienta movido desde su profundo, a adherirse a dicha propuesta. Es el momento no de su palabra, sino de la Palabra de Dios, Jesucristo; momento determinante en el camino de la conversión; en que el mensaje cristiano es anunciado en forma clara y explícita y en el que se invita a los participantes a con-textualizarlo en su propia cultura.

Es el momento en que los miembros del grupo prestan oídos al espíritu y mensaje del Evangelio y la Tradición cristiana, para que libremente se lo apropien desde su cultura. Éste será más comprensible, si el contenido del mensaje cristiano se contacta con conceptos-clave de las otras culturas. Es la definición en que el individuo, desde su cultura, evoluciona desde dentro. Este salto a la fe es un don de Dios que no se impone.

El grupo se hace entonces comunidad cristiana que escucha y asimila las dos partes. Aparece la *povlis* del Apocalipsis, símbolo que no acota la posibilidad de lo infinito, sino más bien que abre a ese *plus* — *aJgiva* — de significado, y así éstos constatan al menos inconscientemente que lo que son, cultura, participa de la posibilidad de la infinitud, de la trascendencia, que adentra al ser humano en su expresión más sublime que no sólo es ser simbólico, ser religioso, sino ser cristiano.

Este camino, aunque más largo, es la apuesta de la Iglesia en su encuentro con otras culturas religiosas, y al mismo tiempo el camino para evitar que sus metarelatos clausuren la posibilidad del *dia-logos* con las diferentes culturas y de éstas con el Evangelio. De esta forma el Evangelio es una propuesta, no una imposición.

Este paso ya es una evangelización explícita. Es el aporte de la Iglesia a las culturas urbanas. Mejor dicho, es Jesucristo, quien desvela ante ellas su presencia viva en la ciudad; quien provoca un ‘ardor en sus corazones’, es decir, “la adhesión no sólo a verdades, sino a su programa de vida”⁹⁰. Al confrontarse con el Mensaje de Jesucristo, cada participante descubre la ‘maleza’ de su ‘ciudad’ y “se adhiere al Reino, que es un mundo nuevo, un nuevo estado de cosas, una manera nueva de ser y de vivir juntos, una adhesión a una comunidad de creyentes que, comprometida, va transformando su realidad”⁹¹. Y llega a “prácticas de amor al prójimo, hasta la renuncia de sí mismos y tal vez a ser blanco de contradicción y a sentir con frecuencia, rupturas y separaciones, pero también gozos”⁹².

Por más bello que sea el testimonio, con el paso del tiempo se vuelve impotente, si no se le explica “por un anuncio claro e inequívoco de Jesucristo”⁹³. De esta manera, El Espíritu Santo llama a todos los hombres a Cristo, no sólo por medio de las ‘semillas de la Palabra’, sino sobre todo por la proclamación del Evangelio, Palabra de Dios encarnada, a fin de congregar en el único pueblo de Dios a toda la humanidad⁹⁴. No hay pues verdadera evangelización “mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios”⁹⁵, pues “ninguna cultura agota las posibilidades de lo humano y el Evangelio es justamente su culminación.

⁹⁰ EN 23.

⁹¹ EN 22.

⁹² AG 12.

⁹³ EN 22.

⁹⁴ Cf AG 15.

⁹⁵ EN 22.

Se trata aquí de hacer una llamada a las culturas para que se abran a ese ‘más’ que ellas intuyen genéricamente”⁹⁶.

El participante en el grupo vive entonces una Pascua, un morir a una manera de ser y de vivir, y adherirse a otra manera de Ser y de Vivir. Es el momento del don de la fe.

En este paso hay una relación entre inculturación y Pascua. El misterio de la muerte y resurrección de Jesús inspira, en la tarea de inculturación, paso de la muerte a la vida, purificación, transformación. Ninguna cultura puede bastarse a sí misma, y el proceso de evangelización la ayuda a transfigurarse por el mensaje evangélico, a superar sus propias limitaciones, desarrollando sus valores más allá de sus posibilidades⁹⁷.

Con esto, se entiende mejor lo que dice *Evangelii Nuntiandi*, que “la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda, es evangelizar”(14), pues “es depositaria de la Buena Nueva, “un depósito vivo y precioso” “no para tenerlo escondido, sino para comunicarlo y anunciarlo” (15). El *plus* que ofrece el evangelizador a sus interlocutores, en el diálogo hermenéutico, es a Jesucristo, Mensaje viviente. Trasvasa lo esencial, sin la menor traición al ser esencial del hombre, que es ser cultura.

3.5. Quinto paso: mutua evangelización explícita o reflexión crítica

Aunque ya se ha hecho repetidas referencias a este paso, conviene explicitarlo, tanto en relación a la ‘semilla como a ‘la maleza’, que se da en todas las ‘ciudades’, incluida la ‘ciudad cristiana’. Conviene ejemplificar algunas ‘malezas’ dentro del mismo hilo conductor:

Existe el riesgo de que el evangelizador, individuo o comunidad eclesial, en lugar de Cristianismo, transmita cristiandad. El

⁹⁶ A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de la Salvación*, op. cit., p. 193.

⁹⁷ A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de la Salvación*, op. cit., p.194.

evangelizador no está exento de presentar lo segundo en lugar de lo primero, y más cuando él tiene su propia versión del cristianismo⁹⁸. En ocasiones, nostálgico del pasado, tiende a querer repetir, en forma arqueológica, símbolos y rituales antiguos; alérgico al diálogo con la modernidad, insensible al aggiornamento de la Iglesia, más aún opuesto silencioso a los lineamientos teológicos y pastorales del Vaticano II; afín a conservadurismos políticos y sociales y a fundamentalismos católicos. Sus normas, su comportamiento, sus símbolos y ritos salen de una central, desde donde se exige observancia minuciosa en todo el mundo, sin tomar en cuenta las culturas y sus contextos. Cree que la uniformidad da identidad y fuerza. La imagen que tiene de Dios es poco cristiana. Convierte el símbolo y el ritual en imaginario, de ahí la escrupulosidad en su observancia. Se niega a dialogar con la urbe y con su simbólica. Lleva a sus seguidores a la intolerancia, a la misión fanática, conquistadora. Los más notables son los grupos lefrevrianos, los de 'Comunión y Liberación', los del Opus Dei, los neocatecúmenos de Kiko Argueyo y Los legionarios .

No se niega por esto que en un proceso de inculturación, aparece siempre el elemento 'conflictividad', en la medida en que la evangelización supone asunción del otro (elemento afirmativo) y también su redención (elemento crítico). Subciudades dentro de la misma 'ciudad' pretenden hacer de su simbólica, la simbólica única y de todos.

El Evangelio da sentido a la vida y, al mismo tiempo, desafía y contradice ciertos valores culturales. Son las inevitables tensiones entre la fe y la cultura que, por su

⁹⁸ Ibid. p. 195.

parte, se traducen en tensiones entre la dinámica de la evangelización y dinámica de la cultura; o entre evangelización ya inculturada y cultura por evangelizar, o entre pasado ya inculturado o presente por inculturar; o entre la unidad de la Iglesia Universal y el pluralismo de las Iglesias particulares⁹⁹.

Otro tipo de ‘maleza’ dentro de la ‘ciudad católica’ es su miopía que le dificulta ver a dos de las ciudades religiosas urbanas, la de la ‘religión secular’ y la ‘religión postmoderna’, integrantes de estas dos ‘ciudades’ no acostumbran pisar templos católicos más que para celebrar los llamados ‘sacramentos de paso’, sin embargo ‘pisan’ durante la semana otro tipo de espacios que se reconocen al menos de ‘inspiración cristiana’, las universidades, los centros de altos estudios y los colegios católicos de nivel de secundaria y preparatoria. El diálogo intercultural e interreligioso entre estas ‘ciudades cristianas’ y las otras dos es casi inexistente. Muy rara vez crean estructuras que propicien un diálogo de altura entre la creencia y la increencia; entre la cultura secular y la fe, entre la ciencia y el cristianismo; mucho menos se les ocurre fundar la cátedra de Religiones Urbanas¹⁰⁰.

Los colegios ‘católicos’, sobre los que nos concentraremos en adelante, imparten formación religiosa en sus aulas. Su calidad educativa y una cierta tradición familiar de ser educados por determinado grupo religioso conserva una mutua admiración y simpatía entre esta ‘ciudad cristiana’ y la ‘ciudad de la religión secular’. El(a) hijo(a)-educando(a), quien pertenece ya a la ‘religión postmoderna’, se convierte así en puente entre varias ‘ciudades’ distintas y no rara vez contrapuestas. Las tres se necesitan, una valora la calidad de la formación, la otra es

⁹⁹ A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de la Salvación*, op. cit., p. 196.

¹⁰⁰ DA 498.

dependiente en la colegiatura y la tercera busca realizar un carisma y propagarlo.

El encuentro con lenguaje religioso se da exclusivamente con los(las) colegiales(as) en clases y a raíz de la celebración de algunos sacramentos. Raro es el colegio que organiza misiones.

¿Qué se hace en la urbe para que la comunidad educativa tenga una disponibilidad a evangelizar las culturas urbanas? Se narran algunas experiencias que tienen más intuiciones que realidades:

La clase de religión que se imparte dentro del colegio es desplazada hacia las viviendas de las colegialas(les); los destinatarios cambian, ahora son sus papás y mamás; el contenido es adulto para adultos; el método es parecido al 'Camino de Emaús'; el método de enseñanza es dialogal, en pequeños grupos, integrados según la profesión u oficio de los convocados.

¿Cómo se hace en la práctica? Existen dos caminos que en un momento dado pueden complementarse. El desplazamiento de los maestros de educación en la fe, como evangelizadores de grupos de papás y mamás en alguna vivienda; o detectar papás y mamás que en su vida y profesión, son íconos vivientes de la simbiosis de lo cristiano-moderno, a quienes se invita a ser evangelizadores.

Es de esperar el rechazo de papás, quienes, bautizados, no profesan el catolicismo, siendo alérgicos a cualquier dogmatismo y a alguien que pretenda decidir sobre sus convicciones religiosas. A pesar de estos condicionantes, la única motivación por la que accederían es

por ser parte de un programa que el colegio ha asumido como estructura prioritaria.

El perfil del evangelizador que ingresa a la ‘ciudad secular’ es alguien desintoxicado de vestiduras anacrónicas del cristianismo; de ‘mentalidad hermenéutica’; bicultural, que ama ambas culturas e integra lo moderno y lo cristiano en el interior de sí mismo y en su actuar hacia el exterior.

La metodología es, como se dijo, la inspirada en el ‘camino de Emaús. Los temas sobre los que se dialogan son escogidos por los integrantes de la ‘ciudad secular’. Sin embargo parece requerirse un compañero más del camino, aquellos que tienen el hambre-pegada-al-cuerpo, los pobres. El roce de cuerpos nutridos y cuerpos desnutridos es un intercambio saludable a través de la inserción periódica de familias urbanas en espacios de familias indígenas y campesinas, como parte del programa escolar o como servicio social.

El(la) religioso(a), dueño casi siempre de estos centros educativos, es el convocado para realizar una evangelización inculturada en sectores humanos y ambientes urbanos¹⁰¹. Es parte fundamental de su carisma. Sin duda a esto se debe la concentración de sus miembros en las

¹⁰¹ Cf DA 518 f, j, k, m; 517 f, h. B. BRAVO, Ambiente, en: B.BRAVO (Comp), *Diccionario de Pastoral Urbana*, op., cit., p. 7-10. ID. Sector Humano, en: ESPACIO DE PASTORAL URBANA, *100 Palabras para evangelizar la ciudad*, Dabar, 2004, p. 86-87. ID. La Pastoral Sectorial ¿semilla de la parroquia personal?, en: ESPACIO DE PASTORAL URBANA, *La Democracia en la urbe*, Dabar, 2001 p. 44-68. AA.VV. Ambientes Urbanos, en: ESPACIO DE PASTORAL URBANA, *La ciudad, desafío a la evangelización*, Dabar, 2002, p. 289-288. H. RAMOS, Sectores Humanos en las urbes latinoamericanas y la oferta de la Iglesia desde la perspectiva de los Ángeles, California, en: ESPACIO DE PASTORAL URBANA, *La ciudad, desafío a la evangelización* (segunda parte), Dabar, 2004, p. 145-174. S. MIER, Pastoral de Sectores Humanos en la ciudad de México, en: ESPACIO DE PASTORAL URBANA, *La ciudad, desafío a la evangelización* (segunda parte), op. cit., p. 185-196.

ciudades y urbes. El carisma de su fundador(a) fue leer los signos de su tiempo, sumada a su valiente respuesta que rompió con un esquema tradicional de la Iglesia. Este espíritu es parte nodal de su carisma hoy y aquí.

3.6. Sexto paso: Apropiación o asimilación sintética

En los grupos vecinales, sectoriales y ambientales que llevan un proceso de evangelización como inculturación del Evangelio, se da la paulatina simbiosis del mensaje cristiano y la propia cultura. No se ha llegado a un simple trasplante del mensaje cristiano, ya encarnado en un determinado medio cultural, sino que hay que ofrecer la posibilidad de que la nueva cultura —la de los ‘caminantes’, de los ‘creyentes sin iglesia’ de los de la ‘religión del cuerpo’, ‘la secular’, ‘la postmoderna y la de los ‘guetos’—, todas en el fondo culturas, consigan formular el mensaje cristiano según su propia forma de entender la cultura. La reserva está en el texto revelado, pero también está en el imaginario de quien lee el texto, ya que lo capta desde su propio horizonte. Es entonces cuando se cae en la cuenta que la *povlis*, por ser un símbolo, posee una reserva de sentido inagotable, tanto desde la revelación divina, como desde el horizonte del ciudadano que la está interpretando.

Esto es lo que es el fruto de una evangelización inculturada, que no es otra cosa, que la evangelización de la cultura¹⁰². El misterio de la encarnación ayuda a entender este hecho:

Podría afirmarse que inculturación es término técnico, que a nivel teológico se dice encarnación. (...) Así como la Palabra eterna tomó naturaleza humana y entró sin engaños y sin mezclas en una nueva existencia, de manera semejante el mensaje de Jesucristo tiene que entrar en una nueva cultura, encontrar en ella su

¹⁰² Cf. H. BÜRKLE, *La Misión en la Iglesia*, op. cit., p. 109.

forma y su formulación correspondiente y así formar una comunidad eclesial con nuevas formas, una *ecclesia localis*¹⁰³.

Es fruto del ‘triángulo dialéctico’, a saber, el texto o dato de fe, — la Escritura, el Magisterio y la Tradición en que aquella subyace— el contexto histórico —el lugar y tiempo en que se reúne el grupo—, y los intérpretes, que son los participantes. Al entrar estos tres elementos, la hermenéutica se torna dialéctica. Sobre todo porque nadie sacraliza la cultura religiosa del otro, en la que descubren más mentiras que verdades, más pecados que virtudes, más decadencia que progreso. En la medida en que el contexto, al actuar sobre los intérpretes, genera cuestiones específicas, influencia la pre-comprensión de la fe con la cual los intérpretes leen el texto; pero a su vez, el texto —el mensaje cristiano— actúa sobre los participantes-intérpretes, de cuya relación emanan orientaciones para el actuar cristiano en el corazón de la historia¹⁰⁴. El texto, al penetrar la cultura, se vuelve significativo y único. Evoca vivencias de la cultura propia que nunca serán abandonadas, pero dichas vivencias son llevadas a un *plus* por el mensaje y superada así por la vivencia cristiana. La cultura muerta, vive y vive en plenitud.

Es también fruto de un momento destructivo para todos, en que se da un proceso de ‘exculturación’, por el que abandonan aspectos ambiguos y equívocos de sus propias culturas. Esta se da también, como se dijo, en el evangelizador, como abandono de su propia versión cultural del cristianismo. Ninguno de los participantes sale de este proceso siendo el mismo, pues ha cambiado desde dentro, desde su cultura.

¹⁰³ Ibid., p. 112.

¹⁰⁴ A. BRIGHENTI, *Pluralismo e teologia hoje. Implicaçoës semânticas e sintéticas*, REB 241 (2001), p. 18.

El Evangelio, de esta manera, no es barniz superficial, sino va a profundidad, hasta las raíces de las personas. En este sentido, podría aplicarse lo que dice Leonardo Boff

no es tanto el Evangelio el que se incultura, sino que es la cultura que incorpora, a su modo, el Evangelio, pues no existe Evangelio 'en sí', fuera de la cultura, que por una fuerza intrínseca fecunde las distintas culturas. Asumir la cultura como un lugar hermenéutico de la fe presupone recoger fielmente el lenguaje del pueblo y hacer de él el medio del trasvase del mensaje revelado a la matriz de la cultura en cuyo seno se quiere encarnar el Evangelio¹⁰⁵.

El factor que ayuda a discernir si la simbiosis cultura-mensaje cristiano se está dando, es la conversión no tanto mental, sino la conversión práctica del individuo. Es difícil aceptar que baste la conversión del pensamiento para aceptar que la fe está introduciéndose en el corazón del converso.

En este paso de inculturación hay, por tanto, una apropiación, tanto del lado de la cultura como del lado del Evangelio. Del lado de la cultura, hay una apropiación de los valores y del sentido último de la realidad que propone el Evangelio, así como de los medios adecuados para ello. Del lado del Evangelio y de la Iglesia, hay una asimilación sintética de elementos culturales, como lenguaje y estructuras que no se oponen a la fe, necesarios para asegurar la comunicación del mensaje evangélico. Por un lado, el Evangelio revela a las culturas la verdad última de los valores y de la vida. Por otro lado, cada cultura encarna y comunica del Evangelio de manera original y propia, contribuyendo a descubrir nuevos aspectos del mensaje no explicitados antes¹⁰⁶.

En síntesis, en un proceso de inculturación, deben evitarse dos extremos, tanto la disolución de la especificidad de la fe, como una ortodoxia que se resista a abandonar los viejos moldes de una evangelización etnocéntrica y colonizadora.

3.7. Séptimo paso: surgimiento o crecimiento de Iglesias culturalmente nuevas.

¹⁰⁵ Citado por A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de la Salvación*, op. cit., p. 197.

¹⁰⁶ A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de la Salvación*, op. cit., p. 198.

El último paso de un proceso pastoral de evangelización inculturada es el surgimiento o crecimiento de una comunidad eclesial con “fisonomía propia”¹⁰⁷, profundamente enraizada en la cultura de sus miembros¹⁰⁸. Toda la dinámica del proceso de inculturación lleva necesariamente a la concreción del Sacramento de Cristo en una Iglesia que se reúne en una casa, o como la llama el Vaticano II, en ‘una Iglesia doméstica’¹⁰⁹, y que es además una ‘*Ecclesia localis*’.

Cada una de estas comunidades cristianas se convierten en ‘iglesias locales’ porque tienen una especificidad propia en relación a sus símbolos, a sus ministerios y al énfasis que ponen dentro de una misma doctrina. El ser ‘local’ no las desliga de otras iglesias locales de la misma ciudad que también tienen lo propio. Mantienen una comunión entre ellas mismas en relación a los ministerios, a los símbolos y a la doctrina común que son parte esencial de una única Iglesia, la de urbe donde están enclavadas, cuyo pastor es el obispo, pastor de una Iglesia particular. Una ciudad, una Iglesia. Y gracias a este símbolo de unidad, se mantiene la unidad con la Iglesia Universal, con la persona del Vicario de Pedro, obispo de Roma, en aquellos signos de unidad que es herencia común del Cristianismo: un mismo Señor, una misma fe, un mismo Dios y Padre de todos.

Es el surgimiento de una ‘Iglesia en’ de la misma Iglesia de Jesucristo, pero culturalmente nueva, y por consiguiente pluricultural (...) Como la encarnación, es un ‘asumir sin aniquilar’, el surgimiento de una Iglesia ‘con rostro propio significa ‘inculturar sin identificar (...) Surge como ‘católica’, es una comunidad llamada al discipulado y a la misión. Discipulado que consiste en transformar su contexto sociocultural con vistas a la instauración del Reino de Dios, organizándose para esto de manera que ella misma busque cubrir sus propias

¹⁰⁷ EN 63.

¹⁰⁸ AG 15.

¹⁰⁹ LG 11. AA 11.

necesidades (...) Y misión como envío a todas las culturas para anunciar la Buena Nueva, en espíritu de comunión con la Iglesia Universal y demás Iglesias particulares; de apertura ecuménica ante las demás Iglesias, cristianas, y macroecuménica, con relación a las religiones (...) La fe cristiana es compatible con un amplio pluralismo teológico, litúrgico, disciplinar y pastoral¹¹⁰.

De esta forma la Iglesia ‘misterio de comunión’, sacramento e instrumento de la comunión de Dios mismo, de la comunión con Dios de parte del ser humano y de la comunión de los seres humanos entre sí se hace comunión en este tiempo pluricultural y plurireligioso.

Confesar la Santísima Trinidad es confesar que Dios se ha manifestado a sí mismo, como amor participante en Jesucristo, y que Él se ha quedado presente entre nosotros como tal en el Espíritu Santo. Consecuentemente, si Dios es *communio*, él es plural en su vida. Si la humanidad ha sido creada a su imagen, en analogía a su origen, también es plural. El ser humano como imagen y semejanza de Dios es por lo mismo imagen y semejanza de la Santísima Trinidad, es por eso mismo un ser comunitario(...) Martin Buber lo decía: “*In principio erat relatio...*” Dios es desde la eternidad comunidad¹¹¹.

4. Implicaciones pastorales para una inculturación del Evangelio en la urbe

Lo dicho hasta ahora implica un cambio de imagen de la Iglesia en y cara a la urbe. Conservar la que tiene no está dando los resultados que se esperaban; ni aún con la Nueva Evangelización que se publicitó por doquier. Se creyó que lo Nuevo era el ardor y el método, pero la estructura siguió siendo la misma. Se plantearon métodos de evangelización, pero en su mayoría no tomaron en cuenta la cultura, y menos la urbana encarnada en ‘ciudades culturales invisibles’. El ardor

¹¹⁰ A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de la Salvación*, op. cit., p. 199. “Por eso, las comunidades cristianas de cada cultura pueden tener su propia teología sin, en principio, atentar contra la unidad de la fe y de comunión entre las Iglesias locales. Varias teologías pueden enriquecer dicha sobreabundancia de sentido del texto revelado, acogida en múltiples experiencias de fe”. (A. BRIGHENTI, *Pluralismo e teologia hoje. Implicaçoës semânticas e sintéticas*, op. cit., p. 23).

¹¹¹ M. F. SCHMID, *Im Anfang ist Gemeinschaft*, Kolhammer, Stuttgart, 1998, p. 23. 53.

ha ido por eso decreciendo al grado que poco ya se habla de este tema; y más a raíz de la muerte de su creador, el Papa Juan Pablo II. Sin embargo, se ha vuelto sobre el tema de la Evangelización, ahora empleando el término conciliar Misión.

La Iglesia como ‘ciudad cristiana’, en medio de plurales ‘ciudades religiosas’ urbanas, es una más. Convive en desventaja numérica y cualitativa, al menos frente al ciudadano, respecto a algunas de ellas. Ya no es la querida, la preferenciada. Esto, entre otras razones, la reta a cambiar su cara, esto es, su manera de ‘hablar’, su relación con la urbe y con sus plurales culturas; que la lleven no sólo a ser admirada, sino a ser el sacramento de salvación, no tanto teológica y ontológicamente, lo cual es indiscutible, sino pastoralmente, es decir, como tarea ordinaria.

En este ítem se busca probar la necesidad de un cambio de lenguaje, de la urgencia de contar con una estructura de servicio a la urbe, realidades ambas que demandan una transformación de su estructura, al menos en aquel nivel que se encuentra ‘entre las casas y calles de sus hijos’, en la base.

4.1. Desde su lenguaje

A pesar de que la ‘ciudad cristiana’ posee una rica simbólica, prefiere organizarse alrededor del *logos*. Y no sólo en la palabra y el discurso, en ocasiones abigarrado, sino alrededor del rito mismo cuando celebra los signos sacramentales. Sus ministros, en lugar de dar vida a los símbolos, vitalizando los pasos del ritual, prefieren explicarlos con palabras. En lugar de meterlos en movimiento, optan por el mecanicismo ritualista, y en el mejor de los casos, por explicaciones del significado del signo; y un signo que tiene que ser explicado, no es signo. A los signos no se les permite ser símbolos, pues las palabras asfixian la vida que en ellos late.

Al hacer un breve recorrido por los signos más frecuentes de la ‘ciudad cristiana’, se constata que sus ritos están minuciosamente prescritos. Los movimientos se concentran en los brazos. Los múltiples signos son manejados por las manos de una sola persona; la mayoría de ellos se administra sólo en la frente de los fieles. Su significado, siendo rico, tiene que ser dicho porque no se experimenta. Si no se tiene el cuidado de explicar el significado del signo, puede pasar desapercibida su importancia. Citemos algunos de ellos; se pondrá el significado de cada uno de ellos, para mostrar este desfase y las posibilidades que tienen de ser ritualizados de manera más viva:

El agua significa morir, dar vida, purificar de corrupción y ‘suciedad’, fortalecimiento, progreso o paso del caos al cosmos. El aire o soplo, la fuerza del Espíritu que busca expulsar los espíritus malignos, o evocar dicha presencia, el abrir (rito del Éffeta) los oídos y los labios del recién bautizado¹¹². La cruz, símbolo universal al que cada cultura religiosa da su propio significado; para el cristiano es signo de entrega y sacrificio por los otros; recuerdo del destino del Maestro, el decir bien o bien-decir sobre personas e instrumentos o frutos del trabajo; el aceite, símbolo del Espíritu Santo que hace de un cristiano partícipe de la vocación del Maestro profeta, sacerdote y rey. El pan y el vino, signos sacramentales del cuerpo y de la sangre de Cristo; sentido del encuentro de familia, de participación fraterna, alimento para la vida; y específicamente la sangre, signo de alianza entre Dios y su pueblo. El fuego, en los distintas formas, vela, cirio, hoguera, antorcha, significa Jesucristo Luz de la humanidad que ilumina al ser humano, que lo guía, símbolo de las buenas obras que

¹¹² RICA 200-202.

deben ponerse arriba del candelero para que aquellos que las vean, den gloria al Padre Dios. Las manos extendidas sobre alguna persona o cosa significa que Dios la aparta para hacerla suya, para santificarla y consagrarla; es también un signo de exorcización de una persona¹¹³. Las flores, símbolo muy rico en otras culturas, se concreta a ser un adorno en los templos católicos.

Un principio del giro simbólico a darse, es aplicar el principio de San Anselmo, adaptado a este punto: hay que “simbolizar para comprender y comprender para simbolizar mejor”¹¹⁴. El símbolo surge del arranque vital, sin que medie ninguna elaboración. Aunque no es legítimo transpolar este tipo de axiomas, se puede decir, en forma interpretativa amplia, que el autor de Apocalipsis hace algo de esto: ve ‘desde un monte alto’ a la urbe, por eso le admira su ser sacramental. La humaniza a pesar de su crueldad; la diviniza a pesar de ser un simple objeto; la convierte en cielo siendo tierra; la hace ciudad de Dios siendo dominio del hombre que no quiere ni siquiera escuchar su nombre. Regresa a la ciudad su vocación original, ser santa; y señala la razón, porque es la Morada de Dios y de su Cordero Resucitado.

Descubre lo oculto en la ciudad, y a su vez lo oculto que está en el hombre, en su imaginario. Los objetos de los que está rodeado se hacen símbolos. Es un imaginario que no estaba en él, de ahí que no lo inició. Es Revelación.

Esto hace que las cosas transparenten la ciudad terrena y a su vez la ciudad divina. Las dos se asocian y con-viven, teniendo la posibilidad de

¹¹³ RICA 109-118; 164, 171, 178.

¹¹⁴ M. BEUCHOT, *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, op. cit., p. 151.

comunicarse. La ciudad terrena participa del mundo de la inmanencia y de la trascendencia. Si aquella prevalece sobre ésta, se materializa la vida; si ésta prevalece sobre aquella, se hace ininteligible.

La historia que en la ciudad se gesta es, para Juan, plan de salvación; a la comunidad cristiana le corresponde asumirlo. Juan recrea su historia y la comunica a la comunidad cristiana que se encuentra reunida en asamblea, en el momento de la celebración del Misterio. Al extraer de la ciudad signos en los que desvela su significado original, se convierte en hermeneuta, y al interpretar su momento histórico, se hace profeta del Altísimo; da así sentido a un pueblo que cree, pero que a su vez, siente que vive en el sinsentido. Se integra así al número de mistagogos o profetas judíos que son maestros en el arte de interpretar la historia¹¹⁵.

El presente no es fortuito: es obra y designio amoroso de Dios para con el pueblo de Israel. A la ‘ciudad cristiana’ corresponde sacar a la luz las ‘semillas del Verbo’ esparcidas en la ciudad, ya que ella es a quien toca rescatar el Sentido que ya está en ella. Y esto lo hace uniendo la inmanencia de las culturas religiosas con la Trascendencia, hecha Persona, Revelación de la que es depositaria. A la Iglesia, sacramento de Cristo, toca sacarlo del anonimato y hacerlo visible para venerarlo como Liberador de los hombres y Señor del cosmos. Y la visibilidad la cobra en su autorrealización en la liturgia sacramental (*simbolos y ritos*), en la palabra (*nomos*), y en su *ethos* que es el amor. Más que una organización, la Iglesia es un organismo vivo; más que institución de salvación, es comunidad de salvación.

¹¹⁵ Cf L. BOFF, *Los Sacramentos de la vida*, op. cit., p. 51.

Al haber recorrido las ‘ciudades religiosas’ en cuanto ‘semillas urbanas del Verbo’, nos percatamos de la vitalidad como el espíritu de Cristo actúa en la urbe:

El Padre eterno (...) decretó elevar a los hombres a la participación de su vida divina, y caídos por el pecado de Adán, no los abandonó, y les dispuso siempre su ayuda en atención a Cristo Redentor, que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura (Col, 1,15). A todos los elegidos desde toda la eternidad el Padre los conoció de antemano y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29). (...) Entonces, como se lee en los Santos Padres¹¹⁶ todos los justos descendientes de Adán, “desde Abel el justo hasta el último elegido” se congregarán delante del Padre hasta el último elegido (*LG 1,2*).

La ‘ciudad cristiana’ consciente de que las ‘semillas del Verbo’ se encuentran dentro de las otras culturas religiosas urbanas esta invitada a aprender de ellas. A pesar de la pequeñez de sus ‘semillas’, sus símbolos dan fuertes latidos de vida a muchísimos ciudadanos, y así dan sentido a su lucha diaria. De esta manera, reconoce que se le ha olvidado ‘hablar’ como ‘habló’ en los primeros siglos de su existencia y muestra que está decidida a recuperar dicho lenguaje.

La urbe desafía a la ‘ciudad cristiana’: a disminuir el valor del libro y acrecentar el valor de los testimonio de vida —de la teología narrativa— dentro de sus celebraciones, si no en las litúrgicas, al menos en las pequeñas comunidades domésticas; a anunciar a Jesucristo no como objeto de la inteligencia, sino como una Persona viva que motiva a seguirlo; a mostrar que esta Persona no es para los sabios, sino para los pequeños y sencillos, para los empobrecidos; a ser menos discursiva y decidirse a ser hermeneuta de lo que acontece y así, más que señalar

¹¹⁶ SAN GREGORIO M., *Hom. In Evang.* 19, I: PL 76, 1154 B; SAN AGUSTÍN, *Serm.* 341, 9, II: PL 39, 1499; SAN J. DAMASCENO, *Adv. Iconocl.* II: PG 96, 1358.

dónde el diablo habita, indicar el *locus* donde Dios y Jesucristo Resucitado se manifiestan.

Al surgir el sacramento profano o sagrado del juego del hombre con el mundo y con Dios, entonces la estructura del lenguaje no es argumentativa sino narrativa. No argumenta ni quiere persuadir. Quiere celebrar y narrar la historia del encuentro del hombre con los objetos, las situaciones y los otros hombres, por los que fue provocado a trascender y que le evocaron una realidad superior, que se hizo presente gracias a ellos, convocándolo al encuentro sacramental con Dios (...). La verdad religiosa es una experiencia vital, un encuentro con el sentido definitivo”¹¹⁷.

La urbe desafía a la ‘ciudad cristiana’ a manifestarse como comunidad creyente, más en la praxis que en la teoría; a valorar en la práctica más a la iglesia local que es tal porque tiene una teología contextualizada, una ministerialidad más en función del Reino (*ad extra*) que de su propio crecimiento y esplendor (*ad intra*), y una ritualidad que se expresa en lenguajes urbanos.

La reta a aceptar, como su cruz, sin espíritu de reclamo y contrarréplica, que su Mensaje no llama la atención al hombre y a la mujer urbanos; que incluso les molesta, porque cuestiona su *ipsismo* egoísta, su petulancia racional, su insensibilidad y su erotismo.

Al ser la urbe, imaginario, mito y símbolo, la coloca en una posición de ser “laboratorio de esa cultura contemporánea compleja y plural” (*DA 509*), lugar propio de nuevos lenguajes y nuevas simbologías (*DA 510*). Aunque cada ‘ciudad’ tiene su propia manera de ‘hablar’ en símbolos, todas ellas poseen características similares: tienen lugares que privilegian para darse sentido; tiempos y fechas; íconos, tanto vivientes, personas o grupos que encarnan las grandes aspiraciones a las que todos anhelan llegar, como íconos plasmados en objetos; actitudes y

¹¹⁷ L. BOFF., *Los Sacramentos de la vida*, op. cit., p. 14-15.

movimientos, gestos y posturas corporales, que ejecutados al unísono parecen brotar del inconsciente colectivo; verbalizados en cantos, en silencios, en cadencias de voz¹¹⁸. Hay momentos fuertes de la sacramentalidad, más cargados de significado. Es la urbe iluminada de la gloria de Dios y por su lámpara que es el Cordero Resucitado (*Ap 21, 23*).

La urbe, al ser un objeto hecho semiótica, es decir, un texto que tiene significados simbólicos, verbales y científico-técnicos, es un ente comunicacional que activa sujetos que emiten mensajes y destinatarios o interlocutores que los interpretan. Cada tipo de lenguaje tiene una gama de expresiones que convierten a la urbe, como afirma Aparecida, en un auténtico “laboratorio”. Los símbolos, al ser lenguaje de fuentes imaginarias e interpretativas cuentan por lo mismo con individuos, grupos y ‘ciudades’ que ‘hablan’ los mismos lenguajes. En la misma urbe, es nuestro planteamiento, predominan siete ‘lenguajes’ cultural-religiosos cuyos símbolos vitalizados por ritos tienen una estructura de comunicación similar, que les permite coincidir en sentimientos, afectos y actitudes. Gracias a éstos, la urbe se mantiene en un continuo desarrollo. Estas ‘estructuras’ de comunicación simbólica se acostumbra agruparlas de la siguiente manera¹¹⁹; se ejemplificarán en forma breve, señalando la ‘ciudad religiosa’ que las tiene de referentes:

¹¹⁸ F. MERLOS, La pastoral profética en el universo simbólico de la urbe, en: EQUIPO DE PASTORAL URBANA, *La ciudad desafío a la evangelización*, segunda parte, Dabar, México, 2003. p. 66.

¹¹⁹ Está tomado de F. MERLOS, La pastoral profética en el universo simbólico de la urbe, en: EQUIPO DE PASTORAL URBANA, *La ciudad desafío a la evangelización*, op. cit., p.66.

- a) Espaciales: santuario, cementerio, altar doméstico (ciudad de los caminantes); salón de fiestas, bautizo (ciudad de los creyentes sin iglesia); templos, viviendas (religión del cuerpo); universidad, fábrica, oficina (religión secular); antro, *spa*, estadio (religión postmoderna); coladeras, callejones (ciudad de los guetos); asamblea, iglesia-templo, altar (ciudad cristiana).
- b) Icónicos: imágenes de santitos (ciudad de los caminantes); modernidades (ciudad de los creyentes sin iglesia); Biblia (religión del cuerpo); estatuas y monumentos (religión secular); tatuaje y perforaciones (religión postmoderna); pan y trigo (ciudad cristiana).
- c) Kairológicos: día del santo patrón, día de muertos (ciudad de los caminantes); XV años, día de la virgen nacional, graduación de primaria (ciudad de los creyentes sin iglesia); día domingo (religión del cuerpo); graduación, premiación (religión secular); aniversario de la muerte de John Lennon, campeonato mundial de fútbol (religión postmoderna); pascua, navidad (ciudad cristiana).
- d) Kinestéticos: peregrinación, danza (ciudad de los caminantes); baile, vacacionar, limpias (religión de los creyentes sin iglesia); tocamientos corporales, imposición de manos, danza (religión del cuerpo); ingreso por jerarquías, manifestaciones, plantones (religión secular); desnudarse, sonidos estridentes, luces multicolores (religión postmoderna); marchas, *parades*, exhibición de zonas eróticas (guetos); procesión de ofrendas, de entrada, de salida, de comunión (ciudad cristiana).
- e) Ornamentales: penacho, sombrero (ciudad de los caminantes); corbata, vestido de fiesta, auto (ciudad de los creyentes sin iglesia); limpieza, pulcritud (religión del cuerpo); etiqueta,

smoking, frac, joyas, perfumes, modas (religión secular); luces multicolores, paisajes artificiales, glúteos, senos (religión postmoderna); colmillos largos, cadenas, uniforme (ciudad de los guetos); colores de ornamentos y del altar según el tiempo litúrgico (ciudad cristiana).

f) Personales: Santo Patrono, chamán, muertos (ciudad de los caminantes); brujo, adivino, yerbero (ciudad de los creyentes sin iglesia); pastor, predicador, sanador (religión del cuerpo); inventor, empresario, banquero, ejecutivo (religión secular); Luis Miguel, Beckham, Shakira, Madonna, (religión postmoderna), J. Manson, el diablo, listón rojo, bandera multicolor (ciudad de los guetos); Madre Teresa, Juan Pablo II (ciudad cristiana).

g) Verbales: ¡milagro! ¡virgencita mía! (ciudad de los caminante); ¡felicidades! ¡te deseo lo mejor! (ciudad de los creyentes sin iglesia); ¡aleluya! ¡gloria a Dios! (religión del cuerpo); ¡éxito! ¡felicidades! (religión secular) ¡gol!, ¡más!, monosílabos cibernéticos, ¡mucha ropa! (religión postmoderna); ¡droga! ¡somos! ¡existimos! (ciudad de los guetos); cruz ¡amén! ¡pecado! (ciudad cristiana).

Al ‘hablar’ la urbe, la posicionamos como sujeto que vive, que se mueve, que también manipula y desprecia; que es muda para unos y comunicativa para otros; que mantiene objetos en silencio y a otros los hace retumbar. Es la urbe que gusta de tener muda a la ‘ciudad cristiana’, que no le permite hablar en público, sino en la reclusión del mundo privado y personal; que no gusta escuchar lenguajes cristianos, ni de guetos.

El tipo de lenguajes urbanos impone a la ‘ciudad cristiana’ la urgencia de llevar a cabo un ‘giro simbólico severo’. Esto, que sería una pascua, no es producto de una deducción de algún principio teológico; es un condicionamiento que la urbe le plantea y le impone, sin preguntarle. O habla así, o seguirá debilitándose ante ocho de cada diez latinoamericanos y caribeños que habitan las urbes, ya que siendo su lenguaje ininteligible, o al menos poco atractivo, tiene muy poco sentido de vida y de lucha qué ofrecerles. Se le impone así una gramática de lenguaje que debe observar. Veamos algunas de estas reglas:

- a) el lenguaje urbano religioso no es siempre sacral; se habla religiosamente en camuflajes seculares; “aunque el símbolo tarde o temprano desemboca en la experiencia religiosa, no se identifica sin más con ella. El *homo symbolicus* es sustento del *homo religiosus*”¹²⁰.
- b) el lenguaje urbano toma en cuenta la integralidad del espíritu-cuerpo; y más el cuerpo, porque es el significante que se ve, se oye, se huele, se percibe, se siente.
- c) El lenguaje urbano es público; sale a la calle, se exhibe en los medios de comunicación masiva; y esto porque es un lenguaje lúdico, divertido, relajante; que no exige la concentración masiva para ser escuchado.
- d) El lenguaje simbólico urbano se impone por su manera de ‘hablar’ atrayente, que hace que ciertos lenguajes sean oídos más que otros. El lenguaje urbano no pretende imponerse por decreto o por un argumento de autoridad.

¹²⁰ F. MERLOS, *La pastoral profética*, op. cit., p. 70.

- e) Los lenguajes de las ‘ciudades más urbanas’ son holísticos, como un esperanto que integra formas de otras ‘ciudades’, *sentible* e inteligible para muchos que no pertenecen a la propia ‘ciudad’. Un lenguaje que pretende ser ‘puro’, se expone a desaparecer en la urbe. De ahí la necesidad de la mezcla de lenguajes o al menos tender puentes de complementación y mutuo enriquecimiento.
- f) El lenguaje urbano es sinfónico. Cada ‘ciudad cultural’ toca un instrumento. El ‘director’ de la orquesta sinfónica, según el Apocalipsis, es Dios y Jesucristo Resucitado. Los invitados a unir ‘sus instrumentos’ son los miembros de la comunidad reunida en asamblea; es la ‘ciudad cristiana’ que se hace Iglesia, sacramento de Jesucristo, quien es Sacramento de la vida de Dios-Trinidad.

4.2. Desde la ministerialidad¹²¹

Hacer partir la vida de la ‘ciudad cristiana’ del orden sacerdotal, es hacer una Iglesia clerocentrista, templocentrista y cultocentrista. Esto es, desgraciadamente, lo común en la Iglesia de la urbe.

La Iglesia tiende a ser más urbana si parte del bautismo. Este es el modelo de una Iglesia de Movimientos Eclesiales (MEs), que son el ‘lugar’ que ayuda a los cristianos a sentirse ‘en casa’¹²². La mayoría de ellos están asentados en ciudades y urbes. Es un rostro laical con cerebro clerical. Se les considera “respuesta suscitada por el Espíritu Santo, al dramático desafío del fin del milenio que representa la

¹²¹ BRAVO, B., Las teologías subyacentes en los Modelos Pastorales de hoy, en: MERLOS, F. (ed), *Iglesia Comunidad Ministerios*, UPM, 2000, p.17-28.

¹²² J. RATZINGER, *Los movimientos en la Iglesia*, San Pablo, Madrid, 2006, p.13.

secularización”¹²³, pues están llevando a sus miembros a un encuentro con Jesucristo a través del Espíritu Santo en una dimensión comunitario y comunional, en medio de una ambiente de calidez, en donde, en un proceso, se vivencia la fe que se expresa en obras y no rara vez en un servicio concreto. Su acento es así espiritual; la opción socio política no es parte de su espíritu¹²⁴. Tienden a ser emotivos, cálidos, y pre- racionales, poco críticos y un tanto antirracionalistas, creando un clima acogedor, amistoso comunicativo y humano. Algunos atribuyen a este perfil, su éxito¹²⁵ Todos los movimientos tienen algo en común, proceden de una personalidad carismática-guía, se configuran en comunidades concretas que en virtud de su origen reviven el Evangelio en su integridad y reconocen sin vacilaciones en la Iglesia su razón de vida, sin la cual no podrían subsistir¹²⁶; cuentan con oficinas centrales

¹²³ R. MARTÍN DEL CAMPO, *Los nuevos movimientos en la actualidad eclesial. Una visión teológico-pastoral*, Ephemeres Mexicana 48 (1998) p. 305.

¹²⁴ Entre los movimientos actuales más vivos se encuentran los Cursillos de Cristiandad, Focolarinos, la Renovación Carismática; Encuentros Matrimoniales, Neocatecúmenos, *Schônstatt*, Comunión y Liberación; el caso del *Opus Dei* es atípico, al ser Prelatura Personal; el *Regnum Christi* o Legionarios, que en los hechos se le toleraba actuar como prelatura personal, en el actual pontificado ha disminuido esta permisividad. Todos, con la excepción de los Cursillistas y los ‘Encontrados’ cuentan tanto con laicos como con clérigos, hecho lo que les permite autoabastecerse y ser suficientes, al grado de no necesitar de la estructura diocesana, más que para asentarse en parroquias territoriales.

¹²⁵ J. COMBLIN, <Movimientos> e Pastoral latino-americana, REB 43 (1983) p. 243-244.

¹²⁶ A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, *Annales Theologici* 2 (1997) p. 401-427; especialmente 406-409. J. BOGARÍN, *Los movimientos eclesiales en la VII asamblea general ordinaria del sínodo de Obispos*, *Revista Española de Derecho Canónico*, 128-129 (1990) p. 65-135. JUAN PABLO II, *Mensaje del Papa Juan Pablo II a los participantes en el congreso mundial de movimientos eclesiales*, *Osservatore Romano*, 23-30 (1998) p. 11. S. DE FIORES, T. GOFFI Y A. GUERRA, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, San Pablo, Madrid, 2000, p. 1316-1330. C. FLORISTÁN, *Nuevo Diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid, 2002, p. 938-946. LL. MARTÍNEZ, *La asociación de los fieles laicos*, Colección Lectania Sant Pacia, 37, Facultad de Teología de Catalunya, Barcelona, 2000, p. 113-139. J. ETXEBERRÍA, *Los*

que se constituyen en curias mundiales, desde donde salen orientaciones, líneas de acción y estrategias de trabajo, lo que origina el carácter transnacional de los MEs. que superan la fuerza de cualquier obispo diocesano.

En forma simple se podría afirmar que existen dos tendencias dentro de los MEs; aquel que ve su subsistencia en la canonización de su estructura como Prelatura Personal¹²⁷, —que actualmente es solo una, el *Opus Dei*— que en los hechos actúa casi siempre paralelamente a los Ordinarios; y el resto que busca algún ‘patrón’ que la proteja en su subsistencia, sea el Papa, —como es el caso de los del Camino Neocatecumenal, los Focolarinos y los de Comunión y Liberación—, o un obispo o al menos un párroco, como es el caso los Cursillistas, los Encuentros Matrimoniales De esto depende su mundialidad, diocesanidad o su posible extinción.

Los laicos ‘parroquiales’ que no pertenecen a movimiento alguno son casi inexistentes. Si existen, se les prefiere dar el nombre de ‘agentes’ o ‘laicos comprometidos’ a fin de distinguirlos del resto de cristianos.

Hay que reconocer que los laicos de MEs. se encuentran mejor formados y generalmente son más cualificados que los ‘parroquiales’; que aquellos, en su mayoría, pertenecen a clases medias y altas y éstos a clases populares; que la ‘espiritualidad’ de los primeros está influyendo en el debilitamiento del compromiso social de los segundos. Consecuentemente éstos giran más alrededor del eje del orden sacerdotal que del bautismo. Por lo mismo, sus servicios son culturales: ministros

movimientos eclesiales en los albores del siglo XXI, Revista Española de Derecho Canónico, 151 (2001), p. 577-587.

¹²⁷ CJC cc. 294-297.

extraordinarios de la Sagrada Comunión, catequistas de niños, lectores, monitores, ujieres, coros.

Partir del bautismo, es un planteamiento que fue recogido e institucionalizado en la *Ministeria Quaedam* (1972) que desclericaliza, des-sacerdotiza y des-celibatiza el ministerio¹²⁸, y un año después, por el documento *Immensae Caritatis* que lo desvaroniza¹²⁹. Sin embargo, a pesar de que existen documentos eclesiales que invitan al cristiano, clérigo o laico, a ejercer su ministerio en “el vasto y complejo mundo de la política, de lo social, de la economía, de la cultura, de las ciencias, de las artes, de la vida internacional, de los medios de comunicación de masas”¹³⁰, en la práctica, sin embargo, no se supera la visión litúrgico-cultural y *ad intra* de la ministerialidad.

Existen parroquias y diócesis urbanas que, aprovechando este ímpetu apostólico de los MEs., les entregan la evangelización de sus territorios, ya que sus parroquias y diócesis que por siglos se han dedicado exclusivamente a una pastoral de conservación, carecen de espíritu misionero. Al dar este paso, la parroquia y la diócesis han ingresado a un proceso de autodestrucción, porque descuidan su esencia, ser misioneras, nacidas para evangelizar. El obispo y el párroco se convierten así en simples espectadores de lo que realizan los MEs, o a lo sumo en sus asesores sacramentales. Es entonces cuando la curia y la parroquia dejan de ser estructura pastoral y se convierten en oficinas administrativas.

¹²⁸ PABLO VI, *Ministeria Quaedam*, 15 de agosto de 1972 (AAS 64 (1972) p. 18-19.

¹²⁹ PABLO VI, *Immensae caritatis*, 29 de enero de 1973 (AAS 85 (1973) p. 264-271.

¹³⁰ PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre de 1985 (AAS 88 (1985) p. 5-76.

El documento de Aparecida, sin embargo, apuesta por la estructura parroquial y la diocesana como gestoras de una Misión Continental¹³¹. Esta decisión, por una parte, valora al laico nacido de estructuras evangelizadoras parroquiales, y por otra, plantea procesos de una evangelización inculturada, que los MEs. no toman en cuenta, debido a su carácter transnacional. Esta opción se topa sin embargo con un problema, que el bautizado que se ha evangelizado, —con la excepción, tal vez, del laico nacido en el seno de las Comunidades Eclesiales de Base—, se ha hecho cristiano para ministerios *ad intra* de su propia Iglesia y no para el ministerio *ad extra*, hacia su entorno.

Por todo lo anterior, si los MEs. y las parroquias pretenden asumir la Misión como expresión de la vida de Dios-Trinidad, para la que fue fundada la Iglesia, tienen que asumir una teología de la comunión, de la *koinonía*. El primer signo de esta espiritualidad comunal es comulgar no sólo y tanto con los que están dentro de la ‘ciudad cristiana’, sino con los que están fuera; consecuentemente, salir del templo para crear la expresión sociológica de la comunión que son las pequeñas comunidades¹³². En ellas, los participantes ven las humillaciones que padecen sus hermanos, al oír sus quejas, al ser testigos de los maltratos que sufren, al escuchar sus clamores y constatar su opresión (*Ex 3,7-9*), se sensibilizan ante los penosos trabajos en que viven sus hermanos (*Ex 2,11*). Y esta realidad los mueve a generar comunión solidaria con los ignorantes y extraviados, pues también a Él (y a ellos) les asedia la

¹³¹ DA 99c, 99 d, 100c, 174, 203,211, 212, 213, 215, 280d,281, 282, 283, 306, 307, 313, 517h, 517f, 518k, 550. A los MEs se les reconoce y se les pide unirse a este proyecto DA 311-313.

¹³² DA 307-310.

debilidad (*Heb 5,2-3*); por eso se tienen que hacer en todo semejante a sus hermanos, para llegar a ser Sacerdotes (*Heb 2, 17-18*).

Esta asociación fraternal con los hombres y mujeres fue para el Protosacerdote Jesucristo, la consecuencia de una misión recibida. La concepción de lo que se llama sacerdocio común, propio de clérigos y laicos, no es parte de una perspectiva y capacitación ritual como en el Antiguo Testamento, sino del despojamiento de todo honor. Su identidad sacerdotal es la entrega de su vida, darse a sí mismo, punto culminante de un ente comunicacional. Su autoridad no es poder, sino servicio. Así que se hace ‘hombre o mujer para la comunidad’¹³³.

Esta teología y espiritualidad, que se concretiza en el signo de una comunidad territorial —en un condominio, conjunto habitacional, favela, calle—, o de un sector humano —obrera, amas de casa, organizaciones populares, indígenas migrantes, universitarios, papás de estudiantes de colegios católicos— o de un ambiente —reporteros de televisión, analistas políticos, escritores, guionistas—, lleva a comulgar con los sentimientos del Sacerdote por excelencia, Jesucristo, quien por su Palabra, convierte dicha realidad sociológica en una comunidad cristiana. De esta manera se va haciendo “raza elegida, reino de sacerdotes, nación consagrada, pueblo que Dios eligió para que fuera suyo y proclame sus maravillas, pues Él los ha llamado de las tinieblas a su luz admirable (...) que antes “no eran su pueblo, pero ahora son pueblo de Dios no habían alcanzado su misericordia, pero ahora les ha sido concedida su misericordia” (*1Pe 2,9-10*).

¹³³ J. GONZÁLEZ FAUS, *Hombres de la comunidad*, Sal Terrae, Santander, 1989, p. 11-28.

Los miembros de la comunidad cristiana, intercultural e interreligiosa, son los avocados a asumir con radicalidad, ministerios, diaconías y carismas (*1 Cor 12, 4-6*), pues “la Iglesia esta convocada a ser ‘abogada de la justicia y defensora de los pobres’ ante intolerables desigualdades sociales y económicas”¹³⁴, “compañera de camino de nuestros hermanos más pobres, incluso hasta el martirio”¹³⁵; que la opción por los pobres deje ya de ser teoría y se encarne en práctica concreta¹³⁶; para esto hay que inventar la praxis¹³⁷, a imagen de las primeras comunidades que se sentían fermento y se veían retadas a ser creativas, con ‘la imaginación de la caridad’ según sus necesidades específicas (*cf 1Cor 12, 8; Rom 12,7; Ef 4, 11*).

La misión de Cristo es realizable si todos(as) los integrantes de la ‘ciudad cristiana’, que ya son pocos, se convierten en discípulos misioneros, es decir, si toda la comunidad cristiana se convierte en comunidad ministerial. Y esto se hacía realidad cuando daba respuestas a las más diversas necesidades, en forma de servicios, encargos o misiones.

Desafortunadamente, esta práctica primigenia se desvirtuó en transcurso del primer milenio, y más dentro de las Iglesias locales, en las que el clero secular vio con suspicacia y aún con adversidad, el misionerismo de los MEs. Fue entonces cuando los clérigos residenciales desapruban el trabajo de los itinerantes carismáticos, la mayoría de ellos laicos, que querían un retorno al espíritu evangélico y consecuentemente a la Misión, y esto los lleva a despojar a su propia comunidad, parroquial

¹³⁴ DA 395.

¹³⁵ DA 396.

¹³⁶ Cf DA 397.

¹³⁷ NMI n. 50; DA 176.

y diocesana, de su dimensión ministerial y absolutizan sus ministerios ordenados. Ministerio viene así a ser sinónimo de ministerio jerárquico. “El resultado de este proceso, fue la concentración —y a veces la anexión— de todos los carismas del Espíritu en el ministerio específico; fenómeno que si bien se inicia en la patrística tardía, recibe en la Edad Media su estructura jurídica definitiva”¹³⁸.

El centro de la Pastoral no fue ya la comunidad, sino el obispo, el presbítero y el diácono. La clericalización de la comunidad es uno de los capítulos más tristes y oscuros del ministerio pastoral. Es un trauma teológico del cual no acaba de liberarse la Iglesia¹³⁹; y esto es el talón de Aquiles de la Misión Continental. Estos fenómenos dibujan el siguiente escenario: aquellas diócesis urbanas que han entregado su evangelización a algunos MEs., no tienen problemas para hacer una misión al estilo de ellos, pero será una evangelización ajena a las plurales culturas. Será el mismo ardor, los mismos métodos y las mismas estructuras que emplean en cualquier parte del mundo. Es un evangelio desencarnado. Un gatopardismo pastoral.

El paso a una evangelización inculturada se encuentra en la apertura del que no sabe cómo realizarla. Y para esto, las únicas estructuras con las que en este momento cuentan las Iglesias de este continente son sus parroquias, su estructura educativa colegial y social. No es que sea lo óptimo, pero es lo que hay hoy y aquí.

¹³⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Ministerios en la Iglesia de los pobres*, Conc 196 (1984) p. 462.

¹³⁹ Cf F. MERLOS Y B. BRAVO., Documento de Reflexión y Diálogo del Primer Congreso de Teología Pastoral, realizado en la Universidad Pontificia de México, Cd. de México, los días 5 al 9 de junio de 2000, en: F. MERLOS , *Iglesia Comunidad Ministerio*, op. cit., p.218.

Recordar y apropiarse, primeramente, la convicción del primer milenio de la ministerialidad y que se revive en la *Lumen Gentium*, es el principio del cambio de brújula. La Iglesia, tomando conciencia de sí misma, se concibe como comunal y fraterna: todos los bautizados participan del triple ministerio de Cristo (10), son sacerdotes, profetas y reyes sin distinciones, dentro del cual el Espíritu suscita diversidad de carismas y ministerios (12), abarcando los ministerios jerárquicos y los laicales. No existe otra identidad más fuerte. Esta sería la fundamental identidad ontológica que no sólo configura para asemejarse al ser de Cristo y a su actividad ministerial, sino que condiciona y obliga a enmarcar cualquier otra diferencia. “Lo común es primero ser pueblo (LG capítulo II), lo segundo es que, en función del servicio, este pueblo tiene una organización diversificada (LG III y IV). Primero es el discipulado y la dignidad fundante (LG II) y en segundo momento es su organización (LG III y IV)”¹⁴⁰.

En el Vaticano II el punto de partida y la clave para comprender lo que es el ministerio eclesial no es lo cultural-sacerdotal, sino la misión. “La Iglesia ya no es comprendida a través del clero, sino a partir del pueblo de Dios, es decir, a partir de la comunidad”¹⁴¹.

Se dice que el capítulo II de la *Lumen Gentium* es eco del primer milenio. Por su parte, los capítulos III y IV reflejan el rostro del segundo milenio. Si el primer milenio insistió y vivió el primero en la comunidad cristiana sacerdotal y ministerial (LG 9, 10, 11, 12), el segundo afirmará que el ministerio propiamente tal pertenece a los obispos y los

¹⁴⁰ I. CONGAR, *La Iglesia como Pueblo de Dios*, Christus (1990) p. 640-641.

¹⁴¹ J.M. CASTILLO, *Para comprender los ministerios en la Iglesia*, Verbo Divino, Navarra, 1993, p. 59-92.

presbíteros, pues poseen un sacerdocio esencialmente distinto al que tiene el común de bautizados (*LG 18-20*).

Las comunidades cristianas, generadas y sostenidas por la ‘ciudad cristiana’ a las que Pablo llama ‘Iglesias de casa’, corresponde, como primer momento de una evangelización inculturada, acoger las ‘semillas del ministerio del Verbo’ que se encuentran en miembros de otras ‘ciudades invisibles’ quienes, sensibles a los penosos trabajos en que viven sus hermanos (*Ex 2,11*), desempeñan un servicio desinteresado a favor de ellos, sea en una microorganización o como sociedad civil. Y si el ‘evangelizador’ no está involucrado en un servicio organizado, unirse a ellos. Y esto, no sólo como signo de filantropía, sino porque cree que es una ‘semilla’ de Jesucristo diácono, servidor; que es ‘semilla’ del sacerdocio de Cristo. Para un cristiano, hacer lo mismo es ejercicio consciente de su sacerdocio.

Además, es instauración del Reino de Dios, condición fundamental para que un servicio determinado pueda ser considerado ministerio, al menos en ‘semilla’. El cristiano, al ser consciente que el Reino es más amplio que la Iglesia y que va más allá de los límites de la ‘ciudad cristiana’, valora más los ministerios *ad extra*, o sea, su entrega como sacerdote a aquella parte del Reino urbano que no es parte de la Iglesia, pero es el Reino de Dios. Al considerar a su ‘ciudad’, a su Iglesia, como instrumento y servidora del Reino, reconoce la necesidad y validez de su ministerio *ad intra* en la medida que lo convierte hacia el ministerio *ad extra*, llegar a ser ‘comunidad-Reino’ como lo plantea el Apocalipsis. Ajusta así sus respuestas internas a las demandas externas del Reino de Dios y su justicia.

Si dentro de los integrantes de la ‘Iglesia de casa’ o comunidad cristiana se carece de ministerios *ad extra*, el evangelizador está retado a ser el primero. Para esto, puede seguir los siguientes pasos: a) partir de las necesidades vitales del vecindario, sector o ambiente respectivo, b) realizar en su servicio el ser sacerdote, profeta y constructor (rey), c) ser enviado por su comunidad cristiana, d) tener una actividad identificable.

El ministerio *ad extra* no pretende acrecentar el número de los que se reintegren a la ‘ciudad cristiana’ o que lleguen a recibir sus sacramentos; su intención es que ‘venga el Reino de Dios’ que la urbe sea Reino, que la comunidad cristiana sea comunidad-Reino (*Ap 1,6*).

4.3. Desde la estructura

Al describir anteriormente el posible Itinerario para una evangelización inculturada se planteó la Iglesia local como la más adecuada estructura para contextualizar el Mensaje, ya que en ella se congregan plurales culturas, distintos niveles socioeconómicos, sexos y edades, diversos oficios y profesiones. “La *koinonía* eclesial se realiza en la Iglesia local, pues en ella está toda la Iglesia, aunque no la Iglesia toda”. Según K. Rahner, ésta es la mayor novedad del Concilio Vaticano II, que supera el parroquianismo y el universalismo de ciertos movimientos y de prelaturas personales¹⁴². Su perfil es peculiar:

Iglesia es una Iglesia local que se organiza conforme a su contexto, en una forma social y pública específica. Más no es el contexto al que le debe su existencia, sino únicamente a Dios. La realidad social contribuye a la formación histórica de la Iglesia local, pero su identidad de comunidad creyente es determinada por la acción del Espíritu (LG 4). Esto es lo que permite la contextualización del Evangelio en un lugar concreto, formando así las Iglesias en los diferentes lugares

¹⁴² A. BRIGHENTI, *Anunciar la Buena Noticia de la Salvación*, op. cit., p. 146. Cf K. MC DONNELL, *The Ratzinger-Kasper Debate: The Universal Church and Local Church*, Theological Studies, 63 (2002), p. 227-250.

y pueblos. El Espíritu es el principio de unidad en la Iglesia (UR 2), de modo que la multiplicidad de Iglesias locales no lesiona la unidad y unicidad de la Iglesia de Cristo, sustancialmente presente en cada una de las realizaciones particulares¹⁴³.

Al parecer el término es pastoral. Así fue planteado por algunos padres conciliares en el Vaticano II, después de la redacción de la constitución dogmática *Lumen Gentium*¹⁴⁴. Este vocablo aparece posteriormente cuando se abordan otros temas, por ejemplo, al describir la diócesis como “porción del pueblo de Dios (...) que constituye una iglesia particular, en que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo” (CD 11), “en la que debe existir una preocupación por apreciar a las persona en concreto” (CD 12); y en función de lo concreto, circunscribe sus límites y adecúa sus recursos materiales y humanos (CD 22). No es pues una parte, es porción de la Iglesia. De ahí que “en cada territorio socio-cultural hay que promover la reflexión teológica (...) reflexionar cómo pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las enseñanzas manifestadas por la divina revelación (...); con esto se acomodará la vida cristiana a la índole y carácter de cualquier cultura y serán asumidas en la unidad católica las tradiciones particulares ilustradas con la luz del Evangelio” (AG 22), con el fin de que la Iglesia llegue a encarnarse, como Cristo, quien “por su encarnación, se une a las condiciones sociales y culturales determinadas por los hombres con quienes vive (AG 15). Por eso, “la Iglesia habla todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todos los idiomas y así supera la dispersión de Babel” (AG 4)¹⁴⁵.

¹⁴³ E. WOLFF, *A teologia da Igreja local*, Encontros Teológicos 22 (2007) p. 123.

¹⁴⁴ “De los 8 casos en que se dice ‘iglesia local’, 4 veces designa la diócesis, una vez la diócesis en un contexto cultural, dos veces una agrupación de diócesis y una vez se trata de parroquia” (E. WOLFF, *A teologia da Igreja local*, op. cit., p. 124).

¹⁴⁵ Cf E. WOLFF, *A teologia da Igreja local*. op. cit., p. 138.

Aparecida lo señala en este sentido: “Con la inculturación de la fe, la Iglesia se enriquece con nuevas expresiones y valores, manifestando y celebrando cada vez mejor el misterio de Cristo, logrando unir más la fe con la vida y contribuyendo así a una catolicidad más plena, no sólo geográfica, sino también cultural”¹⁴⁶.

La diócesis, sin embargo, para no ser un concepto de razón, requiere una más radical ‘localidad’. En función de esto, cuenta con parroquias y estructuras similares (colegios, hospitales, monasterios), unidas al obispo. El Concilio, sólo una vez llama a la parroquia, Iglesia local. Esto ya es pista pastoral. En los hechos si la parroquia no da el paso, como se ha dicho, a ser comunión, llega a ser centrípeta. Es por eso que un camino para hacer que verdaderamente la diócesis sea Iglesia local es seguir el proceso mismo como nació la Iglesia. La Iglesia en los tiempos apostólicos nace en la casa. Crear la ‘Iglesia de casa’ es lograr la máxima ‘localidad’ de la Iglesia de Cristo. El punto de partida de esta creación, dada la estructura actual, es la parroquia y los centros educativos católicos. Aquí sólo se aborda la parroquia.

4.3.1. La parroquia

Lo que hoy llamamos ‘parroquia’ fue conocido en la época apostólica y en los cuatro siglos siguientes con el nombre griego de *koinonía*, que se tradujo al latín por *communio* y que a nosotros ha llegado como comunión. Con este término se describió la manera como vivían los cristianos de los primeros siglos y el origen de esta práctica y vivencia: “Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo a las

¹⁴⁶ DA 479.

necesidades de cada quien” (*Heb 2,44-45*); “La multitud de los fieles tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba suyo lo que poseía, sino todo lo tenían en común” (*He 4,32*); “No había entre ellos ningún necesitado...” (*4, 33*). Era la manera como Dios, por su Espíritu, confirmaba con su poder este testimonio de vida (de los apóstoles) respecto de la resurrección del Señor Jesús. ¡Era algo maravilloso! (*cf He 4,33*). Sin duda idealizaban lo que estaban viviendo; sin embargo no podemos negar que era práctica corriente. Esta manera de vivir la plasmaron en realidades y estructuras sociales. Uno de los primeros pasos que dieron en función de la *communio*, como se ha dicho repetidamente, fue formar grupos o comunidades locales: “convivían, acudían juntos diariamente al templo y compartían (por las tardes) el pan en sus casas, comiendo con alegría y sencillez” (*He 2,46*); a veces se “reunían de común acuerdo en el pórtico de Salomón” (*He 5,12*). Poco a poco a esta estructura visible y concreta le llamaron *ekklesia* (iglesia). Conviene recordar cómo ocurrió esto.

La palabra *ekklesia* era un vocablo civil. Era el término usado por los ciudadanos griegos para referirse a las reuniones familiares que acostumbraban tener en sus viviendas; en ellas abordaban asuntos domésticos que incidían tanto en la vida civil como en la *res publica*. Cuando los Setenta sabios de Alejandría tradujeron el Pentateuco y los salmos del hebreo al griego, en los primeros años de nuestra era, consideraron que el vocablo más apropiado para traducir el término religioso hebreo *qahal* —que no era otra cosa sino la acción por la cuál Yahvé convoca a su pueblo a reunión o asamblea— era la palabra *ekklesia*¹⁴⁷. Al traducir pues *qahal* por *ekklesia* unieron, sin pretenderlo,

¹⁴⁷ R. AGUIRRE, *La Mesa Compartida*, Verbo Divino, Madrid, 1992, p. 222.

dos riquezas; una, religiosa: los convocados por Dios y otra, secular: la reunión familiar. La palabra iglesia llega a significar ‘la reunión por la que Dios convoca a un grupo de familias para que formen una asamblea’. El sentido de familia de entonces era lo que hoy correspondería a la ‘familia ampliada o desdoblada’: el *paterfamilias* con sus hijos e hijas, sus nueras y yernos, sus esclavos, sirvientes, huéspedes y visitantes. Pablo adoptará este nombre y así llamará no sólo al lugar en donde se reunían las personas, sino a la reunión misma. El espacio más apropiado para realizar la comunión era la iglesia.

Aunque no es el espacio lo que hace la iglesia, sino las personas reunidas en dicho espacio, sin embargo es posible hacer la iglesia, gracias a una casa. La mayoría de los exegetas opinan que, en los escritos neotestamentarios, cada comunidad local es la ‘Iglesia de Dios’. Así cada una de las iglesias locales está en posibilidad de realizar la comunión. Asimismo, la unión de varias iglesias de una ciudad son también ‘la Iglesia de Corintio, de Éfeso, de Macedonia, de Filipo...’. La unión de estas iglesias es lo que con el tiempo se llamará Iglesia universal. Ningún ámbito sobra ni desmerece en aras del otro (*Rom 16, 4.16*). Se sienten hermanos no sólo con los miembros del grupo con quien se reúnen en una casa, sino con los miembros de otras iglesias.

La pequeña comunidad que se congrega en casa tiene así valor de Iglesia. La Iglesia es pues la reunión misma y también la casa. El nombre que nació en un determinado espacio local, para decirlo más concretamente, en una casa particular, se universaliza.

Pablo es quien da más claramente el paso a esta nueva nomenclatura; es local en su preocupación, pero universal en su visión. Si las

comunidades de Juan preferían una forma más abstracta para expresar la *communio* a través de vocablos como viñador-vid-sarmientos, pastor-ovejas-redil; agua-pozo-sediento, Pablo los heleniza con el término ‘iglesia’.

Mientras esto sucede, otra riqueza griega entra en el mundo hebreo: el fenómeno de la ciudad. Para el judío, ‘ciudad’ era no sólo Jerusalén, sino también los caseríos como Belén y los pueblitos como Cafarnaúm. Con la influencia griega, la idea de ‘ciudad’ cobra otra connotación: ahora son conglomerados humanos de cientos de miles de habitantes que se asientan sobre todo en la costa mediterránea. Pablo, que habla el griego, dirige hacia allá su celo apostólico. Su labor va a acarrear uno de los inventos pastorales más trascendentales en la pastoral de las ciudades, al que él mismo le pone nombre: ‘la Iglesia de (en) la casa’, en griego: *Ekklesía kat’oikon*.

Pablo usa, como dijimos, la reunión familiar —la *ekklesía*— ya tradicional entre los griegos, para desarrollar una práctica pastoral urbana y para elaborar un término teológico. Hay que añadir, a lo que hemos dicho, un nuevo elemento: la Iglesia así nace en las viviendas de las ciudades. Esto sucedía alrededor del año 55.

Lohfink, un conocido exegeta, afirma que no sólo en Pablo, como veremos, sino en el Nuevo Testamento, existe una serie de pasajes en los que directa o indirectamente se señala que las comunidades del primer siglo se reunían en casas privadas y ahí celebraban la cena del Señor. De Pablo no hay duda alguna. Baste recordar los siguientes textos: “Saluden a Prisca y a Áquila mis cooperadores en Cristo Jesús... saluden también a la iglesia que se reúne en su casa” (*Rom 16, 3-5; He 18,1-2. 18*);

“Áquila y Prisca los saludan en el Señor lo mismo que la iglesia que se reúne en casa de ellos”, o en forma más clara: “Áquila y Prisca los saludan en el Señor, lo mismo que las familias que se reúnen en su casa” (1Cor 16, 19) “La iglesia entera está reunida...” (1Cor 14, 23); “Pablo, preso de Cristo Jesús, y Timoteo, a nuestra hermana Apia, a Arquipo... y a toda la comunidad que se reúne en tu casa” (Fil 1, 2); “Saluden a los hermanos que están en Laodice, sin olvidar a Ninfa y la iglesia que se reúne en su casa” (Col 4, 15); “Saluda a Prisca y Áquila, lo mismo que a la familia de Onesíforo...” (2 Tm 4,19); “En Cesarea, (Pablo) subió a saludar a la iglesia...” (He 18,22; 20,20)¹⁴⁸.

4.3.2. Funcionamiento de la Iglesia de casa

Una de las cosas que llama mucho la atención es que *la Iglesia de casa* es una respuesta adecuada, sobre todo ante la nueva misión urbana.

¹⁴⁸ Cf G. LOHFINK, *Die christliche Familie ¿-eine Hauskirche-?*, Theologische Quartalschrift, 163 (1983), p. 227-229. R. AGUIRRE, *La mesa compartida*, Sal Terrae, Santander, 1994. ID. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana, (Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo)*, Verbo Divino, Pamplona, 1998. C. BAZZARA, *Comunidad- comunión*, en: *Iter*, 22/26 (2001), p. 159-172. L. BOFF, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Paulinas, Bogotá, 1992. BORISOV / ZHAMIN / MAKAROVA, Definición de comunidad, Diccionario temático, *Diccionario de sociología*, Alemania, 2003. E. COENEN, en: H.G. SCHNEIDER (eds.) *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 1, Sígueme, Salamanca, 1998. E. GUNTON, *El Señor Trino. Hacia una teología de la unidad y la pluralidad* en *Unidad, Trinidad y pluralidad*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 239-261 H. DE LOS CAMPOS, Algunas definiciones de comunidades en: *Nuevo Diccionario de sociología* Uruguay, 2007. R. W. GEHRING, *House Church and Misión*, Hendrickson, 2004. D. LERTIS, *Household Conversion Narratives in Acts*, Staley E. Porte, Great Britain, 1996. G. LUDEMANN, *Primitive Christianity*, T&T Clark, USA, 2003. CH. RUDDY, *The local church*, Herder y Herder Book, New York, 2006. T. TAPIA, *Del encuentro con Jesucristo en su Palabra a la construcción de la Comunidad*, Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica, México, 2006. G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos (la explicación de la religión, mito, rito, ethos)*, Sígueme, Salamanca, 2002. ID. *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Verbo Divino, Estella, 2002. ID. *The Bible and contemporary culture*, Fortress Press, Minneapolis, 2007.

Lo primero que hace Pablo es rodearse de un pequeño grupo de personas que, convencidos de la fe en el Resucitado, buscan transmitirlo a otros. Los llama ‘cooperador’ o ‘cooperadora’ (*Rom 16,3-5*) “auxiliar” (*He 19,22*), con quienes vive experiencias apostólicas inolvidables (*Rom 16; He 20*). La clave para formar y sostener una Iglesia de casa es precisamente el coordinador, es el eje de la comunidad. Así, Pablo tendrá tiempo para llevar el Evangelio a otros lugares y se convierte entonces en la persona que relaciona dichas Iglesias a través de visitas y de cartas y en el intercambio de experiencias. Pablo permanecía en una ciudad por un tiempo considerable: se nos cuenta que en Corintio permaneció “un año y seis meses enseñando la Palabra de Dios” (*He 18,11*). En realidad fue “bastante tiempo” (*He18, 18; 19,10*); lo que hace suponer que en otras ciudades permanecía sólo algunos meses (*He19, 8; 20,3*) o tal vez semanas. Esparcida la semilla evangélica, si no lograba conseguir un eje-coordinador del mismo lugar, sostenía a la comunidad naciente a través de mensajeros “...para eso les envío a Timoteo(...)quien les recordará mis normas... tales como las enseñé en todas partes en todas las iglesias (*1 Cor, 4,17*). En la *iglesia de casa* se establecen ciertas normas para la dinámica de la reunión: no discutir (*1 Cor 11,16*); ayudar a otra Iglesia cuando esté en necesidad (*1 Cor 16,1; 2 Cor 8*); ser hospitalarios (*Rom 16, 23; He 18,27*); “celebrar la fracción del pan” (*He 20,7, 46*); cuando se celebre la cena del Señor, no ingerir vino en exceso y así llegar sobrios al momento de la copa de la alianza (*1Cor 11, 17-33*); aceptar en la comunidad a cualquier persona sin distinción de clase y raza (*1 Cor 11,20-22*); fomentar las iniciativas a fin de que florezcan los ministerios y los carismas, ya que es el mismo Espíritu que inspira a todos.

En ocasiones, pues, el *paterfamilias* aprovechaba las reuniones de casa para recordar y repetir, dentro de la convivencia de hermanos, las palabras, gestos y signos que había hecho Jesús, años antes, en el contexto de una cena. Creían que Jesucristo se hacía presente en la ‘convivencia’ de hermanos, en la comunión, y en los signos de pan y vino¹⁴⁹. Esto le permite a Pablo afirmar que el cuerpo de Cristo es la comunidad de hermanos (*1 Cor 12,27*), en la cual se hace presente el cuerpo místico de Cristo que son las especies de pan y vino (*1 Cor 10,16-17*). Desde entonces una comunidad, para que sea cristiana, tiene que incluir como característica esencial, la celebración de la Eucaristía. Así, en la eclesiología paulina, una Iglesia de casa sería inconcebible sin que, periódicamente, se celebrara durante la reunión la cena del Señor¹⁵⁰. No todo es fraternidad y armonía en las Iglesias de casa: se dan rivalidades (*1 Cor 1,11*); “se meten lobos rapaces (...) y personas que enseñan doctrinas perversas” (*He 20,30*). La muerte de Pablo, alrededor de los años 64-67, agrava estos problemas y genera otros. Las epístolas pastorales, escritas entre los años 100 y 130, dan pistas para intuir lo que esta pasando en el interior de las iglesias de casa: las doctrinas se tornan “barbaridades(...) productos de Satanás” (*1Tim 1,20; 23-4; 4,1-2; 6,20-21*); son como “gangrena” (*2 Tim 2; 17*); aparece el sectarismo (*Ti 3,10*).

Estas situaciones, por demás entendibles, originan un cambio de perspectiva en los sucesores de Pablo: ya no se trata de abrir más iglesias de casa, sino meter orden en las existentes. En las cartas pastorales, el destinatario de ellas ya no son ‘las iglesias’, sino los supervisores de las

¹⁴⁹ Cf H. KAHLEFELD, *La vida de la comunidad según el Nuevo Testamento*, en: H. RAHNER, *La Parroquia*, Dinor, San Sebastián, 1961, p. 53-86.

mismas, que ya detentan un cargo definido: obispo, presbítero y diácono. Su trabajo es cuidar “el depósito” (*1Tim 6,20; 2 Tim 1,14*); “reprender a los rebeldes con dulzura” (*2 Tim 2,25*) “predicar la palabra, insistir a tiempo y a destiempo, rebatiendo, amenazando o aconsejando...” (*2 Tim 4,2*). Las exigencias para acceder a uno de estos ministerios son estrictas. Sobre todo al obispo se le pide que sea, con las comunidades, como un papá que “sabe gobernar su casa” (*1Tim 3,4*). El papel de la mujer queda casi silenciado (*1Tim 2,11-12; 3,11*).

4.3.3. Cómo se desarrolló la Iglesia de casa en los siglos posteriores (siglos II-IV)

Hay muy pocos datos para seguir la pista histórica de la Iglesia de casa. Una cosa es cierta: el cristianismo judeohelenista y el propiamente helenista fue el cristianismo que triunfó sobre los restantes, especialmente en las ciudades. Su apogeo fue aproximadamente del año 60 hasta entrado el año 200¹⁵¹.

A partir de la conversión de Constantino (a. 365) la Iglesia de casa fue debilitándose debido a que las viviendas eran insuficientes para reunir a tanta gente que era bautizada al vapor; a su vez, los templos paganos, convertidos ahora en basílicas cristianas, fueron espacios más adecuados para el culto masivo. Con esto llega la sacralización del templo y la desacralización de la casa. El primero, con el tiempo, será llamado iglesia, nombre que ya paulatinamente se le negará a la vivienda y a la comunidad que ahí se reúne. Todavía san Jerónimo, a finales del siglo IV, en su comentario a la carta a Filemón, habla de la existencia de la

¹⁵¹ Cf A. DAVEY, *Cristianismo Urbano y globalización*, Sal Terrae, Santander, 2003, p. 103-114.

‘Iglesia de casa’¹⁵². Son los últimos estertores de una pastoral citadina basada en las casas y en la familia ampliada.

En los años posteriores al 500 ha desaparecido totalmente la ‘reunión de hermanos’ y la cena del Señor cambia el nombre por ‘Misa’. Por estas mismas fechas los vocablos comunión o iglesia, que por varios siglos habían sido sinónimos, ceden paso al término ‘parroquia’; y lo malo es que, los contenidos de aquellas palabras no entran en el nuevo nombre. La comunión y la iglesia quedan reducidas al recinto cultural. La eclesiología cambia así su lenguaje: a la comunidad cristiana se le llama ahora *Corpus mysticum* y a las especies sacramentales se les da el nombre de *Corpus Christi*. En el siglo VII campea una nueva visión: el obispo ya no es el pastor de comunidades vivas, sino de parroquias territorios. El término ‘Iglesia’ se aplica a la Iglesia universal y a la Iglesia particular o diócesis. Ya no es aplicable ni a ‘la parroquia’, ni a cualquier comunidad que pudiera haber sobrevivido, como pudiera ser el caso de los monasterios.

El vocablo Iglesia reaparece en sus constituciones ya no como sociedad perfecta sino “como un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4), “como comunión”, porque la Santísima Trinidad es su modelo y consecuentemente ella es “signo e instrumento de la unión íntima de Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 4). La Iglesia es convocación de Dios y al mismo tiempo asamblea de los fieles. Su tarea es abrir el misterio trinitario a la comunión de los hombres y ser sacramento de unión de todo el género humano (LG 1). La vida de Dios es tres personas y una sola comunión

¹⁵² SANCTI EUSEBII HYERONIMI, *Opera Omnia*, Tomo VII, PL XXVI, Paris, 1845, 607-608.

trinitaria. Igual y diversa. Hay así *koinonía* trinitaria y *koinonía* eclesial. La comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se traduce en comunión fraterna. Será necesario pasar de una forma de Iglesia entendida como organización de servicios religiosos a otra forma de Iglesia, como comunidad en la que todos son miembros activos. De esta visión trinitaria, como se dijo, se deriva un modelo de Iglesia que es primeramente comunión, pueblo (LG II) a cuyo servicio está una jerarquía (LG III).

Con todo, el Vaticano II no llega a afirmar que la parroquia es Iglesia. Afirma, y a estas alturas es un gran avance, que “la parroquia representa de alguna manera a la Iglesia visible extendida por todo el mundo” (SC 42), (que) “congrega en la unidad todas las diversidades humanas que en ella se encuentran y las inserta en la universalidad de la Iglesia” (AA 10b). Ya no se habla de que la parroquia sea principalmente un territorio, una estructura o edificio, ella es “la familia de Dios como una fraternidad animada por el Espíritu de unidad” (LG 28), “es célula” (AA 10), es, en un lugar concreto, “signo visible de la Iglesia universal” (AA 10), “es comunidad de fieles” (SC 42), “es congregación de fieles” (LG 28) su compromiso pastoral es oficial, autorizado “en nombre de la Iglesia”. En la *Sacrosantum Concilium* aparece una frase que apunta a una Iglesia sin parroquias: “el obispo... debe necesariamente constituir comunidades de fieles, entre las que sobresalen las parroquias...” (42). Lo importante es crear la comunidad de personas, principio de la comunión. No se excluye que para esto, en un futuro, puedan existir estructuras que faciliten mejor que la parroquia esta transmisión de la vida divina. La pastoral en las grandes ciudades prueba esta aseveración. El Código de 1983 se ciñe al Concilio: “La parroquia es una determinada comunidad de fieles...” (c

515,1; SC 42a). La exhortación *Christifideles laici* modula esta afirmación: "...la parroquia es la última localización de la Iglesia; es en cierto sentido la misma Iglesia que vive en las casas de sus hijas y de sus hijos" (26).

La 'Iglesia de casa' balbucea en el Vaticano II. Llama la atención una leve pista que el Concilio ofrece en relación con la comunidad o grupo que se reúne en casas, a la que, en forma indirecta, llama Iglesia. Si no con la claridad deseada, sí como huella rescatable: nos referimos al vocablo 'Iglesia doméstica', traducción del griego *Ekklesia kat'oikon*. El Concilio trae a colación este término, al deslindarlo de una tentación reduccionista: identificar a la familia nuclear —papá, mamá e hijos— con la 'Iglesia doméstica'. Son sólo dos textos, pero significativos: La familia (...) en esta especie de Iglesia doméstica (familia (...) *in hac velut Ecclesia domestica*) (LG 11; AA 11). No afirma que la familia nuclear es la Iglesia doméstica, sino que se le asemeja. Supone que uno ya sabe lo que es verdaderamente 'la Iglesia doméstica'. Sin decirlo, parece que busca salvaguardar aquella familia integrada por parientes, huéspedes, siervos, esclavos, la auténtica 'Iglesia doméstica' a la que hemos llamado en esta obra *la Iglesia de casa*. Iglesia doméstica e Iglesia de casa es lo mismo.

Es el momento de explicar la razón que nos lleva a optar por esta última traducción y no por la tradicional de Iglesia doméstica. Recientemente el papa Juan Pablo II ha escrito que la familia nuclear es la Iglesia doméstica. Algo semejante sucede en el Documento de Aparecida¹⁵³. Al parecer, va más allá de la afirmación conciliar. No pretendemos argüir, mucho menos oponernos a esta afirmación. Es tarea

¹⁵³ DA 204.

de los teólogos aclarar, aceptar o precisar esta identidad. Con objeto de sortear esta polémica, preferimos usar la traducción de *Ekklesia kat'oikon* por *Iglesia de casa*. Como lo explicamos en su momento, más que un concepto especulativo fue un acontecimiento histórico y sociológico, cuyo término griego lo expresa. La traducción latina *Ecclesia domestica* y la idéntica al español *Iglesia doméstica* no dan pie para extraer todo el contenido del *kat'oikon*; como que se pone más atención al vocablo 'Iglesia' que a la palabra 'doméstica', que es también rica en contenido.

En resumen, la revitalización de la parroquia es ahora posible, gracias a que se ha desplazado la riqueza de la misma al término comunión. Aquella vitalidad que la parroquia no era capaz de dar, se espera de las comunidades que se localizan en las casas. El término 'parroquia' se oculta para resaltar el vocablo comunidad que busca la comunión —la *koinonía*— hacia dentro y hacia fuera de ella.

4.3.4. Tipos de iglesia de casa hoy día

La pastoral es teología. Es ciencia, pero también es práctica. No todo es deducción de principios teológico-pastorales, es también intuición originada por situaciones que se viven en un momento histórico. No toda teología es útil para la pastoral aquí y ahora; hay verdades teológicas que poco o nada sirven para la praxis actual, al menos como se explican. De manera semejante se dan prácticas que son invención del párroco, que no son pastorales, pues nada tiene que ver con la acción salvífica de Dios. En ocasiones la teología pastoral se ha empobrecido, se ha visto reducida al Manual de párrocos o a un ritual de sacramentos, sacramentales y devociones.

Una de las prácticas pastorales que nace de la intuición pastoral y que poco a poco encuentra su fundamentación teológica es el reunirse en grupo en medio de un mundo que cada vez se divide, se fragmenta y aísla. El anhelo de vivir en comunidad pequeña no nace ciertamente de la reflexión teológica; más bien ésta se da al contemplar el contexto sociológico, antropológico y psicológico en que el hombre se siente vivir, dada la presencia de un severo individualismo y soledad, y del conflicto de naciones que entran en guerra en el siglo XX. Nace también a raíz de la importancia que se le da a las ciencias sociales, a la psicoterapia grupal y a la psicoterapia centrada en el cliente.

Estos fenómenos influyen fuertemente en la vida de la Iglesia, a partir de la década de los 50 del siglo pasado, en la formación de comunidades que faciliten el encuentro de vecinos fuera del recinto sagrado. Esta práctica, que en el transcurso de los años siguientes se acrecienta, lleva al descubrimiento del aspecto comunional no sólo de la eclesiología, sino de la misma teología. La Iglesia ya no se entiende a sí misma, al menos teóricamente, en una forma jurídico-administrativo-institucional como sociedad perfecta, sino como 'misterio de comunión', como signo e instrumento de la comunión de Dios mismo, de la comunión con Dios de parte del ser humano y de la comunión de los seres humanos entre sí.

El intento por tipificar las distintas comunidades no es nuevo¹⁵⁴. Hoy día existen grupos que, si no tienen todas las características de ‘la Iglesia de casa’ paulina, poseen al menos las fundamentales: a) reunirse en comunidad, b) en una vivienda del vecindario, c) con miembros de distintas ‘ciudades cultural-religiosas’, d) coordinada por laicos y laicas, e) que escuchan la Palabra, f) que tratan de formar una hermandad de iguales, g) que no excluyen la Eucaristía como el momento más importante. No son pues comunidades aisladas porque están insertas en un territorio; su carácter es público: están abiertas al que quiera unirse; el hecho de congregarse en un lugar no sagrado, permite mayor espontaneidad en el diálogo. A pesar de que los tipos de Iglesia de casa coinciden en lo fundamental, sin embargo se diferencian, entre otras cosas, por el lugar en que se encuentran y por su apertura, mayor o menor, hacia la realidad circundante. Vamos pues a enlistarlas. No es un número taxativo, es indicativo. No dudamos que la experiencia pastoral del lector añada algunos tipos más. Los nombres son convencionales, algunos se usan en documentos eclesiales, otros no.

¹⁵⁴ Los estudios realizados por P. BRENNAN, *Re-imagining the Parish* en sus capítulos sobre las comunidades en América Latina (“Basis Ecclesial Communities”, p. 30-40); o en el mundo africano “Glimpses of the African Church”, p. 41-19; o en Estados Unidos “Models of Communities, North American and Evangelical”, p. 50-58; o en modelos comunitarios que no tienen mediación parroquial “Small Groups and Justice”, p. 59-62 y “Models, North American and Roman Catholic”, p. 63-75. Los esfuerzos de Juan Tamayo por ligar la praxis y la teología comunitaria: “Modelos en comunidades cristianas en el cristianismo primitivo”, en: *Hacia la comunidad*, Trotta, Madrid, 1994, p. 39-60.

a) La Iglesia de casa, tipo ‘Comunidad eclesial de base’¹⁵⁵

Es la estructura eclesial que ha logrado realizar en forma óptima al menos hasta este momento, lo que debería ser toda Iglesia de casa: las CEB son la mejor manera de vivir el Evangelio hoy; “es un nuevo modo de ser Iglesia (...), es Iglesia como Pueblo de Dios, es signo e instrumento de la unión profunda con Dios y de unidad de todo el género humano y lugar del papel insustituible del laico en su Iglesia”¹⁵⁶; “no es un movimiento de Iglesia, sino la Iglesia en movimiento; no es un grupo de Iglesia, sino la Iglesia misma; no es toda la Iglesia, pero es la Iglesia toda; son una gran esperanza para la vida de la Iglesia”¹⁵⁷. “Recoge la experiencia de las primeras comunidades, como están descritas en los Hechos de los Apóstoles (Cf Hch 2, 42-47).

Medellín reconoció en ellas una célula de inicial de estructuración eclesial y foco de fe y evangelización. Puebla constató que las Pequeñas Comunidades, sobre todo las Comunidades Eclesiales de Base, permitieron al pueblo acceder a un conocimiento mayor de la Palabra de Dios, al compromiso social a nombre del Evangelio, al surgimiento de nuevos servicios laicales y a la educación de la fe de los adultos”¹⁵⁸.

¹⁵⁵ M. DE C. AZEVEDO, *Comunidades Eclesiales de Base*, Atenas, Madrid, 1986. L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1976. ID.,...*Y la Iglesia se hizo pueblo. La Iglesia que nace del pueblo*, Sal Terrae, Santander, 1986. J. MARINS, *Comunidad Eclesial de Base. Opciones Decisivas*, Bonum, Buenos Aires, 1969. A. GUTIÉRREZ, *La Parroquia en el nuevo modelo de Iglesia*, (tesina) UPM, México, 1999. J. JOSÉ TAMAYO, *Comunidades de Base*, en: C. FLORISTÁN Y J.J. TAMAYO, *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Trotta, 2000, p. 189-207. B. BRAVO, *3er. Encuentro de CEBs. De João Pessoa PB (18-23 Julio 1978)*, *CEBs: Igreja, povo que se liberta*, (mimeo), México, D.F., 1978. L. BOFF, *Igreja, povo que se liberta. III Encontro Intereclesial de CEBs em João Pessoa*, en REB 38 (1978) p. 503-507. CONSELHO PERMANENTE DA CNBB, *Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*, REB 42 (1983), p. 148-161. P. Trigo, *Comunidades Eclesiales de Base*, *Revista Latinoamericana de Teología*, 47 (1999), p. 189-205. DA 178-180.

¹⁵⁶ CONSELHO PERMANENTE DE CNBB, *Comunidades*, op. cit., p. 148-149.

¹⁵⁷ Asamblea Extraordinaria de los Obispos, 1985, *Relación final*, II, C, 6.

¹⁵⁸ DA 178.

Tienen, además de las características comunes arriba enunciadas, otras peculiares que las distinguen de otros tipos de iglesia: es una comunidad integrada por pobres, abierta a cualquier ‘ciudad cultural-religiosa’; emplea el método inductivo: ‘ver, juzgar, actuar’, conocido también como ‘método de Emaús’, celebra los acontecimientos diarios como signos de la presencia de Dios, teniendo en la eucaristía la raíz y culmen de la vivencia fraterna; da un lugar central al Reino de Dios como principio teológico y como objetivo permanente; asume una clara opción en favor del pobre y de su mundo, la dimensión sociopolítica de la fe y la consecuente praxis transformadora. Es lugar privilegiado para educar para la justicia y es instrumento de liberación¹⁵⁹. Es fuente de ministerios *ad intra* y *ad extra* confiados a laicos¹⁶⁰, “despliegan su compromiso evangelizador y misionero entre los más sencillos y alejados, y son expresión visible de la opción preferencial por los pobres. Son fuente y semilla de variados servicios y ministerios a favor de la vida en la sociedad y en la Iglesia”¹⁶¹. Estas características llevan a las CEB a unirse a organizaciones civiles en función de la liberación de los empobrecidos de toda opresión y esclavitud¹⁶².

Por todo lo anterior, el modelo eclesiológico de este tipo de iglesia induce a una articulación estratégica con otros movimientos que luchan por la misma causa: un mundo con justicia para alcanzar la paz, que ha llevado a no pocos de sus miembros hasta el martirio. Durante una época la CEB fue de las pocas concretizaciones de la Iglesia que se reunía fuera del templo. Esto llevó a algunos miembros de la CEB a considerarla

¹⁵⁹ *Med* 15, 10. *EN* 58. *DP* 641-643, 156, 648.

¹⁶⁰ *DP* 97.

¹⁶¹ *DA* 179.

¹⁶² *Cf DA* 384.

como *el* modelo de Iglesia; hecho que la llevó a actitudes de autosuficiencia y aislamiento.

Los obispos latinoamericanos insisten en el valor de este tipo de comunidad; piden adecuarlas a la realidad de las grandes ciudades¹⁶³.

Hoy día las CEBs, conscientes de que son “la esperanza de la Iglesia” por ser el mejor de los modelos hasta ahora existentes, necesitan no sólo aprender a convivir con otros tipos de iglesia, sino a promoverlos. Sentirse la Iglesia de Jesús que nace de los pobres por la fuerza del Espíritu Santo, no niega que ese mismo Espíritu obre donde quiere y que, como tal, en las últimas décadas, ha inspirado otros tipos de Iglesia que también son la Iglesia misma en movimiento y la Iglesia toda¹⁶⁴.

No siempre lo mejor es lo que sirve a la mayoría. La clase media, la clase alta y aun gente pobre acrítica no aceptan fácilmente este tipo de Iglesia, de ahí la necesidad de crear y ofrecer otros tipos en el territorio parroquial. Una manera de evitar competencias y tensiones entre los distintos tipos de comunidades, incluida la CEB, es designar a todas con el vocablo genérico de ‘Iglesia de casa’. Las CEBs, por ser el mejor de los modelos hasta ahora existentes, necesitan no sólo aprenden a convivir con otros tipos de Iglesia, sino promoverlos¹⁶⁵.

b) La Iglesia de casa, tipo ‘sector humano’

Lo propio de este tipo de Iglesia de casa es que esta constituido por personas que: o a) desempeñan una misma ocupación o quehacer:

¹⁶³ DP 648. DA 180.

¹⁶⁴ Cf DP 99-100. DA 99c, 99e, 100g, 179, 205, 214, 226b, 307, 372, 368, 370, 374c.

¹⁶⁵ DA 180.

obrero, burócrata, vendedor ambulante, maestro...; o b) viven una situación que determina la vida del sujeto; el adjetivo condiciona al sustantivo: joven pandillero; vendedor ambulante, mujer prostituida, joven universitario...; o c) han asumido, en forma organizada, acciones que benefician o deterioran aspectos de la urbe: organizaciones civiles, populares, pandillas, *graffiteros*, etcétera. Los sectores humanos son un fenómeno típicamente urbano; no están circunscritos a un territorio, se encuentran esparcidos por toda la ciudad; por sentirse afines, comparten una cierta particularidad cultural. Hay que señalar que las edades — niñez, adolescencia, juventud, adultez, tercera edad— no son sectores humanos, por lo mismo no entran en este tipo de Iglesia. La tendencia del mundo actual a fragmentar las relaciones no debe ser fomentada por la parroquia. Sin embargo, no por mantener una unidad a toda costa, se omite dar respuesta a sectores bien definidos. Este tipo de ‘iglesia de casa’ es la estructura adecuada para la ciudad de los ‘guetos’, también para la ciudad de la ‘religión secular’. Al desbordar los sectores los límites parroquiales, la promoción y atención de este tipo de iglesia corresponden a instancias superiores como el colegio, la universidad católica, el decanato o la diócesis. La tarea de la parroquia es motivar a aquellos feligreses que llenan el perfil del sector asumido a participar en dicho tipo de iglesia sectorial.

Es imposible evangelizar a todos los sectores existentes en la ciudad; por eso, un criterio para discernir prioridades, es optar por los sectores empobrecidos, sobre todo por los tienen que ver con la tensión entre el capital y el trabajo: empresarios y obreros, y por aquellas organizaciones que reivindican un derecho de los que sufren la exclusión de la urbe. No hay que pasar por alto que la vivienda en que se reúne este tipo de iglesia

se encuentra lejos del territorio parroquial lo que dificulta el traslado, sin embargo la identidad de los participantes crea fuertes lazos solidarios que los lleva a ser miembros muy comprometidos¹⁶⁶.

c) La Iglesia de casa, tipo ‘Papás y mamás catequistas’

Es un grupo en el que se proclama la fe a los papás y mamás, en la que los miembros de la familia se ayudan unos a otros a crecer en la fe por medio de su testimonio de vida y de su acción apostólica en la Iglesia y en el mundo¹⁶⁷. Es, concretamente, la catequesis de la iniciación cristiana vivida por el papá y/o la mamá o quien hace sus veces.

El centro de la catequesis es pues la familia. Con esto se afirma que el papá y la mamá son los primeros educadores en la fe de sus hijos e hijas. Esta catequesis supera la instrucción a veces demasiado doctrinal; en ella se ahonda en la experiencia humana para iluminarla desde la fe y llegar así a la práctica. Los ritos son parte importante en este proceso: la entrega de la Biblia y de la vela, la renovación de las promesas familiares, el ritual de ingreso a la adolescencia, entre otros. Es un tipo de Iglesia adecuado para cualquier cultura religiosa urbana. Sin embargo la más favorecida de las ‘ciudades religiosas’ es la de los ‘creyentes sin iglesia’, la ‘religión del cuerpo’ y la de la ‘religión secular’.

En esta catequesis se está pasando de una catequesis de primera comunión a una catequesis para la vida y de una catequesis para niños a

¹⁶⁶ Cf. B. BRAVO, “¿Qué decir de la parroquia ante la nueva Carta Pastoral de la CEM?”, en: AA.VV. : *Rostros de la Iglesia Mexicana del siglo XXI*, CEE-Progreso, México, 2000, p. 177-184. ID., Parroquia Personal, en: ESPACIO DE PASTORAL URBANA, *Cien Palabras para evangelizar la ciudad*, Dabar, México, 2004, p. 65.

¹⁶⁷ LG 11. AA 11. 30, GS 3. 6. RMI 19. CT 43, 68, FC 36, 38. 53. DCG 78. DA 302, 303. DA 372, 119, 156, 204,.

una catequesis adulta de adultos: los destinatarios son ahora el papá y la mamá y secundariamente los niños. Aquellos saldrán mejor preparados que éstos. Se pretende tener una evangelización progresiva de la familia; por ejemplo: con ocasión de la preparación de los hijos al sacramento de la Confirmación (primer año); de la Eucaristía (segundo año); y de su ingreso a la adolescencia (tercer año). El método es inductivo —ver, juzgar, actuar—. Algunas veces se logran otros frutos colaterales, como la animación mutua en la fe y la corrección de prácticas religiosas erróneas¹⁶⁸. Los grupos de papás y mamás catequistas se reúnen en una vivienda cercana a su domicilio; son coordinados por un matrimonio guía con quienes, con un material propio, ven, como adultos, el contenido catequético semanal y se preparan para transmitirlo a sus hijos en casa¹⁶⁹. A su vez éstos, que son receptores e interlocutores con sus papás, se reúnen posteriormente con sus animadores para evaluar el trabajo realizado con sus papás y, si es el caso, reforzar algún punto. Este tipo de Iglesia es el más promisorio para evangelizar la ciudad, pues todavía existe en el ciudadano la costumbre sociorreligiosa de celebrar la primera comunión de los hijos: al acudir los papás a la parroquia a preguntar las condiciones y fechas para dicho acto, es entonces cuando el párroco o algún agente les invita a convertirse ellos mismos en

¹⁶⁸ Al parecer, la arquidiócesis de Santiago de Chile fue propiamente la que inició en forma sistemática este tipo de Iglesia a partir de 1973 en que publica un Manual de Catequesis Familiar; ésta la describe como “un modo de fomentar la adecuada intervención de la familia en la formación apropiada en la educación de la fe de sus hijos. Los protagonistas son los padres de familia. Es el diálogo familiar, la lectura de la Sagrada Escritura, la oración en familia, el intercambio de vivencias lo básico”.

¹⁶⁹ En el ‘mercado pastoral’ existen varios materiales que pueden usarse en este tipo de Iglesia: Benjamín Bravo, *Libro 1, 2 y 3 del Papá y de la Mamá*; Carlos Decker y Eduardo Cáceres, *Al encuentro de Dios vivo*, de la Arquidiócesis de Santiago de Chile; y el del catequista español Martín Muñoz, *Catequesis Familiar*.

catequistas de sus hijos, reuniéndose para este efecto en un domicilio cercano a su vivienda. Este tipo de Iglesia de casa coopta a una franja de personas que es casi imposible encontrar de otra manera: papás y mamás entre 26-36 años —jóvenes-adultos— que creen y anhelan un mejor futuro para sus hijos. Por eso se dice que ésta es otra forma de realizar la pastoral juvenil, o sea, se toca de alguna manera ‘la ciudad postmoderna’. Este tipo de Iglesia llega, con el tiempo, a ser manantial de ministros para sí misma y para otros tipos de iglesias.

d) La Iglesia de casa, tipo ‘Celebración dominical en ausencia de presbítero’,¹⁷⁰

Es el tipo de Iglesia recomendada en la exhortación apostólica del año 2003 *Pastores Gregis* de Juan Pablo II. Ahí se describe como una asamblea (...) presidida por ministros laicos responsables, (que) beneficia a los fieles del don de la Palabra proclamada y de la comunión eucarística...” (37). Así se le da al día del Señor o domingo, centro del misterio pascual de Cristo, la importancia que le corresponde (36); además se valora ante la comunidad el sacerdocio bautismal por el que el laico (hombre o mujer) es profeta, sacerdote y rey y se reconoce a la comunidad reunida como cuerpo de Cristo. La condición para realizar este tipo de Iglesia es que existan “razones graves y persistentes”, como puede ser el hecho de que los centros de población —barrios, condominios, unidades habitacionales— estén lejos del templo en que se celebra el culto dominical, e incluso, como sucede en la ciudad, que estando la gente próxima al templo, no asiste a la Misa dominical. En estos casos, “el obispo ha de procurar que la comunidad aun estando en espera de la plenitud del encuentro con Cristo en la celebración del

¹⁷⁰ DA 100e.

misterio pascual, pueda tener una celebración especial al menos los domingos y días festivos” (37). Es un tipo de iglesia para lugares públicos urbanos: dentro de espacios habitacionales populosos como son las unidades habitacionales, los grandes condominios horizontales y aquellos locales que concentran o por donde transitan multitudes. Por ser abierta a todo paseante, es difícil determinar un destinatario específico. Tiene la ventaja de contar con un *‘El Ritual de celebraciones dominicales y festivas en ausencia de presbítero’*, elaborado por la Comisión de Pastoral Litúrgica de la CEM. La parte donde el celebrador interactúa con su comunidad es en la liturgia de la Palabra.

En este tipo de iglesia, los asistentes se expresan con más libertad ante un laico; se atreven a darle sugerencias para mejorar la celebración que es menos rígida y formal. El grupo se va haciendo familia, pues vive más la igualdad de todos. Cuando el celebrador laico tiene familia, su esposa participa en la celebración convirtiéndose en un ejemplo para otras familias.

e) La Iglesia de casa, tipo ‘Comunidad carismática’

Este tipo de Iglesia es preferida por personas poco inclinadas a reflexionar sobre lo que acontece en su entorno. Valoran la escucha de la Palabra de Dios como el anuncio de hechos salvíficos, no sólo del ayer sino del hoy, dignos de proclamarse a través del testimonio verbal y personal; son así comunidades testimoniales, cálidas y emocionales. Gracias a esto, su espíritu misionero es notable. El carisma de la construcción de la Iglesia y su incondicional fidelidad a las enseñanzas y a las directrices del Santo Padre son rasgos sobresalientes en este tipo de Iglesia de casa. La oración mental y verbal es motor de su espiritualidad

ligada a los escritos de preclaros fundadores. Sus rituales tienen características festivas, espontáneas y emocionales. Uno de los canales significativos de expresión es el cuerpo. El anhelo de experimentar lo divino está en el sustrato de toda comunidad carismática. Este tipo de Iglesia es promovida en los territorios parroquiales, por los MEs. y por el Sistema Integral de Evangelización, más conocido por SINE. Lo más conveniente es que la misma parroquia forme y ofrezca a la feligresía este tipo de Iglesia con el nombre de ‘casa de oración’, que dependa de la parroquia, a fin de que cualquier feligrés pueda ingresar a ella si lo desea y que a su vez se constituya en una oferta dentro de una pastoral de conjunto.

f) La Iglesia de casa, tipo ‘religiosidad popular’¹⁷¹

Su nombre especifica el destinatario: la ‘ciudad de los caminantes’ y la de los ‘creyentes sin iglesia’. Es la reunión esporádica que cierto tipo de bautizados realiza siguiendo el calendario religioso-popular: Guadalupe (diciembre), muertos (noviembre), imagen patronal (julio agosto), la cruz, el rezo del rosario (mayo), vía crucis, agua (marzo-abril), ceniza (febrero) y algunas más; a raíz de la muerte de un ser querido: novenario, levantacruz; y en la privacidad del hogar: en el ‘altarcito’ con las imágenes de quien se es devoto. Este tipo de Iglesia ya esta hecha y constituida. Lo determinante es asumirla como tal de parte del agente clérigo. La característica de este tipo de Iglesia es que es transitoria y masiva, ya que celebrado el día de fiesta correspondiente o el novenario del difunto se termina la relación, que se repetirá hasta la siguiente celebración. En ciudades en donde el calendario religioso es más rico e intenso, el encuentro de personas se torna más frecuente, lo

¹⁷¹ DA 258-265.

que facilita la formación bastante estable de este tipo de Iglesia. Cuando el calendario es reducido en fechas, como es el caso de las urbes, es difícil que dichas reuniones ayuden a constituir una Iglesia de casa como tal; sirven, sin embargo, como oportunidad para invitar a los asistentes a acudir a otro tipo de iglesia de casa cercana, como podría ser la comunidad de base o los papás y mamás catequistas. El material para evangelizar a partir de la religiosidad popular es escaso y el que existe, no la considera como un kerigma inicial desde donde se pueda continuar un proceso de adhesión a Cristo con la consecuente conversión del corazón.

g) La Iglesia de casa, tipo 'Familia del enfermo'

Es un tipo de Iglesia en la que el ministro extraordinario de la comunión, aprovechando la visita casi siempre semanal que hace a un enfermo para administrarle la sagrada comunión, reúne a los familiares de éste a escuchar algún trozo pequeño de la palabra de Dios a fin de comentarlo con ellos en forma breve. La meta real de la visita es evangelizar a los sanos para que convirtiéndose a Dios, se conviertan con cariño hacia el enfermo Terminal o crónico. El ministro se constituye así en coordinador de un grupo familiar; la duración de esta reunión con los miembros sanos de la familia no debe exceder de 15 minutos. El rito es sencillo: invitación a los que cuidan al enfermo a congregarse, saludo, planteamiento sencillo de una situación familiar, diálogo, lectura de un pequeño trozo de la Biblia alusivo al tema, aplicación a la vida familiar, oración. Entonces procede al rito de la administración de la comunión al enfermo.

El enfermo es en este contexto la oportunidad para evangelizar a aquellos que se creen sanos. Llegado el momento de la muerte, los rituales de despedida son punto culminante de este servicio. Entonces cuando el proceso de conversión iniciado en este tipo de Iglesia puede continuarse en otro tipo (CEB, uno más uno, sector humano etcétera). Es ilustrativo lo que dice un ministro extraordinario de la comunión que trabaja en este sentido: “La microcomunidad de la casa se va formando en el interior de los hogares, ahí en donde está el enfermo, el cual constituye el principal foco para la evangelización, es decir, el enfermo se convierte en el instrumento para que su familia se evangelice... él viene a ser la bujía que pone en movimiento la fe de toda la familia”¹⁷². El material que se emplea lo constituyen pequeños trozos de la lectura dominical o temas adaptados de materiales de las CEB, o de ‘Papás y mamás catequistas’, o de Religiosidad popular. Este tipo de Iglesia es adecuado para cualquier tipo de ‘ciudad’, ya que el dolor o la cercanía de la muerte sensibilizan sobre la pregunta del futuro último.

h) La Iglesia de casa, tipo ‘uno más uno’

El nombre, como los anteriores, es convencional. Lo que se quiere señalar con él es el encuentro evangelizador entre un laico comprometido y un bautizado alejado de la práctica religiosa. Es en realidad un microgrupo adaptado a aquellas personas que, debido al horario de trabajo, tienen tiempo disponible sólo en la madrugada o muy noche; o no pueden desprenderse de una actividad —tendero, policía, comerciante, bombero, taxista— y que, por lo mismo, le es imposible participar en otros tipos de iglesia. La pequeñez del número no niega la

¹⁷² J.L. BUSTOS, *¿Cómo evangelizar a los miembros sanos de la familia del enfermo?*, (mimeo), México, 2004, p. 2.

vitalidad del mismo, ya que la calidad de los participantes habla, por una parte, de la búsqueda sincera de encontrar a Dios, y por la otra, de un compromiso extraordinario a favor del hermano: “Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, ahí estoy.” El material evangelizador que se usa en este tipo de reunión es el que se emplea en otros tipos de Iglesia de casa, pues casi siempre el laico coordinador repite los mismos temas que ha vivido en la comunidad en la que participa. Este tipo de Iglesia es uno de los más utilizados en países europeos que se han descristianizado y en los pueblos paganos en donde apenas está naciendo la Iglesia. En América Latina se emplea en ciudades millonarias en las que la secularización es una amenaza silenciosa real que esta carcomiendo la práctica cristiana.

Al final de este capítulo hay que reconocer que uno de los muy pocos caminos para revitalizar la parroquia es desplazar la vida de la Iglesia-templo a la Iglesia de casa, en sus distintos tipos.

Si teóricamente, para descubrir la potencialidad de la parroquia hubo necesidad de un desplazamiento del vocablo ‘parroquia’ al término ‘comunidad’, este mismo desplazamiento debe realizarse en la práctica. La meta no es destruir la parroquia sino, a partir de ella, crear el mayor número de comunidades o iglesias de la casa, en sus plurales tipos, dentro del territorio parroquial. Hay que dar por entendido que el término ‘parroquia’ se ocultará para hacer resaltar el vocablo ‘comunidades’, o mejor, ‘iglesias de casa’.

Conclusión

La audacia de los Padres de la Iglesia de los siglos posteriores a la redacción del Apocalipsis es digna de ser imitada, hoy. En su tiempo, el

cristianismo era débil numérica y culturalmente; era diáspora. Su Mensaje encarnado en la vida de los pocos testigos fieles es base de sus mistagogias en que desvelan, en forma elocuente, lo que acontece en el resto de la población citadina. La vida de éstos, que no creen como ellos, no los mueve a su condena o a su exclusión, sino a leer el Misterio que se oculta en sus costumbres, tradiciones y aún en sus sistemas de pensamiento. Los leen en clave de ‘semillas del Verbo’. Desde Jesucristo, desde “el cerro grande y elevado”, como lo simboliza el Apocalipsis (21, 10), interpretan a sus conciudadanos con quienes viven y en cuyas costumbres se sienten envueltos, y no desde ‘la planicie’ de su punto de vista. Se percatan que no todo es diabólico y reprobable; su postura no prioriza el señalamiento de la ‘maleza’ existente en el paganismo. Esta actitud les lleva a no condicionarse para entrar en el mundo religioso de los ‘otros’. Parten del hecho de que lo que los ‘otros’ tienen de recto, es gracia de Dios. Lo llaman ‘semilla del Verbo’. El Apocalipsis lo llamó ‘morada de Dios y de su Cordero’. Ambos símbolos tienen una sobreabundancia de significado. Así ofrecen sentido para contextos futuros.

La situación de la ‘ciudad cristiana’ hoy, es de diáspora; es un ‘grupo reducido’. Leer la urbe con ojos de fe es, hoy como antes, descubrir la huella indeleble de Dios-Trinidad. La pista que ofrecemos es ubicar las plurales ‘ciudades religiosas’ dentro de la misma urbe, para luego proceder a valorar sus ‘semillas’, su sentido religioso, envuelto no pocas veces, en lenguajes seculares, y confesar que Dios ha pasado por ahí, dejando su rastro divino. Él es, por lo tanto, quien permite la posibilidad de contactar la simbólica urbana y la simbólica cristiana. A la Iglesia

corresponde, recurriendo al sentido que San Gregorio Nacianceno empleaba en el bautismo de su hermana, ‘consagrar’ dichos rastros.

El esfuerzo de discernimiento que, con este espíritu abierto, se hizo con las ‘semillas del Verbo’ de cada una de las ‘ciudades cultural-religiosas’ fue riesgoso. Somos conscientes que levantará no sólo distintas apreciaciones sino sospechas, y aún rechazos. Tanto respecto a la selección misma de las ‘semillas’, como al juicio valorativo hecho. Para algunos, pudimos haber sido complacientes magnificando las huellas y señalando lo inexistente; para otros, pasamos por alto la espesa ‘maleza’. Para nosotros, sin embargo, significó una postura que puede ser principio de un diálogo entre los mismos miembros de nuestra ‘ciudad cristiana’. No sólo en relación con la simbólica de los ‘otros’, sino en relación al estado tan deficiente en que se encuentra nuestra simbólica.

La calidad de la ‘semilla’ y de la ‘morada’ es de distinta valencia. Hecho que facilitará la inculturación del Evangelio más en unas ‘ciudades religiosas’ que en otras. El término inculturación, en la práctica pastoral, es equívoco. Se le da una gama de prácticas pastorales, desde purificación de la ‘maleza’, hasta su destrucción sin fijarse si con la maleza, se arranca el ‘trigo’; desde ingenuidad, hasta simple estrategia para iniciar un diálogo intercultural. De ahí que se prefiere emplear el término de Pablo VI, ‘evangelización inculturada’, ya que “evangelización es inculturación del Evangelio”. Hablar de inculturación, es referirse a la encarnación de la fe en las distintas ‘ciudades cultural-religiosas’. No se trata de darles algo de lo que carecen, ni tampoco partir del supuesto que lo que se les ofrece está perfectamente reflexionado y sistematizado en comparación con lo suyo que es deficiente. Se trata de hacer lo que hicimos en los pasos señalados

del itinerario: rastrear en su cultura, primeramente, las huellas del Resucitado, reconocerlas como tales en medio de un intercambio de opiniones, anunciar con respeto y en forma explícita, la persona de Cristo, a fin de dejarse, mutuamente, convertir por Él según la propia manera de entender y vivir la cultura, y desde ella, construir una Iglesia que viva el Evangelio, la Tradición y el Magisterio, vestida de otra cultura distinta a la de la ‘ciudad cristiana’.

Todos se hacen hermeneutas de la vida y también de la Vida que plenifica a aquella. Hacer hermenéutica de los textos escriturísticos es aceptado y practicado dentro de ciertas normas. Fue nuestro intento en el capítulo anterior. También, aunque en menor escala, se permite una hermenéutica respecto a la Tradición; sin embargo, hacer hermenéutica del Magisterio, no deja de ser un punto muy sensible en la Iglesia católica. Es un paso indispensable, si es que se quiere inculturar el Evangelio. Es por esto, que el Itinerario descrito, no es sólo una metodología, sino un proceso teológico-pastoral de conversión. Es camino de conversión para ambas partes, para la cultura urbana y también para la cultura de la ‘ciudad cristiana’.

Al ser la Iglesia la que emprende este vigoroso proyecto evangelizador, es requerida a convertirse antes que sus mismos evangelizados. Esta conversión es procesal, es parte del Itinerario. Se apuntan tres caminos que nos parecen fundamentales para recibir la gracia de la conversión: conversión de lenguaje: es preciso el giro simbólico, sobre todo como testimonio real. Éste conlleva el siguiente, la diaconía o como hoy se estila decir, la samaritanidad, el más trascendental de sus ministerios. Y la conversión de su estructura: el giro de ser Iglesia de cima a ser Iglesia de base. La Iglesia de casa es la propuesta. Estas conversiones son punto de contacto entre su simbólica y la simbólica urbana.