

Fe y ciudad

Manuel Antonio Teixeira, SCJ¹

Resumen: No es sino hasta el 2007 que la población urbana superó a la población rural en el mundo. Las ciudades están conformadas por espacios comunes flexibles y multiculturales, una organización temporal y espacial, grandes escuelas, universidades, centros comerciales, oficinas públicas y privadas, hospitales y muchas iglesias de distinta denominación. Los vecinos apenas se conocen, y las amistades suelen limitarse a compañeros del trabajo y, con suerte, a compañeros de la escuela y la universidad. De este modo surge la pregunta ¿cómo cultivar la fe, que requiere sosiego y reflexión, en el frenético ritmo de vida de la ciudad? Mientras que en el campo todos los del pueblo asisten a la misa funeral del vecino campesino, en las ciudades existen las funerarias donde solo después de salir del trabajo podemos hacer una corta visita para expresar las condolencias a los familiares. La ciudad presenta un desafío pastoral y cultural considerable, del que a menudo no somos plenamente conscientes. Este artículo describe parte de la intrincada red de relaciones que se establecen en las ciudades y se pregunta por el tipo de proyecto pastoral a aplicar. Aquí no se dan respuestas, solo se deja en evidencia la necesidad de buscar modos distintos de acompañar la fe de los fieles.

Palabras Claves: Ciudad, fe, pastoral urbana, relaciones, cultura, multiculturalidad.

Abstract: It was not until 2007 that the urban population surpassed the rural population in the world. Cities are characterized by flexible, multicultural common spaces and intricate temporal and spatial configurations, large schools, universities, shopping centers, public and private offices, hospitals, and many churches of different denominations. Neighbours rarely know each other, and friendships tend to be limited to work colleagues and, perhaps, contacts from school or university. How can faith, which requires tranquility and reflection, be cultivated in the fast-paced urban environment? While in the countryside, virtually everyone in the village attends the funeral mass at the local church, in cities individuals often can only make a brief visit to a funeral home after work to offer condolences. The city is a significant pastoral and cultural challenge, of which we are sometimes not entirely aware. This article describes part of the intricate web of relationships that are established in cities and questions about the type of pastoral project to be applied. This article provides no easy answers but rather emphasizes the critical need to discover innovative approaches to nurturing the faith of urban dwellers.

Keywords: City, Faith, Urban Pastoral care, Relationships, Culture, Multiculturalism.

¹ Manuel Antonio Teixeira es profesor de Teología Dogmática en el ITER/Facultad de Teología de la UCAB. Actualmente es director del ITER y Decano de la Facultad de Teología.

Urbe y narrativas

Comencemos con la urbe. Se trata de un fenómeno humano que nace de culturas donde, a la vez, se gestan nuevas culturas, sin anular, por ello, culturas anteriores. Es importante tener presente este primer presupuesto, ya que permite mirar la ciudad en su pluralidad, en su acogida y en su posibilidad de creación de una red de relaciones nuevas y, al mismo tiempo, cotidianas en la que las personas aprenden a moverse, tomar el transporte público, conocer nuevos lugares, sortear las horas de congestión, manejar las mañas de los ciudadanos, protegerse de los peligros en la calle, intuir oportunidades de trabajo y estar atentos a los comercios con rebajas. La ciudad inserta a las personas en un mundo nuevo, en parte conocido y en parte desconocido, sin que, necesariamente, queden diluidas en la masa. La ciudad es cosmopolita, acoge lo propio y lo extranjero, pone a sus ciudadanos en relación con el mundo. La universalidad no es una teoría, acontece y se narra, porque forma parte del entramado de la vida de la ciudad. En algunas calles de Caracas encuentro algunos restaurantes donde se puede comer un arroz chino y disfrutar de una cerveza norteamericana. Imagino que algún chino en épocas pasadas emigró a Caracas, aprendió a moverse en la ciudad, identificó los códigos del barrio, se acostumbró al ritmo del metro, se enteró de que por la mañana cerca del trabajo podía alimentarse con una empanada de queso con malta, pero nunca olvidó la lumpia, el arroz blanco ni su modo de hablar, hasta que se le ocurrió hacer un pequeño local para vender una comida que los ciudadanos no conocían. A ese lugar llegaron primero paisanos chinos emigrados que satisfacían su añoranza comiendo comida de su tierra. Ese pequeño local se convirtió en un lugar donde se tejieron nuevas relaciones. Poco a poco, el pequeño espacio comenzó a ser lugar de encuentro entre nuevos amigos de la tierra. Con el pasar del tiempo comenzaron a llegar amigos: alguien trajo a su jefe venezolano, el otro invitó a un amigo español, el chino trajo a su esposa caraqueña y lo que antes fue un sabor extraño comenzó a formar parte de la cultura de la ciudad de Caracas.

En la ciudad lo nuevo no anula lo propio, y lo propio pasa a ser un espacio compartido dentro de la nueva realidad. Lo propio pasa a ser de dominio público y a formar parte del bien común. Sin que nadie caiga en cuenta, todos van adquiriendo costumbres que lo convierten en ciudadano. En este proceso asumen tareas y responsabilidades que los convierten en gestores de lo nuevo y recreadores de los espacios de la ciudad.

La ciudad es para algunos la tierra prometida de su éxodo, para otros el espacio donde crecieron y para otros apenas un sueño en sus planes futuros. Es aglomeración de migrantes que luchan por un espacio, pero también espacios privados amurallados. A pesar de la distribución socio-geográfica y las diferencias de la calidad de vida de sus habitantes, existen espacios comunes en los que todos se encuentran y, de algún modo, se conocen. Está el parquero que viene del barrio y encuentra dónde estacionar el auto del empresario que hoy vino a comer con una mujer distinta a la de ayer. El empresario le guiña el ojo en señal de complicidad y el parquero lanza una sonrisa pícaro aprobando su buen gusto. El empresario, sin conocer ni siquiera el nombre del parquero, establece una relación que puede mantenerse por años. Sin que se presenten formalmente, poco a poco el parquero distingue entre la esposa y la secretaria, y se convierte en aliado de ese amigo que antes de irse le da una pequeña propina. Ambos se apegan a unos códigos de respeto mutuo y de complicidad varonil. La ciudad es una red de relaciones, un crisol de nuevas oportunidades, un encuentro constante con gente nueva y un lienzo donde plasmar sus sueños.

Pero no todas las ciudades son iguales. En América Latina, las ciudades crecen rápidamente. Los gobiernos no tienen tiempo ni capacidad de planificar, migrantes venidos del interior invaden espacios deshabitados y construyen, como pueden, una vivienda. Aunque en estas nuevas viviendas no hay todavía servicios públicos, sus habitantes construyen sus paredes, cavan un pozo séptico y se roban la luz de un poste. El alcalde, al pasar por allí y darse cuenta de que hay un nuevo barrio a la orilla del río, se hace la vista gorda: ¿qué más puede hacer? Detrás de la indiferencia hay irresponsabilidad, pero también

una estrategia para ganarse nuevos votos. A los ciudadanos de siempre les indigna la presencia no planificada de nuevas viviendas, y se quejan de un gobierno que no hace nada para desalojar a esa gente que afea el espacio y pone en riesgo la seguridad. Otros miran con compasión a los nuevos habitantes y prefieren no vociferar en contra, más bien desearían hacer algo por ellos. Ni los nuevos habitantes ni los que pasaron por allí entablaron contactos, pero todos entraron en un tejido de relaciones. Alguno construyó, otro vio la oportunidad de nuevos aliados, otro criticó y otro se compadeció. Esta es la narrativa de la ciudad. El espacio urbano está lleno de narrativas como estas que cuentan y tejen relaciones de complicidad, de subordinación, de intereses comunes, de conflicto, de compasión y de fe. La ciudad está tejida por una red de narraciones que entrelaza vidas a veces distintas y distantes religiosa, política y culturalmente.

Pastoral, institucionalidad y religión

En un espacio tan dinámico, incontrolado, exigente y agotador como la ciudad, el acompañamiento pastoral es todo un reto. La pastoral es un concepto complejo, que de modo pragmático se entiende como aspectos prácticos que el pastor debe desarrollar para animar la vida de los fieles en la Iglesia. Esta definición tiene una serie de términos que no se pueden dar por descontados apriorísticamente. Por lo general, el pastor cumple el rol de líder espiritual. Su tarea es mantener unidos a los fieles, evangelizar, gobernar, administrar los sacramentos y santificar. Cada uno de los términos hace referencia a funciones que detrás tienen un imaginario conectado al cómo en el ejercicio del oficio, y que, a la vez, nos llevan a otro imaginario que tiene que ver con la finalidad. El cómo y el para-qué están estrechamente unidos y configuran el modo práctico del acompañamiento.

Si el para-qué de las tareas del pastor es fortalecer a la Iglesia, cabe preguntar cómo hacerlo. Según el sentir común, se cree que a mayor cantidad de fieles más sólida estará la Iglesia y si, además, estos fieles son católicos comprometidos, el resultado será una Iglesia fuerte y sana. Desde el punto de vista de la eficiencia, cuanto más religiosa y

practicante llegue a ser la gente, más acertada habrá sido la planificación pastoral. Dicho de otro modo, a más religión, mayor fortaleza eclesial. Si el éxito pastoral se mide por la captación de fieles, la ausencia de creyentes en las asambleas eclesiales es un indicador del fracaso, o, al menos, de lo errado de los esfuerzos pastorales. A esto hay que decir que no siempre las cosas son tan lineales: más allá de lo que se juzga como fracasados planes pastorales, la ausencia de fieles puede ser indicio de un cambio social que afecta a las estructuras de la vida eclesial. La secularización, por ejemplo, es un elemento externo que incide en la convocatoria de los fieles y cuestiona la institucionalidad ministerial. El secularismo es producto de una opción política en la que la religión deja de ser esencial en la configuración social de los pueblos. Se trata de vivir sin que la religión sea un aspecto determinante en la configuración de la vida social². En Occidente, y esto incluye a América Latina, religión e Iglesia son dos aspectos estrechamente vinculados, por lo que, a menos religión, menos Iglesia. Revertir este fenómeno pasaría por reconocer nuevamente a la religión como parte fundamental de las estructuras políticas y sociales. En buena parte de los países islámicos, el islam sigue siendo parte integrante de las estructuras políticas y sociales, motivo por el cual no se habla de secularización. En los últimos años del siglo XXI, hay una recuperación conservadora de la religión cristiana en el ámbito europeo. En las promesas electorales de ciertos países del viejo continente, incluido Estados Unidos, hay una tendencia a reintroducir lo religioso cristiano en el discurso político y en las estructuras esenciales de la sociedad, a fin de afianzar una identidad occidental cristiana frente a un creciente islamismo. No es de extrañar que en el mundo occidental haya habido un crecimiento de prácticas religiosas conservadoras y un fortalecimiento de partidos de extrema derecha.

2 Esto se nota sobre todo en las organización y configuración de las ciudades: se alargan los tiempos de movilidad para el trabajo y para la escuela, los horarios de descanso diario son reducidos a pocas horas de sueño debido al exceso de actividades y al bombardeo mediático al que es sometido la gente, y los fines de semana se configuran no como día de descanso familiar, sino de esparcimiento y diversión. En una estructuración así no se favorecen tiempos ni espacios para vivir la fe de modo compartido.

Si la secularización ha sido uno de los mayores problemas con que la institución eclesial se ha enfrentado, es comprensible que los esfuerzos pastorales estuvieran dirigidos a fortalecer la religión. El trabajo pastoral se ha centrado en conquistar nuevos fieles comprometidos con la religión para afianzar las estructuras eclesiales. Se trata de un esfuerzo presente de modo transversal en planes pastorales diocesanos y parroquiales, en la *ratio* de los seminarios y en las estructuras de las parroquias. Lo importante es volver a recuperar el terreno perdido frente a la secularización. Los planes están dirigidos a recuperar a toda costa una imagen de Iglesia que ya no existe en la realidad. El peligro es que todo este esfuerzo termine por fortalecer estructuras de adoctrinamiento masivo carentes de experiencia comunitaria. Este tipo de planes pastorales otorga al pastor un rol de control, ya que él es garante de la enseñanza doctrinal. Amén de todo ello, el pastor, llamado a ser garante del ideal a alcanzar, es posible que desconozca el ideal propuesto, ya que también él proviene de un mundo secularizado. No son casualidad los escándalos de o en la Iglesia. El problema no está sólo en las personas que son victimarios, sino en las propias estructuras de la institución eclesial. La causa de los abusos sexuales, de poder y de conciencia en la Iglesia tienen, en parte, su origen en una sociedad excesivamente permisiva y también en el deseo de rescate de un ideal que pertenece a un pasado.

Narrativas en la pastoral popular

Al interno del paradigma de la estructura de la religión como posibilidad de vivir la fe, me gustaría echar una mirada al fenómeno religioso en las zonas populares de las urbes de América Latina. A mi modo de ver, en este espacio de mayoría católica no se puede hablar de un proceso de secularización, pero sí de un desinterés (no producto de la secularización) por las formalidades litúrgico-religiosas propuestas por la institución eclesial. Esto se nota en el poco interés de la gente por asistir a misa, por formar parte de algún grupo de la Iglesia y por frecuentar propuestas litúrgicas parroquiales. La institución eclesial los reconoce como católicos no practicantes. Dado que el ideal eclesial consiste en captar fieles -y cuantos más mejor-, es comprensible

que el trabajo pastoral consista en conquistar a los habitantes de los sectores populares para insertarlos en las estructuras de la institución. Este proceso de inserción es una especie de camino de iniciación en el que al cristiano se le enseña a asumir las doctrinas más importantes del Magisterio, tanto en el ámbito de lo que hay que creer como en el ámbito de las costumbres. Esta práctica pastoral se ocupa de conquistar y mantener. En los últimos años vivimos más un proceso de mantenimiento que de conquista. Aquí no se trata de juzgar como bueno o malo este proceso, sino de describir un ejercicio pastoral que se traduzca en momentos de acercamiento, captación, catequesis y sacramentos.

Frente al paradigma pastoral, cuyo fin es conquistar, es posible identificar un segundo paradigma que surge de una visión que no identifica a la Iglesia únicamente con la institución y no reduce la fe a religión. Para este segundo paradigma, la secularización es juzgada de modo diferente y es tenida como una oportunidad para que los cristianos se repiensen. Más que una tragedia, la secularización sería una consecuencia de los presupuestos del paradigma anterior. El punto de partida del segundo paradigma es que la fe se vive más allá de la institucionalidad³. Aquí es posible identificar diversas tonalidades en la comprensión de lo que se entiende por *pastoral*.

Siguiendo este segundo paradigma, algunos teólogos y pastores del postconcilio interpretaron que la institucionalidad había disminuido la sujetualidad eclesial de los fieles, transfiriendo al clero el poder y el dominio en las decisiones y en las estructuras. El Concilio reclamó el reconocimiento del papel de los laicos. En los primeros años, sin embargo, tal reconocimiento pasaba por una distinción antagónica entre fieles y jerarquía. Según esto, el laico debía ser consciente de su rol

3 Me parece muy importante el hecho que la LG en su segundo capítulo hable del *Pueblo de Dios*. Siguiendo la secuencia del primer al segundo capítulo podríamos afirmar que la Iglesia es Misterio cuyo sujeto es el Pueblo de Dios y no una parte de él que se identifica como institución. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

histórico y luchar por la recuperación de su protagonismo como sujeto en las estructuras de la institución. Esta visión fomentó la desconfianza hacia la jerarquía. En el fondo todo se asumía como una lucha por el poder. En ese contexto, las dialécticas de oposición rico-pobre, opresor-oprimido e intelectual-pueblo llano se hicieron estructurales en el lenguaje y el pensamiento teológico. El Reino de Dios dejó de ser promesa cuya presencia es posible experimentar como don del Espíritu en la vida de comunidad, y pasó a ser un ideal que se alcanza en la historia mediante la lucha contra las injusticias. Esto explica que a finales de los años 60 y buena parte de los 70 el lenguaje de algunos teólogos coincidiera con el discurso de guerrilleros y socialistas. No fue casualidad que algunos curas o catequistas decidieran tomar el camino de la guerrilla o que los teólogos defendieran el socialismo como la opción política más cristiana. En este segundo paradigma, aunque se valora la fe del pueblo, se confunde el ejercicio de su sujetualidad con opciones que tienen más que ver con una opción política que con el camino abierto por el Espíritu. Ser cristiano era sinónimo de activista social.

En esta misma tesitura de reconocimiento de la sujetualidad de todo cristiano, también encontramos otra dialéctica de oposición que, aunque abandona la dialéctica de oposición opresor-oprimido, opta por una dialéctica de antagonismo entre Clero y Pueblo Fiel. En esta nueva dialéctica, el discurso pasa de lo político a lo intraeclesial: hablar de clero es lo mismo que hablar de clericalismo y, por ello, de algo intrínsecamente malo. En este nuevo modo interpretativo el ideal eclesial propone un desplazamiento de los centros de poder —¡ojol!, no se habla de inversión, sino de desplazamiento- en el que el clero debe perder poder y los laicos -en realidad algunos laicos- serán los dinamizadores de la vida de la institución. La finalidad se confunde con la del primer paradigma, donde la Institución eclesial vuelve a recuperar una institucionalidad fuerte, pero esta vez con centros de poder “más democratizados, eficientes y tecnócratas”.

Dentro de este segundo paradigma que procura el reconocimiento de la sujetualidad de todos los cristianos, hay todavía una tercera lectura posible. Se trata de un modo de comprender del que no se ha escrito mucho porque está en proceso: se trata de un ejercicio que se caracteriza por un proceso (valga la redundancia) de acompañamiento y crecimiento mutuos⁴. El punto de partida consiste en valorar las experiencias de todos los miembros de las comunidades y reconocer su importancia para el seguimiento de Jesús. En esta lectura el *acompañamiento* es clave. Se trata de discernir para no caer en el juego *del todo vale* o de dejarse seducir por atractivos y encantadores protagonismos mediáticos que no aportan vida de Evangelio a los miembros de la comunidad. Acompañar supone un proceso de preparación académica, de oración madura, de conocimiento de la realidad y de relaciones horizontales con las comunidades. Este modo de ver no reduce la Iglesia a institución, no se estanca en dialécticas de oposición y busca vivir el Evangelio como propuesta. Este aspecto lo desarrollaré de modo biográfico en un aparatado dedicado a ello.

Discernimiento de la vida en la ciudad en cuatro lecturas bíblicas

La ciudad como espacio humano está presente desde muy temprano en los relatos bíblicos. Dependiendo de la configuración de la vida ciudadana, el autor bíblico lee la presencia de Dios en la historia de su pueblo. Las ciudades de Egipto sirvieron de cobijo a los israelitas, pero fueron también lugares de esclavitud. Jerusalén es la ciudad de David, esperanza del pueblo de Israel, pero al mismo tiempo un peligro para las ambiciones de los gobernantes de Samaria en la época postsalomónica. En tiempo de Esdras la ciudad es el ámbito donde se lee nuevamente la Ley ante todo el pueblo, pero fue en esa misma ciudad donde la Ley fue olvidada. Cada época ha tenido que discernir la presencia de Dios en la ciudad. Las cuatro lecturas bíblicas que aquí se proponen ofrecen acercamientos al modo como el escritor bíblico narra la presencia

4 La quinta conferencia del episcopado de América Latina se desarrolló en esta tesitura.

salvadora de Dios en contextos complejos que, a veces, requirieron una predicación, un gesto, un juicio o un cambio. La respuesta a los retos de la ciudad no fue siempre la misma. Cada época histórica tuvo que descubrir cómo Dios se hizo presente. Este discernimiento sigue siendo necesario hoy, si queremos ser fieles al querer de Dios, y puede ayudar a la hora de pensar una lectura de la presencia de Dios en el hoy de nuestro convivir ciudadano.

La vega de Senaar y Egipto

El capítulo once del libro del Génesis narra el desplazamiento de la humanidad desde Oriente. Al llegar a un llano en el país de Senaar, estos trashumantes decidieron establecerse en el lugar. Gracias a sus habilidades y las posibilidades que la región les ofrecía decidieron construir “una ciudad y una torre con la cúspide en el cielo” (Gn 11,4) para hacerse famosos por si se despleaban por la toda la faz de la tierra. El establecimiento de una ciudad es garantía de continuidad, pues “tener hijos y fundar una ciudad perpetúan el nombre” (Si 40,19) como lo recuerda Sirácide. La nueva ciudad debía convertirse en espacio seguro y en centro de poder y de conquista. La expresión “con la cúspide en el cielo” es la paráfrasis del deseo del hombre de ser Dios. Frente a tales pretensiones, el texto dice algo sorprendente y chocante a la vez: “Bajó Yahvé a ver la ciudad y la torre que estaban edificando los humanos y pensó Yahvé: ‘Todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y éste es el comienzo de su obra (...) Bajemos, pues, y una vez allí, confundamos su lenguaje de modo que no se entiendan entre sí’” (Gn 11, 5-6a). ¿Acaso Yahvé se siente amenazado por el progreso de la ciudad? ¿Cómo explicar las intenciones de Yahvé? Pensar que Yahvé envidia al hombre es parte de lo que el texto parece transmitir y de lo que el lector se atreve a interpretar. La lectura parece poner en cuestión la omnipotencia de Dios. ¿Sería ésta la correcta interpretación del texto? Para responder a esta cuestión creo necesario leer este capítulo a la luz del tercer capítulo del Génesis.

Terminada la obra de la creación, el autor del libro narra un diálogo entre la mujer y la serpiente. Fruto de la conversación es la decisión de la mujer de alimentarse del árbol del bien y del mal. En una primera interpretación del texto parece que la mujer busca sustituir a Dios. Pero ¿de qué Dios estamos hablando? La serpiente induce a la mujer a mirar a Dios como un rival al que había que igualar en poder. Cuando ambos comieron del fruto del árbol del bien y del mal, el texto dice que “se les abrieron los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos” (Gn 3,7). Pareciera que ambos descubrieron su fragilidad al decidir dejar de estar bajo el amparo de Dios y vivir desde sí, por lo que sintieron vergüenza (miedo por su propia vulnerabilidad) delante de Dios. El que se les abrieran los ojos indica un nuevo modo de mirar distinto al mirar compartido de Dios. Al optar por la fragilidad, las cosas dejaron de ser don y pasaron a ser propiedad: así como tomaron el fruto prohibido, quieren ahora poseer a Dios, que no es propiamente el que salió a pasear en el Jardín (Gn 3,8), sino aquél que acogieron en el diálogo con la serpiente.

El nuevo modo de mirar inducido por la serpiente es el modo de quienes construían la ciudad en Senaar. Llegar al cielo es el deseo de desplazar a Dios, lo cual se traduce en la historia como dominio, ya que Dios, según lo transmitido por la serpiente, más que creador es terrible y dueño de todo. Teniendo presente este contexto, es posible entender que a Yahvé le escandalizara el deseo de dominio que movía a quienes construían la torre. El texto también menciona que los habitantes de la tierra habían sido constituidos como un solo pueblo con una sola lengua. Este detalle es significativo, ya que cuando las naciones son sometidas se ven obligadas a aprender y hablar la lengua del conquistador. El relato de la torre de Babel narra la primera esclavitud a la que fueron sometidos los habitantes de la tierra. Así pues, el episodio de la confusión de lenguas narra cómo Yahvé concedió la libertad a los pueblos sometidos al más poderoso.

Las ciudades no son lugares donde un grupo numeroso de población comparte su espacio. Se trata del espacio de todos, donde el todo es la conjunción de particularidades sin que ninguna de ellas

se superponga. En su organización y construcciones las urbes exhiben su riqueza cultural, su creatividad económica y su pluralidad política. La arquitectura de la ciudad alberga una filosofía y una teología que afecta a todos sus habitantes. El proyecto de Pitom y Ramsés en Egipto estuvo marcado por el temor de la pérdida de identidad del pueblo. Cuando el nuevo Faraón cae en cuenta de que el pueblo de Israel era más numeroso y fuerte que el suyo (Ex 1,9), ordena construir ciudades que garantizaran la permanencia de la cultura egipcia. La desventaja que tenía el pueblo egipcio respecto al pueblo de Israel puso en crisis el respeto a la diversidad de ambos pueblos. Hacía mucho que José había muerto y los israelitas vivían en Egipto sin que perdieran su identidad. El crecimiento del pueblo hebreo fue visto por los egipcios como amenaza, por lo que mantuvieron el dominio a través de la violencia. Al creciente número de hebreos, el faraón responde mandando dejar sin vida a todo hijo varón primogénito al momento de nacer, aumentando los trabajos forzados y no quitándoles la posibilidad de vivir su fe. El faraón no permitió que Moisés llevara al pueblo a un viaje de tres días para ofrecer a Yahvé sacrificios. La razón que daba el faraón era sencilla: ellos debían trabajar (Ex 5,1-5). La ciudad no solo da seguridad, a veces también somete, humilla, daña y mata. El miedo del faraón al numeroso pueblo hebreo en Egipto termina conduciéndolo al asesinato. Egipto tuvo que aprender a vivir sin los israelitas e Israel tuvo que aprender a dejarse acompañar por Yahvé.

Ciudad e idolatría

El libro de Jonás comienza con una curiosa tarea encomendada por Yahvé al profeta: “Prepárate y vete a Nínive, la metrópoli, para anunciarle que su maldad ha llegado hasta mí” (Jon 1,2). Que Yahvé anuncie que la maldad le ha tocado, indica que se ha cometido una grave injusticia. El texto no describe en qué consiste la maldad, aunque la oración de Jonás en el vientre del pez hace presentir que estamos frente al pecado de idolatría: “Los que adoran falsos ídolos traicionan su lealtad” (Jon 2,9). ¿Acaso la maldad consiste en la idolatría? De ser así, ¿qué tiene que ver esto con la maldad de Nínive? Para entenderlo hay que tener presente que la idolatría no sólo consiste en un pecado

de religión, sino que afecta también las estructuras políticas y sociales. Concebir falsamente a Yahvé o sustituirlo por otras divinidades, tiene consecuencias en la configuración de la existencia del pueblo. Sirvan de ejemplo los relatos del libro del Éxodo, donde no sólo se cuentan las dificultades que tuvo que pasar Moisés con el gobernante egipcio, sino que también se muestran las tensiones que sus posturas provocaron entre los suyos: «Los inspectores israelitas se vieron en gran aprieto (...) Así que fueron corriendo al encuentro de Moisés y Aarón, que les estaban esperando a la salida del palacio del Faraón y les dijeron: “que Yahvé los examine y los juzgue. Nos han hecho odiosos al Faraón y a sus siervos y han puesto la espada en sus manos para matarnos”». (Ex 5,19-21). La desconfianza del pueblo respecto a Moisés en el desierto se convierte en reclamos y quejas continuas, durante y después del cautiverio. Una vez cruzado el mar Rojo, los habitantes de Israel seguían sin entender la libertad concedida por Yahvé y añoraban la esclavitud de Egipto. Es razonable el comportamiento de los israelitas, pues la travesía por el desierto resultaba incierta y nada aseguraba que pudieran resistirla. Moisés no era el líder indiscutido de su pueblo, aunque sí fue el más influyente. Aarón y su mujer se rebelan contra el líder: “María habló a Aarón criticando a Moisés a propósito de la mujer cusita que había tomado por esposa: porque se había casado con una cusita. Decía: ¿Es que Yahvé solo ha hablado por medio de Moisés? ¿No ha hablado también por medio de nosotros?” (Nm 12,1-2). Desconfiados de Moisés, los israelitas aprovecharon su prolongada ausencia en el monte Sinaí para buscarse un líder capaz de hacerles un nuevo Dios. El texto asocia la búsqueda del nuevo líder a la propuesta de un nuevo Dios. La imagen de Dios aparece, en la mentalidad israelita, ligada al líder. Quienes van a hablar con Aarón reconocen que el Dios que les transmite Moisés está asociado con la salida de Egipto. El reconocimiento de Aarón por parte de los israelitas no sólo significaba un rechazo a Moisés, sino también un rechazo a la propuesta de Yahvé. Con el nuevo líder, sería posible un cambio de proyecto y una nueva forma de existencia. La imagen de fundición llevó el mismo nombre, “Yahvé”, pero cambió la actitud de sus adoradores: se pasó de la escucha obediente a Dios a aupar la iniciativa del líder. En los textos en ningún momento se manifiesta pesar por la ausencia de Moisés,

lo que contrasta con la fiesta por la nueva imagen de Dios. Cuando bajaba Moisés del monte, Yahvé juzgó la acción como perversión de parte del pueblo (Ex 32, 7-8). ¿En qué consistió la idolatría? No únicamente en el uso de una imagen de fundición, sino en dar solución rápida a la ausencia de Moisés, olvidando la escucha de lo que Dios quería, y proponiendo una solución política acomodada a los intereses de algunos. La decisión dejó en el olvido a Moisés y fijó a Yahvé en una imagen. Aarón no lamentó la ausencia de Moisés, tampoco invocó a Yahvé, se limitó a secundar el olvido de la promesa y a sustituirla por una nueva convicción creada como imagen de fundición de oro. En vez de duelo, hubo fiesta.

Yahvé es quien conduce a su pueblo, no es el pueblo quien se elige un guía. “Los he llevado y los llevaré, cargaré con ustedes y los salvaré” (Is 46,4). La idolatría consistió en no dejarse llevar por Yahvé para hacer su propio camino (hacer el propio camino es lo contrario de un camino sinodal, en el que es el propio Dios quien nos lleva), en cargar con un dios, llevándolo adónde se quiere sin dejarse guiar por él. Esto es lo que Isaías les echa en cara a quienes se niegan a vivir dejándose en manos de Dios: “Sacan el oro de sus bolsas, pesan la plata en la balanza, encargan a un orfebre un dios, al que adoran y ante el cual se postran. Lo colocan cargado al hombro, lo colocan en su sitio y allí se queda; no se mueve de su lugar” (Is 46, 6-7).

He aquí el pecado de Nínive, el cual se traduce en maldad y violencia. Los ninivitas organizan un ayuno, el rey se bajó de su trono para ponerse al servicio de su pueblo (he aquí el gesto de conversión). El rey mandó hacer ayuno a todos con el fin de cambiar las acciones violentas y alcanzar la benevolencia de Dios. De no haber escuchado al profeta, Nínive estaría destruida. La ciudad sumergida en la idolatría es presa de la injusticia. La superación de la idolatría supuso la escucha y el discernimiento del rey y sus habitantes, lo que cambió el destino de una ciudad destinada a la destrucción.

Gerasa: testimonio de esperanza

El caso de Nínive es sorprendente. La actitud de escucha del rey, tanto a Jonás como a los de su pueblo que conocían que lo que Jonás decía llegaría a ser verdad si las cosas no cambiaban, lo movió a bajar de su trono. Los ninivitas hicieron de la penitencia un auténtico esfuerzo de cambio. Pero no siempre pasa así en la ciudad. Algunas veces los miembros de la ciudad prefieren continuar su propio ritmo, sin importarles las víctimas abandonadas en el camino. En una lógica tal, todo aquello que perturbe el orden de las cosas debe ser desterrado. Fue lo que sucedió con aquel hombre que vivía en los cementerios y en los montes de Gerasa (Mc 5,1-20). Apenas llega Jesús a aquel lugar le sale al encuentro un hombre poseído de un espíritu inmundo. Hablar de espíritu inmundo no es hablar de una posesión diabólica, pero sí de alguien que soporta el peso de las injusticias propias de un mundo que destruye a las personas. Esto lo hemos experimentado nosotros en nuestra cotidianidad: hay ocasiones en que las estructuras sociales son tan injustas que terminan por controlar y hasta arruinar a algunos de sus habitantes. Quienes soportan la dependencia con cierto humor -hoy día se suele llamar resiliencia- consiguen vivir, quienes no consiguen soportar la presión de las injusticias se rompen y dejan de vivir. La persona que viene al encuentro de Jesús vive en los sepulcros, lugar de los muertos, señal de que ha dejado de vivir. No soporta la injusticia a la que lo han sometido, y continuamente quiere escapar del control al que lo someten. La mención de las cadenas y grilletes da cuenta de alguien insumiso. Quien no acepta las normas, quien no se deja sujetar, no forma parte de la ciudad. En efecto, el texto nos dice que “siempre, noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras” (Mc 5,5). Cuando Jesús llega a Gerasa establece un diálogo con él. El texto menciona que el hombre sale de los sepulcros, del lugar de la muerte, para ir a su encuentro. El evangelista cuenta que antes de que el hombre se acercara a Jesús, ya Jesús se había fijado en él. Este hombre ve en el recién llegado un atisbo de esperanza, pero al mismo tiempo de incertidumbre: “te conjuro por Dios que no me atormentes” (Mc 5,7). El espíritu que atormenta al hombre tiene un nombre: “Legión”. El nombre indica que su sufrimiento no es producto

de una sola injusticia. Jesús lo libera de todas aquellas injusticias a las que está sometido, y cuando esto sucede los puercos se arrojan al mar (lugar del caos) desde el acantilado. Era tan inhumano su sufrimiento, que cuando los cerdos fueron invadidos por tales espíritus, se arrojaron al mar. La mención de los cerdos no es una ingenuidad y recuerda el capítulo quince del evangelio de Lucas, el cual describe la situación de injusticia sufrida por el hijo pródigo. Éste, derrochada la herencia de su padre, padeció hambre a causa de la crisis del país. “Entonces fue y se ajustó con uno de los ciudadanos de aquel país, que lo envió a sus fincas a apacentar puercos. El muchacho deseaba llenar su vientre con las algarrobas que comían los puercos, pues nadie le daba nada” (Lc 15, 15-16). El detalle de que los puercos estaban mejor alimentados que el jornalero indica la situación de injusticia a la que quedó sometido. Una situación similar debió sucederle a este hombre poseído por un espíritu inmundo, seguramente los puercos comían mejor que él. Puestos los puercos bajo las mismas condiciones, la tragedia salta a la vista.

El comentario de este pasaje concluye con dos detalles importantes. El primero se centra en el modo como recibieron los ciudadanos a la persona restablecida: “Al llegar y ver al endemoniado, antes oprimido por la Legión, ahora sentado, vestido y en su sano juicio, el temor se apoderó de los habitantes” (Mc 5,15). Lejos de alegrarse por la recuperación del hombre, la intervención de Jesús provocó que le rogaran que abandonara sus tierras. Los ciudadanos percibían su presencia como una transgresión de los límites establecidos. Su sanación es completa, por lo que ya no existe el riesgo de quedar sujeto a las normas injustas de la región. Los ciudadanos sienten que la presencia de Jesús desborda el límite, y hace que pierdan el control. El hombre está sentado, en su sano juicio, ahora es libre, es decir, ya no está sometido a las reglas injustas de la región. No es casual que quiera irse con Jesús. El segundo detalle está estrechamente relacionado con el primero. Jesús no le permite que se vaya con él, le pide que se quede. No existe el peligro de que vuelva a su estado anterior, pues es auténticamente libre. Él personifica una esperanza en la monotonía del límite impuesto en la región. Su libertad se convierte en un elemento liberador para los demás y es precisamente esto lo que termina contándonos el evangelista: “cuéntales lo que el

Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido compasión de ti. Él se fue y empezó a proclamar por la Decápolis (entró en las ciudades, no se quedó fuera) todo lo que Jesús había hecho con él, y todos quedaban maravillados” (Mc 5,20). La ciudad de Gerasa terminó rogándole a Jesús que se fuera, priorizando la preservación de su estilo de vida por encima del bienestar de un conciudadano. Afortunadamente, algunos de la ciudad lo escudaron y se alegraron de su testimonio.

Fuera de las murallas de Jerusalén

La relación de la ciudad con Jesús es compleja. Por un lado, la muchedumbre se alegra de su presencia y, por otro lado, suscita preocupación y sospecha en los dirigentes religiosos: “Algunos de los fariseos que estaban entre la gente le dijeron: Maestro reprende a tus discípulos. Respondió: les digo que si éstos callan gritarán las piedras” (Lc 19, 39-40). Quienes lo acogen sienten la fuerza de la vida, y quienes lo adversan buscan su muerte. Para quienes lo adversan cualquier motivo era la chispa para mover todo a juicio. La ocasión llegó cuando Jesús echó fuera a los compradores y a los vendedores del templo: “los sumos sacerdotes y los escribas buscaban la forma de matarle” (Mc 11,18). Así pues, a pesar de que Jesús estaba fuera de la ciudad, lo apresaron y lo introdujeron en la ciudad. Se reunieron en casa del Sumo Sacerdote y no en el lugar oficial donde se reunían los miembros del Sanedrín. Lo hallaron culpable sin tener ninguna prueba. Lo condenaron y lo llevaron ante la autoridad política, que también lo condenó sin pruebas y sin juicio, haciendo de su juicio el espectáculo político de las fiestas de Pascua. Finalmente lo vuelven a sacar de la ciudad para conjurar el mal que el gobernante y los líderes religiosos habían cometido. Que Jesús muera fuera de la ciudad muestra el grado de corrupción y complicidad del poder institucional. Matar a Jesús es asesinar la voz diferente, la voz de quien anunciaba la Buena Noticia y transformaba los espacios limitados en espacios abiertos y compartidos donde el sueño de Dios era posible.

Pastoral urbana y crecimiento del cristianismo

Los cuatro relatos anteriores nos permiten entender la ciudad como espacio de contradicciones y universo de posibilidades. En el contexto de las ambivalencias, la fe nos libera de las idolatrías, que incluso pueden esconderse bajo ropaje cristiano, proponiendo alternativas ante la injusticia. Es por ello por lo que *fe y ciudad, pastoral y espiritualidad* son elementos que deben ser discernidos con seriedad en *contexto urbano* si no se quiere reducir lo cristiano a simples prácticas piadosas y de poder.

El crecimiento del cristianismo ha estado ligado a las ciudades desde los inicios. Los primeros cristianos organizaron modos de vivir la fe en Jerusalén, a pesar del riesgo de ser apresados. En Antioquía, Pablo es elegido por la comunidad como portador de la Buena Noticia. El mismo Pablo aparece luego en Atenas, Galacia, Filipo, Éfeso, Cesarea, Cencreas, Derbe, Corinto y Roma. Constantinopla, Cartago, Jerusalén, Alejandría y Roma se convirtieron en centros de desarrollo del pensamiento cristiano. En la vida cotidiana de la ciudad los cristianos estaban llamados a la oración, pero también a no descuidar a los hermanos más pobres. La elección de los siete primeros diáconos tenía que ver con un reclamo por la injusticia que se cometía con las viudas de lengua griega. Para ayudar a los hermanos de la ciudad de Jerusalén, Pablo organizó una colecta haciendo de la caridad el distintivo de su fe por medio del auxilio a ciudadanos de otros lugares. Anunciar la Buena Noticia entre los no judíos pasó a ser una de las tareas no sólo de Pablo, sino de otros discípulos que se ponían a su servicio. En sus cartas pastorales Pablo escribe a Timoteo y Tito el modo como deben cuidar de los suyos. La caridad y el cuidado espiritual de los hermanos son dos faroles que guían la actividad de los hermanos. Poco a poco «el universalismo incluyente de la comunión en Cristo produjo comunidades fraternas y heterogéneas con novedades históricas como el mestizaje cultural y la integración social de los diferentes, sentando

en una misma mesa a varones y mujeres, judíos y paganos, libres y esclavos (Gal 3,28). El cristianismo urbano y doméstico presentó “un modelo alternativo de interacción social”»⁵.

Pero no sólo en los inicios la ciudad jugó un importante papel en la configuración de las comunidades. Durante buena parte de la Edad Media, la institución (de la) Iglesia jugó un rol determinante en la organización de las ciudades. Los cargos eclesiásticos estaban atados a responsabilidades civiles. La fe fue un elemento configurador de proyección, crecimiento y organización de las ciudades. No es un acaso que, en la mayoría de las antiguas ciudades europeas, el edificio más grande e importante fuese la catedral. Aspectos como la educación, la justicia y la administración de bienes eran garantizados por eclesiásticos. La institución eclesial era un órgano organizativo y administrativo presente en todo el tejido social de las ciudades europeas. Esto dio origen a un ambiente totalmente cristiano donde el clero tuvo un considerable peso organizativo y administrativo. En este tipo de sociedad cristiana era comprensible que la pastoral se dedicara de modo exclusivo al cuidado de las almas, ya que el resto dependía de instituciones de gobierno obedientes a la institución de la Iglesia. Esto caló tan profundamente que, todavía hoy, en pleno siglo XXI, existen religiosos y sacerdotes que siguen entendiendo el trabajo pastoral como el cuidado de las almas de los fieles al margen de todas las preocupaciones de la vida cotidiana. No es hasta bien entrada la Edad Moderna cuando la institucionalidad eclesial dejó de ser relevante en la organización y administración de las ciudades, lo que motivó que se pensara en una Teología Pastoral. En efecto,

la gran ciudad moderna tiene una configuración muy distinta respecto a la ciudad antigua y medieval. Debe ser pensada a partir del fenómeno multidimensional de la modernidad. (...) La ciudad actual abarca una enorme gama de formas,

5 Carlo M. Galli, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco* (Buenos Aires: Ágape, 2014), 45.

escalas y medidas. Ofrece al hombre muchas posibilidades de humanización (...) Pero, también, en las ciudades aumentan muchas formas brutales de inhumanidad y deshumanización⁶.

El paso de la época medieval a la moderna estuvo lleno de contradicciones, luchas internas, condenas y añoranzas por controlar la vida de los fieles. Fue apenas en el pontificado de León XIII cuando el magisterio se abrió a un diálogo con la sociedad moderna y comenzó a explorar y usar un nuevo lenguaje, atreviéndose a repensar su rol en las nuevas situaciones. Es cierto que no fue León XIII el pionero en la Iglesia en hacerse cargo de las injusticias de la sociedad moderna. Antes que él, algunos fundadores de congregaciones supieron responder, con propuestas originales y constructivas, a las injusticias que trajeron consigo las revoluciones agrícola e industrial.

En la época moderna, las relaciones entre la ciudad y la fe fueron tensas, pero a la vez creativas. Como en Europa, también en América Latina la Iglesia jugó un importante papel en la organización y evangelización de las ciudades. Las ciudades eran espacios donde convivían españoles, indígenas, mestizos y criollos, lo cual configuró un mestizaje racial y cultural. Las ciudades coloniales se organizaron de un modo armónico en el que la fe y lo civil debían estar adecuadamente representados:

Cada ciudad o pueblo –nombre que vino de las ordenanzas de 1523- se organizó a partir de pautas marcadas: recibía un nombre y un patrono en su fundación, que constaba en un acta; tenía una población y un cabildo civil con alcaldes y regidores; su centro estaba en la plaza mayor con sus calles o ejes convergentes en diagonal, sus edificios y monumentos civiles y militares, su iglesia matriz y templos céntricos. A su alrededor se instalaba el caserío (...) La cultura popular de origen católico y comunal contribuyó a reconocer la dignidad de todos. (...) El pueblo de Dios contribuyó a formar los pueblos civiles⁷.

6 Galli, *Dios vive en la Ciudad*, 41-42.

7 Galli, *Dios vive en la Ciudad*, 56 y ss.

Aunque la época de la colonia ha pasado, la Iglesia, a diferencia de Europa, sigue teniendo una notable influencia en la estructura social de los países latinoamericanos.

La cuestión central es cómo puede la Iglesia gestionar su liderazgo, cada vez más erosionado. ¿Cuál es la tarea de una Teología Pastoral en este contexto? ¿Cómo acompañar a los creyentes con un serio discernimiento buscando lo que pide el Espíritu? La respuesta dependerá de dónde se ponga el acento. Cuando la conservación de la institución es lo importante, la pastoral se centra más en la administración sacramental -un modo recurrente de medir su eficacia- y en una pastoral de captación de seguidores, pues a mayor número de fieles más fuerte es la institucionalidad. Esta conservación busca ser reforzada a través de las redes sociales. El fenómeno de crecimiento de la presencia del clero o líderes pastorales en redes sociales es un indicio de una pastoral de masas que busca convencer y conquistar.

El Concilio Vaticano II marcó un nuevo modo de comprensión pastoral. A pesar de que se afirma que el Vaticano II fue un concilio pastoral, resulta significativo que el término “pastoral” sea poco utilizado en sus documentos. El término aparece apenas 103 veces, sobre todo en los documentos *Optatam Totius*, *Presbyterorum Ordinis* y *Christus Dominus*. Se trata de un concilio pastoral no por el hecho de que los padres conciliares hayan proporcionado planes de acción para el ejercicio de gobierno de jurisdicciones eclesiales, sino por el modo como la Iglesia se entiende a sí misma y entiende su relación con el mundo. Tanto en su configuración interna, como en su relación con la sociedad, los cristianos están llamados a discernir lo que Dios quiere escrutando y poniendo en el centro de sus vidas la Palabra de Dios. Las cuatro constituciones del Concilio se vinculan y no deben ser leídas de modo yuxtapuesto. El Concilio propone al cristiano estar atento a la escucha de la Palabra de Dios y mirar, además, con benevolencia los signos de los tiempos que se hacen visibles en el mundo en el que vive.

Apenas el lector se acerca al primer documento del Concilio nota ya un nuevo modo de autocomprensión de la Iglesia. La Iglesia es sacramento y signo. Tal afirmación pone en marcha un movimiento de discernimiento, pues el sacramento no es de por sí evidente, necesita ser pensado, reflexionado, orado y meditado. Otro aspecto que salta a la vista es la propuesta de una comprensión de la Iglesia como sujeto histórico. Los padres del Concilio dejaban claro que el misterio se configura en la vida e historia de los creyentes. Este carácter histórico configura una Iglesia responsable y atenta a los signos de los tiempos. La Iglesia es entonces comunidad que camina y que interactúa con creyentes y no creyentes. “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”⁸. Escribe Galli:

Hay un punto común entre la teología del Pueblo de Dios, que reconoce la dignidad bautismal de los cristianos, y la reflexión filosófica y política sobre una ciudadanía integral, que exalta los derechos de los ciudadanos. Ese punto es la subjetividad activa de todos los bautizados, varones y mujeres, en la Iglesia; y de todos los ciudadanos, varones y mujeres, en la sociedad, el Estado y el mercado (...) Los cristianos, ciudadanos libres del Pueblo mesiánico y peregrinos, deben ser, junto con todos los hombres, ciudadanos plenos de las naciones y los estados⁹.

La pastoral urbana acontece en la escucha. El modelo docente-discente, o jerarquía-pueblo llano, son ya poco adecuadas para el presente en el que se vive. Si a la complejidad urbana le añadimos que la configuración de la Iglesia en América Latina es distinta a la configuración de la Iglesia en Europa, ya que somos hijos del mestizaje cultural, más imperativa se vuelve la escucha.

8 GS, 1. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

9 Galli, *Dios vive en la ciudad*, 50.

Pastoral y primera evangelización en el continente

Recapitulando, se podría decir que ya no se vive bajo la atmósfera cristiana que centraba, si no reducía, la pastoral en la cura de almas. La fe cristiana, sin embargo, fue y sigue siendo significativa en el mestizaje religioso-cultural. Al mestizaje cultural contribuyeron los primeros misioneros religiosos llegados al continente, quienes entendieron que el proceso de evangelización no pasaba por una imposición doctrinal, sino que debía acontecer como encuentro respetuoso y fraterno. En efecto, la llegada del Evangelio al nuevo continente no estuvo subordinada a la colonización. En América la primera evangelización estaba fundada en la Palabra. La Doctrina era el Evangelio. Recordemos que Montesinos denunció las injusticias a las que eran sometidos los indígenas en un sermón pronunciado el segundo domingo de Adviento. La evangelización procuraba el encuentro de los indígenas con el Evangelio. Guadalupe fue una nueva propuesta evangelizadora en la que el Evangelio se presentó no como una doctrina, sino como una Buena Noticia anunciada por el indígena. La llegada a América aceleró la crisis de la Cristiandad. El proceso de reforma iniciado por Lutero y la irrupción de los indígenas como nuevos sujetos de evangelización aceleraron esa crisis. Si, por un lado, estaba el deseo de sostener la institución, por otro, había indicios de que la institucionalidad de la Iglesia resultaba insostenible. La crisis de la Cristiandad encendió el deseo de volver a las fuentes. Precisamente, el deseo de volver al Evangelio fue el motor de los primeros misioneros en América y de los reformadores de Europa.

La intuición de los primeros misioneros prevaleció en el tiempo. Baste con recordar los tres concilios limenses y la propuesta del tercero de ordenar a nativos. En América, la Iglesia nunca llegó a ser del todo copia fiel de las estructuras eclesíásticas europeas, aunque sí alcanzó cierta uniformidad en el tiempo. La evangelización no sólo consistió en el aprendizaje de doctrinas, sino en la vida evangélica transmitida y vivida por los primeros misioneros. Los evangelizados de la primera evangelización de América Latina fueron también los propios

evangelizadores, pues en el encuentro con el indígena fue donde los cristianos españoles hallaron a Jesús de modo tan nuevo que les parecía inadmisibles predicar sin evangelizar.

Esta novedad ha estado siempre presente en nuestro continente, incluso cuando hubo cierto acomodamiento a las estructuras eclesiales romanas en el Concilio Plenario de la América Latina de 1899. Llama la atención que los obispos latinoamericanos sugirieran que dicho Concilio se realizara en Roma. Las sesiones tuvieron lugar en el colegio Pío Latino. El presidente honorario del Concilio fue un cardenal de la curia romana. Los obispos no solo no protestaron, sino que agradecieron al Papa su deferencia. A la Santa Sede esto le resultó gratificante, pues la curia romana no confiaba en los expertos que pudieran venir del tercer mundo. Durante el Concilio la curia puso a disposición de los padres conciliares teólogos y expertos canónicos europeos de su confianza. Es evidente que, formalmente, lo cristiano (americano) debía parecerse a lo romano. Afortunadamente, en la realidad concreta las cosas se hacían de otro modo y la Iglesia crecía no por los méritos del pastor, sino por la comunión de los fieles con sus pastores.

Pastoral y ciudad en los documentos de las conferencias latinoamericanas

Las tensiones entre contrastantes modelos de pastoral para la ciudad siguen presentes. Esas tensiones no desaparecerán, pues forman parte de los diversos modos de entender la Iglesia. Veamos un ejemplo de esa tensión en la valoración del mestizaje religioso-cultural de nuestro continente. En este aspecto no hay un acuerdo uniforme ni siquiera en los documentos de las conferencias episcopales latinoamericanas. Pongo solo el ejemplo de Medellín, que es bastante diciente:

Existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres “marginados” de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una

responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos. **Deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista.** De su incomprensión, temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad.

La tarea de educación de estos hermanos nuestros no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno de ellos, y que pueden ser también opresoras, sino en algo mucho más profundo. Consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas.¹⁰

La lectura propone dos modelos distintos de pastoral en un mismo párrafo (3). La primera ve con escepticismo el mestizaje religioso-cultural, de allí que hable de prejuicios, supersticiones, fanatismos, inhibiciones. La segunda, en el segundo párrafo, invita a valorar la riqueza cultural que se ha venido gestando en la historia. Esta visión reconoce que el mestizaje es producto de encuentros, aceptaciones, integraciones y diálogos culturales. Sostiene Trigo que “América Mestiza es un proyecto con bases históricas (...) Un proyecto que se autoentiende como mediador de proyectos legítimos de América Indígena, Negra y Occidental. No es un proyecto homogeneizador, sino que conjuga a América Latina en plural; pero mantiene a las culturas en diálogo, referencia mutua, encuentro e incluso apertura a las nuevas realidades que de él puedan originarse”¹¹. La religión popular mestiza nace “de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado.”¹². En la particularidad de la piedad popular la Iglesia

10 Documento sobre la Educación 2, *Medellín*. Énfasis añadido. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

11 P. Trigo, *La cultura del barrio* (Caracas: Editorial Centro Gumilla, 2015), 299.

12 Puebla, 444. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

latinoamericana “cumple con su imperativo de universalidad. (...) logra esa amplitud de convocación de las muchedumbres en los santuarios y en las fiestas religiosas. Allí el mensaje evangélico tiene oportunidad, no siempre aprovechada pastoralmente, de llegar «al corazón de las masas»”¹³.

El proceso de mestizaje enriqueció todos los ámbitos de la vida. De esto eran conscientes los padres que estuvieron presentes en la asamblea de Puebla. El mestizaje marcó el modo de entender la pastoral y de entender la ciudad. La ciudad encerraba, para los padres presentes en Puebla, desafíos que “trastornan los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, la organización del trabajo. Se trastornan las condiciones del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana”¹⁴. Llama la atención que el documento escriba “trastornan” para dar cuenta de una situación difícil de manejar. Decir “trastornan” en vez de “transforman” evidenciaba que para los padres la ciudad era un laboratorio capaz de alterar el orden habitual de la vida, introduciendo a los individuos en una peligrosa inercia. El documento transmite un sentimiento de confusión ante las nuevas situaciones. En este contexto, la religiosidad popular fue valorada como el eje sobre el cual se podía distinguir entre lo verdaderamente valioso y lo efímero. Ante la nueva situación, la Iglesia corría el riesgo de anclarse en una postura de no aceptación de lo que estaba sucediendo y juzgarlo todo como una perturbación de la fe. Para algunos miembros asistentes a la Conferencia, el desmedido crecimiento de la ciudad era responsable “del llamado ‘proceso de secularización’, ligado a la emergencia de la ciencia y de la técnica y a la urbanización creciente”¹⁵. El ‘secularismo’ (fuera lo que fuese en la cabeza de los obispos) encendía las alarmas en los miembros de la Conferencia, ya que “separa y opone

13 Puebla, 449. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

14 Puebla, 431. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

15 Puebla, 431. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

al hombre con respecto a Dios (...) Dios resultaría superfluo y hasta un obstáculo”¹⁶. Este modo de juzgar derivó en un modo de hacer; en efecto, quienes estaban convencidos de la maldad intrínseca del secularismo reclamaban que “la Iglesia (...), en su tarea de evangelizar y suscitar la fe en Dios, Padre providente y en Jesucristo, activamente presente en la historia humana, (debía suscitar) un enfrentamiento radical con este movimiento secularista”¹⁷. Quiero resaltar el uso de la palabra ‘enfrentamiento’ como modo de atajar la nueva situación que fue calificada en su primer momento como *trastorno*.

No todo fue visto de forma negativa en el documento. A la nueva situación corresponde “un nuevo discernimiento”¹⁸, y “el desafío de renovar su evangelización”¹⁹. Ambos aspectos fueron, a mi entender, más importantes que la visión alarmada que demandaba un enfrentamiento radical. También hoy es necesario un serio discernimiento de las nuevas situaciones que continuamente están presentes en la ciudad. Lamentablemente, en muchos ámbitos eclesiales la fe y las estructuras de religión siguen siendo pensadas sin tener presente la dinámica de la ciudad.

Santo Domingo fue un documento a la vez interesante y polémico. Tiene propuestas que añoran recuperar una institución fuerte donde el cuidado por lo sacramental es esencial²⁰, pero muestra cierta empatía y disposición a acoger la novedad de la ciudad²¹. Este último aspecto me parece que debe ser el enfoque hermenéutico del que partir. ¿Cuál

16 Puebla, 435. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

17 Puebla, 436. Texto añadido entre paréntesis para mejorar la comprensión de la cita. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

18 Puebla, 429. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

19 Puebla, 433. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

20 Cf. SD, 259. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

21 Cf. SD, 255. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

es el peligro? La terminología de la que se hace uso: reprogramar la parroquia urbana, promover la formación de laicos, multiplicar las pequeñas comunidades, programar una pastoral ambiental, incentivar la evangelización de los grupos de influencia y promover encuentros y cursos²². Llamo ‘peligro’ a estas acciones porque se enfocan en el hacer, sin lugar para el estar, el conocer y el compartir. Este querer hacer (voluntarismo), visto desde el análisis que se hace del hombre urbano, genera una pastoral de conquista de espacios y de administración de sacramentos. Las características que atribuye el documento al hombre urbano no destacan elementos positivos, sino que muestran un ser maleado al que hay que moldear para poder darle una forma cristiana: “el hombre urbano actual presenta un tipo diverso del hombre rural: confía en la ciencia y en la tecnología, está influido por los grandes medios de comunicación social; es dinámico y proyectado hacia lo nuevo; consumista, audiovisual, anónimo en la masa y desarraigado”²³.

Aparecida, por su parte, leerá de un modo distinto la relación de la fe con la ciudad, ya que ante las “complejas transformaciones socioeconómicas, culturales, políticas y religiosas”²⁴, el documento denuncia el acomodo que prefiere establecerse en lo conocido y se aleja del riesgo de la escucha de lo que Dios quiere en la novedad de lo que va aconteciendo. Todavía hoy “se notan actitudes de miedo en la pastoral urbana; tendencias a encerrarse en los métodos antiguos y de tomar una actitud de defensa ante la nueva cultura, de sentimientos de impotencia ante las grandes dificultades de las ciudades”²⁵. Aparecida denuncia que Dios parece habitar más en los espacios conquistados por

22 Cf. SD, 256-261. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

23 SD, 254. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

24 Ap, 511. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

25 Ap, 513. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

lo sagrado y ausente en los nuevos modos de presencia cultural. Para los asambleístas de Aparecida la pastoral no puede reducirse a recuperar estructuras que ya no funcionan en los nuevos espacios geoculturales.

Una pastoral que entiende la ciudad

No hay que perder de vista que la cultura tiene que ver con ambientes nuevos, con migraciones, con desarrollo tecnológico, con opciones filosóficas, con la penetración de las TIC y, hoy día, con el desarrollo de las redes sociales y la IA. Las personas de una ciudad están continuamente expuestas a pantallas, al barullo de la calle, a la radio, a conversaciones ajenas a su interés, a noticias ciertas y a inventos mediáticos. Todo contribuye a la formación de un carácter, al deseo de alcanzar metas, a un modo de descansar y de interactuar y a un modo de administrar el tiempo. A la postre, todos vivimos buscando gestionar nuestra vida junto con otros miles que gestionan la suya. La ciudad exige madrugar para dejar a los niños en la escuela e ir luego al trabajo, impide comer bien y en familia, ya que los horarios laborales lo impiden, agota mental y físicamente por el ajetreo del tráfico. El fin de semana es el momento del descanso, los niños quieren dormir, los padres van al supermercado y hacen las cosas que no pueden hacer en la semana, es el momento del encuentro con aquellas personas que durante las jornadas de trabajo apenas vemos, es el momento para compartir una comida en casa. En tal contexto, distinto del rural -donde no se vive bajo la presión de un horario, donde el tráfico no es motivo de agotamiento, donde la familia tiene más posibilidades de encuentro, donde ir a la iglesia forma parte del encuentro y del descanso-, es comprensible que el cumplimiento de los deberes cristianos añada cansancio y se vuelva parte del trajín de la monotonía semanal. Levantarse temprano para ir a misa, siendo el domingo el único día en el que realmente muchas personas pueden dormir un poco más, es negarse el descanso. Algunos dirán que hay misa a las 11:00 o 12:00, pero eso significa renunciar a preparar un almuerzo en familia al menos una vez a la semana, para cumplir con un precepto que impone un ritmo. ¿Quiénes son los fieles que asisten a las eucaristías y aquellos que están siempre en la parroquia? En su mayoría son ancianos y niños llevados por sus abuelos. ¿Por qué?

Ellos no trabajan, no están sometidos a la presión de un horario ni a la búsqueda de recursos para sobrevivir, ni tampoco al tráfico que no permite llegar temprano a casa. Sin querer, el ejercicio pastoral, en vez de acompañar, termina imponiendo más cargas que las personas ya no pueden soportar.

Esta es una realidad que el ritmo de la ciudad impone, pues nadie elige vivir bajo presión: el desarrollo, los horarios, las vías de comunicación y los modos de transportarse obligan a asumir responsabilidades que cambian los hábitos tradicionales de existencia, desde la hora de levantarse, los hábitos de comida, la hora de llegada, la hora de ir a la cama, hasta el modo y los tiempos de intimar con la pareja. Muchos hombres pasan más tiempo con sus compañeras de trabajo que con sus esposas, lo mismo pasa con las mujeres. Muchas veces un compañero de trabajo conoce más de los sufrimientos y alegrías de su compañera que su propio marido. Todo esto forma parte del ritmo de la ciudad. ¿Queremos pensar en una *pastoral urbana*? Ubiquémonos en la realidad y pensemos en algo sensato. Las personas necesitan ayuda para recomponer sus vidas fragmentadas. Las propuestas pastorales no pueden centrarse en la formación doctrinal y conquista de feligreses. Los acompañamientos no pueden partir de juicios que no tomen en cuenta la fe de las personas y cómo la viven, piensan y expresan. La comunidad eclesial debe favorecer un auténtico encuentro, descanso, crecimiento y respeto.

Si se quiere proponer una pastoral acorde con la vida de la ciudad, debemos padecerla junto con aquellos que la sufren y del mismo modo como la soportan y gestionan. En los últimos años se ha hablado tanto de la sinodalidad, que hay presbíteros y laicos que manifiestan su cansancio al respecto. Personalmente, lamento que en muchos lugares la sinodalidad se haya reducido a cuestionarios interminables, respondidos por personas creyentes asiduas a la vida institucional de la Iglesia. Mi lamento no presupone que los cuestionarios sean malos, de hecho, me parece que fueron tarea necesaria; mi queja viene, sobre todo, del limitado alcance de la escucha. La escucha no siempre supone una conversación. Hay que saber escuchar la queja del hermano, las

protestas de quien se siente incomprendido, el silencio de quien prefiere no opinar, la ausencia de quien está sometido a un ritmo de vida lleno de responsabilidades. Al respecto, el propio Papa nos anima a escuchar y acoger lo diferente:

debe haber lugar también para «todos aquellos que tienen otras visiones de la vida, profesan otros credos o se declaran ajenos al horizonte religioso. (...) Con frecuencia nos quedamos encerrados en nuestros ambientes, donde su voz no llega, o nos dedicamos a actividades menos exigentes y más gratificantes, sofocando esa sana inquietud pastoral que nos hace salir de nuestras supuestas seguridades»²⁶.

Este ejercicio de escucha requiere madurez espiritual, capacidad intelectual y espacios de discernimiento con interlocutores que son parte de la estructura de la ciudad, pero que no necesariamente pertenecen a nuestro círculo habitual.

La sinodalidad exige una capacidad de escucha que va más allá del oír voces que hablan. No todos están a la altura de lo que exige, pero todos estamos llamados a ir aprendiendo a escuchar voces y silencios, a meditar palabras y actitudes y a discernir el modo como habla el Espíritu. El papa Francisco invita a la madurez ante los nuevos desafíos pastorales de la ciudad:

Además de la pastoral habitual (...) es muy importante dar lugar a una **pastoral popular juvenil**, que tiene otro estilo, otros tiempos, otro ritmo, otra metodología. Consiste en una pastoral más amplia y flexible que estimule, en los distintos lugares **donde se mueven los jóvenes reales**, esos liderazgos naturales y esos carismas que el Espíritu Santo ya ha sembrado entre ellos. Se trata ante todo de no ponerles tantos obstáculos, normas, controles y marcos obligatorios a esos jóvenes creyentes que

26 *Christus Vivit*, 235. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html

son líderes naturales en los barrios y en diversos ambientes. Sólo hay que acompañarlos y estimularlos, confiando un poco más en la genialidad del Espíritu Santo que actúa como quiere.²⁷

Una pastoral que no entienda la ciudad será una oferta religiosa con serias dificultades para poder practicarse.

Una experiencia personal

La fe es parte de la vida, es decir, forma parte del juego de las existencias personales y de la existencia de los pueblos. Esta es la dinámica propia de la fe. La fe no es la imposición de un modo de vida. Lo que ahora paso a contar lo aprendí en los barrios populares en que me ha tocado trabajar. El proceso de aprendizaje no consistió en unos documentos que debí asimilar, no hubo tampoco un proceso lineal de aceptación de la realidad circundante, sino que tuve que aceptar que mi modo de vivir la fe ni era el único ni el mejor posible. Aprendí que la gente tiene modos propios de acoger la Buena Nueva, sin desvirtuar el hecho de que fuera realmente Buena Noticia.

Quisiera contrastar mi experiencia personal, cultural y familiar con la novedad que supuso la apertura al reconocimiento de modos distintos de vivir la fe. Yo aprendí, desde muy pequeño, que debía rezar, ir a misa los domingos, practicar ciertas devociones y vivir sin contacto sexual para conservar mi estado de pureza. Ser cristiano era, para mí, vivir según estas coordenadas, de allí que a quienes no lo hacían los considerase una especie de bárbaros que necesitaban ser evangelizados. Con tales antecedentes, ustedes podrán imaginar con qué ilusión ingresé en la vida religiosa: quería ser misionero, que la gente descubriera la auténtica religión, que vinieran a misa y que fueran puros. Para mí, evangelizar era enseñar a los ignorantes que no sabían nada de la fe.

27 *Christus Vivit*, 230. Énfasis añadido. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost-exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html

Recuerdo la primera vez que pisé un barrio popular, tenía 21 años. Ir a una casa pobre a visitar a un enfermo me parecía una loable tarea, digna de un misionero. A la gente la miraba con compasión, no solo porque eran pobres, sino porque me parecían infantes en la fe. Su modo de hablar me parecía no sólo ignorante, sino lleno de supersticiones, y por más que les intentaba explicar que estaban equivocados, ellos ni me entendían ni cambiaban. A partir de entonces, decidí hacer lo mejor por ellos, pero sin muchas pretensiones de cambiarlos. Mi compasión consistiría en aceptar su triste ignorancia, ya que no valía la pena cambiar lo que ellos tan empeñadamente querían sostener. Me escandalizaba, porque en los barrios, antes del bautismo, se hacía una especie de bautismo casero, donde se derrama agua sobre la cabeza del niño en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y que luego lo trajeran a la iglesia, como si el rito primero fuera una condición del sacramento en la Iglesia. Me producían rechazo los novenarios en las casas con la foto del difunto en la cima de un altar escalonado lleno de velas y de imágenes de santos, me parecían feas las oraciones del último día en el que se retiraba la foto del difunto, se desmotaba el altar y se barría la casa, como para no dejar rastro de malos espíritus. Todo me causaba repulsión; sin embargo, algo me atraía.

Poco a poco fui aprendiendo a escuchar. En eso fue determinante el descubrimiento de la religiosidad popular, la cual -estaba convencido- ayudaba a la evangelización, pero que debía ser depurada de toda superstición. Pronto fui cayendo en cuenta de que mi severo juicio de los modos de vivir la fe de la gente contrastaba con mi experiencia de agrado por estar con ellos. Me gustaba compartir con todos, pues se mostraban abiertos, generosos, sinceros y sin prejuicios contra mí. Descubrí gente buena que hacía una sopita a la abuela enferma que no era de su familia, que le pasaba la manguera de agua al vecino porque no le llegaba agua, que me daba un abrazo cálido, porque era su modo de hacerme sentir aceptado, que se esmeraban en cuidar del prójimo, porque Dios así lo había pedido. La bondad de la gente fue la que me hizo dudar de mis propias seguridades.

Ese paso de abandono de lo propio para abrirme a lo ajeno lo veo claramente dibujado en dos momentos. El primero fue en la procesión del Nazareno. La primera vez que asistí a la misa del Nazareno en el barrio me pareció un auténtico desastre que mezclaba hechicería, santería, superstición y violencia. Recuerdo que el padre, un español, rechazaba la propuesta de los miembros de la asociación del Nazareno de celebrar en la calle para que la gente pudiera estar cerca de la imagen. Su postura me parecía coherente, pues les recriminaba su ausencia en la Iglesia durante el año, ya que solo se aparecían por una devoción mal vivida. Recuerdo que, durante la misa, la gente entraba y salía de la capilla haciendo caso omiso a lo que el cura hacía en el altar. Me llamaba la atención un señor situado frente a la imagen con una lata de pintura llena de carbón encendido, a la que iba vertiendo de vez en cuando un incienso poco aromático que llenaba de humo la capilla. La salida de la procesión me pareció una calamidad: había gente por todos lados, no había una fila que siguiera la imagen, todos hablaban y no procuraban un instante de silencio, nadie rezaba, excepto un grupo de tres ancianas que asistían a misa todos los domingos. A pesar de que rezaban en voz alta, nadie respondía, porque nadie las escuchaba. Aquello me pareció más una algarabía que una procesión. Por descontado que no me quedé contemplando aquel, para mí, espectáculo lamentable.

La segunda experiencia la tuve años después en el mismo día en que la gente salía con la procesión del Nazareno. Para ese momento ya me había dejado sorprender por la bondad de la gente y me agradaba estar con ellos. Ese día preparé la Eucaristía con el mayor esmero posible. La capilla estaba llena, la gente entraba y salía como años atrás. Miré sus rostros suplicantes delante de la imagen, me estremecí. Una mujer se acercó a mí y me dijo que pusiera orden. En aquel momento recordé aquella imagen del Evangelio en la que la multitud se agolpaba para ver a Jesús y escucharle. Me avergoncé mucho de haber pensado alguna vez que era gente sin fe. A la mujer que me reclamaba por orden le dije que ellos estaban allí por Jesús, y que, si los mandaba callar, entonces gritarían las piedras. Miré el rostro de aquel hombre que cargaba el incienso y ese día caí en cuenta de que no apartaba su mirada de la imagen. Llevaba años pagando una promesa y fielmente regresaba

todos los años. Decidí no hacer homilía y preguntar a la gente por qué tenían tanta devoción al Nazareno. Busqué entre algunos que estaban fuera de la capilla vestidos de nazareno e invité a una señora a contar su experiencia. Le pedí que me contara por qué se vestía con un sayal morado imitando a la imagen. En ese momento todos hicieron silencio, lo que ella iba a decir era más importante que cualquier homilía que pudiera compartir. Lloró, y muchos la acompañaron en sus lágrimas de alegría. Yo no pude contenerme. Recordé a Jesús cuando dijo de aquella mujer siriofenicia que no había encontrado fe tan grande como la suya. En ese momento sentí lo mismo, no había encontrado una fe así. Esa mujer no era de misa dominical, no estaba comprometida en ninguna tarea en la capilla, creo que ni me conocía, pero ese modo de confiar en Jesús me hizo comprender que quien tenía que crecer en la fe era yo. Desde entonces, sigo descifrando el modo como puedo dejar que esa fe me acompañe y cómo puedo hacerles ver el maravilloso don del Espíritu que han recibido. Desde entonces no tengo un método, una fórmula, un diseño, pero sí tengo hermanos que Dios me dio, que en la medida en que nos conocemos nos hacemos familia. La capilla se ha convertido en lugar de encuentro. Todos se sienten parte, aunque pocos participan de las liturgias dominicales. El domingo en el barrio es oportunidad para que muchos laven su ropa, ya que es el día que les llega el agua, otros descansan y dejan a sus niños dormir un poco más de lo habitual, otros tienen que salir a trabajar, pero todos nos reconocemos, nos queremos y nos preocupamos por el otro. De este modo van saliendo iniciativas. Algunos llegan pidiendo el sacramento de la confirmación, otros piden que visitemos a su enfermo, otros se ponen a disposición para pintar o arreglar cosas en la capilla, otros me hacen sentir parte de su vida y cuando paso me gritan, me invitan a una cerveza y hasta me piden que juegue con ellos al dominó. Les aseguro que en ningún otro lugar he visto tanta fe.