**UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA**

**TRABAJO FINAL**

**AUTOR: MANUEL RODRÍGUEZ**

**AÑO 2015**

**VALORACIÓN Y PROMOCIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD EN EL DOCUMENTO DE APARECIDA**

**UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN CIENCIAS RELIGIOSAS

VALORACIÓN Y PROMOCIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD POPULAR EN EL DOCUMENTO DE APARECIDA

AUTOR: MANUEL FELICIANO RODRÍGUEZ

DIRECTOR: Pbro. Dr. GUILLERMO JOSÉ DE JESÚS ROSOLINO

*A la memoria de mi abuela,*

*quien, sin saber ni leer ni escribir,*

*me mostró con su vida y sus palabras*

*una sabiduría*

*que brotaba de saberse amada por Dios.*

# ÍNDICE GENERAL

[ÍNDICE GENERAL 6](#_Toc419289134)

[INTRODUCCIÓN 8](#_Toc419289135)

[CAPÍTULO I: 12](#_Toc419289136)

[LAS CONSIDERACIONES LATINOAMERICANAS SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR 12](#_Toc419289137)

[I.1 LA ESCUELA ARGENTINA 13](#_Toc419289138)

[I.1.1 RAFAEL TELLO 13](#_Toc419289139)

[I.1.2 LUCIO GERA 18](#_Toc419289140)

[I.1.3 JUAN CARLOS SCANNONE 23](#_Toc419289141)

[I.1.4 VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ 28](#_Toc419289142)

[I.2 OTRAS VOCES 30](#_Toc419289143)

[I.2.1 *MYSTERIUM LIBERATIONIS* 31](#_Toc419289144)

[I.2.2 CRÍTICAS DIVERSAS 36](#_Toc419289145)

[I.3. CONCLUSIONES 38](#_Toc419289146)

[CAPÍTULO II: 40](#_Toc419289147)

[CONSIDERACIONES MAGISTERIALES SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR 40](#_Toc419289148)

[II.1. HECHOS FUNDANTES 41](#_Toc419289149)

[II.2 MEDELLÍN 43](#_Toc419289150)

[II.3 *EVANGELII NUNTIANDI* 47](#_Toc419289151)

[II.4 PUEBLA 51](#_Toc419289152)

[II.5 SANTO DOMINGO 55](#_Toc419289153)

[II.6 DIRECTORIO SOBRE LA PIEDAD POPULAR Y LA LITURGIA 57](#_Toc419289154)

[II.7 CONCLUSIONES 60](#_Toc419289155)

[CAPÍTULO III: 63](#_Toc419289156)

[EL ACONTECIMIENTO APARECIDA 63](#_Toc419289157)

[III.1. LA PREPARACIÓN DE LA CONFERENCIA 64](#_Toc419289158)

[III.2 LA SESIÓN INAUGURAL 67](#_Toc419289159)

[III.3 VIVENCIA DEL ACONTECIMIENTO. 70](#_Toc419289160)

[III.3.1 INTRODUCCIÓN 70](#_Toc419289161)

[III.3.2 COMISIONES Y SUBCOMISIONES 71](#_Toc419289162)

[III.3.3 EL MÉTODO UTILIZADO 73](#_Toc419289163)

[III.3.4 EL TRABAJO REALIZADO 75](#_Toc419289164)

[III.3.5 MISIÓN CONTINENTAL 76](#_Toc419289165)

[III.3.6 MENSAJE A LOS PUEBLOS 78](#_Toc419289166)

[III.3.7 REDACCIONES DEL DOCUMENTO 79](#_Toc419289167)

[III.3.8 CLAUSURA Y ENTREGA DEL DOCUMENTO AL PAPA. 82](#_Toc419289168)

[III.3.9 ¿INJERENCIA ROMANA? 83](#_Toc419289169)

[III.4. ESTRUCTURA DEL DOCUMENTO Y PROYECCIONES PASTORALES 84](#_Toc419289170)

[III.4.1 ÍNDICE DEL DOCUMENTO 84](#_Toc419289171)

[III.4.2 ACLARACIÓN HERMENÉUTICA 84](#_Toc419289172)

[III.4.3 EJES DEL DOCUMENTO 85](#_Toc419289173)

[III.4.4 PROPUESTAS PASTORALES 87](#_Toc419289174)

[III.5. OPINIONES CONCLUSIVAS 88](#_Toc419289175)

[CAPÍTULO IV 90](#_Toc419289176)

[LA ESPIRITUALIDAD POPULAR A LA LUZ DE APARECIDA. 90](#_Toc419289177)

[IV.1 LA DIVERSIDAD DE NOMENCLATURA. 91](#_Toc419289178)

[IV.2 LA PRESENTACIÓN DE BENEDICTO XVI: EL PRECIOSO TESORO. 93](#_Toc419289179)

[IV.3 EL CONTEXTO DE LA ESPIRITUALIDAD POPULAR 96](#_Toc419289180)

[IV.4. LA ESPIRITUALIDAD POPULAR 98](#_Toc419289181)

[IV.4.1 PRESENTACIÓN GENERAL 98](#_Toc419289182)

[IV.4.2 LAS EXPRESIONES DE LA ESPIRITUALIDAD POPULAR 99](#_Toc419289183)

[IV.4.3 UNA ESPIRITUALIDAD PERSONAL Y COTIDIANA 102](#_Toc419289184)

[IV.4.4 LA FE ENCARNADA EN LA CULTURA PUEDE SER PROFUNDIZADA 103](#_Toc419289185)

[IV.4.5 CARACTERIZACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD POPULAR 106](#_Toc419289186)

[IV.4.6 LAS FORMAS DE LA ESPIRITUALIDAD POPULAR 108](#_Toc419289187)

[IV.4.7 LA ESPIRITUALIDAD POPULAR MUESTRA LA VIDA DEL PUEBLO 111](#_Toc419289188)

[IV.5 LÍMITES DE LA PROPUESTA. 113](#_Toc419289189)

[IV.6. CONCLUSIONES. 115](#_Toc419289190)

[CONSIDERACIONES FINALES 117](#_Toc419289191)

[BIBLIOGRAFÍA 126](#_Toc419289192)

# INTRODUCCIÓN

Durante los días 13 y 31 de mayo de 2007, con la presencia de más de 260 personas, con variedad de procedencias, tuvo lugar la quinta Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), continuando una tradición propia de este continente, en el santuario de Nuestra Señora de Aparecida, Brasil, el más importante del país.

La anterior oración contiene los siguientes supuestos: a) la presencia de más de 260 personas dan al acontecimiento pluralidad de formas de pensar y perspectivas para analizar la situación latinoamericana; b) Aparecida se comprende como la quinta edición de la Conferencia del CELAM; c) a su vez, la Conferencia es el modo propio en que el CELAM realiza sus trabajos; d) se realizó en el santuario más importante de Brasil.

Cada uno de estos supuestos, si se toman de manera analógica, entraman los cuatro capítulos de este trabajo, según el siguiente esquema:

El primer capítulo está destinado a estudiar las consideraciones de algunos teólogos acerca de la religiosidad popular. Por el tema a tratar, sería una utopía hacer un recuento de todos y cada uno de los textos que lo refieren, por lo que se hizo una diferenciación entre los postulados por una parte de la teología argentina (la parte más larga del capítulo), siguiendo con la crítica que se le realizó desde varios teólogos latinoamericanos. Sin ingresar directamente en la relación existente entre teología y magisterio, la razón de comenzar con estas consideraciones de ciertos teólogos, en lugar de hacerlo a través de documentos eclesiales, es la premisa de la teología que se adelanta al magisterio en sus reflexiones, liberándola así de una obediencia ciega y repetitiva de lo que dice el magisterio. Por otro lado, al hablar en primer lugar acerca de las personas en particular, tiene como finalidad apuntar hacia la Iglesia que no es independiente de las personas que la integran, con el deseo de purificarla de espiritualismo, dándole carne y haciéndose cargo de su propia humanidad. En el fondo lo que se desea realizar con este capítulo es hacer un recorrido histórico de las concepciones teológicas de la religiosidad popular en algunos autores latinoamericanos.

Aparecida no puede comprenderse de manera aislada y esto en tres sentidos: por un lado, la quinta Conferencia está enmarcada por pensadores, que han hablado acerca de la realidad latinoamericana para poder iluminarla desde el Evangelio. Sobre este punto habla el primer capítulo. En segundo lugar, la Conferencia tiene continuidad con las otras Conferencias del CELAM (Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo); por último, Aparecida se realiza para dar respuesta a las desafíos de la Iglesia en Latinoamérica, pero sin cortar la unidad eclesial con la Iglesia universal. Por esto mismo, el segundo capítulo se tratará acerca de los aportes acerca de la temática de la piedad popular en los siguientes documentos magisteriales: Medellín, *Evangelii Nuntiandi*, Puebla, Santo Domingo y el Directorio sobre la Piedad popular y la Liturgia. El primero, tercero y cuarto de los nombrados corresponden a Conferencias del CELAM, mientras que el segundo pertenece a Pablo VI y el último a la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos. A su vez, el capítulo estará precedido por un recuento de hechos significativos, que no hablaron de manera directa acerca de la religiosidad popular, pero que han marcado el rumbo de la Iglesia y posibilitaron una reflexión teológica autóctona. Por otro lado, estos documentos fueron ordenados de manera cronológica, con el fin de ilustrar las diferencias entre sí, al mismo tiempo que supone una revisión constante e interpelante de la historia, de modo que el actuar eclesial se manifieste a la altura de las circunstancias. En conclusión, lo que deseo hacer en este capítulo es realizar un recorrido panorámico de la valoración magisterial latinoamericana y pontificia de la piedad popular.

El tercer capítulo será dedicado a la revisión del acontecimiento Aparecida, comenzando por la inquietud de realizar una nueva Conferencia, de manera que se pudiera actualizar las indicaciones de la anterior Conferencia (Santo Domingo 1992), hasta el momento en que se hace entrega y autoriza la publicación del Documento conclusivo. Además de estos dos extremos, se hará una revisión de los momentos más importantes del acontecimiento, el discurso inaugural de Papa Benedicto XVI, el desarrollo de las actividades, así como las comisiones en que se dividió el trabajo y los encargos especiales, el método utilizado y el documento resultante de estas sesiones. Vale aclarar que todas estas dimensiones conforman una unidad, de manera que el Documento conclusivo se termina de comprender a través de la vivencia del acontecimiento y, por este mismo motivo, se ha dejado un espacio en este capítulo para revisar la estructura del documento final, así como los ejes y propuestas pastorales más repetidas. En este capítulo se hará referencia al modo en que se realizó la Conferencia, sus participantes y sus proyecciones pastorales, haciendo una panorámica del Documento resultante de estas sesiones.

El último capítulo corresponde al núcleo del presente trabajo. Lo primero que se realizará es un recuento de la variedad de expresiones referidas a la expresión religiosa del pueblo, delimitando los alcances de cada una de ellas y lo que diferencia a una de las demás. Por otro lado, en el capítulo anterior, ya se había hecho una referencia a las palabras dichas por Benedicto de manera genérica. En este se profundizará en dicho discurso para detectar las referencias a la piedad popular y la influencia que tuvo en el posterior desarrollo de lo trabajado en las sesiones. A su vez, en este capítulo, si el documento fue pensado con una estructura específica, hallar en qué contexto fue colocado el texto referente a la espiritualidad popular, también tiene una significación particular. Todo ello nos conducirá a una profundización de los números dedicados a la espiritualidad popular y detectando lo propio de Aparecida sobre esta temática, culminando con una crítica de los límites de la propuesta. El objetivo de este capítulo es, habiendo enmarcado el texto en el Documento de Aparecida, mostrar cuál ha sido la valoración y promoción de la espiritualidad popular.

La totalidad del trabajo apunta a hacer una lectura atenta y crítica de la espiritualidad popular en el documento de Aparecida, reconociendo herencias, adelantos y atrasos en comparación con otros documentos y aportes teológicos. Además, cada uno de estos capítulos persigue un objetivo particular, ya expresado en el apartado anterior.

Del objetivo general se deriva que, si bien el núcleo del trabajo se encuentra en el último capítulo, me pareció útil hacer un recuento de las apreciaciones previas tanto magisteriales como teológicas para que se comprenda con mayor claridad el aporte propio de Aparecida. De este modo, se le dará a dichos aportes su justo valor.

Por otro lado, es también un deseo hacer justicia a los pensadores que se tomaron el tiempo y preocupación para reflexionar acerca de la religiosidad popular, por lo que, además de dedicarle el primer capítulo a lo expresado por algunos teólogos, al momento de poner de manifiesto las propuestas de Aparecida, se hará una comparación con los autores ya tratados, de modo que se visualicen la mano de ellos, a través de la letra del documento de la quinta Conferencia del CELAM.

A su vez, Aparecida no puede considerarse de modo aislado en el magisterio, sino que hubo otros documentos anteriores que trataron la temática de la piedad popular. Sin embargo, esta oración no puede llevar a pensar que Aparecida repite lo que otros documentos han podido vislumbrar, sino que, con el paso del tiempo, se ha logrado superar algunas concepciones y expresarlas de una manera nueva.

Como contraparte de lo anterior, lo último no significa de suyo que sea lo mejor en todos los sentidos. Por esta misma razón, al finalizar el capítulo cuatro se hará una exposición de los límites de la propuesta de Aparecida.

Por último, si bien cada uno de los capítulos tiene relativa autonomía, el trabajo ha querido ser lo más unitario posible. Esto quiere decir que hay un hilo conductor entre ellos y que, aun cuando el núcleo sea el último, también en éste se vea la importancia que tuvo la redacción de los anteriores para una comprensión acabada.

Agradezco a todos los que me hicieron gustar de la espiritualidad popular, en especial a mi difunta abuela y al resto de mi familia, que me enseñaron, con su ejemplo, a conocer a Dios y fueron una Iglesia doméstica, donde experimenté al Señor en medio de su pueblo. Al Padre Doctor Guillermo Rosolino, quien sin dudar un instante aceptó mi solicitud para ser director de este proyecto. A los sacerdotes de los distintos lugares por donde estuve y me abrieron la posibilidad de que realizara estos estudios. Y un agradecimiento un sentido y sincero a cada uno de las personas que me han dado testimonio de su fe, de su amor y de su esperanza, a tantas personas que nunca leyeron una página de la Biblia, pero han conocido y testimonian a Jesús.

# CAPÍTULO I:

# LAS CONSIDERACIONES LATINOAMERICANAS SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

## I.1 LA ESCUELA ARGENTINA

Para este apartado, pondremos en la denominada: *La “teología argentina del pueblo”*[[1]](#footnote-1). Esta tendencia teológica no es la única que existió en Argentina, sino que el mismo González la enumera como una de las cinco figuras o modelos teológicos, que ayudan a clasificar el intento de reflexión teológica y notar las diferencias entre cada una de ellas[[2]](#footnote-2). Por lo tanto, *argentino* no se puede tomar como un universal presente en cada uno de los teólogos y tendencias teológicas.

En este primer momento, se tratará de ver las particularidades de un grupo de teólogos, cuyo pensamiento “surgió como un cauce de reflexión, como el intento de acallar una ausencia, de desentrañar una identidad viviendo una experiencia de creación compartida. *Pueblo, cultura, religión del pueblo,* son los términos que suelen usarse para sintetizar sus resultados”[[3]](#footnote-3).

### I.1.1 RAFAEL TELLO

La figura de Tello en el pensamiento y accionar de la Iglesia en Argentina es ineludible. Sin embargo, la mayoría de su bibliografía es inédita y la existente es de difícil acceso[[4]](#footnote-4). Haciéndole frente a esta dificultad, vamos a centrarnos en tres aspectos, a saber: el punto de inicio, su finalidad y su contenido.

En cuanto al primer aspecto, Víctor Manuel Fernández comienza un escrito diciendo que “nadie se acercó a los pobres como él”[[5]](#footnote-5). Con bastante prudencia, admite que los pobres pueden ser utilizados, incluso por aquellos que no tienen ningún tipo de reparo en hacer miserable la vida de los pobres. Ni siquiera la Iglesia queda exenta de la tentación de crear un mensaje artificial, donde los pobres sean considerados como una mercancía de la cual hacer uso para sus propios fines. De alguna manera, lo que está criticándose es que los pobres quedan reducidos a la categoría de objetos dentro de la estructura eclesial. La propuesta de Tello aborda de otra manera: la gran masa popular no es un objeto dentro de la Iglesia, sino que es un sujeto que no es del todo reconocido, “porque *no se valora su religiosidad propia y peculiar, y porque no se reconoce a la cultura popular de los pobres como verdaderamente evangelizadora*. ¿A cuántas personas quedaría reducido el catolicismo argentino si no hubiera existido ese dinamismo escondido y discreto de los pobres que evangelizan a sus hijos y transmiten la fe a su manera?”[[6]](#footnote-6)

Aquí los pobres no son vistos desde una mirada paternalista, ni menos como personas sin una cultura, una fe y un poder evangelizador. La pregunta retórica del final del párrafo da a entender que la Iglesia puede llegar a cometer dos atropellos contra los pobres. La primera es la ya mencionada de no reconocerlos como sujetos de la evangelización, por su misma cultura y religiosidad, sin mediación directa de la Iglesia institucional. El segundo atropello viene por la falta de agradecimiento por parte de la Iglesia de la transmisión de la fe que hacen los pobres. De acuerdo con el mismo texto, el problema de los pobres en relación con la Iglesia no reside en que los pobres no se sientan cristianos, sino en que la Iglesia no hace el acto de reconocimiento necesario para verlos como capaces de avanzar en la evangelización, teniendo con ello una actitud paternalista y hasta celosa de su potencial.

Sobre la utilidad de hacer teología, Bianchi afirma[[7]](#footnote-7), basándose en una carta que Tello envía a Fernández, que la reflexión ha de ayudar a la Iglesia para que sirva a Dios “en espíritu y en verdad”. Para llegar a cumplir este cometido, Tello señala que es necesario formar una teología pastoral que sea práctica y realista, por un lado y aplicable, por el otro. Las consecuencias de estos dos principios son no ligar la teología a un grupo o persona, en general y mucho menos a él[[8]](#footnote-8). En otro texto, Fernández remarca la iniciativa de Tello en la propuesta pastoral de la peregrinación a Luján:

Tello tuvo una intuición espiritual que se hizo una convicción teológica y una iniciativa pastoral: *insertar práctica y teóricamente a la juventud y la pastoral juvenil en la piedad popular peregrinando a Luján*. ¿Qué mejor manera había de hacerlo que suscitar o fortalecer en los jóvenes el amor a la Madre de los argentinos? ¿Qué camino más conducente que incorporarlos en esa histórica expresión de nuestra religiosidad popular?

La *percepción sapiencial* que promovió la primera peregrinación –de la que pueden dar testimonio los protagonistas más directos– “sabía” que el culto a *Nuestra Señora de Luján* ha sido desde 1930 en nuestra tierra un medio privilegiado para inculturar la fe de muchas generaciones.[[9]](#footnote-9)

El pensamiento de Tello realiza un planteo teológico acerca de la relación entre la Iglesia, pueblo de Dios y las culturas. El pueblo de Dios ha de encarnarse en un pueblo concreto, cuya constitución es la cultura. Por consiguiente, el pueblo de Dios ha de encarnarse en una cultura. Por esto mismo, se concretiza en la diversidad de las culturas, manteniendo su unidad. Por lo mismo, la cultura le da carne a los valores universales del pueblo de Dios, extendiéndose en el tiempo y el espacio, sin llegar nunca a agotarlo[[10]](#footnote-10). La pretensión del pensamiento de Tello es poner en tela de juicio un modo de vivir el cristianismo que responde a una cultura que no es la autóctona. El punto máximo para juzgar acerca de la bondad y veracidad de las prácticas culturas es la revelación de Dios, no una tradición cultural, que, por otra parte, también es otra encarnación de la revelación en un tiempo y lugar determinado. Hay que recordar que, históricamente, la presencia del Evangelio en América Latina vino de la mano de una manera de vivir la cultura de los dominadores, por lo cual no es difícil que algunas acciones dañen la vivencia popular de la fe[[11]](#footnote-11). Se trata de promover una manera evangelizadora que haga frente la situación que vive la mayoría del pueblo argentino, que es visto como “bárbaro”, frente a la cultura europea, que es vista como superior, que debe evangelizar la cultura nacional y, en algunos casos, hasta abolirla. Tello, con su teología, ve de manera crítica la situación eclesial-teológico-pastoral de Argentina.

Tello propone una descolonización y barbarización de la teología que dice ser argentina. La recepción que hace la cultura popular de parte de lo europeo terminará por invertir lo recibido y resignificarlo[[12]](#footnote-12). Esto quiere decir que la cultura popular tiene aristas propias, cuyo contenido es la impregnación de lo teologal en la vida cotidiana. Lejos de despreciar lo que le rodea, la presencia teologal en el pueblo sencillo le da una intensificación a lo bueno que tiene la vida concreta y le permite gozar de manera especial de las alegrías sencillas, dándole un valor religioso a las vivencias cotidianas[[13]](#footnote-13).

Esto quiere decir que el pueblo nacido posterior a la conquista tiene una cultura propia, vive cristianamente según un modo peculiar que se prolonga hasta la actualidad. Bianchi, en su trabajo sobre Tello, afirma: “la cultura eclesial nunca llegó a abarcar dentro de ella a las grandes mayorías de latinoamericanos y porque trabajar en el afianzamiento de las comunidades eclesiales para influir a través de ellas en todo el pueblo es contrario al modo usado desde el comienzo de la evangelización de América (*en el que no formaron comunidades eclesiales sino* *pueblos cristianos*)”[[14]](#footnote-14).

Para Tello, son los pueblos los sujetos de la historia, desde sus culturas. Significa, con esto que los pueblos son dueños de una manera de conocer[[15]](#footnote-15), con expresiones simbólicas de alto grado de madurez. A diferencia de otros estilos de teologías, para Tello, el pueblo no está alienado, sino que es el pueblo quien recibe la acción divina. Por ello, incluso cuando no se den algunas expresiones religiosas exteriores, como la participación en los sacramentos o la no cercanía de la Iglesia formal, en estos pueblos se da la presencia de la Santísima Trinidad[[16]](#footnote-16). En consecuencia, como el pueblo en su conjunto quien tiene la presencia del Evangelio y la fuerza del Espíritu, este mismo pueblo tiene la capacidad de liberarse (a nivel económico, político, cristiano y sobrenatural) a sí mismo, no a través de una élite, como lo planteaba el marxismo.

Ahora bien, ¿cuál es la respuesta pastoral a esta realidad? Antes de responder a esta pregunta, me parece necesario citar lo que Fernández dice acerca de la originalidad de la pastoral popular de Tello. “La pastoral popular propiamente dicha no es la que propone desde fuera sino la que simplemente deja actuar el dinamismo propio de la fe popular; de ese modo, hace posible la inculturación en sentido estricto”[[17]](#footnote-17).

Para hacerse eco de la pregunta, el teólogo, en primer lugar, expone que la finalidad de la vida cristiana consiste en la unión con Dios y el conocimiento de su voluntad. Como veremos más adelante, este conocer no trata en primer lugar en cuestiones intelectuales, sino ante todo en la adhesión voluntaria a Dios. Esto quiere decir que no se puede anteponer nada al amor de Dios, ni siquiera la Iglesia. Para lograrlo, es necesaria la fe[[18]](#footnote-18).

Por otra parte, la crítica realizada a la cultura popular, venida también de los sectores ilustrados, versa acerca de la capacidad intelectual de sus integrantes[[19]](#footnote-19). Para hacer frente a esta situación, Tello hace uso de la distinción clásica en el acto de fe:

1. *Credere Deo[[20]](#footnote-20)*: se trata de la adhesión a Dios. Significa Creerle a Dios, creer en la Revelación porque es Dios quien revela.
2. *Credere Deum*[[21]](#footnote-21): Ya se dijo en el apartado anterior que la aceptación de las verdades fundamentales conlleva la aceptación implícitas de las otras. La pregunta suscitada es si todos estamos obligados a tener la misma comprensión intelectual del misterio. Tello responde que todos debemos creer en dos grandes verdades: la Trinidad y Cristo Redentor, pero no a todos les corresponde profundizar del mismo modo.
3. *Credere in Deum[[22]](#footnote-22)*: es considerado como el entregarse a Dios como su fin que hace nacer un conocimiento por connaturalidad en los pobres. Sobre este punto, Fernández remarca que el pueblo lo expresa a través de prácticas religiosas cargadas de sentido. Más que a través de palabras, lo expresa a través de signos; “por eso ‘como el conocimiento comienza por los sentidos, el pueblo anhela las imágenes, representación de lo sobrenatural’”[[23]](#footnote-23).

Tello, siguiendo la línea tomista, afirma que los pueblos cristianos se centran más en el aspecto de adhesión (*credere Deo*) y tendencia (*credere in Deum*) que en la profundización de los contenidos de la fe (*credere Deum*), pero que esta deficiencia en el aspecto intelectual de los pueblos americanos no significan una falla en la intensidad de la misma, ni que su fe no tenga los aspectos de verdad que se necesitan aceptar para la salvación.

Ahora veremos cómo actúa la fe en el acontecimiento salvífico. Tello hace el esfuerzo de mostrar que se accede a la salvación plenamente a través de la caridad, por un lado, y de manera incoativa a través de la fe y esperanza separada de la caridad. El deseo de Tello no es contraponerlos, sino mostrar que existen ambos. La primera, si bien es más perfecta, puede inducir a la presunción y al sentimiento de superioridad. La segunda muestra una línea de mayor humildad y pone de manifiesto que es Dios quien salva antes que la propia voluntad, aun cuando el ser humano esté inmerso en situaciones de pecado[[24]](#footnote-24).

Lo último que hay que decir acerca de Tello es que este teólogo, mandado al ostracismo intelectual durante muchos años, es un hombre de profundo sentido eclesial, un creyente que desea trabajar por la Iglesia, para fortalecimiento de la fe del pueblo, que hizo de su vida una entrega a Dios y a su pueblo, sin disociaciones ideológicas[[25]](#footnote-25).

### I.1.2 LUCIO GERA

Lucio Gera nació el 16 de enero de 1924[[26]](#footnote-26) y falleció el 7 de agosto, el día de san Cayetano, de 2012[[27]](#footnote-27), en Parsiano, provincia de Údine, Italia. En mayo 1929 se radica en Buenos Aires. El 5 de marzo de 1936 ingresa como seminarista de la Arquidiócesis de Buenos Aires. El 20 de septiembre de 1947 es ordenado por Monseñor Antonio Rocca, en la Catedral de Buenos Aires.[[28]](#footnote-28)

Entre 1948 y 1951 se desempeña como vicario parroquial en las parroquias San Bartolomé, San Miguel Arcángel y Nuestra Señora del Pilar. En 1952 viaja a Roma donde obtiene la licenciatura en Teología y luego viaja a Alemania para hacer su doctorado en Bonn, terminando sus estudios en 1956 y donde traba amistad con el Eduardo Pironio, quien dirá: “La espiritualidad sacerdotal de Gera es profundamente eclesial y mariana. *Ama a María como un niño y habla de Ella como un maestro*”[[29]](#footnote-29). Habiendo vuelto a Argentina es designado capellán del colegio Virgen Niña (1956-57); capellán de las Misioneras Cruzadas de la Iglesia (1957-58); 1957 a 1961, prefecto de Estudios de la Facultad de Teología; 1958 a 1964, profesor del Seminario de Villa Devoto; 1965, y de 1979 a 1985, Decano de la Facultad de Teología; 1977, director del Consejo Doctrinal Arquidiocesano; Asesor eclesiástico del Instituto de Cultura Religiosa Superior; 1991 a 1999, Consejero de la Comisión Arquidiocesana de Cultura[[30]](#footnote-30).

Tuvo una singular participación como pionero de la “escuela argentina”[[31]](#footnote-31). Fue partícipe de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), surgida en 1966 y en funcionamiento hasta 1973 y en la preparación del Documento de San Miguel, de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), en 1969. El Documento de San Miguel busca superar el dualismo política-fe, mostrando que a la Iglesia le corresponde una acción política arraigada en la fe.

Fue designado miembro de la Comisión Teológica Internacional (1969), y fue consultor de varios obispos de Latinoamérica en los sínodos de 1969 y 1971. En esta época, en la producción de Gera se reconoce una cercanía intelectual y espiritual a la de Pablo VI (1963-1978), en especial a *Evangelii Nuntiandi*.

A comienzos de la década del 1980, es convocado para colaborar en la redacción de Iglesia y comunidad Nacional (1981), de la CEA y a finales de la década en lo que se publicaría como las Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización (1990), que retoma lo planteado por San Miguel y orientado hacia la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992), es decir, el esfuerzo por integrar el anuncio de la fe y la promoción humana, esfuerzo decisivo para juntar las fuerzas de la Iglesia y retomar el diálogo.

Según Marcelo González, el aporte de Lucio Gera viene dado por la asociación[[32]](#footnote-32). Haciendo un recuento de las disociaciones en las que se había formado su generación sacerdotal, que incluye la teología y la pastoral, por un lado, y la teología y la espiritualidad, por otro, llega a la conclusión de la elección de una de las partes, en desmedro de las otras.[[33]](#footnote-33)

El análisis de Gera para descubrir el origen del problema da como resultado en la disociación entre “lo secular” y “lo sagrado”, entre Dios y el mundo[[34]](#footnote-34). Esta separación suponía una exclusión del otro polo o una yuxtaposición de los mismos. Estas separaciones se expandía hasta temáticas teológicas, tales como “fe y religión; palabra y sacramento; evangelización y liberación; anuncio de la fe y promoción humana; compromiso espiritual de vida eterna y compromiso político en la vida histórica”. Las críticas se daban desde los dos extremos. Por la corriente secularizadora la religión es vista como un factor que detiene el compromiso por la liberación histórica. Por el otro vemos que la fe es entendida como una contraposición y desconfianza del mundo[[35]](#footnote-35). Ambas corrientes coinciden que la categoría más importante para diferenciar lo sagrado de lo secular es la de trascendencia, entendida como una oposición, por lo que ambos polos son incompatibles y se debe hacer una elección excluyente por uno de los extremos.

La propuesta de Gera tiene dos momentos. El primero consiste en mostrar las implicancias de la fe en Jesucristo. Este momento significa que el Evangelio no dejará de tener un mensaje religioso, pero se hará presente en el mundo secular. El segundo momento tiene como característica el arraigo del compromiso histórico, en el proyecto de liberación y la opción por los pobres en el proyecto de evangelización[[36]](#footnote-36).

El cariz integrador de la teología de Gera se comprenden al tratar dos temas decisivos, como son pueblo y cultura. Vale aclarar que para Gera, el pueblo se refiere al pueblo-nación[[37]](#footnote-37), una pluralidad de individuos, que se unifica. De ambos aspectos, el factor determinante es el de la unidad, que a su vez es totalizante. A su vez, se pregunta si en Latinoamérica existe uno o multiplicidad de pueblos. A lo que, luego de explicar las dos posturas, termina aceptando la primer tesis, por una serie de aristas que unifican a América Latina y que “tenderá a reforzarse”[[38]](#footnote-38).

Si bien la configuración eclesial argentina tuvo su relevancia, fue el Concilio Vaticano II, al usar la categoría de Pueblo de Dios, el que dio los elementos necesarios para su teología, expresado en *Lumen Gentium,* que supuso, no sólo el resurgimiento del laicado, sino la inserción de la Iglesia en el transcurso de la historia de los pueblos.

Por otro lado, utilizando el concepto de cultura surgido de *Gaudium et Spes*, y la encarnación-intercambio de *Ad Gentes*, Gera amplía el concepto de “cultura”, entendiendo que el sujeto de ésta es el pueblo en su totalidad y como expresión del pueblo, al tiempo que se le da la capacidad de integración[[39]](#footnote-39). En particular es notable en Latinoamérica, donde lo secular y lo religioso no se viven como polos excluyentes, sino que existe una “interrelación entre revelación-fe y la cultura en todas sus dimensiones, privilegiando la religiosa”[[40]](#footnote-40).

La cultura incluye la dimensión receptiva y la activa de los pueblos. Con otras palabras, se interrelacionan la tradición con la re-creación. Por esto mismo, la cultura es histórica y dinámica. En la cultura se dan diversos aspectos: el económico, el político y en especial el religioso. Este se caracteriza por la manera en que un pueblo se relaciona con lo sagrado[[41]](#footnote-41), pero también integra las relaciones cuerpo-espíritu, interioridad-exterioridad. A su vez, la cultura tiene un fondo afectivo y práctico, que intenta buscar lo bueno, lo justo, lo amable y se convierte en una praxis. El sujeto de la cultura es un pueblo concreto y la cultura es lo que hace posible el intercambio con otros pueblos[[42]](#footnote-42). La Iglesia “ha de encarnar su fe en la cultura de los pueblos, es decir en ‘los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida’ de un pueblo (Pablo VI, *EN* 19)”[[43]](#footnote-43).

La cultura de un pueblo tiene una dimensión especial: su religión. Este aspecto es el que le permite a la Iglesia que el anuncio del Evangelio sea recibido por todos, en especial por las masas populares, necesita que encarnarse en una cultura determinada. Aquí vemos un intercambio entre religión y fe. La primera necesita de la segunda para ser sanada, liberada y purificada, mientras que la fe requiere de la religión como medio de expresión humana. El carácter religioso de un pueblo no es un caos irracional, sino que se mueve dentro del conocimiento simbólico, razón por la cual la corriente secularista ha desdeñado la religiosidad.[[44]](#footnote-44)

Gera propone algunos criterios para discernir la religiosidad popular latinoamericana[[45]](#footnote-45). Nombra, en primer lugar, a Dios, que visto desde el punto de vista religioso, es representado por el poder. En el caso de la fe cristiana, Dios tiene el poder de salvar en Cristo, razón que lleva a expresar el cristocentrismo como motivo de discernimiento. A su vez, el culto a María no supone descentrarse de Cristo, sino que más bien “congrega en sí los fundamentales motivos de nuestra fe, devolviéndolos a su centro trinitario. En ella convergen, inicialmente el anuncio del Padre y la obra del Espíritu. Ella concibe y nos entrega al Salvador. Y en la fe de María, como en su símbolo y primicia, la Iglesia acoge al Salvador”[[46]](#footnote-46).

Otro criterio presentado por Gera es la pertenencia a la comunidad eclesial, que no se expresa sólo por su capacidad de conceptualización, sino también por los sentimientos de pertenencia. Estos se ven en la solidaridad y fraternidad; en el recuerdo de los difuntos se ve la comunión de los santos; en la participación de los sacramento es consciente participación y pertenencia a la Iglesia; en la pertenencia a la Iglesia, gobernada por el Papa y los obispos.

El último criterio corresponde a la fe y el culto. Gera piensa que el culto expresa dos momentos: por un lado, el ascensional, en la que el hombre se dona a Dios y otro sacramental, donde el hombre, recibe, participa y se reconoce necesitado de Dios. Es consciente de la posibilidad del pecado por exceso en el culto, cayendo en la superstición. Sin embargo, también se puede pecar por defecto de culto. Lo específico del culto está en la relación vertical Dios-hombre. Pero es irreal que la visión vertical haga olvidar la visión horizontal, entre todos los seres humanos, expresando así la unidad del mandamiento de amar a Dios y al prójimo.

En el caso de Latinoamérica, la evangelización ha llegado a las raíces de la cultura y, por ello, son substancialmente cristianos. Con imperfecciones y pecados, la religiosidad popular es auténticamente cristiana y católica. Este hecho supone un punto de partida para la elaboración de proyectos pastorales, donde han de delinearse las tareas de escucharlo, moverlo a la purificación y dinamizarlo.[[47]](#footnote-47)

### I.1.3 JUAN CARLOS SCANNONE

Juan Carlos Scannone, nacido en Buenos Aires en 1931. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1948 y fue ordenado sacerdote en 1962. Doctor en filosofía por la universidad de Múnich y licenciado en teología por la Innsbruck[[48]](#footnote-48). Su enfoque latinoamericano sólo vino después de una “etapa inicial”, en la que conoció a autores como Maréchal y Lonergan. Luego, a través de sus maestros Rahner y Jungmann, expertos del Concilio, se le abrían nuevos horizontes para la Iglesia, la pastoral y la teología[[49]](#footnote-49).

Él mismo afirma tener una actitud de “simpatía crítica” respecto de la Teología de la Liberación. Ha analizado las diversas corrientes de la Teología de la liberación, esquematizando en cuatro líneas diversas[[50]](#footnote-50): a) la teología desde la praxis pastoral de la Iglesia, representada por el cardenal Pironio; b) la teología desde la praxis de grupos revolucionarios, representada por H. Assmann. Scannone afirma que la tendencia desdibuja la diferencia entre Iglesia y mundo; la liberación se comprende de manera unívoca, entre otras; c) la teología desde la praxis histórica, representada por G. Gutiérrez. Se critica que remarca la especificidad cristiana en la praxis histórica y minusvalorar lo religioso; d) La teología de la praxis de los pueblos latinoamericanos, representada por Lucio Gera y en la cual no duda en inscribirse.

En una presentación de sí mismo ya citada, Scannone muestra tres etapas, a saber:

1. Primera etapa: en el horizonte de la liberación[[51]](#footnote-51): Se da hacia finales de 1967con la vuelta del Scannone a Argentina. La lectura de los signos de los tiempos hacía notar la pobreza injusta, el subdesarrollo y la dependencia en América Latina. Antes y después de Medellín (1968), Gutiérrez empezó a hablar acerca de “teología de la liberación”. En Argentina, los esfuerzos culminaron con el Documento de San Miguel (1969), dando una nueva perspectiva a la pastoral popular. Con ello se da el nacimiento de la “escuela argentina” (Joaquín Alliende), rebautizada “teología del pueblo” (Juan Luis Segundo). En el 1970, Enrique Dussel se aloja en la comunidad Jesuita. Se traba una amistad intelectual, derivando las Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel desde 1970 a 1975. En la segunda de estas jornadas se da la confrontación con Assmann, por la radicalidad de su planteo y que ya se ha reseñado más arriba. En este mismo encuentro se confronta con Carlos Cullen, quien le criticó que “siguiera… preferentemente la vía corta de Heidegger y Lévinas, y no la vía larga de (Hegel y) Ricoeur, a saber de las obras, instituciones y símbolos de la cultura”[[52]](#footnote-52)
2. Segunda etapa: en el horizonte de la cultura, religión y sabiduría populares[[53]](#footnote-53). Comienza alrededor del año 1975. En un viaje a Roma propuso la sabiduría de los pueblos como contribución de los diversos continentes a la reflexión teológica, en especial Asia, África y América Latina. Hay que recordar que estaba entre los años en que se dio el Sínodo sobre la evangelización (1974) y la publicación de *Evangelii Nuntiandi* (1975). Su contribución tenía como trasfondo las reuniones de teólogos como Lucio Gera sobre la evangelización de los pueblos y la religiosidad popular latinoamericana. En ese mismo año formuló “la vigencia de la *sabiduría cristiana* en el *éthos cultural* de nuestro pueblo como alternativa teológica”[[54]](#footnote-54). Iluminado por *Evangelii nuntiandi*, el Documento de Puebla, la pastoral popular y su misma experiencia pastoral; así va dándosele cada vez más importancia “a la *religión del pueblo* y a sus símbolos, como concreción- aunque no única- de dicha sabiduría popular que estructura, sobre todo, la cultura de la mayoría de los pobres de nuestro continente”[[55]](#footnote-55).
3. Nueva etapa: en el horizonte de una hermenéutica inculturada de la acción (pasión) histórica[[56]](#footnote-56). Surge a partir de los trabajos del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, con la finalidad de pensar “una filosofía de validez universal, pero *en perspectiva (social y cultural) latinoamericana*”[[57]](#footnote-57), y el Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia, de cuño interdisciplinar y argentino. La caracterización tiene varios referentes:
	1. Se desplaza la consideración tradicional de la sabiduría popular a las nuevas síntesis culturales, cuyos protagonistas son sobre todo los pobres latinoamericanos.
	2. El método se caracteriza por la interpretación de los nuevos escenarios. Estamos frente a la lectura de los signos de los tiempos. Esta lectura es el punto de inicio metodológico de la Doctrina Social. Scannone nombra entre estos signos “la irrupción del pobre” (Gutiérrez) y las nuevas síntesis socioculturales, por ejemplo el neocomunitarismo, dadas mayormente entre los pobres. A nivel filosófico, se trata de un nuevo modo de hacer filosofía de la historia o, mejor dicho, de la acción histórica.
	3. Sobre el horizonte fundamental de comprensión, la teología es entendida como *intellectus amoris* y, contextuada en América Latina, *intellectus misericordiae* (que supone la justicia, pero la trasciende). Este horizonte a nivel filosófico lo denomina *gratuidad*, no sólo referida a la cultura tradicional, sino también a las nuevas síntesis emergentes. En efecto, en la irrupción del pobre se muestra una forma de racionalidad sapiencial que va asumiendo y transformando la eficacia histórica de la modernidad.
	4. Por último, se trata de desplegar las mediaciones teóricas y prácticas para responder a la nueva situación histórico-cultural y al Espíritu de Dios, en orden a la liberación integral y la justicia en misericordia.

Luego de haber visto su itinerario intelectual, profundizaremos en la teología de Scannone. Él parte de la sabiduría popular latinoamericana. Sin embargo, este punto de inicio “parece encerrar una múltiple oposición, a primera vista contradictoria, a saber, entre filosofía como ciencia y sabiduría popular; entre la universalidad propia del filosofar y la peculiaridad histórico-cultural latinoamericana; entre la noción filosófica de ‘punto de partida’ y el arraigo histórico en una cultura; entre el sujeto aparentemente obvio del filosofar y el de la sabiduría popular, que es un ‘nosotros’: el pueblo”[[58]](#footnote-58). Scannone no intenta realizar una síntesis estática entre filosofía y sabiduría popular, sino lograr una “circularidad vivificante”. La filosofía piensa a partir de la sabiduría, pero sin reducirla al concepto, dado su carácter simbólico y ético-histórico.

La sabiduría se convierte en mediación entre cultura-religiosidad, por un lado y filosofar, por el otro. En cuanto a su contenido, la sabiduría tiene relación con el sentido de la vida y, a su vez, muestra una racionalidad específica: la sapiencial.

Ahora bien, la sabiduría popular, con su novedad de sentido, trae aparejada categorías como: “nosotros”, “estar”, “mediación simbólica”; se trata de categorías universales, pero situadas. De las categorías antes nombradas, Carlos Cullen expresa que el “nosotros estamos” es el punto de partida latinoamericano. Esto nos lleva a preguntar qué es el “nosotros”, pregunta que se responde expresando que se trata de un sujeto comunitario, identificado con el “pueblo”. Para Scannone el pueblo es un sujeto comunitario que comparte una historia, una forma de vida, es decir, una cultura y un destino común[[59]](#footnote-59). El pueblo designa a una nación, mientras que en otras tendencias, influenciadas por la teoría marxista, designa a un grupo, que no gozan de una posición de privilegio, en franca oposición con las élites de poder.

Para que se dé una teología inculturada, se implican niveles de saberes irreductibles entre sí: el conocimiento popular y el intelectual, agregando la fe, que orienta, norma y discierne el intercambio entre ellos. En este punto, cabe preguntarse cuáles son los aportes que hace la teología popular[[60]](#footnote-60). Scannone enumera los siguientes: primero, el ser un saber cercano a las fuentes espirituales, dándole a la teología científica un carácter más profético y carismático; segundo, la conexión con la existencia cotidiana; tercero, el recuerdo de lo fundamental y cristiano; cuarto, la irreductibilidad de la fe a la razón; quinto, la realidad de los pobres como lugar hermenéutico para conocer al Dios de Jesús; sexto, la “sospecha metodológica” de una teología alejada de la vida espiritual; séptimo, la recepción, a partir de su “instinto evangélico” (Puebla 448) de una teología que hace crecer al pueblo en su vida humana, espiritual e histórica.

Aquí hay que remarcar que la unidad de saberes, además de estar dado por el objeto, viene dado por el sujeto del mismo. Hay cierto paralelismo entre el sujeto de la sabiduría popular y la teología. En ambos, se trata de un sujeto comunitario, un pueblo determinado o el pueblo de Dios inculturado en una cultura. La teología se le ha otorgado a la Iglesia y la tarea del teólogo es la de interpretar a nivel científico, en medio y como integrante de un pueblo, la sabiduría popular.[[61]](#footnote-61)

Lo novedoso de Scannone no viene dado sobre el *qué,* que no es otra cosa que la Revelación, sino por el *desde dónde* se hace teología. Esto significa la acentuación de ciertos aspectos, sin despreciar el resto. Por ejemplo, en el caso de la piedad popular, vemos el lugar especial que tiene la figura de María. Si bien María es reconocida por toda teología católica, *desde* Latinoamérica no podrá dejar de poner su acento en esta figura al hacer teología científica.

Por último, antes de entrar en la profundización del modelo en el que Scannone basa su teología, cabe remarcar que la interacción entre teología y sabiduría[[62]](#footnote-62) se muestra en:

1. Una epistemología que, asumiendo el aporte crítico de las ciencias humanas, une el aporte crítico de la sabiduría popular, sin desconocer la fe.
2. A nivel eclesiológico, la categoría “pueblo” supera una eclesiología pre-conciliar, demasiado preocupada por lo jurídico, en lugar de lo comunitario.
3. A nivel cristológico, el pueblo latinoamericano no separa ni confunde lo humano y lo divino. Se superan los aparentes dualismos (por ejemplo, salvación escatológica-liberación histórica), por la fe en la Encarnación, donde lo humano y lo divino se hallan “indivisa e inconfusamente” unidos. A esto llama “modelo calcedónico”.

El “modelo calcedónico”[[63]](#footnote-63) no es otra cosa que “la unión sin confusión entre historia salvífica e historia profana, pueblo de Dios y los pueblos, cultura y evangelización”[[64]](#footnote-64). A su vez, Scannone postula la necesidad de la utilización de las mediaciones históricas, con el cuidado suficiente como para que lo teologal no quede absorbido por las mediaciones. Esto quiere decir que la Teología de la Liberación debe utilizar los conocimientos de las ciencias sociales, por un lado, pero sin absolutizarlas, respetando la trascendencia de la fe, entendiéndola como principio crítico de las reducciones y totalizaciones de las ideologías.[[65]](#footnote-65)

Por último, para remarcar la importancia que tiene Scannone en esta tendencia de la Teología de la Liberación y la cercanía de su pensamiento al de Bergoglio-Francisco, después de un encuentro que tuvo el Papa con Gustavo Gutiérrez y para que este diálogo no se tomara como una aceptación de su manera de pensar, el teólogo fue consultado para aclarar algunas cuestiones relativas a la línea de pensamiento de Bergoglio[[66]](#footnote-66). En la nota, Scannone afirma que la teología argentina no utiliza claves de lectura marxistas, sino una aproximación histórico-cultural. A su vez, Scannone fue convocado para formar parte de *La civiltà Cattolica,* por la cercanía a Francisco y el conocimiento de su manera de pensar[[67]](#footnote-67).

### I.1.4 VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

Para comprender la importancia que le brinda este autor a la piedad popular, expresada de manera especial en la práctica de la peregrinación, tomaremos un texto que reflexiona acerca de los 30 años de la peregrinación juvenil a Luján. Textualmente, el artículo dice:

La peregrinación ha sido *una iniciativa de Dios* a través de mediaciones humanas, y sigue siendo una *convocatoria de Dios* a través de la imagen y el santuario de la *Virgen de Luján*. Como dicen varios testimonios y documentos, la fe del Pueblo de Dios reconoce en la peregrinación un *misterio* en el que se encuentran *Dios y su Pueblo* por la presencia de María, *Madre de Dios y del Pueblo de Dios*. Esta peregrinación fue una feliz idea del Padre Rafael Tello (+ 2002), a quien le rendimos homenaje como un acto de justicia y gratitud. Miembro del *Equipo de Peritos* de la *Comisión Episcopal de Pastoral* (COEPAL) él ayudó a revalorizar la religión del pueblo y sabía –era sabio– lo que luego diría Puebla: “Nuestro pueblo ama las peregrinaciones. En ellas, el cristiano sencillo celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo y sacramental espléndido de la gran visión de la Iglesia ofrecida por el Vaticano II: la Familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor” (DP 232)[[68]](#footnote-68).

Fernández expresa con claridad y contundencia una teología de la peregrinación, que va en concordancia con la voluntad de Dios, expresada en la religiosidad popular, y, que no es otra cosa que un llamado de Dios, en el que se encuentran Dios y su pueblo a través de la persona de María, invocada como Madre de Dios y de su pueblo. Cabe remarcar que el texto nombra a quien fuera el mentor de esta expresión popular, el padre Rafael Tello, a quien se le dedicó el primer apartado de este capítulo y que Fernández le dedica un reconocimiento profundo a su vida y obra.

Por otro lado, Fernández nota que la primera peregrinación juvenil a Luján (1975) se da en el marco de una revitalización de la religiosidad popular, expresada especialmente por *Evangelii Nuntiandi* 48, y Puebla, en la que tuvo especial importancia Lucio Gera[[69]](#footnote-69).

En un segundo apartado del mismo texto, se hace la pregunta acerca del valor simbólico de la peregrinación. Si bien hay expresiones que manifiestan más la cercanía y familiaridad de Dios, en la peregrinación se expresa simbólicamente un modelo de Iglesia, centrado en la trascendencia de Dios, de la Virgen, pero también de la Iglesia que trasciende su familia y su barrio. “La Iglesia es más, y él [el peregrino] es parte de ella”[[70]](#footnote-70). El símbolo de la peregrinación, a su vez, expresa el movimiento, que manifiesta una Iglesia que camina[[71]](#footnote-71).

En ningún caso se puede afirmar que la religiosidad popular tenga algo que envidiarle a otros tipos de espiritualidades. La fe no se mide por la explicitación de racional, sino por la certeza y la adhesión. A través de un texto inédito de Tello, Fernández llega a afirmar que “puede ocurrir… que el pobre e ignorante tenga más fe que el ilustrado”[[72]](#footnote-72).

La fuerza de la peregrinación tiene un motor evangelizador propio. En ella se vislumbra una Iglesia que camina y, a la vez que camina, evangeliza al caminar juntos, al llevar a sus hijos a la peregrinación o en la invitación a otros. Este gesto llega más que las cartillas de información o dinámicas grupales, dado que en la peregrinación el pueblo se evangeliza a sí mismo[[73]](#footnote-73).

Por último, Fernández expresa que la peregrinación también marca una eclesialidad inculturada. En ella se realiza la Iglesia, no como algo externo, sino en el interior. Es decir, así como la Iglesia es universal, también esta universalidad se da en un tiempo-espacio determinado. La Iglesia es un “Pueblo universal” (Puebla 237) y un “hogar donde cada hijo y hermano es también señor” (Puebla 242)[[74]](#footnote-74). Por más que algunos de los que participen no estén en las estructuras visibles de la Iglesia, están participando de ella “*a su modo*”[[75]](#footnote-75).

Para concluir el pensamiento de Fernández, cito unas líneas en medio del artículo: “La *espiritualidad popular* no es entonces una espiritualidad de segunda, sino un modo diferente, menos ilustrado pero con más símbolo, con más carne, y con la espontaneidad propia de lo que se ha hecho cultura popular”[[76]](#footnote-76), que expresan la manera de vivir popular de los peregrinos.

## I.2 OTRAS VOCES

En este apartado se verán las opiniones dadas acerca de la religiosidad popular fuera de la teología argentina del pueblo. En un primer momento, por la importancia que tiene la obra como recopilatorio de los conceptos de la teología de la liberación, se examinará el artículo dedicado a la religión popular que hace *Mysterium liberationis*. En un segundo momento, se hará un electo de las principales críticas que se le han hecho al planteo teológico de la religiosidad popular. Por cuestiones de espacio, no se realizará un análisis exhaustivo de estas críticas, sino que me limitaré a presentarlas como opiniones que muestran la diversidad de consideraciones sobre el mismo tema.

### I.2.1 *MYSTERIUM LIBERATIONIS[[77]](#footnote-77)*

“La religión es como un hilo a través del cual pasa la electricidad de la fe” (Carlos Mesters)[[78]](#footnote-78). Esta expresión, citada en la introducción de su artículo, acompañará el desarrollo que hace Irarrazaval acerca de la religión popular. Salvo una vez que utiliza la voz *piedad popular*[[79]](#footnote-79), el autor utiliza esta expresión para distinguir el estilo popular del de los grupos acomodados.

El artículo consta de cuatro títulos. El primero de ellos, que sirve como introducción, muestra la manera de acercarse al fenómeno de la religión popular. En general, el autor nombra a los seres sagrados, los relatos, los ritos y símbolos, además de una manera de organización de las cuestiones cotidianas como parte del contenido de esta religión[[80]](#footnote-80). La teología tiene la tarea de confrontarla con la revelación confiada a la Iglesia, apreciándola como “un modo oscuro común de practicar la fe y ser Iglesia, con sus luces y oscuridades”[[81]](#footnote-81).

El autor sigue escribiendo que la religión popular se encuentra en un punto intermedio entre la deshumanización y la liberación. Sin embargo, la religión popular no se opone a la fe cristiana ni la degrada, sino que “enriquece la tradición cristiana y ha sido fecundada por ésta”[[82]](#footnote-82).

El calificativo “popular” supone la presencia de una mayoría caracterizada por su pobreza, opresión y subordinación a grupos dominantes, con creencias fatalistas. Se hace visible la utilización de la dialéctica como modo de acercarse a la expresión religiosa. El término religión popular se disputa con la religión de las élites dominantes. “Estas extirpan la religión popular y, cuando ello no es posible, la manipulan, la absorben, la sustituyen”[[83]](#footnote-83). La raíz de esta dialéctica es la diferenciación occidental entre la jerarquía y el común de los fieles, desde la oficialización imperial del cristianismo y llega a su punto más alto con la Ilustración, que separa “la religión eclesiástica y la religión de los ‘ignorantes’ con sus ritos y concepciones equivocadas”[[84]](#footnote-84).

Irarrazaval distingue entre cuatro tipos de ensayos sobre la religión popular, a saber:

1. La religión popular es ritualista y deshumanizante, por estar alienanda. Es decir, se debe hacer una opción de fe personal y lúcida, sustituyendo la religión popular por una “fe verdadera”.
2. En función de la estructura eclesiástica, la religión popular es supersticiosa y carece de adhesión a la doctrina oficial.
3. Una visión populista exalta la cultura y religión de la mayoría. Si bien hace algunas críticas de la misma, la legitima y la promueve.
4. Desde la perspectiva de la liberación, se dice que la revelación de Dios es acogida mayormente por los pobres. Por un lado, el pueblo está oprimido y su religión desvirtuada; por otro, más solidario, su religión “expresa su identidad, alegría, esperanza”. El punto no está en la religión, sino en la práctica social y creyente del pueblo, que basa su religión y su sabiduría.[[85]](#footnote-85)

El segundo título es llamado “Fuentes y torrentes”. En el primer subtítulo[[86]](#footnote-86) el autor muestra la diversidad de aportes (desde la perspectiva de indígenas y mestizas; afro-americanas; rurales; urbano-marginales; capas medias), mientras que en el segundo subtítulo[[87]](#footnote-87) es confrontado con la posición del magisterio (*Evangelii Nuntiandi* y el documento de Puebla), que dan criterios para discernir la presencia o no de elementos cristianos en la religión popular. Por otro lado, teniendo como modelo a San Pablo, el autor muestra lo que produce la evangelización en las culturas. Cuando los pueblos son evangelizados, los marginados quedan dignificados y sus tradiciones se convierten en vehículo de transmisión de la fe. Pablo fue consciente de ello y convirtió el Evangelio en norma, pero con características propias. El Evangelio asume las formas de la forma de vida propia del pueblo y se convierte en modo de evangelización para los que comparten esa cultura.

El tercer subtítulo[[88]](#footnote-88) enumera los *nuevos torrentes* de religión popular (sincretismos modernos; creencias funcionales; culto a espíritus; comunidades evangélicas; comunidades católicas de base), que, en algunos casos, tienen continuidad con los ya nombrados, pero también rupturas con las mismas. La característica principal de esas nuevas expresiones está en la creatividad del pueblo, por un lado y, un distanciamiento de la religión de las élites, por otro.

El cuarto subtítulo presenta la *contribución teológica[[89]](#footnote-89)* de la religión popular. Ella, además de ser objeto de reflexión, contribuye con preguntas y contenido a la teología. La salvación es universal y, aunque muchos no participan de la Iglesia, la diversidad de tradiciones habla del carácter y del ofrecimiento universal de la fe. Sobre el contenido, se nota la presencia simbólica de la muerte/resurrección en la religión popular. Esto es visible en el recuerdo de las múltiples humillaciones sufridas por los pueblos y en la valoración de relatos, en especial los referidos a los milagros. Ahora bien, ¿estas características no manifiestan la fe en la victoria de la vida? Según el autor, esto es “afirmar espiritualmente la mutación del orden vigente”[[90]](#footnote-90).

Por último la religión popular se torna un lugar teológico revolucionario. “Cuando *los ‘últimos’ son maestros de teología,* ésta avanza en profundidad. Se toma en serio el misterio de Dios en la vida cotidiana de los marginados; sus miserias exponen la crueldad de la pasión de Cristo y de sus seguidores, y la belleza del pobre manifiesta la gloria de Dios”[[91]](#footnote-91).

En el tercer título[[92]](#footnote-92), se confronta la religión popular con la Biblia y el magisterio. En este momento, sólo se hará referencia a la Biblia y la mirada magisterial en el segundo capítulo. Frente al racionalismo, que juzga la religión popular por la adhesión o no a ciertos enunciados, Irarrazaval se pregunta[[93]](#footnote-93) si el mensaje bíblico es asimilado por las mayorías populares. Para ello, enumera tres características del pueblo judío, que comparten con el pueblo latinoamericano:

1. las fiestas con improntas familiares son expresión de la Alianza entre Dios y su pueblo. De manera análoga, la religión popular se caracteriza por celebrar la comunión con Dios.
2. La fidelidad a Dios y resistencia a lo que se opone a ella. Así también, existen comunidades que cuestionan la absolutización de medios contrarios a la justicia.
3. La esperanza en el día de Yavé y el reinado de Dios. Los pobres sienten la necesidad de fortalecerse para formar parte de la nueva humanidad.

Sin embargo, es el comportamiento de Jesús el que ha de convertirse en paradigma. Por un lado, se opuso a ciertos comportamientos que conllevan la opresión del pueblo. Jesús rechaza las estructuras sagradas si estas se oponen a la fidelidad de Dios y la compasión humana. Por otro, comparte la religiosidad de los últimos. Realiza los mismos actos piadosos de sus contemporáneos, pero interpela a la religión popular con el resumen de la Ley en el amor a Dios y al prójimo como a uno mismo. El comportamiento de Jesús se convierte en norma para el discernimiento de la Iglesia, que, guiada por el Espíritu ha de distinguir entre la religión que deshumaniza y la de los humildes. En resumen, la Biblia tiene un aire de vivencia popular de la fe, pero esto no basta para legitimarla, sino que la interpela a la fidelidad al modelo de Jesús.

El cuarto capítulo[[94]](#footnote-94) pone el acento en la relación entre la religión y la teología del pobre. Basado en el Concilio, que reconoce la sabiduría como don permanente en el pueblo de Dios (*sensus fidei*), el autor presenta las características más importantes de la religión del pueblo, con sus alcances y carencias.

En primer lugar, nombra la *tradición oral-revelación*[[95]](#footnote-95). Significa que la religión popular se realiza a través de relatos de la acción de Dios en la historia del pueblo o algún personaje. En general, los relatos carecen de una comprensión completa de la historia de salvación (por ejemplo, son pocos las referencias a la resurrección) así como una vinculación fragmentaria con los escritos bíblicos. Es de remarcar que los relatos llegan al corazón creyente (no sólo a la mente), por lo que también se expresan valores cristianos fundamentales, como el buen trato, la ayuda, el acompañamiento y la vida.

El segundo apartado trata acerca de la *creencia-fe[[96]](#footnote-96)*. La sabiduría del pobre le muestra la salvación recibida de Otro y la fe compartida con otros. Supone la visión encarnada de la divinidad y la salvación percibida como un don. Dios es experimentado a través de mediaciones, a través de las representaciones sufrientes y lo femenino en María, percibida en la tensión entre Señora pudiente y Madre de los sufrientes. Irarrazaval explica que Dios es visto como salvador, pero sin la integridad bíblica, que liga la fe al comportamiento humano (“Cree y serás salvo”).

El tercer subtítulo se lo dedica a la *organización-Iglesia*[[97]](#footnote-97), caracterizada por su festividad. Esto supone que la fe popular es alegre y, en sus fiestas, el pueblo experimenta la libertad. A su vez, son manifestaciones comunitarias de fe y muestran que la Iglesia es una comunidad que celebra y ora, organizándose a través de sus fiestas. Carece, por otro lado, de una propuesta simbólica de liberación y de contribución a la pastoral en conjunto.

El cuarto punto es dedicado a *rito-sacramentalidad[[98]](#footnote-98)*, que combinan la tradición con la creatividad. Expresan las necesidades, esperanzas, el acontecer histórico y, de manera especial, la dialéctica muerte-vida, éstos últimos se expresan en los bautismos, rituales por difuntos, agua bendita. Muchas expresiones son inseparables de la alegría colectiva y liberadora, lo que lleva a pensar que la tristeza se vence a fuerza de explosiones de alegría. Por otro lado, son escasas las expresiones que se hacen cargo de los males sociales, como la violencia, el machismo. A su vez, muchas carecen de mediación eclesial o una explicitación de la obra de Cristo.

El último apartado es *ética-amor[[99]](#footnote-99)*. Para muchos la religión popular se reduce a folklore. En muchos casos, se relega a la mujer, o se propone la disputa a muerte de un pobre contra otro. Por otro lado, muchos viven un compromiso profundo con la realidad que los rodea, basados en el principio amor como regla de vida cristiana. Se da que pocas veces, desde lo popular, se apunta a la construcción de un mundo nuevo, abandonando los ídolos de la actualidad. Su contrapunto está en que la mayoría tiene en claro la norma objetiva del buen trato con los demás y con Dios.

En conclusión, la religión popular tiene mucho para dar. Por un lado, la teología se ve obligada a analizar sus avances y carencias. Por otro, la religión popular interpela una religiosidad aburguesada, que desprecia lo sagrado y lo divino, so tutela del conocimiento. Lo siguiente son las líneas finales del artículo, que muestran la apreciación del autor sobre el tema:

Vale advertir que este terreno tiene potencialidades que superan la inculturación y el populismo; las mayorías populares no sólo esperan una adaptación del mensaje a sus costumbres y una exaltación de lo popular. Dicho en forma positiva, el terreno religioso del pobre es un ‘signo de los tiempos’. Como se ha anotado, es signo de fe, de ser Iglesia, de sacramentalidad, de amor. Se trata de una sabiduría y una espiritualidad en el siempre obstaculizado y siempre reiniciado camino de liberación de los marginados”[[100]](#footnote-100).

### I.2.2 CRÍTICAS DIVERSAS

La primera crítica viene dado por el uso de la categoría pueblo. El teólogo se posiciona dentro del pueblo y logra sistematizar la práctica de la fe. Supone que el pueblo no está alienado y que contiene los elementos necesarios para poder liberarse. De esta manera, se hace necesaria una filosofía que justifique al pueblo y no se valoran tanto las mediaciones socio-analíticas, consideradas racionalistas y elitistas. Se critica a esta forma de pensar un cierto populismo y ser una apologética del pueblo, con rasgos de conservadurismo popular[[101]](#footnote-101).

Por otro lado, Juan Luis Segundo critica este modelo porque lo masivo no puede ser liberador. La Iglesia institución y la teología académica se han preocupado por generar un estilo de pensamiento tal que las estructuras no cambien. La propuesta del Evangelio no es un programa de repetición de fórmulas, sino un llamado a la creatividad. Esto quiere decir que la cultura de las masas (que genera seguridades) y el Evangelio (que se caracteriza por vivir a la intemperie) son incompatibles. Bajo este marco, Segundo critica la teología argentina por tener como modelo al peronismo como movimiento a la vez popular y liberador. Esto es un error, dado que lo masivo no libera y la tacha de mesianismo popular, basado en la suposición de que la mayoría ha seguido al líder indicado. A su vez, hacer hincapié en la sabiduría popular significa no tener como normatividad al Evangelio, por lo que la fe no aparece como crítica del instinto popular[[102]](#footnote-102).

Similar es la crítica del sociólogo Büntig, que nota una incoherencia entre el respeto hacia los procesos y fe populares y la predicación de Jesús. Contrasta con el elitismo, pero llevada al extremo hace pasar a la evangelización como inútil. ¿Para qué predicó Jesús a los pobres, si éstos ya tienen todo lo que necesita para su vida cristiana?[[103]](#footnote-103)

Una tercera situación es la que se dio con ocasión de la Conferencia de Puebla. La cuestión se dirime en los polos “cultura” y “liberación”, expresados en términos antagónicos. Algunos acusaron a la teología argentina de dejarse manipular por las pretensiones romanas y del CELAM de dejar fuera de discusión a la teología de la liberación. De esta manera, el Dios providente ocupa el lugar del Dios liberador, el Dios que se había hecho patente en Medellín; la religiosidad popular ocupará el lugar de la pobreza, la cultura el de la liberación, el pueblo rico espiritualmente el del pueblo pobre material[[104]](#footnote-104).

A su vez, Ana María Ezcurra ve en la teología del pueblo un intento para re-instaurar la cristiandad, donde la mediación no estará en el Estado, sino en la cultura. Según González, esta postura no tiene fundamento en los hechos ni en los textos de Gera, ni en su supuesta asociación con Methol Ferre y López Trujillo, para cambiar la historia en beneficio de la Iglesia[[105]](#footnote-105). Sobre este tema Galli hará ver que la intención de Gera no fue la de identificar la cultura con el Evangelio, ni una defensa de la cristiandad. Lo que Gera quiso fue evitar una disociación entre la liberación y la evangelización de la cultura[[106]](#footnote-106).

La cuarta crítica viene dada por la debilidad epistemológica. Algunos autores muestran la insuficiencia de mediaciones y la falta de respeto por la autonomía de las realidades temporales. Supone una visión concordista e ingenua de los aportes que hacen las ciencias. A su vez, se la acusa de utilizar una sola teoría para la multiformidad de fenómenos humanos y desconocer las ciencias que podrían explicar el complejo mundo de las realidades humanas.

## I.3. CONCLUSIONES

La temática y tratamiento de la religiosidad popular fue ampliamente tenida en cuenta en la reflexión teológica de América Latina, en algunos casos para defenderla y justificarla, en otros para criticarla y sospechar motivos que entorpecerían los procesos liberadores que necesita el continente. Bajo la primera bandera, que se ha denominado “escuela argentina”, se ha reflexionado acerca de la religiosidad popular como expresión de la cultura popular, en la que se halla injertada la fe cristiana. A través de un análisis histórico-cultural, se hace ver que la evangelización ha dado como resultado una religiosidad con características propias, que, heredando la fe de los europeos, se tradujo en modelos culturales autóctonos (Tello). Asumir el Evangelio no significa asumir los modos culturales del evangelizador que, por otro lado, posee una manera particular de vivir la fe, de acuerdo con su propia idiosincrasia. Esto apunta a distinguir lo esencial del Evangelio de las formas en que se expresa la fe de los pueblos. Por esto mismo, la Iglesia, en su acción pastoral, ha de ser respetuosa de estas diversidades que expresan la riqueza del Pueblo de Dios que es capaz de inculturarse.

Por otro lado, en las culturas latinoamericanas se integran la fe y el compromiso político, el cuerpo y el espíritu, el amor a Dios y al prójimo, superando visiones reduccionistas de la vida cristiana que, por escoger una, termina despreciando la otra (Gera). Si la Iglesia quiere abrirse al pueblo, ha de tener en cuenta sus características culturales propias para que el Evangelio se injerte en la vida concreta de la gente y puedan ser asumidos los valores evangélicos.

Otro autor (Scannone) hace una analogía entre el misterio de la Encarnación, en el que lo humano y lo divino se dan unidos y sin confusión, para expresar la legitimidad de una teología inculturada, donde la Revelación (lo divino) ha de tomar formas culturales diversas (lo humano). Lo novedoso del planteo no viene por el objeto de estudio, sino por la perspectiva que se usa para reflexionar, en este caso, la sabiduría popular, que, lejos de ser folklore, puede entrar en diálogo con la teología académica, no siendo sólo objeto de estudio de esta, sino haciéndole ver sus limitaciones, en particular, las referidas al alejamiento de la vida concreta de los pueblos.

El último exponente de la teología argentina (Fernández) sigue y profundiza la herencia teórica y pastoral de Tello. Recordando los 30 años de la primera peregrinación a Luján, toma el caminar al santuario como una manera de expresar la fe, de sentirse Iglesia y de ser misionero. Esto quiere decir que la particularidad de expresarse no significa un modo devaluado de vivir la fe, sino un modo diverso, rica en símbolos y de una vivencia espiritual profunda. A su vez, la imagen de la peregrinación supone un modo de Iglesia, centrado en la trascendencia de Dios.

Sin embargo, la escuela argentina no ha sido la única que tuvo aprecio por el tema. A Irarrazaval se le encargó escribir el artículo de la religión popular en la obra *Mysterium liberationis*. La valoración en general es positiva, aunque no deja de marcar que esta puede estar influenciada por pensamientos mágicos, con el peligro de basarse en los favores recibidos, sin llegar a tener una vida que integre el compromiso político. Otra característica de la religión popular es la de pertenecer a una mayoría que se encuentra a la sombra de un grupo de élite, que puede utilizar la creencia popular para beneficio propio.

A su vez, se ha visto que la valoración sobre la religiosidad popular no ha sido uniforme. Las críticas más importantes provienen del uso de la categoría pueblo como sujeto de la historia, que no ha sido alienado y que es capaz de liberarse por sí mismo. Se critica el uso populista de la categoría y la preferencia de las mediaciones de la historia y la cultura, en desmedro de otras ciencias sociales. Parecido es el planto de Segundo que proclama que la religiosidad popular, como todo lo masivo, no puede ser liberador, por ser parte de una forma de concebir a la Iglesia y la sociedad de tal manera que fomente la conservación de las estructuras.

Otra crítica radica en la incoherencia que supone la evangelización y una excesiva valoración de lo popular. Si el pueblo ya contiene todos los elementos para su emancipación, ¿cuál fue la razón por la que Jesús proclamó el Evangelio?

Quizás la más importante de las críticas viene dada por la controversia entre liberación y cultura, entendidos como término antagónicos. En los albores de la Conferencia de Puebla y por la presencia de Gera en ésta, se dieron sospechas y críticas basadas en que el tema de la liberación sería reemplazado por el de la cultura, retrocediendo en el compromiso que había sugerido Medellín y justificando la situación que se vivía.

Otras de las observaciones son: un supuesto intento de reimplantación de la cristiandad, en la que la cultura sea la que la cultura católica tome el papel regulador que en su momento tuvo el Estado. Esta crítica fue rechazada al hacer notar que la intención de Gera era evitar la disociación entre liberación y cultura; por último se hace ver la debilidad epistemológica, que no hace un uso adecuado y suficiente de las ciencias sociales.

# CAPÍTULO II:

# CONSIDERACIONES MAGISTERIALES SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

## II.1. HECHOS FUNDANTES

La reflexión sobre la religiosidad popular tiene un largo arraigo dentro del magisterio. Antes de adentrarnos en el tema, haremos una revisión histórica acerca de los hechos que marcaron el caminar de la Iglesia, como lo son el Concilio Plenario Latinoamericano (CPLA) en Roma (1899)[[107]](#footnote-107), la Primera Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Río de Janeiro (1955) y el Concilio Vaticano II (1962-1965). La primera por ser una reflexión de la vida de latinoamericana, la segunda que dio origen a la primera Conferencia Episcopal de un continente y el tercero que marcó la historia eclesial universal, su autocomprensión y su relación con el mundo actual. Más allá de que ninguno de estos hechos tuviera una reflexión detenida del tema a tratar, cada uno de ellos ha ayudado a tener una visión en perspectiva latinoamericana y capaz de hacerle frente a los desafíos que le presenta la realidad.

El CPLA no se dedicó a reflexionar sobre la religiosidad popular, pero no tuvo una opinión contraria a ella. Es percibida como una expresión natural de la fe del pueblo y, nombrando algunas prácticas, no señaló ningún abuso ni desviación doctrinal. Podríamos decir que la piedad era un asunto que no tenía mayores inconvenientes.[[108]](#footnote-108)

La Conferencia de Río tampoco tuvo un tratamiento excesivo del tema. Su tema en particular fue la escasez de vocaciones y las directivas que han de tomarse para la futura formación de los sacerdotes y religiosos. Río se destaca por la importancia que le da a la ignorancia religiosa del pueblo, que puede ser utilizada por el *protestantismo y movimientos anticatólicos*, con el objeto de la *preservación y defensa de la fe*[[109]](#footnote-109). Estos movimientos ponen en guardia la cultura católica de los pueblos latinoamericanos. Es en esta defensa donde el documento da su valoración más positiva de la religiosidad popular, que se entiende “como arma preciosísima en defensa de la fe, la piedad arraigada, intensa y filial del pueblo latinoamericano a la Virgen Santísima, venerada bajo las diversas advocaciones propias de cada región”[[110]](#footnote-110). Sin embargo, esta alabanza no es suficiente sino que está inmersa en ignorancia del pueblo, por lo que apela a los sacerdotes a fortalecer la predicación, en vistas de los posibles problemas que traiga tal desconocimiento[[111]](#footnote-111). De todas maneras, aunque sea una valoración escueta y en miras apologéticas, muestra el reconocimiento de una piedad verdaderamente católica.

El Concilio Vaticano II[[112]](#footnote-112) tampoco hace una reflexión directa del tema, aunque trata temas cercanos a la religiosidad popular. Así, se sugiere o urge a una adaptación de la liturgia a los diversos grupos[[113]](#footnote-113) y el respeto debido a la diversidad de culturas y religiones[[114]](#footnote-114). Irarrazaval se lamenta que en los dos documentos más reconocidos, *Gaudium et Spes*[[115]](#footnote-115)y *Lumen Gentium*[[116]](#footnote-116), que tratan con excelencia a la Iglesia en sentido de pueblo de Dios, en santidad y servicio al mundo, no se detuviera en la consideración del pobre y su religiosidad.

En los años que median entre Río y Medellín (1968), comienza la controversia de la valoración de la religiosidad popular y se hace notable la diferenciación de la práctica religiosa popular y la elitista, según la cual la religiosidad popular es un resabio que es necesario superar para lograr la transformación social. Se llega a una polarización excluyente entre la religión popular e Iglesia oficial, siendo ésta una élite comprometida. A su vez, la mentalidad ilustrada menospreciaba la religiosidad popular por su tendencia a la vivencia racionalista de la fe[[117]](#footnote-117).

## II.2 MEDELLÍN

“La Iglesia Latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha ‘desviado’, sino que se ha ‘vuelto’ hacia el hombre, consciente de que ‘para conocer a Dios es necesario conocer al hombre’… América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso”[[118]](#footnote-118).

Estas son palabras que corresponde al mensaje final de Medellín que sirven como punto de referencia para comprender la importancia de la reunión y el documento. En efecto, se sigue el espíritu del Concilio Vaticano II y su llamado a la adaptación de la Iglesia a la diversidad de culturas, para hacer frente a la misión evangelizadora. Es, por tanto, necesario asumir una nueva pedagogía pastoral que, a partir de sus expresiones religiosas, en las cuales hay una presencia oculta de Dios, que han de ser valoradas y conocidas, lleve al pueblo a la conversión[[119]](#footnote-119).

El título dedicado a la pastoral popular se divide en tres subtítulos, que corresponden a la situación (ver), los principios teológicos (juzgar) y recomendaciones pastorales (actuar).

En la situación, remarca que la actuación de la Iglesia está marcada por una “pastoral de conservación, basada en una sacramentalización con poco énfasis en una previa evangelización”[[120]](#footnote-120). En su momento, cuando se vivía un ambiente cristiano, tuvo su idoneidad, pero que en la transformación que se vive carece de fuerza y de adaptación a la pluralidad de culturas.

Medellín reconoce que la religiosidad popular es “fruto de la evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales”[[121]](#footnote-121). Es reconocida por la presencia de “votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que *tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana*”[[122]](#footnote-122). Existen muchos valores cristianos dentro de este tipo de religiosidad, en especial en orden a la caridad, aunque no haya una conducta moral que la respalde o una participación cultual casi nula. Sin embargo, no deja de ser una religiosidad donde Dios es buscado como respuesta a las incógnitas, por lo que los avances científicos pueden hacerla entrar en crisis[[123]](#footnote-123).

La expresión popular de la fe es caracterizada por su modo “simple, emocional, colectivo”[[124]](#footnote-124). El siguiente punto marca un avance. La religiosidad popular no puede ser enjuiciada desde el punto de vista de la cultura occidentalizada, sino desde el significado para las sub-cultura de grupos rurales y urbanos marginados. Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas con el patrimonio religioso ancestral, caracterizadas por “prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino”, que necesita de seres más cercanos a la humanidad. “Esas manifestaciones religiosas pueden ser, sin embargo, balbuceos de una auténtica religiosidad, expresada con los elementos culturales de que se dispone”[[125]](#footnote-125).

El segundo subtítulo da los criterios en los que se ha de basar la pastoral popular. Comienza explicando que tanto la fe como la Iglesia “crecen en la religiosidad culturalmente diversificada de los pueblos”[[126]](#footnote-126). Se trata de una fe imperfecta que está incluso en los niveles culturales más bajos. A través de la religiosidad popular, la Iglesia reconoce la “secreta presencia de Dios” (AG 9), “el destello de verdad que ilumina a todos” (*Nostrae aetate* 2), “las semillas del Verbo” (AG 11) y se “constituyen o pueden constituir una ‘preparación evangélica’ (LG 16)”.

Vale aclarar que “no se ha de suponer fácilmente la existencia de la fe detrás de cualquier expresión religiosa aparentemente cristiana”. Para matizar esta declaración tan dura, el documento afirma que no se ha de negar arbitrariamente el carácter creyente de ciertas manifestaciones, aun cuando estas sean débiles o egoístas[[127]](#footnote-127), confiando en la acción del Espíritu Santo que lleva a superar continuamente las motivaciones equivocadas y adherirse a las más auténticas[[128]](#footnote-128). Más aún, se propone una pedagogía pastoral que asegure una evangelización de las diversas áreas humanas y una constante re-conversión, dado que la Iglesia no puede quedarse tranquila suponiendo que el pueblo ya posee la fe ni satisfacerse con conservar la fe del pueblo “en sus niveles inferiores, débiles y amenazados”[[129]](#footnote-129). Aquí se ve con claridad una distinción dialéctica entre lo popular y lo elitista, siendo claramente superior esta última. Más aún, si consideramos el documento en su conjunto, veremos que el capítulo siguiente al de pastoral popular trata acerca de la pastoral de élites, siendo caracterizadas estas de modo general por “los grupos dirigentes más adelantados, dominantes en el plano de la cultura, de la profesión, de la economía y del poder; de modo especial: dentro de estos mismos grupos, las minorías comprometidas que ejercen una influencia actual o potencial en los distintos niveles de decisión cultural, profesional, económica, social o política”[[130]](#footnote-130). Cabe remarcar que élite no tiene una connotación clasista, pero, por la descripción que hace, es favorable ~~a~~ tener en mayor estima la pastoral de élite que la popular. El subtítulo termina insistiendo en la necesidad de pertenencia a la Iglesia y, más particularmente, en la participación de la Eucaristía, sin la cual no es posible la edificación eclesial, como un objetivo al cual debe llegar la religiosidad popular[[131]](#footnote-131).

En cuanto a las recomendaciones pastorales, el documento pide que se realicen estudios acerca de la religiosidad popular y sus manifestaciones[[132]](#footnote-132). Por otro lado, invita a realizar una pastoral litúrgica y catequética adecuada destinada a la totalidad del Pueblo de Dios[[133]](#footnote-133). A su vez, se llama a formar comunidades eclesiales, en especial en parroquias rurales o urbanas marginadas, centradas en la Palabra de Dios y, en lo posible, de la Eucaristía, en comunión con el obispo y bajo su dependencia. Para tal efecto, las comunidades han de tener sentido de pertenencia, siendo solidarios en la misión y participando en la vida litúrgica. “Para ello es menester hacerlos vivir como comunidad, inculcándoles un objetivo común: el de alcanzar la salvación mediante la vivencia de la fe y del amor”[[134]](#footnote-134). Aquí se ve con claridad que la religiosidad popular es objeto de la evangelización. Nótese el lenguaje utilizado, que denota cierto paternalismo e incapacidad en la religiosidad popular de lograr algo por sí misma, a la cual se le debe enseñar incluso lo fundamental de la vida cristiana.

La pastoral deberá contar con la participación de cristianos preparados[[135]](#footnote-135), religiosos o laicos y tenderá a la personalización y vida comunitaria de modo pedagógico, “respetando las etapas diversas en el caminar hacia Dios”[[136]](#footnote-136).

Como se ha visto, la valoración de la religiosidad popular que hace Medellín es bastante negativa. Es verdad que le hace ciertas concesiones, como los valores cristianos que llevan en sí o la presencia secreta de Dios a la manera de semillas del Verbo, pero siempre en vistas a un trabajo a realizar. Es una vivencia con muchos aspectos a revisar (prácticas mágicas y supersticiones, no se ha de suponer con facilidad la fe, participación en el culto casi nula), pero que ha de tomarse como un cimiento para realizar el desafío de la evangelización.

Respecto de la utilización de la expresión “semillas del Verbo”, Bianchi la considera una frase poco feliz y que está lejos de la consideración que tiene Aparecida acerca del mismo tema, porque en su origen se usó esta categoría para rescatar lo bueno que está presente en las religiones no cristianas, que puede llevar a pensar que estamos frente a un fenómeno pagano que todavía no fue fecundado por el Evangelio[[137]](#footnote-137). De todas maneras, la religiosidad pone en guardia a la Iglesia y la confronta con “el dilema de continuar siendo la Iglesia universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos hombres que se expresan con este tipo de religiosidad”[[138]](#footnote-138), queriendo decir con esto que, más allá de las serias deficiencias que tenga, es un desafío para la misión de la Iglesia el saber utilizar estas expresiones como propedéutica para una fe más auténtica, haciendo un llamado a todos a la conversión al Evangelio e incorporar a quienes tienen este tipo de religiosidad.

Para finalizar quiero citar lo que opina Irarrazaval acerca del tema, y que sintetiza el posicionamiento de Medellín:

“Los obispos en Medellín critican una religión popular con rasgos mágicos, egoístas, fatalistas, dado un contexto general de opresión. Ofrecen una acertada ruta metodológica: no interpretar la religión popular desde una cultura occidentalizada sino desde las sub-culturas. Mencionan generalidades teológicas en la religión popular; caridad, luz del Verbo. La religión popular es considerada como punto de arranque para una re-evangelización del continente (lo cual suele interpretarse como asimilación de la religión popular y no como diálogo con ella y mutuo enriquecimiento). Medellín enuncia este programa: entrelazar religión popular y pastoral eclesial, en respuesta a los signos de los tiempos que plantean una transformación integral en América”[[139]](#footnote-139).

## II.3 *EVANGELII NUNTIANDI*

*Evangelii Nuntiandi* lleva como subtítulo *exhortación apostólica postsinodal sobre la evangelización del mundo contemporáneo.* Fue publicada el 8 de diciembre de 1975 y es la primera declaración magisterial de ese rango que trata sobre la evangelización. Este documento media entre Medellín y Puebla, siendo influido por el primero e influyente del segundo[[140]](#footnote-140).

La publicación de esta exhortación apostólica viene en el marco de tres acontecimientos que se dan simultáneamente: los diez años de la clausura del Concilio Vaticano II, la clausura del año santo, en el que la Iglesia se esforzó por llevar la Buena Noticia a todos los hombres y la III Asamblea general del Sínodo de los Obispos (1974)[[141]](#footnote-141). En este marco, de “tiempos de incertidumbre y malestar”[[142]](#footnote-142), el Papa lanza una pregunta fundamental para la Iglesia: “¿es más o menos apta para anunciar el Evangelio y para insertarlo en el corazón del hombre por convicción, libertad de espíritu y eficacia?”[[143]](#footnote-143). La reflexión de Pablo VI es, también, un llamada a toda la Iglesia para que reflexione acerca de su tarea evangelizadora, de modo que se renueve en su entusiasmo misionero, con el objeto de que todos, en especial los que dedican su vida al apostolado, sepan comunicar la Palabra del Evangelio, con la conciencia de que la labor evangelizadora responde al mandato y voluntad del Señor, de que todos se salven[[144]](#footnote-144).

Bianchi recuerda que este documento es fruto del Sínodo realizado el año anterior. En el aporte realizado por el CELAM previo al Sínodo aparece el tema de religiosidad popular, reconociéndole su potencial evangelizador[[145]](#footnote-145). Sin embargo, esta propuesta fue rechazada en el documento preparatorio, ni tuvo cabida en el primer borrador de la exhortación, a pesar de que obispos latinoamericanos habían hablado de ella, basándose en Medellín. De todas maneras, este fue corregido en su versión final y el texto lo trata en el número 48[[146]](#footnote-146).

La temática de la piedad popular se encuentra en el último número dedicado a los *medios de evangelización*[[147]](#footnote-147)*,* dentro de los que se encuentran la vida cristiana, la Palabra y los sacramentos. El número 48 dice textualmente: “Tanto en las regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, *se descubren* en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe”[[148]](#footnote-148). Es llamativo en este fragmento el tratamiento de la piedad popular como un descubrimiento, más aún cuando lo que se descubre es una búsqueda de Dios y de la fe, lo que hace ver con mirada más profunda la cultura en la que está inmersa la Iglesia. Pablo VI, en el mismo párrafo, afirma que estas mismas expresiones han sido tenidas como *menos puras* y a veces hasta *despreciadas*. Sin embargo, la forma en que se trató el tema en el Sínodo, a través de una perspectiva pastoral admirable, ha llevado a un descubrimiento casi generalizado de estas expresiones populares.

Los últimos tres párrafos están dedicados al discernimiento de la religiosidad/piedad popular, comenzando por una descripción de los elementos negativos, siguiendo por los valores que ella contiene y las recomendaciones pastorales.

Respecto de los límites de la religiosidad popular, la exhortación llama la atención acerca de tres, a saber:

1. Se expone con facilidad a las deformaciones de la religión. Si bien nombra una sola, lo hace en plural (“supersticiones”), sin hacer enlistar cuáles son estas desviaciones religiosas.
2. En segundo lugar, la religiosidad popular puede responder más a una cuestión cultural que verdaderamente creyente. Se está criticando a la expresión religiosa dada por costumbre. Nótese aquí que el Papa llama la atención a la situación de adhesión cultural, pero no creyente. Se distingue aquí de Medellín, que ve en la religiosidad popular una expresión inferior, comparada con las élites. Para *Evangelii Nuntiandi* hay una diferenciación entre expresión cultural y fe verdadera, mientras que Medellín distingue entre una fe popular, la cual ha de ser discernida para determinar si es cristiana, y una fe de las élites. Pablo VI está expresando que no existe una fe de mayores o de menores, sino una fe dada por verdadera adhesión o una manifestación sólo trasmitida como cultura.
3. La última advertencia que hace es respecto de la posibilidad de formación de sectas y la ruptura con la comunión eclesial. Aquí vemos otra cosa que la diferencia de Medellín. Si bien en ambos se hace referencia a que la religiosidad popular puede acarrear las sectas, en el primero se hace más hincapié en la cuestión numérica, por la pérdida de fieles, debido a la falta de asimilación de la religiosidad popular por parte de la Iglesia, y son las sectas quienes utilizan dicha religiosidad para sus grupos, mientras que Pablo VI le da cierta autonomía a las expresiones populares y ellas, por sí mismas, se transforman en sectas, sin hacer referencia a la cuestión numérica, sino comunional.

En el cuarto párrafo Pablo VI advierte la necesidad de que esté “bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización”, que sirva para rescatar los valores que lleva inmersa. Respecto de las orientaciones pastorales, hablaremos más adelante, mientras que aquí nos centraremos en cuáles son los valores que ve Pablo VI en la piedad popular. Ellas son:

1. Una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden percibir. Si confrontamos con Medellín, según el cual, la participación de los sacramentos tiene más repercusión social que cristiana, nos damos con un verdadero avance en la percepción de la piedad popular, que expresa con sinceridad su deseo de Dios. Quizás, visto desde el ángulo de las élites, ella es un deseo ingenuo de protección, mientras que para el que vive esta piedad es la expresión de un deseo genuino de Dios.
2. Capacidad de generosidad y sufrimiento, en casos hasta el heroísmo cuando se trata de la fe. Aquí vemos otro avance si se compara con Medellín, que acepta la presencia de algunos valores dentro de la religiosidad popular, pero que no nombra la capacidad de sufrimiento, lo que es visible en Puebla.
3. Conocimiento de los atributos de Dios: paternidad, providencia y presencia amorosa y constante. La religiosidad cósmica que habla Medellín, que busca a Dios motivado por el deseo de respuestas y seguridad, es superada por una relación personal con Dios. Puebla se hará eco de esta consideración y le agregará a la causa de la paternidad de Dios la consecuencia de la fraternidad entre todos los hombres.
4. A su vez, la religiosidad popular engendra actitudes interiores, estas son: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Nótese que Medellín hace referencia a valores relacionados con la caridad, sin explayarse sobre los mismos, mientras que aquí, además de hacer ver valores referidos a la caridad y el trato con los demás, habla de una actitud plenamente cristiana, en particular por la cruz cotidiana, condición indispensable para el discipulado.

Todas estas consideraciones son las que llevan a Pablo VI a llamar “*piedad popular*, es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad”[[149]](#footnote-149).

El último párrafo está dedicado a las normas pastorales que han de tomarse ante esta realidad, “a la vez tan rica y tan amenazada”, siempre guiado por la caridad pastoral. Pablo VI utiliza el término “amenaza”, que implica contextos no favorables, es decir, cuestiones externas a la religiosidad popular, no una debilidad en la misma. Sin embargo, al designarla como una realidad “tan rica”, está indicando fortalezas internas, que lleva en sí misma actitudes que la hacen apreciable por sí misma, no por la situación histórica en que se vive. Por esto mismo, el Papa llama, en primer lugar, a ser “sensibles a ella, a saber percibir sus dimensiones internas y sus valores innegables”. Estos primeros consejos están dando como horizonte el reconocimiento de un reservorio de presencia evangélica en la piedad popular y, por tanto, la actividad pastoral no comienza desde unas *semillas del Verbo* que deben ser elevadas, sino en el crecimiento del Evangelio implantado en una cultura determinada.

Los últimos dos consejos que hace Pablo VI indican la disposición “a ayudarla, a superar sus riesgos”, indicando aquí una colaboración “más activa” de parte de los pastores, siendo lo primero la ayuda y lo último la superación de riesgos. De alguna manera, Pablo VI invierte el orden de lo escrito, donde primero se enumeran las desviaciones y luego se hacen ver las luces y, de esta manera, invitando a poner la mirada en lo positivo de la piedad popular, que “puede ser cada vez más, para nuestras masas populares, un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo”.

## II.4 PUEBLA

Siguiendo las indicaciones de Medellín, entre los años que mediaron entre esta conferencia y Puebla (1979), se realizaron estudios acerca de la religiosidad popular y que ayudó a tener una visión mucho más positiva respecto de Medellín y *Evangelii Nuntiandi[[150]](#footnote-150).* A su vez, Puebla representa el fin de un período marcado por la apologética respecto de la religiosidad popular y comienza una revalorización de la misma[[151]](#footnote-151).

El apartado dedicado a la *Evangelización y la religiosidad* popular, está enmarcada en el capítulo llamado ¿*Qué es evangelizar*?, en el que comienza precisando el concepto de evangelización y la urgencia de la evangelización de la cultura. Para lograrla “es de primera importancia atender a la religión de nuestros pueblos, no sólo asumiéndola como objeto de evangelización sino también, por estar ya evangelizada, como *fuerza activamente evangelizadora*”[[152]](#footnote-152). Nótese el cambio de perspectiva habida entre Medellín y Puebla, según la cual la religiosidad popular no sólo tiene la riqueza de las *semillas del Verbo*, “sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con el cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo”[[153]](#footnote-153).

La consideración que hace Puebla acerca de la religiosidad popular, en los que también se ve elementos negativos a purificar, es especialmente positiva. En el documento se puede leer:

“Como elementos positivos de la piedad popular se pueden señalar: la *presencia trinitaria* que se percibe en devociones y en iconografías, en el sentido de la *providencia* de Dios Padre; Cristo, celebrado en su misterio de *Encarnación* (Navidad, el Niño), en su *Crucifixión*, en la *Eucaristía* y en la devoción al *Sagrado Corazón*; amor a María: Ella y ‘sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular’, venerada como *Madre Inmaculada de Dios y de los hombres*, como *Reina* de nuestros distintos países y del continente entero; los *santos, como protectores*; los *difuntos*: la *conciencia de pecado* y de necesidad de *expiación*; la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos (*canto, imágenes, gesto, color, danza*); la *Fe situada en el tiempo* (fiestas) y *en lugares* (santuarios y templos); la sensibilidad hacia *la peregrinación como símbolo de la existencia humana* y cristiana, el *respeto filial a los pastores como representantes de Dios*; la capacidad de *celebrar la fe en forma expresiva y comunitaria*; la *integración* honda de los sacramentos y sacramentales en la vida personal y social; el afecto cálido por la persona del *Santo Padre*; la *capacidad de sufrimiento y heroísmo* para sobrellevar las pruebas y confesar la fe: el valor de la oración; la aceptación de los demás[[154]](#footnote-154).

La piedad popular presenta aspectos positivos como: sentido de lo sagrado y trascendente; disponibilidad a la Palabra de Dios; marcada piedad mariana; capacidad para rezar; sentido de amistad, caridad y unión familiar; capacidad de sufrir y reparar; resignación cristiana en situaciones irremediables; desprendimiento de lo material[[155]](#footnote-155).

Aun así, Puebla encuentra carencias en ella:

Los aspectos negativos son de diverso origen. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. Amenazas: secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismos; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la Evangelización[[156]](#footnote-156).

… también presenta aspectos negativos: falta de sentido de pertenencia a la Iglesia; desvinculación entre fe y vida; el hecho de que no conduce a la recepción de los sacramentos; valoración del culto a los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio; idea deformada de Dios; concepto utilitario de ciertas formas de piedad; inclinación, en algunos lugar, al sincretismo religioso; infiltración del espiritismo y en algunos casos, de prácticas religiosas de Oriente[[157]](#footnote-157).

La religiosidad popular contiene una síntesis vital entre lo divino y lo humano, Cristo y María, espíritu y cuerpo, entre otras más, que lo convierten en un humanismo cristiano que proclama la dignidad de toda persona como hijo de Dios, una fraternidad universal, la comprensión del trabajo, proporcionando alegría y humor. A su vez, este reservorio de valores es propiamente una sabiduría que le permite discernir lo que sirve al Evangelio y cuando se lo vacía. En el pueblo hay un “instinto evangélico”[[158]](#footnote-158), que, vivida especialmente por pobres y sencillo, le permite vislumbrar y vivir el catolicismo de manera popular y con notas características, en particular, con el reconocimiento de María de Guadalupe como inicio de la Evangelización.[[159]](#footnote-159)

El documento muestra, más allá de lo positivo y negativo de la religiosidad popular, un desafío para la Iglesia. La comunidad eclesial está llamada a catequizar y evangelizar a estas grandes mayorías que ya están bautizadas[[160]](#footnote-160). Teniendo en cuenta las transformaciones que se viven, es necesario que la Iglesia transforme a los santuarios, que, como ya se había dicho, era uno de los lugares donde se manifiesta la fe popular, en lugares privilegiados para la evangelización[[161]](#footnote-161), atendiendo a las diversidades indígenas y campesinas[[162]](#footnote-162), sin descuidar que los cambios llevan a una forma de vida más urbana-industrializada[[163]](#footnote-163). A su vez, el documento marca la necesidad de fomentar las expresiones religiosas masivas, por reconocer que ellas tienen fuerza evangelizadora[[164]](#footnote-164), sin olvidar las inquietudes religiosas que surgían a finales del milenio[[165]](#footnote-165).

Puebla recalca algo que ya se había dicho en Medellín. De hecho, es la única cita que se hace de Medellín en este apartado, al decir que “esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia Universal o de convertirse en una secta, al no incorporar vitalmente así, a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad”[[166]](#footnote-166). Además, se muestra un temor por la pérdida de fieles en el último punto de la sección: “Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, *se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas*, los *mesianismos políticos secularizados*, el *consumismo que produce hastío* y la indiferencia o el *pansexualismo pagano*. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia nueva”[[167]](#footnote-167), al tiempo que se sigue utilizando los polos popular-élite, siendo estos últimos quienes sirven a los primeros. Si tenemos en cuenta el principio evangélico del poder como servicio, nos damos con que, si la élite es la que sirve, también es la poderosa o, al menos, sirve a la evangelización de mejor manera que lo popular. Esto quiere decir que es la élite quien tiene una mayor fuerza evangelizadora, pero también se destaca un adelanto en Puebla respecto de Medellín. A los pobres no se los puede considerar sólo como meros receptores de la evangelización, sino que, a través de su religiosidad, participan en el proceso evangelizador. Puebla es el primer documento eclesial en hacer esta evaluación, en la cual se “señala que la religiosidad popular ayuda a que los pobres se transformen no sólo a sí mismos, combatiendo el pecado personal, sino también les lleva a ayudar a construir una sociedad más solidaria y justa”[[168]](#footnote-168).

Por otro lado, respecto de la cuestión dicotómica cultura-liberación, se muestra la falsedad de tal polarización. En efecto, la expresión religiosa popular se puede convertir en un “clamor por una verdadera liberación”[[169]](#footnote-169), haciéndose visible en la creación de espacios para la fraternidad, mientras se aguarda “los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada”[[170]](#footnote-170).

A su vez, la “opción preferencial por los pobres” [[171]](#footnote-171) incluye también el conocimiento y valoración de las culturas y formas de vidas de los pobres. “Por eso, si hay una opción por los pobres, tiene que incluir como dimensión esencial una estima positiva por su cultura y las formas culturales con que ellos expresan su fe”[[172]](#footnote-172).

En conclusión, Puebla ofrece dos perspectivas. La primera es la de ubicar la religiosidad popular como campo de evangelización y forma cultural del pueblo. Por otro lado, la religiosidad popular es vista como un “clamor por una verdadera liberación”, por lo que se convierte en objeto y sujeto de la evangelización de la Iglesia. En el balance a nivel doctrinal, Puebla ve positivamente en la religiosidad popular su sentido de Dios, sabiduría, oración, caridad. Por otro lado, ve algunas pobrezas en ella, concretizadas en la ignorancia, la separación entre fe y vida, etc., aunque es un discernimiento carente de fundamentación bíblica[[173]](#footnote-173). Si bien afirma que debe ser revisada por el Evangelio, reconoce en la religiosidad popular la presencia de una fuerza activamente evangelizadora y la importancia que tiene en la cultura latinoamericana. “En Puebla estamos ante el ‘mayor esfuerzo pastoral del siglo XX por integrar la religiosidad popular latinoamericana no solo en el entramado pastoral de la Iglesia sino también en su reflexión teológica’”[[174]](#footnote-174).

## II.5 SANTO DOMINGO

“Una significativa efemérides ha sugerido la fecha de esta IV Conferencia: *los 500 años del inicio de la evangelización* del nuevo mundo. Desde entonces, la *Palabra de Dios fecundó las culturas* de nuestros pueblos llegando a ser parte integrante de su historia”[[175]](#footnote-175).

Estas palabras de la presentación indican algunas de las líneas principales del documento conclusivo de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizado en 1992. En efecto, la conmemoración del quinto centenario de la evangelización es ocasión de celebración para la Iglesia, por ser el comienzo de la presencia evangélica en el continente americano[[176]](#footnote-176). En Latinoamérica “Dios se ha escogido un nuevo pueblo, lo ha incorporado a su designio redentor, lo ha hecho partícipe de su Espíritu”[[177]](#footnote-177).

Si bien el año 1492 marca el comienzo de la evangelización, ya en las religiones precolombinas estaban presentes las *semillas del Verbo*, que ofrecían una base que “predisponía a los indígenas americanos a una más pronta recepción del Evangelio, aunque hubo evangelizadores que no siempre estuvieron en condiciones de reconocer esos valores”[[178]](#footnote-178). A partir del *encuentro*[[179]](#footnote-179)surge un mestizaje entre lo “perenne cristiano con lo propio de América”[[180]](#footnote-180), que se extendió por todo el territorio.

Lo novedoso de Santo Domingo viene dado por el tema de la inculturación. La religiosidad popular no tiene mayor cabida, aunque le dedica algunos puntos que hablan de ella como una “forma inculturada del catolicismo”[[181]](#footnote-181). En el mismo punto, vuelve a recordar que en los pueblos coexisten faltan ejemplos de vida cristiana y al tiempo que hay “un desconocimiento de la doctrina junto a vivencias católicas enraizadas en los principios del Evangelio”[[182]](#footnote-182).

Lydon recuerda que la inculturación es un tema propio de Santo Domingo. El neologismo es introducido por Juan Pablo II *Catechesi Tradendae* 53, publicada diez meses después de la Conferencia de Puebla, por lo que la relación entre religiosidad popular e inculturación es un aporte propio de Santo Domingo, encontrando en la Virgen de Guadalupe un claro ejemplo de “Evangelización perfectamente inculturada”[[183]](#footnote-183).

El otro punto que se le dedica es el número 36. Allí se define a la religiosidad popular como “una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural”. En cuanto doctrina no agrega nada nuevo. Más bien, resume y vuelve a proponer lo que se había tratado en Puebla, bajo la guía de las enseñanzas de Pablo VI[[184]](#footnote-184). Como actitud pastoral, el documento invita a renovar los esfuerzos “por comprender las maneras de *sentir y vivir, comprender y expresar* el misterio de Dios y de Cristo, para que purificadas de sus posibles limitaciones y desviaciones lleguen a encontrar su lugar propio en nuestras Iglesias locales y en su acción pastoral.”[[185]](#footnote-185). Sin ser estrictamente una definición, en la primera parte de la cita hay una valoración sobre la religiosidad popular. Aquí la que se ha de adaptar no es la piedad popular, sino la Iglesia quien debe mostrar una actitud complaciente por la forma en que se dio la inculturación del Evangelio. De alguna forma, esta actitud manifiesta coherencia con lo dicho al principio del punto. El objetivo de esta comprensión está en que se las pueda integrar en las Iglesias locales, pasando antes por la purificación de sus posibles limitaciones y desvíos.

Esta misma advertencia la encontraremos más adelante se recogerá en los desafíos pastorales. Sin nombrar el peligro de que sólo sea una expresión cultural y no auténtica expresión de fe cristiana, como lo hizo Pablo VI, el documento muestra que la religiosidad popular frecuentemente “no está purificada de elementos ajenos a la fe cristiana ni lleva siempre a la adhesión personal a Cristo muerto y resucitado”[[186]](#footnote-186).

Otro de los desafíos que se halla en el documento trata acerca de la relación entre piedad popular y la liturgia, que ha de ser inculturada, como recordaba el Concilio. La falta de valoración de la piedad popular, las peregrinaciones y las fiestas, sumado a los desvíos que contiene, podría acarrear que el secularismo se imponga “más fuertemente en nuestro pueblo latinoamericano y será más difícil la inculturación del Evangelio”[[187]](#footnote-187).

Por lo visto, el documento, más allá del énfasis que le pone al tema de la inculturación, no trae grandes novedades, ni se detiene a reflexionar sobre la religiosidad popular[[188]](#footnote-188).

## II.6 DIRECTORIO SOBRE LA PIEDAD POPULAR Y LA LITURGIA

Este documento, publicado en 2002 por la “Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos”, aún sin hacer un estudio pormenorizado del tema, pone en relación la religiosidad popular con la Liturgia, subrayando su aspecto cultual[[189]](#footnote-189). Aunque sea diferente de la liturgia, la religiosidad popular, que se expresa de formas diversas y diferenciadas,

“tiene como fuente, cuando es genuina, la fe y debe ser, por lo tanto, apreciada y favorecida. En sus manifestaciones más auténticas, no se contrapone a la centralidad de la Sagrada Liturgia, sino que, favoreciendo la fe del pueblo, que la considera como propia y natural expresión religiosa, predispone a la celebración de los Sagrados misterios”[[190]](#footnote-190).

La aclaración de la posibilidad de genuinidad, viene dada porque en estas expresiones religiosas pueden aparecer

“contaminadas por elementos no coherentes con la doctrina católica. En esos casos, dichas manifestaciones han de ser purificadas con prudencia y paciencia, por medio de contactos con los responsables y una catequesis atenta y respetuosa, a no ser que incongruencias radicales hagan necesarias medidas claras e inmediatas”[[191]](#footnote-191).

Sin embargo, también remarca que, de ser una expresión de fe cristiana, debe ser valorada y ha de tender a la celebración de la liturgia, “fuente y culmen de la vida eclesial”.

El documento está dividido en dos partes y una introducción general. La introducción[[192]](#footnote-192) lleva algunas definiciones de las cuales nos haremos eco. La primera parte *Líneas emergentes de la historia, del magisterio y la teología[[193]](#footnote-193)*, donde se narra la relación entre ambas en la historia, culminando por los principios teológicos para la valoración de la piedad popular. La segunda parte contiene las orientaciones hacia las prácticas concretas para la armonización de piedad popular y liturgia[[194]](#footnote-194).

En la introducción se le dedica unos puntos a la cuestión terminológica, que se tratará con mayor profundidad más adelante. Hasta el momento se ha utilizado *piedad popular* y *religiosidad popular* como sinónimos intercambiables, pero el documento hace un avance al distinguir entre ambos conceptos. La primera hace referencia a:

“diversas manifestaciones cultuales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura”[[195]](#footnote-195).

Con esta definición nos encontramos con que la *piedad popular* pertenece a la fe cristiana que se expresa con las particularidades de los lugares y tiempos en los que se ha implantado el Evangelio. En el segundo párrafo de la cita nos encontramos con los valores propios de la piedad popular, a través de la cita de *Evangelii Nuntiandi* 48. Cabe aclarar que en este punto, la piedad popular no contiene ninguna particularidad contraria a la fe.

En el punto siguiente hay una caracterización de *religiosidad popular* que se refiere

“*a una experiencia universal*: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una *dimensión religiosa*. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones cultuales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual”[[196]](#footnote-196).

En efecto, como aclara el segundo párrafo, no existe una relación de necesidad entre la religiosidad popular y la revelación cristiana.

El documento afirma que, si bien los ejercicios de piedad popular suponen libertad cristiana para realizarlos, no significa desprecio de las manifestaciones populares de fe. El camino correcto consiste en “valorar correcta y sabiamente las no escasas riquezas de la piedad popular, las potencialidades que encierra, la fuerza de vida cristiana que puede suscitar”[[197]](#footnote-197). Por ello, las tres cosas que han de ser valoradas de la piedad popular son:

1. Las no escasas riquezas que contiene
2. Las potencialidades que encierra
3. La fuerza de vida cristiana que puede suscitar.

Acerca del primer punto ya se ha hecho referencia en la definición de piedad popular. Respecto de las potencialidades, el documento hace referencia a que la piedad popular surge, por una parte, de la forma de expresión de una cultura y de la concepción del Evangelio, por otra. Por ello, “la transmisión de padres a hijos, de una generación a otra, de las expresiones culturales, conlleva la transmisión de los principios cristianos”[[198]](#footnote-198). De allí la importancia que tiene “para la vida de fe del pueblo de Dios, para la conservación de la misma fe y para emprender nuevas iniciativas evangelizadoras”[[199]](#footnote-199). Sin embargo, el documento es especialmente generoso en la enumeración de las posibles desviaciones de la piedad popular[[200]](#footnote-200).

De todas maneras, más adelante se enseña que la piedad popular pertenece al reservorio de culto cristiano. Por ello, la Iglesia ha visto la necesidad de prestarle atención, para que a través de los ejercicios de piedad popular “Dios sea glorificado dignamente y el hombre obtenga provecho espiritual e impulso para llevar una vida cristiana coherente”[[201]](#footnote-201).

Aunque la liturgia tenga un valor superior al de la piedad popular, por el que se le debe dar un lugar de preeminencia, el documento tiene el valor de presentar a la piedad popular como un culto cristiano que, con posibilidades de desviaciones, ha de ser valorado y puesto en relación con la liturgia. Vale decir que, con diferencias valorativas, no supone la contraposición de una con la otra o, menos aún, la eliminación de la piedad popular, que generaría un vacío profundo en el sentir del pueblo fiel[[202]](#footnote-202).

## II.7 CONCLUSIONES

Hemos hecho un recorrido histórico acerca de las consideraciones magisteriales acerca de la religiosidad, comenzando por una breve reseña de acontecimientos que marcaron un hito en la Iglesia (CPLA, la Conferencia de Río y el Concilio Vaticano II) que, si bien no hacen una reflexión exhaustiva del tema, tienen el mérito de valorar las expresiones de fe que nacen en una cultura particular, que da pie para una reflexión teológica acerca de la religiosidad popular.

Luego de esta revisión de los documentos surgidos de las Conferencias del CELAM (Medellín, Puebla y Santo Domingo), sumándose el posicionamiento de *Evangelii Nuntiandi* y el Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, haré una breve enumeración de los conceptos más relevantes.

El primero de estos documentos fue el de Medellín (1968), en el que se hace una caracterización bastante negativa de la religiosidad popular. Es verdad que hace algunas concesiones, como descubrir las *semillas del Verbo* en la religiosidad popular, pero siempre en miras a un trabajo a realizar, por estar plagada de prácticas mágicas y supersticiosas, en una atmósfera de semipaganismo. Esto es más visible si recordamos que la expresión “semillas del Verbo” se refiere al reconocimiento de lo bueno que existe en las religiones no cristianas, llevando a pensar que la religiosidad popular es una religión aún no fecundada por el Evangelio. De todas maneras, el fenómeno interpela a la Iglesia que podría convertirse en una secta, en caso de no incorporar a las personas que viven esta religiosidad.

El segundo documento es *Evangelii Nuntiandi* (1975) que, detectando en la religiosidad el peligro de las supersticiones, de no llegar a ser una verdadera fe y de apartarse de la comunión eclesial, reconoce la sed de Dios de los pobres y sencillos, su capacidad de sufrimiento hasta el heroísmo y de darle un rostro personal a Dios, destacando especialmente su paternidad, su providencia y presencia amorosa y constante. En comparación con Medellín, el documento de Pablo VI da una valoración más positiva a la piedad popular, al tiempo que valora actitudes profundamente cristianas, por lo cual prefiere denominar a este fenómeno como piedad popular.

Luego nos encontramos con el documento de Puebla (1979) que, recogiendo lo de los anteriores documentos, los superan al nombrar a la piedad popular como objeto y sujeto de la evangelización de la Iglesia. Se supera el paternalismo eclesial, afirmando que el pueblo se evangeliza a sí mismo, aunque no deja de hacer un elenco de posibles limitaciones y excesos. Por otra parte, haciéndose eco de la crítica hecha a la polarización liberación-cultura, se hace ver la falsedad de tal dualismo, ya que la piedad popular se puede convertir en un clamor por una verdadera liberación.

El documento de Santo Domingo (1992) llama a tener una actitud de comprensión hacia las formas populares de sentir, vivir, comprender y expresar el misterio de Dios y de Cristo, de modo que puedan integrarse en las Iglesias locales y su acción pastoral. Lo novedoso de Santo Domingo es el reconocimiento de la piedad popular como “una forma inculturada del catolicismo”, aunque existen junto a ella un gran desconocimiento de la doctrina.

El último documento tratado es el Directorio sobre la piedad popular y la liturgia (2002). Una de las particularidades del texto es la distinción entre *piedad* y *religiosidad* popular, siendo la primera una manifestación particular de fe cristiana, mientras que la segunda es una experiencia universal y no supone necesariamente la Revelación cristiana. El documento llega a afirmar que la libertad de los ejercicios piadosos no debe significar un desprecio de los mismos. Aunque la liturgia tenga un valor superior al de la piedad popular, el documento presenta a la piedad popular como un culto cristiano que, con posibilidades de desviaciones, debe ser valorado y puesto en relación con la liturgia, la cual no elimina la piedad popular ni tampoco son contrapuestas.

# CAPÍTULO III:

# EL ACONTECIMIENTO APARECIDA

## III.1. LA PREPARACIÓN DE LA CONFERENCIA

Al abrir la primera sesión de la V Conferencia[[203]](#footnote-203), el Cardenal Giovanni Battista Re invita a Dom Geraldo Lyrio Rocha, Arzobispo electo de Mariana, para que presente el recorrido rumbo a Aparecida, desde la propuesta realizada en Caracas (2001) hasta el inicio de la Conferencia.

En el año 2001, el Cardenal Oscar Rodríguez Maradiaga, arzobispo de Tegucigalpa, en la XXVIII Asamblea General ordinaria del CELAM, propone hacer una V Conferencia con el deseo de realizarla en el año 2005, en coincidencia con las Bodas de Oro del CELAM. Juan Pablo II vio con agrado esta propuesta.

En el 2003, en la XXIX Asamblea Ordinaria celebrada en Paraguay, con la presencia del Cardenal Re, se pidió a la nueva presidencia que asuma “la animación y coordinación, en comunión con la Santa Sede, de la preparación y celebración de la V Conferencia”[[204]](#footnote-204). Sobre la participación de la Santa Sede, Fernández comenta un inconveniente: “Se comentaba que entre los miembros de la Curia vaticana no había acuerdo, y que algunos proponían un Sínodo organizado por ellos (no por el CELAM) o simplemente una Asamblea extraordinaria del CELAM (que sería mucho menos que una Conferencia General del Episcopado)”[[205]](#footnote-205).

Sin embargo, el 27 de mayo de 2004, el Papa Juan Pablo II afirma: “*mantenete la vostra forma*”, confirmando la tradición del CELAM de realizar Conferencias Generales y que respetaba el camino de la Iglesia de América Latina. Por otro lado, dado el delicado estado de salud del Papa, se pensó realizar la V Conferencia en Roma, de modo que él pudiera inaugurarla, aunque era preferible que se realizara en suelo latinoamericano. En este caso el lugar iba a ser Quito, siempre con la condición de que el Papa pudiera trasladarse.

En 2004, con ocasión de los 25 años de Puebla, los Presidentes de las Conferencias Episcopales se reunieron allí, teniendo posibilidad de reflexionar acerca de los cambios ocurridos durante los últimos años. Asimismo, la Presidencia pidió que se propusieran temas para la próxima V Conferencia. Sin proponérselo, hubo gran coincidencia sobre el tema de “la vocación de los cristianos a ser discípulos de Jesucristo para que nuestros pueblos tengan vida”, dándole especial énfasis a la dimensión misionera.[[206]](#footnote-206)

También se envió un *Documento de Participación* a las Conferencias episcopales. Aunque tenía algunos puntos en contra, como ser que no tenía arraigo en América Latina, en algunos países sirvió para generar expectativa acerca de la V Conferencia, en particular en Brasil, donde se involucró a muchas comunidades[[207]](#footnote-207).

Con la elección de Benedicto XVI (2005), se replanteó la cuestión del lugar, durante la XXX Asamblea Ordinaria del CELAM, dado que Quito presentaba el problema de la altura. Las alternativas propuestas por los obispos fueron Buenos Aires o Córdoba, con la posibilidad de realizarla en Santiago de Chile o Guayaquil (Ecuador). En octubre, Benedicto XVI, durante la visita que le hacen los cardenales Errázuriz, Rubiano, Hummes y Bergoglio, decide que el lugar sería junto al santuario de Aparecida, entre los días 13 y 31 de mayo de 2007. Dos meses luego de la decisión, se envía la oración en ocasión de la V Conferencia.

El 7 de julio de 2005 Benedicto XVI, a partir de lo propuesto por la Presidencia del CELAM, define el tema de la Conferencia: *"Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en él tengan vida"*, con el fragmento evangélico “*Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida*” (Jn 14,6)*.* Los aportes de Benedicto enriquecen la propuesta del CELAM con dos elementos: la expresión “en él”, que indica que sólo en Jesucristo se recibe la vida verdadera y con el texto bíblico[[208]](#footnote-208).

A partir de septiembre se envía el *Documento de consulta*, con los esquemas necesarios para su estudio y aporte. Contaba con cinco capítulos, en los que, sin seguirlo estrictamente, se utilizaba el método ver-juzgar-actuar. Ellos eran: “el anhelo de felicidad, de verdad, de fraternidad y de paz (ver antropológico); desde la llegada del Evangelio a América Latina y el Caribe vivimos nuestra fe con gratitud (ver histórico); discípulos y misioneros de Jesucristo (iluminación); al inicio del Tercer Milenio (ver sociocultural); para que nuestros pueblos tengan vida (líneas de acción).

Durante el 2006, el CELAM promovió encuentros tratando diversos temas realizado por expertos, que pudieran aportar a la preparación de la Conferencia. Entre ellos, se remarcan la temática de la formación de discípulos misioneros, del presbítero como discípulo misionero, acerca del rol de los laicos en la sociedad, etc.

Hacia noviembre de 2006, se recibieron los aportes de las Conferencias Episcopales, de los Organismos de nivel latinoamericano y de los Departamentos y Centros del CELAM. Posteriormente, un equipo coordinado por Monseñor Andrés Stanovnik, secretario general del CELAM, elaboró los aportes, terminando en la “Síntesis de los aportes”. Este grupo estaba conformado por los obispos Ricardo Ezzati, de Concepción, Chile, y Santiago Silva Retamales, auxiliar de Valparaiso, Chile; la hermana Rosa María Moreno, México; la teóloga Consuelo Vélez, Colombia; los padres Mario Franca Miranda (Brasil), Francisco Merlos (México), Victor Fernández (Argentina) y Sidney Fones, secretario adjunto del CELAM[[209]](#footnote-209). A esta lista, enumerada por Ortiz Lozada, Fernández agrega también al cardenal Errázuris, arzobispo de Santiago y presidente del CELAM, como participante en la preparación del documento[[210]](#footnote-210). Por haber sido participante del mismo, es plausible que Ortiz Lozada olvidara este detalle, pero no deja de ser un dato relevante por ser el Presidente del CELAM.

El material elaborado se presenta en marzo de 2007 y consta de cinco partes[[211]](#footnote-211). La primera, una amplia de introducción, reafirma la identidad del pueblo cristiano, teniendo en cuenta que Jesucristo es garantía de renovación eclesial y la Iglesia está llamada a ser signo creíble por su comunión con Dios y su estilo de vida comunitario. Por otra parte, se reafirma la identidad latinoamericana, que se fundamenta en el destino y origen común de sus pueblos, cuya fe católica ha permanecido en ella.

El segundo capítulo trata de una mirada pastoral de la realidad, nombrada “Miramos a nuestros pueblos a la luz del proyecto del Padre”. Se ve la realidad, haciendo uso de las ciencias sociales, a la luz del proyecto salvífico del Padre. Se confronta el proyecto amoroso del Padre con los rostros que siguen interpelando la acción de la Iglesia.

La tercera parte es una iluminación desde el Evangelio “Jesucristo, fuente de vida digna y plena”. El Dios de la vida se hace presente en Jesús de Nazaret y éste revela el Reino del Padre y por la Pascua se convierte en fuente de vida. Él invita a todos a esa vida. La Iglesia está llamada a ser sacramento del Reino de la Vida, a través de la escucha de la Palabra y el servicio al mismo Reino.

La cuarta parte llama a la acción. Su título es “El Espíritu nos impulsa a ser discípulos misioneros”. Muestra la animación del Espíritu a la Iglesia para hacer frente a la evangelización. A su vez, se nombran los desafíos actuales, el proceso de formación de discípulos misioneros y las preocupaciones más importantes a nivel cultural, social y eclesial. La última habla de la actitud de la Iglesia, interpelada e invitada al encuentro del Señor resucitado y a su conversión, viviendo en comunidad de discípulos misioneros, como María.

Es un esquema trinitario del método ver-juzgar-actuar, que incorpora los aportes llegados desde los lugares más diversos de América Latina y el Caribe y que también se utilizó mucho durante la Conferencia[[212]](#footnote-212). Fernández recuerda que Gustavo Gutiérrez dijo que la preparación de Aparecida fue más abierta que en Puebla y en Santo Domingo y que él mismo había consultado a uno de los participantes de Puebla, quien le repitió que se habían ignorado los aportes de la consulta popular por falta de tiempo.

## III.2 LA SESIÓN INAUGURAL

La V Conferencia fue inaugurada por el Papa Benedicto XVI. Su presencia le daría un cariz eclesial especial, en vistas de una renovación en el fervor misionero, a través de una experiencia de Dios que empape todos los estratos sociales, palabras ya visibilizadas desde su arribo a Brasil[[213]](#footnote-213).

El día 13 de mayo de 2007, Benedicto XVI, luego de haber presidido la Eucaristía en la explanada del santuario de Aparecida da por inaugurada la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Se escogieron como presidentes de la Conferencia a los cardenales Giovanni Battista Re, Francisco Errázuris, Presidente del CELAM y Geraldo Majella Agnelo, arzobispo de Sao Salvador de Bahía y primado de Brasil. La sesión comenzó con el rezo de las segundas vísperas del domingo y el saludo de bienvenida que hizo el cardenal Errázuris en nombre de la comunidad eclesial de Latinoamérica y el Caribe. Se refirió a Aparecida como un lugar de gracia y bendición, donde la imagen de la Virgen es fuente de inspiración para la Iglesia para que sea discípula y misionera. Por último, se asume el compromiso de la evangelización de los pobres[[214]](#footnote-214).

El discurso del Papa versó acerca de los temas de la fe cristiana en América Latina, la continuidad con las otras Conferencias Episcopales, discípulos y misioneros para que en Él tengan vida; otros campos prioritarios y una oración titulada “quédate con nosotros”, que luego se hará eco al final del Documento conclusivo.

El primer tema, la fe cristiana en tierra americana, comienza con una acción de gracias por la perpetuidad de la presencia del Evangelio en estas tierras y que se manifiesta en sus obras artísticas, en la forma de vivir autóctona y en la religiosidad popular. Sobre este tema, que será ampliado en el cuarto capítulo, dice el Papa que constituye un “precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina, y que ella debe proteger, promover y, en lo que fuera necesario, también purificar”[[215]](#footnote-215).

El segundo tema versa acerca de la continuidad de la V Conferencia con las anteriores. Sin embargo, se diferencia por algunos retos nuevos. Benedicto hace un diagnóstico de la actualidad sobre algunos temas mostrando lo positivo y la posible degeneración de la misma. Estos temas son: una globalización que, respondiendo al anhelo de unidad, tiene el riesgo de generar monopolios, convirtiendo el lucro en un valor supremo; una democracia que avanza, con el peligro de autoritarismo y reaparición de ideologías supuestamente superadas; una madurez en las comunidades cristianas, con un debilitamiento de la vida cristiana en la sociedad[[216]](#footnote-216).

El tercer apartado habla de la identidad del discípulo. La aceptación del seguimiento de Jesús no significa una huida de los temas sociales que le circundan, sino que es un llamado a ver la realidad con una profundidad diferente, y al compromiso misionero potenciado a través del servicio a los pobres, teniendo en cuenta que la evangelización va unida a un compromiso por la promoción humana y a la auténtica liberación cristiana[[217]](#footnote-217).

El cuarto tema, “para que en él tengan vida”, es un llamado a los pastores a la promoción de una cultura de la vida, que haga pasar a los pueblos de una condición menos humana a una más humana, según lo expresaba hacía cuarenta años la *Populorum Progressio.* El compromiso cristiano en el ámbito social ha de celebrarse en la Eucaristía, fuente de la acción evangelizadora e impulso a la solidaridad. Sin pertenecer a un partido político en particular y conservando la autonomía de realidades, la Iglesia es abogada de la justicia y de los pobres[[218]](#footnote-218). El quinto apartado trata acerca de los campos de acción prioritarios: la familia, los sacerdotes, los religiosos, religiosas, consagrados, los laicos y la pastoral vocacional[[219]](#footnote-219).

El discurso termina con una oración (“Quédate con nosotros”), con la que Benedicto invoca la presencia del Señor en América Latina, a fin de que, además de ser el continente de la esperanza, se convierta también en el continente de la caridad.

Al finalizar, el Papa regala un tríptico programático que representa a Jesús y diversas escenas bíblicas con escenas latinoamericanas, encargado al cuzqueño Eduardo Velázquez, teniendo en frente a la Virgen de Aparecida y adentro a Jesús enviando a sus discípulos misioneros. En la escena central está representada la Trinidad. La parte superior muestra la escena del bautismo del Señor, con las palabras del Padre: “Este es mi hijo amado” y el Espíritu representado a través de una paloma. En la parte inferior se muestra a Jesús resucitado que envía a sus discípulos a la misión. Se presentan en las partes superiores a Toribio de Mogrovejo y Rosa de Lima. En el panel izquierdo de arriba-abajo se ven tres escenas bíblicas: las bodas de Caná (“Hagan todo lo que él les diga”), el llamado a los primeros cuatro discípulos (“Lo dejaron todo y lo siguieron”) y Jesús frente a la gente que está como oveja sin pastor (“Denles ustedes de comer”). En el panel izquierdo se muestran otras escenas, también desde arriba hacia abajo: el camino de Emaús (“Como arde nuestro corazón”), la recepción del Espíritu en Pentecostés de María y los apóstoles (“Quedaron llenos del Espíritu Santo”) y la tercera muestra la evangelización en América de manos de María, a través de Juan Diego (“Ustedes serán sus testigos”)[[220]](#footnote-220).

El tríptico que regaló el Papa podemos considerarlo como una explicitación artística de su discurso. En efecto, como bien dice Ortiz Lozada: “En este tríptico el Papa dejó plasmado el ser y quehacer del discípulo de Jesucristo: el llamamiento de parte del Maestro, la respuesta de los convocados, la vida de comunión con el Señor, la formación recibida en ese estar-con-Él, la misión de la nueva evangelización y el testimonio de discípulos misioneros latinoamericanos”[[221]](#footnote-221).

## III.3 VIVENCIA DEL ACONTECIMIENTO.

### III.3.1 INTRODUCCIÓN

La V Conferencia se realizó en un ambiente de oración y de celebración. Entre los días 13 de mayo (recuerdo de la Virgen de Fátima) y el 31 de mayo (Fiesta de la Visitación). De por medio se celebró Pentecostés, antecedida por una vigilia juvenil, que nos recuerda la escena bíblica de María que, en compañía de los discípulos, en oración esperaban la venida del Espíritu Santo, dando comienzo a la actividad de la Iglesia. A su vez, el primer día de trabajo se comenzó con la celebración Eucarística, seguida por de una jornada de reflexión espiritual, guiada por Monseñor Karlic, concluyendo con la adoración al Santísimo Sacramento. La Eucaristía diaria estuvo animada por un coro de más de cien personas de la ciudad de Aparecida y es la primera vez que los fieles participan libremente en las celebraciones, realizadas en el mismo Santuario, a lo que se sumó la transmisión televisiva de las mismas, aumentando la cantidad de creyentes que se sumaron a las acciones litúrgicas[[222]](#footnote-222).

### III.3.2 COMISIONES Y SUBCOMISIONES

Ya en la dinámica propia del trabajo de la Conferencia, se dividieron en comisiones. Algunas de ellas fueron escogidas con anterioridad por la Presidencia de la Conferencia, como lo fue la Comisión de liturgia, presidida por Dom Geraldo Lyrio Rocha (Brasil), en compañía de Mario Cargnello (Argentina) y Gregorio Peña (República Dominicana); la comisión jurídica presidida por José Dimas Cedeño (Panamá), acompañado por José María Arancibia (Argentina) y Dadeus Grings (Brasil); la comisión de escrutinios presidida por Ismael Rueda Sierra (Colombia), acompañado por Orlando Brandes (Brasil) y Ricardo Ernesto Centellas Guzmán (Bolivia) y Luis Antonio Secco (Antillas); la comisión de actas presidida por José Antonio Aparecido Tosi Marques (Brasil), conformado también por Angel Garachana Pérez (Honduras) y Emiliano Cisneros (Perú).

Hubo otras comisiones escogidas en el momento por los delegados. En este grupo se encuentran, la comisión de Redacción, presidida por Jorge Mario Bergoglio (Argentina) y conformada por los cardenales Oscar Rodríguez Maradiaga (Honduras) y Claudio Hummes (Santa Sede), y los obispos Carlos Aguiar Retes (México), Ricardo Ezzati (Chile), Julio Edgar Cabrera (Guatemala), Mario Moronta (Venezuela) y Ricardo Tobón (Colombia). A su vez, se escogió la comisión de comunicaciones, presidida por el cardenal Julio Terrazas Sandoval (Bolivia), acompañado por Baltazar Porras Cardozo (Venezuela), Raymundo Damasceno (Brasil), José Luis Lacunza (Panamá) y Guillermo Ortiz (México). La comisión para el mensaje final fue presidida por Jorge Enrique Jiménez (Colombia) y acompañada por Angélico Bernardino (Brasil), Emilio Aranguren (Cuba), Álvaro Leonel Ramazzini (Guatemala) y José Luis Chaves (México).

Cada una se encargó de desarrollar los temas dentro de la V Conferencia: la vida de oración, la celebración litúrgica, la elaboración del documento final conclusivo y del mensaje final a los pueblos, la fluidez en la información, en el mantenimiento de relaciones de comunión eclesial y social, en la organización de la asamblea, aplicación del reglamento, la transparencia en los sufragios y en el registro de los hechos. “Todo esto, además de darle dinámica a la Asamblea, la enriqueció con la participación de todos sus miembros y con la transparencia de los procesos”[[223]](#footnote-223).

Se comenzó con la reflexión de la realidad de todos los participantes y la pregunta que surge de esa realidad: ¿Cómo ser discípulos misioneros de Jesucristo en el contexto actual, a fin de que nuestros pueblos tengan vida? Estas dos unidades temáticas, el momento histórico de Latinoamérica y el Caribe, por un lado, y el discipulado misionero, por otro, fueron el objeto de trabajo de los días 17 al 19 de mayo.

Durante la segunda semana, se trabajó en comisiones y subcomisiones, con el propósito de elaborar una primera redacción sobre los temas asignados, bajo la coordinación y apoyo de moderadores y relatores. A continuación nombraré cada una de las comisiones, con sus respectivos moderadores y relatores[[224]](#footnote-224):

Comisión 1: En el hoy de América Latina y el Caribe. Moderador: Monseñor Álvaro Ramazzini, Guatemala; Relatores: Monseñor Felipe Arizmendi, México y Monseñor Luis Demetrio Valentini, Brasil…

Comisión 2: En medio de este mundo, la alegría de ser discípulos y misioneros de Cristo. Moderador: Monseñor Mario Cargnello, Argentina; Relatores: Monseñor Rodrigo Aguilar, México y Monseñor Marcelo Sánchez Sorondo, Santa Sede…

Comisión 3: Nuestra vocación de discípulos misioneros. Moderador: Cardenal Juan Sandoval, México; Relatores: Monseñor Octavio Ruiz Arenas, Colombia y Monseñor Ubaldo Santana, Venezuela…

Comisión 4: La comunidad de los discípulos misioneros de Jesucristo. Moderador: Cardenal Julio Terrazas, Bolivia; Relatores: Monseñor Jorge Jiménez Carvajal, Colombia y Sergio Alfredo Fenoy, Argentina…

Comisión 5: El itinerario de los discípulos misioneros. Moderador: Cardenal Lucas Ortega y Alamino, Cuba; Relatores: Monseñor Fabio Suescún, Colombia, y Monseñor Ramón Benito De La Rosa y Carpio, República Dominicana…

Comisión 6: La misión de los discípulos misioneros. Moderador: Cardenal Pedro Rubiano Sáenz, Colombia; Relatores: Monseñor Juan Vicente Córdoba, Colombia y Monseñor Orani Joao Tempesta, Brasil…

Comisión 7: La misión de los discípulos misioneros. Moderador: Monseñor Edmundo Luis Abastoflor, Bolivia; Relatores: Monseñor Luis Augusto Castro, Colombia; y Monseñor Vittorino Girardi, Costa Rica…

### III.3.3 EL MÉTODO UTILIZADO

Vale hacer una reflexión acerca del método utilizado. Ortiz Lozada recuerda que el método fue creado por el Cardenal José Cardijn para la Juventud Obrera Católica de Bélgica, en la primera mitad del siglo XX, siendo aceptado en América Latina desde antes de Río de Janeiro (1955). Luego fue utilizado en los documentos del Concilio Vaticano II, del magisterio Pontificio y del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. El método, partiendo de la identidad cristiana, examina la realidad socio-cultural con ojos de fe, ilumina los acontecimientos a la luz del Evangelio, la Tradición y el Magisterio y se trazan líneas de acción pastoral para hacer frente a los desafíos de la realidad. Aparecida hace uso del método dándole la novedad de la mirada trinitaria: mirar la realidad desde el proyecto amoroso del Padre, iluminando a través de Jesucristo y actuando bajo el impulso del Espíritu Santo, para dar respuesta a los clamores de nuestros pueblos[[225]](#footnote-225).

Fernández se explaya en cada uno de los pasos. Aunque prefiere llamarlo “ver la realidad-iluminarla-transformarla”, en el momento de desglosar cada una de ellas, alterna entre su formulación y la nomenclatura más conocida de “ver-juzgar-actuar”. La distinción de nombres viene dada, en especial, por la utilización de la palabra “juzgar” y “actuar”. La primera hace pensar que los pastores se consideran jueces con la autoridad de prohibir, condenar, controlar, mientras que “iluminar” tiene un significado más positivo, dejando en claro que es el Evangelio lo que ilumina. Por otro lado, “transformar” es más rico y desafiante que actuar[[226]](#footnote-226). A continuación nos detendremos en la meditación de cada uno de los pasos del método, al mismo tiempo que se vislumbra la estructura del documento final.

En el primer paso, se destaca el eje “nuestros pueblos". La mirada a la realidad no se hace desde la mera sociología, ni como científicos, ajenos a la preocupación de lo examinado, sino que el corazón de este paso consiste en una percepción creyente y pastoral de la realidad. Para tal fin, antes de hablar acerca de la realidad continental (capítulos 2 y 3), se agregó el breve capítulo 1, en el que se da el marco necesario para comprender en qué consiste la mirada que se hará sobre la historia. En efecto, se hace una acción de gracias por el llamado y los regalos de Dios, mencionando la solidaridad de los pastores con los sufrimientos y alegrías de la gente, al mismo tiempo que expresa la unión con Cristo, mientras se reconoce en el mundo los caminos a seguir, acompañados de la esperanza y la gratitud de creer en Jesús. Por último, este capítulo culmina con uno de los fragmentos más hermosos y profundos: “conocer a Jesús es el mejor regalo que puede recibir cualquier persona; haberlo encontrado nosotros es lo mejor que nos ha ocurrido en la vida, y darlo a conocer con nuestras palabras y obras es nuestro gozo”[[227]](#footnote-227).

El segundo momento del método corresponde al “juzgar” o “iluminación”. En el documento son tres capítulos (4, 5 y 6), dedicados a profundizar en los discípulos misioneros como instrumentos del Señor para iluminar la realidad continental. Se hizo hincapié en la identidad del discípulo, su llamado al seguimiento de Cristo y al anuncio del Evangelio, reforzando el sentido comunitario del discipulado, culminando con la propuesta de un itinerario de encuentro con Cristo. El largo desarrollo de estos tres capítulos se debe a la urgencia del encuentro de los cristianos con Jesús y en la ayuda para hacer crecer los dones ya recibidos. De este modo, el documento no se detiene sólo en la exigencia de conocer la realidad, ni en la elaboración de planes pastorales, sino que es una prioridad la formación de los discípulos que hagan frente a los desafíos que se le presentan[[228]](#footnote-228).

El último momento del método (“obrar”-“transformar”) corresponde a la tercera parte del documento. Los ejes más relevantes son “vida” y “misioneros”, porque se presenta a la misión como una comunicación de la vida recibida (capítulo 7). Se destacan unos puntos (365-370), en lo que presentan la llamada a una conversión pastoral y de la transformación de las estructuras eclesiales, a fin de ser más misioneros. Los capítulos 8 al 10, se revisan ámbitos en los que la actividad misionera ha de estar presente de manera especial, particularmente la promoción de la dignidad humana. Vale aclarar que lo más importante no está en las “actividades”, sino en trazar las líneas que han de concretarse en cada región, de acuerdo con sus necesidades[[229]](#footnote-229).

### III.3.4 EL TRABAJO REALIZADO

Después de revisar el método, haremos un recorrido por el trabajo realizado hasta la culminación de la asamblea, que terminaría con un documento conclusivo. Aunque la V Conferencia no contaba con un *instrumentum laboris* el 16 de mayo se hizo una votación para que sí hubiera un documento final breve y un mensaje final de unas pocas páginas para los pueblos. La razón de escribir el documento es cumplir el deseo de la gente de conocer el trabajo realizado y que, en caso de no existir un documento, cada uno podría contar lo sucedido y reflexionado en la Asamblea de acuerdo con su propio modo y sus propias conveniencias[[230]](#footnote-230).

Al final de la segunda semana, a partir de lo trabajo en comisiones y subcomisiones se reúnen para la redacción respectiva. Las subcomisiones se encuentran y, a través del compartir, se desea enriquecer el texto, evitando repeticiones y detectar lagunas. Luego se entrega al moderador y a los relatores, quienes ordenan los aportes, para proceder a la votación y aprobación de modo genérico del texto, entregándoselo a la Comisión de Redacción, quien tiene a su cargo la obtención de la primera redacción del documento[[231]](#footnote-231).

### III.3.5 MISIÓN CONTINENTAL

Uno de los temas que más se hicieron escuchar, tanto previo a la V Conferencia, como durante la misma, fue el de la promoción de una misión continental, como forma de materialización de los aportes de Aparecida. El día 24 de mayo, el cardenal Claudio Hummes, realizó una intervención acerca de algunos puntos de la misión continental, que luego serían tratados durante dos sesiones de trabajo a partir del día 29 de mayo, orientados por Stanovnik. El aporte de Hummes versó acerca de la naturaleza, finalidad y pedagogía de la misión continental.

Se remarca, a manera de definición, que la misión es “un tiempo de gracia para despertar la conciencia de la vocación de los discípulos misioneros de Jesucristo en toda la Iglesia; es la voluntad permanente de los creyentes de transmitir la alegría de su fe a todo el continente” [[232]](#footnote-232), dejándose entrever la misión como un “estado permanente”, revitalizando los procesos pastorales de las diócesis, al tiempo que la Iglesia se haga cercana a todos, en especial de los más pobres, a la vez que promueva integralmente a las personas y comunidades[[233]](#footnote-233).

La finalidad de la misión se comprende como: a) el cumplimiento de la vocación de la Iglesia. Por eso, la misión que se realice a partir de Aparecida, ha de animar la vocación misionera de los cristianos. Lo que se desea es despertar en los cristianos la alegría de Jesucristo, celebrando su cercanía con él y proyectándose en la misión; b) llevar a los cristianos a un encuentro con Jesús, que mueva a la conversión personal y comunitaria, y pasen a ser evangelizadores, y hagan presente el Reino de Dios en nuestros pueblos; c) la formación de comunidades, a diversos niveles (familiar, pequeñas comunidades, parroquial), para que, con su testimonio y palabra, sean evangelizadores; d) es necesario que la misión llegue a ser una renovación de las estructuras pastorales, para que estas tengan el rostro de una Iglesia más fraterna, participativa y misionera; e) por último, ha de ser una búsqueda de los alejados, incluso potenciando el esfuerzo por el envío de misioneros a otros continentes[[234]](#footnote-234).

La reflexión de la misión continental, tiene algunos criterios a remarcar: a) la misión forma parte de la *identidad* del discípulo e intenta conducir a la madurez de la fe; b) exige una *conversión pastoral* de personas y estructuras; c) la misión ha de llevarse a cabo en *comunión* con toda la Iglesia: d) es necesaria la *participación* de todos los bautizados; e) ha de ser inculturada y tener en cuenta la diferencia de contextos; f) *continuidad* en las acciones misioneras; g) donde sea posible, fomentar la cooperación ecuménica. La misión no debería tener una finalidad proselitista, sino la de llevar a las personas a un encuentro con Cristo[[235]](#footnote-235).

Algunas de las dimensiones, surgidas de los trabajos por grupos, que se deben tener son las siguientes: a) ha de partir de la realidad *histórica* que nos interpela, leyendo en ella los signos de Dios; b) un contenido *bíblico y kerigmático*; c) valerse de la *liturgia*, que puede ser utilizada de manera creativa y novedosa; d) ha de tener en cuenta los planes *pastorales* diocesanos; e) tener en cuenta la *religiosidad popular*, en particular, la dimensión *mariana[[236]](#footnote-236)*.

La responsabilidad de la misión ha de ser asumida por: a) las iglesias locales, en particular por el Obispo, y con la colaboración de todo el Pueblo, haciendo un llamado especial a los laicos, que han de convertirse en protagonistas de la misión, en especial a los jóvenes que están dispuestos a dar de sí para la misión, a los niños y a las familias, siendo la parroquia la referencia fundamental para toda acción misionera; b) las Conferencias Episcopales trazarán líneas de acción para dinamizar el compromiso misionero, teniendo en cuenta las orientaciones de Aparecida; el CELAM apoyará las acciones misioneras concretas, en particular informando acerca de experiencias misioneras, dejando en claro que la responsabilidad última recae sobre las diócesis y las Conferencias Episcopales[[237]](#footnote-237).

La misión va dirigida a todos, pero se hace énfasis en algunos grupos humanos especiales, como los pobres y excluidos, los que han sido estigmatizados (los que padecen SIDA, drogadictos, homosexuales), los emigrantes, las familias, los jóvenes, la clase dirigente, los alejados y la gran familia humana, a través de la misión *ad gentes*[[238]](#footnote-238).

Por último, la metodología será la siguiente: *formación de misioneros*, en criterios y valores tanto cívicos como morales; la utilización de los medios de *comunicación* para la preparación, realización y seguimiento de la misión; la conversión de las estructuras al servicio misionero; la recuperación de la dinámica propia del Evangelio; en el tiempo que lo indique el ritmo de cada diócesis, seguir las etapas de *preparación, anuncio, realización,* recuperando en particular el valor de los *signos*, culminando con la *evaluación y seguimiento* de la misión.[[239]](#footnote-239)

### III.3.6 MENSAJE A LOS PUEBLOS

Es costumbre que se dé a conocer un mensaje final a los pueblos, con tono de aliento y esperanza. Por ello, desde el comienzo de la Conferencia se escogió una Comisión integrada por Monseñor Jorge Enrique Jiménez, de Colombia, Presidente; Monseñor Angélico Sandalo Bernardino, de Brasil; Monseñor Emilio Aranguren, de Cuba; Monseñor Álvaro Leonel Ramazzini Imeri, de Guatemala; y Monseñor José Luis Chaves Botello, de México.

El día 26, el Presidente de la Comisión presenta la primera redacción del mensaje a los pueblos. Ella consta de cinco partes: 1) Jesús Camino, Verdad y Vida; 2) El seguimiento de Jesús; 3) El discipulado misionero en la pastoral de la Iglesia; 4) El discipulado misionero al servicio de la vida; 5) Hacia un continente del amor.

Si bien está dirigido a los miembros del Pueblo de Dios, el mensaje también está abierto a todos los hombres y mujeres de buena voluntad. Los participantes tuvieron la oportunidad de presentar sus aportes, sea de manera oral o escrita. Se realiza una votación, teniendo como resultado: de 122 votantes, 92 aprueban el mensaje en su globalidad; 28 lo desaprueban[[240]](#footnote-240).

El día lunes 28, se presenta otra versión del mensaje, en el que se incluyen algunos temas explicitados a lo largo del documento, como la formación de políticos cristianos, la Iglesia discípula y misionera, la opción preferencial por los pobres, entre otros. El resultado de la votación fue: de los 128 votantes, 110 a favor, 16 en desacuerdo y 2 en blanco. El mensaje sería presentado oficialmente en la sesión de cierre de la V Conferencia[[241]](#footnote-241).

### III.3.7 REDACCIONES DEL DOCUMENTO

El día 24 de mayo, día de María Auxiliadora, se hace entrega de la primera redacción del documento. Esta contiene 595 números, divididos en siete capítulos, y una introducción[[242]](#footnote-242). Cada capítulo responde a lo trabajado en cada una de las comisiones nombradas más arriba, correspondientes a la realidad del Continente ("Discípulos/as y Misioneros/as en el hoy de América Latina y El Caribe”[[243]](#footnote-243), que comienza con una frase atribuida a San Agustín: "Nosotros somos los tiempos; como nosotros seamos, así serán los tiempos"), la Buena Noticia del Reino ("En medio de este mundo la alegría de ser discípulos y misioneros de Cristo"), la vocación del discípulo ("Nuestra vocación de Discípulos Misioneros"), la Vida en comunidad ("La comunidad de los Discípulos Misioneros de Jesucristo"), la formación ("El itinerario formativo de los Discípulos Misioneros") y la misión de los discípulos y discípulas del Señor ("La Misión de los Discípulos Misioneros", poniendo el acento en "La vida nueva en Cristo" y "Tareas prioritarias"), dedicándole el último capítulo a la misión, enfatizando "La Conversión pastoral", "La misión *ad gentes*", "La pastoral de la cultura" y "Reconciliación en el Continente".

Se da lugar a una lectura personal de la redacción, con la oportunidad de hacer aportes, sea de modo escrito o electrónico. Los encargados de recoger los aportes realizan su cometido, para luego entregarlos a los moderadores y relatores de las Comisiones y subcomisiones. Seguidamente, el Secretario General tiene una reunión con los peritos, a fin de que estos realicen su colaboración en la parte del lenguaje y la doctrina del documento.

El día 25 de mayo, se hace un estudio personal en Subcomisiones referido a los aportes recibidos y la pertinencia de los mismos. Luego, se recogen los aportes, tarea encargada al moderador y relator de la Subcomisión, que será entregada al moderador de la Comisión, a fin de que sea aprobada o rechazada. Para tal objetivo, se procede a realizar una votación y, en caso de ser positiva, se entrega a la Comisión de Redacción. La Comisión de Redacción, los días sábado y domingo, hacen una revisión global del documento, preparando la segunda redacción, que sería presentada el día lunes 28 a los participantes de la V Conferencia[[244]](#footnote-244). Con esta modalidad se garantiza el estudio de todos los participantes y una redacción a través del consenso.

El lunes 28 es entregada la segunda redacción del Documento Conclusivo. Esta redacción tiene consignados 657 números, organizados en tres partes, correspondientes a cada momento del método ver-juzgar-actuar, contando con ocho capítulos, más una introducción. La estructuración de la redacción es la siguiente:

La primera parte es denominada "La vida de nuestros pueblos hoy", con dos capítulos: "Los Discípulos Misioneros" y "Mirada de los Discípulos Misioneros sobre la Realidad".

La segunda parte se titula " La vida de Jesucristo en los Discípulos Misioneros", y tiene cuatro capítulos: "La alegría de ser Discípulos Misioneros para anunciar el Evangelio de Jesucristo" ,"La Vocación de los Discípulos Misioneros a la Santidad", "La Comunión de los Discípulos Misioneros en la Iglesia" y "El Itinerario Formativo de los Discípulos Misioneros".

La tercera parte se llama "La vida de Jesucristo para nuestros Pueblos" y consta de dos capítulos: "La Misión de los Discípulos al servicio de la vida plena" y "Algunos ámbitos y prioridades en la Misión de los Discípulos". El documento concluye con un llamado urgente al impulso misionero en la Iglesia de América Latina y de El Caribe[[245]](#footnote-245).

La distribución del documento tuvo en la Asamblea una mayor aceptación y le da solidez a lo consignado en el mismo. Sobre esto, Ortiz Lozada muestra la amplísima mayoría en favor de esta redacción: de los 128 votantes, 119 lo aprueban de manera global, con 7 rechazos y 2 votantes en blanco. Asimismo, los participantes tienen la posibilidad de hacer aportes al conjunto del texto o sobre algún tema en específico[[246]](#footnote-246).

A esta altura, todavía quedaba por tratar el tema de la misión continental, y era poco el tiempo del que se contaba, por lo que el Secretario General propone un cambio en la metodología de presentación de los “modos”. El propósito original era que se siguiera una manera similar al trabajo de estudio y revisión realizado al presentarse la primera redacción del documento. Por falta de tiempo, se decide que la Comisión de Redacción sea la encargada de tratar los modos de manera directa, dándole tiempo a la Asamblea para que vea el tema de la misión continental.

La Presidencia aclara que los modos han de ser presentados sólo por aquellos que tienen derecho a votar. Los que no tienen ese derecho, deberán entregar su aporte a alguno de los participantes, para que este lo presente. También se expone que cada modo ha de ser presentado en una hoja separada, consignando el capítulo y número al cual se referencia[[247]](#footnote-247).

El miércoles 30 de mayo, Stanovnik entrega a los participantes la tercera redacción del documento, dedicándose la Asamblea a la lectura y votación de cada una de sus partes, para lo que se elaboró unas planillas especiales.

El cardenal Bergoglio hace referencia a los modos recibidos. De los 2440 modos receptados, según Bergoglio, todos ellos fueron enriquecedores. Se mantiene el esquema inicial, eliminando repeticiones y algunos contenidos cambiaron de capítulo. Por otro lado, se introduce el número 19 de la “Síntesis de los Aportes”[[248]](#footnote-248), solicitando que se conforme una comisión destinada a ocuparse de las cuestiones de estilo y del aparato crítico del documento[[249]](#footnote-249).

La tercera redacción es más corta que las dos anteriores. Contiene 570 números. Aunque se conserva el esquema, se incorporan dos capítulos nuevos al final. La tercera parte (“La vida de Jesucristo para nuestros Pueblos”), consta ahora de cuatro capítulos: "La Misión de los Discípulos al servicio de la vida plena", "Reino de Dios y promoción de la dignidad humana", "Familia, personas y vida" y "Nuestros pueblos y la Cultura". Culmina con un apartado dedicado a la misión en el Continente.

A diferencia de Santo Domingo, en el que se votó uno por uno los puntos del documento, en Aparecida se decide votar por capítulos. Respecto de los modos rechazados, la Comisión de Redacción volverá a considerarlos, en caso de que estos sean presentados con el aval de, al menos, siete presidentes de Conferencias Episcopales[[250]](#footnote-250). El resultado de esta votación fue: de los 115 votantes, 111 estuvieron de acuerdo, con 2 en contra y 2 abstenciones[[251]](#footnote-251).

Andrés Stanovnik presenta a la Asamblea, durante la sesión de clausura, la cuarta redacción del Documento Conclusivo. La sesión incluye la votación de la redacción, con el resultado de 127 por el SÍ, 2 por el NO, y 1 en blanco. Cabe remarcar que Ortiz Lozada al momento de hacer esta referencia, dice, que “es una *versión no oficial y está pendiente de la autorización de S. S. Benedicto XVI* para su publicación”[[252]](#footnote-252). Esta aclaración podría parecer ingenua o hasta innecesaria, pero más adelante veremos que hubo una sospecha respecto de la diferencia entre el Documento aprobado y el Documento versión oficial.

### III.3.8 CLAUSURA Y ENTREGA DEL DOCUMENTO AL PAPA.

La Conferencia culmina con una sesión académica y la celebración de la Eucaristía. La sesión se inicia con el rezo de Laudes, continúa con la lectura del Mensaje a los Pueblos, prosigue la votación final del Documento Conclusivo, la expresión testimonial de tres participantes y finaliza con el discurso de acción de gracias del Cardenal Re.

El 11 de junio, se hace entrega al Papa Benedicto XVI del documento conclusivo, con las respectivas revisiones, de manos de los presidentes de la V Conferencia, el cardenal Re, los arzobispos Errázuris, y Majella Agnello. En esta audiencia, el Papa expresa que, autorizando el documento, está dando un signo de aprecio por el magisterio latinoamericano y caribeño.

Un mes después, Errázuris, en la XXXI Asamblea Ordinaria del CELAM, anuncia que el Papa envió el texto definitivo del documento, autorizando su publicación. En la carta de autorización se reconoce el amor a Cristo y a la Iglesia, sumado al espíritu de comunión percibido durante la Conferencia, deseando que desea que el documento ilumine la actividad pastoral de América Latina y el Caribe y remarca la centralidad de la Eucaristía, la santificación del día del Señor, la formación de los cristianos y que las Conferencias Episcopales y cada diócesis en particular están llamadas a estudiar y realizar la misión continental[[253]](#footnote-253).

### III.3.9 ¿INJERENCIA ROMANA?

El tema de la redacción del documento podría haber terminado aquí. Sin embargo, Ortiz Lozada insinúa, sin explayarse ni decir en qué consistió, algunos cambios en la redacción oficial del Documento conclusivo[[254]](#footnote-254). De acuerdo con Villarreal, la diferencia habida entre el documento votada en Aparecida y la versión oficial ha sido uno de los temas que más ha llamado la atención[[255]](#footnote-255). Si bien la mayoría de estos cambios corresponden a cuestiones de redacción o gramática, que facilitarían la lectura del texto, hay algunos cambios que se refieren al espíritu de Aparecida y debilita las expresiones del texto votado, al tiempo que otras se manifiestan en la eliminación de una palabra o frase, que suponen un cambio en el acento o tendencia. Fernández muestra algunos ejemplos de cambios[[256]](#footnote-256) y que las diferencias de texto no vienen de parte del CELAM, ya que el cardenal Errázuriz expresó que al documento “no se cambió ni siquiera una coma”.

Asimismo, en el texto de Fernández se vislumbra que las modificaciones del texto vienen del diálogo entre Errázuriz y Re, como presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, siendo autorizado por el Papa para hacer modificaciones al texto. Por eso, la responsabilidad de los cambios recae en la curia romana. Para eso, fueron consultados varios dicasterios de la curia romana, por lo que ya no es posible detectar quién fue exactamente el que hizo tal o cual cambio.

De todas maneras, más allá del debate acerca de los cambios realizados, no hay que creer que el documento oficial no contenga apreciaciones eclesiológicas valorativas, que incluya motivaciones para una misión incisiva. Muchas cosas han quedado en pie. Más aún, estos cambios no tendrían que hacer caer en el desánimo, sino que las grandes líneas de acción han sido conservadas y son verdaderas líneas consensuadas para el dinamismo evangelizador.[[257]](#footnote-257)

## III.4. ESTRUCTURA DEL DOCUMENTO Y PROYECCIONES PASTORALES

### III.4.1 ÍNDICE DEL DOCUMENTO

**INTRODUCCIÓN**

PRIMERA PARTE: **LA VIDA DE NUESTROS PUEBLOS HOY**

Capítulo 1: Los discípulos misioneros

Capítulo 2: Mirada de los discípulos misioneros sobre la realidad

SEGUNDA PARTE: **LA VIDA DE JESUCRISTO EN LOS DISCÍPULOS MISIONEROS**

Capítulo 3: La alegría de ser discípulos misioneros para anunciar el evangelio de Jesucristo

Capítulo 4: La vocación de los discípulos misioneros a la santidad

Capítulo 5: La comunión de los discípulos misioneros en la Iglesia

Capítulo 6: El itinerario formativo de los discípulos misioneros

TERCERA PARTE: **LA VIDA DE JESUCRISTO PARA NUESTROS PUEBLOS**

Capítulo 7: La misión de los discípulos al servicio de la vida plena

Capítulo 8: Reino de dios y promoción de la dignidad humana

Capítulo 9: Familia, personas y vida

Capítulo 10: Nuestros pueblos y la cultura

**CONCLUSIÓN**

### III.4.2 ACLARACIÓN HERMENÉUTICA

Antes de comenzar a hablar acerca del documento, es bueno recordar la advertencia de Fernández[[258]](#footnote-258). En el documento se tiene que leer percibiendo las grandes líneas de acción que la conforman. Es resultado de muchos días de discusión y oración, en los que se trató de encontrar grandes coincidencias, con algunos consensos que unieron a más de 260 personas. Por ello, debemos buscar las grandes líneas que estructuran el texto y le dan sentido a las distintas frases y párrafos. “*En sus detalles el documento está lleno de límites, pero es muy valioso en sus grandes orientaciones y en su estilo general*”[[259]](#footnote-259). El único tema pastoral del que se habla con más extensión está en el capítulo 8, que muestra que la fe y la espiritualidad son inseparables de la promoción humana. A su vez, el documento no intenta dar cuenta de todas las cuestiones pastorales, sino que se detiene en tratar algunos temas que han tomado singular importancia en el último tiempo, de modo que con posterioridad la Conferencias Episcopales puedan concretizar estas líneas de acuerdo con las necesidad propias de su lugar.

### III.4.3 EJES DEL DOCUMENTO

Para comprender el documento hay que volver al lema de la Conferencia: *"Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos, en él, tengan vida"*, que expresa sus cuatro grandes ejes: "discípulos – misioneros - ofrecer vida en Cristo - nuestros pueblos".

El primero de estos ejes (discípulos) se manifiesta la necesidad del encuentro personal con Jesucristo y que él sea el centro de nuestras vidas. En el fondo recuerda que el cristiano es tal por el encuentro con Jesucristo, que le da un nuevo horizonte a la existencia. Por otro lado, se desea expresar que todos son discípulos y es un camino que dura toda la vida. Este eje se ve en los capítulos 4, 5 y 6. El breve capítulo cuarto habla acerca del llamado de Jesús a seguirlo y a identificarnos con él. El quinto muestra la dimensión comunitaria del llamado. El sexto capítulo, el más extenso de todo el documento habla de la formación de los discípulos, pero comienza del necesario encuentro con Jesús, al mismo tiempo que hace hincapié en la espiritualidad del discípulo, para mostrar que la evangelización será posible a través de discípulos de Jesús, con una fuerte espiritualidad. En todo el documento la palabra "discípulo/s" aparece 250 veces en el documento, siendo superado por la cantidad de veces que hace referencia al Maestro (Jesús, Cristo o Jesucristo) aparece 484 veces[[260]](#footnote-260).

El segundo eje (misioneros) destaca que todos somos misioneros y siempre lo somos. Al decir de Benedicto XVI “discipulado y misión son como dos caras de la misma medalla”[[261]](#footnote-261). Esta imagen destaca la íntima unión entre ambos aspectos. Si hubo verdadero encuentro, brota la necesidad de comunicarlo a otros. Este tema está tratado en la tercera parte, pero ya está presente desde el comienzo. Se destaca el llamado a la misión continental, que se caracteriza por el deseo de llegar a todos, por ser permanente y profunda. La palabra "misionero/s" aparece 197 veces en el documento. Pero si agregamos "misión" (128) y el adjetivo misionero (56), suma 381 veces[[262]](#footnote-262).

El tercer eje (“para que tengan vida”) indica la finalidad del discipulado y la misión. Todo lo que se hace es para comunicar vida digna, plena y feliz. Se desea remarcar que la cercanía con Jesucristo, lejos de opacar los anhelos humanos, ayuda a desarrollarlos. La relación con Jesucristo incluye la afirmación de las relaciones vitales fundamentales, la vivencia de la sexualidad y el progreso terrenal. El Papa había pedido agregar “en él” al lema, que significa descubrirlo en todo y que su presencia exige la promoción de todo el ser humano, reclamando estructuras justas, de modo que todos puedan vivir con dignidad. El tema de la vida ha marcado a fondo todo el documento, siendo la palabra "vida", que aparece más de 631 veces, la que se repite en cada una de las partes del documento, dándole al texto un carácter positivo[[263]](#footnote-263).

El último eje (“nuestros pueblos”) habla de los destinatarios de la misión. El sustantivo colectivo muestra que el destinatario son los pueblos como realidades colectivas. El Evangelio tiene que impregnar a nuestra sociedad y cultura. Este eje está presente en el capítulo 2 donde se describe la realidad, pero también lo está en el último cuando se toma a nuestros pueblos en su conjunto. En este se reflexiona acerca de evangelizar la cultura, para que el Evangelio marque las costumbres, las instituciones y la sociedad en general. Aquí cultura significa todo aquello que caracteriza la vida del pueblo (sentimientos, canciones, oraciones, valores, etc), por lo que evangelizar la cultura significa iluminarla y hacer que se refleje el Evangelio en ella. El objetivo de Aparecida es apuntar más allá de los individuos. Esta preocupación social se refleje en que "social" aparece 148 veces, "sociedad" 94 veces, "cultura" 237 veces y "pueblo/s" 196 veces[[264]](#footnote-264).

### III.4.4 PROPUESTAS PASTORALES[[265]](#footnote-265)

A continuación serán nombrados las preocupaciones más generalizadas:

a) Animación bíblica de la pastoral[[266]](#footnote-266): es una de las preocupaciones que más apareció cuando hablaron los presidentes de las Conferencias Episcopales. No se trata de una “pastoral bíblica”, sino una “animación bíblica de toda la pastoral”, y una necesaria formación bíblica, fomentando la lectura orante de la Biblia.

b) La participación en la Eucaristía dominical[[267]](#footnote-267): Si bien se hace una valoración sumamente positiva de la piedad popular, se constata la escasa participación en la Eucaristía dominical, haciendo necesario acercar a los fieles al centro, fuente y culmen de la vida cristiana. Esto se visualiza en la repetición en 58 veces de la palabra “Eucaristía-Misa-eucarístico”.

c) Renovación de las estructurales eclesiales, para que sean esencialmente misioneras[[268]](#footnote-268): Aparecida recordó que las estructuras eclesiales deben ser misioneras, implicando tanto la creación de nuevas estructuras, como el abandono de estructuras que no respondan a ese fin. La insistencia en la “renovación”, “reforma” y “transformación” se ve en que 42 veces aparecen estas expresiones.

d) Reafirmación de la opción preferencial por los pobres y excluidos[[269]](#footnote-269): lo que Aparecida agrega a otras Conferencias es la necesidad de pasar de las ideas y palabras a una cercanía real, implicando dedicación de tiempo a los pobres, llegando a ser amigos suyos. Supone una autocrítica, ya que muchos pobres abandonaron la Iglesia, por ser los menos atendidos. En el documento, la palabra “pobre/s” aparece 130 veces y “opción por los pobres” 15 veces.

e) Crecimiento en cercanía cordial[[270]](#footnote-270): Se desea un nuevo estilo de relación con la gente más evangélico, de cercanía, teniendo como modelo a Jesús, cercano a la vida de los pobres y pequeños. Esta cercanía implica mirar con buenos ojos las cosas del pueblo, como por ejemplo su piedad, y adaptando el lenguaje a la gente.

f) Estimulación en el compromiso de la vida pública[[271]](#footnote-271): Se constata con dolor la contradicción de ser el continente con más católicos y ser el que tiene mayor desigualdad social. Se reconoce una notable ausencia de los católicos en ámbitos públicos, que sean coherentes con sus convicciones éticas y religiosas. En el documento, se lee la palabra "política/s" 27 veces, "democracia/democrático" 13, "sociedad civil" 6, "vida pública" 7. Agreguemos "solidaridad/solidario" 61, "reconciliación" 39, "justicia" 52, "diálogo" 59, "integración" 18, "economía/económico" 75.

Como se ha visto, estos temas reflejan una preocupación pastoral especial, aunque también se destaca la preocupación por la situación de *las familias, los jóvenes, los indígenas, los diversos ataques a la vida,* etc. Éstas también son realidades que estarán presentes dentro de alguno de las propuestas pastorales arriba descritas[[272]](#footnote-272).

## III.5. OPINIONES CONCLUSIVAS

Para culminar este capítulo, voy a recurrir a la opinión de dos participantes de la Conferencia y cuya participación ha sido destacada, ellos son: Jorge Bergoglio y Víctor Fernández. Bergoglio, ya siendo Papa subraya cuatro características peculiares de Aparecida, una que ya fue tratada (la ausencia de un documento que fuera tomado como punto de partida, aunque “Documento de síntesis de los aportes” haya sido bastante utilizado), una que se tratará en los ejes principales del Documento (la misión continental) y dos que surgen de la vivencia de la Conferencia. La primera es que la Conferencia se realizó en un ambiente de oración acompañado por el Pueblo de Dios. También recuerda que los trabajos se dieron en el subsuelo del Santuario, por lo que “la ‘música funcional’ que los acompañaba fueron los cánticos y oraciones de los fieles”[[273]](#footnote-273). La segunda característica viene dada por ser la primera Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe que se dio en un santuario mariano[[274]](#footnote-274).

Víctor Manuel Fernández expresa que el haberse realizado en un santuario mariano tan importante tuvo una notable influencia, al hacer que muchos tomaran contacto directo con la fe de los pobres. A su vez, el mismo acontecimiento incluía muchos momentos de oración, en los que se suplicaba la asistencia del Espíritu[[275]](#footnote-275).

Por otro lado, hablando sobre el documento resultante, reconoce que es fruto del debate y trabajo de mucha gente y no la obra de algunas personas. Observa que el texto, con límites e imperfecciones, por ser fruto del consenso, no se lo encargó, con posterioridad al acontecimiento, a algún teólogo para que fuera mejorado, por no corresponder al espíritu de consenso logrado. En este sentido, “el texto es parte del acontecimiento”[[276]](#footnote-276).

A su vez con posterioridad a las votaciones, le preguntó a Mario França Miranda –de 70 años– qué sentía. Este último había sufrido el ambiente de temor y de fuerte intervención romana que hubo en Santo Domingo. Sin embargo, en esta ocasión, la situación había cambiado. Este hombre se sentía feliz por haber presenciado la Iglesia que deseaba, la Iglesia latinoamericana[[277]](#footnote-277)..

# CAPÍTULO IV

# LA ESPIRITUALIDAD POPULAR A LA LUZ DE APARECIDA.

## IV.1 LA DIVERSIDAD DE NOMENCLATURA.

Antes de comenzar a ver la significación que tiene para Aparecida el “modo propio de vivir la fe”[[278]](#footnote-278) del pueblo pobre de América Latina, es oportuno hacer un recuento de las cuestiones terminológicas y los acentos de cada uno de ellos.

En principio, hemos de reconocer que la mayoría de los especialistas utilizan la expresión *religiosidad popular*. Ya en el número 48 de *Evangelii Nuntiandi* se hace notar que es preferencia la utilización de “religiosidad” popular. Sin embargo, Pablo VI le dio a este concepto una mirada más amplia y rica, en el que se incluye actitudes internas, además de ciertas prácticas externas: “paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción”. Por eso, Pablo VI prefiere llamarla “piedad” popular en vez de la más generalizada “religiosidad” popular. Por otro lado, hubo otros documentos que optaron por el uso de la expresión “piedad popular”, como *Ecclesia in America* y el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*.

Bianchi se detiene en la consideración bíblica del término “piedad”[[279]](#footnote-279). Basándose en el *Vocabulario de teología bíblica* de Xavier Léon-Dufour, muestra que, a diferencia de la descripción que en la actualidad se hace de esta palabra ligada a ciertos ejercicios y prácticas religiosas, el sentido bíblico del término hace referencia a los deberes que se tienen no sólo con Dios, sino con el prójimo, en los que se destaca las disposiciones internas de las expresiones exteriores. Estas consideraciones son las que llevan a presentar a la piedad como la vida cristiana con todas sus exigencias[[280]](#footnote-280). La cita que Bianchi hace de Léon-Dufour culmina así, mientras que la obra del biblista continúa con dos acciones que le dan un sentido más rico. La primera es que la piedad se comprende como respuesta al amor del “único piadoso”; la segunda es que esta respuesta se hace patente en la revelación del rostro del Padre a los demás, a través de la imitación que hace el cristiano de Dios[[281]](#footnote-281). Esta pobreza en el texto de Bianchi significaría quitarle el fundamento y necesidad, tantas veces repetidos en el documento de Aparecida, del encuentro con Jesucristo para la vida cristiana.

Por otro lado, *Evangelii Nuntiandi* usa la expresión *religión del pueblo*, que retomará Puebla. En este documento se habla de *catolicismo popular*, que luego será citado por Aparecida.

Rafael Tello, por su lado, prefiere utilizar el término *cristianismo popular*, expresión con la que pone de manifiesto la vivencia de las virtudes teologales, algo que no está incluido en la “religiosidad” popular, que está atenta más a la virtud de la religión[[282]](#footnote-282).

De la variedad terminológica, el documento de Aparecida utiliza decididamente *piedad popular*, al tiempo que da origen a dos nuevas expresiones: *espiritualidad popular* y *mística popular.* A su vez, Bianchi recuerda que, si bien en el documento no se utiliza la expresión, se usó en el debate el término de *vida teologal popular*.

Por otro lado, hay que recordar que la redacción del documento conclusivo no tuvo a un solo autor, que pudiera darle una coherencia al uso de los términos a lo largo de todos los capítulos. Por tanto, para comprender correctamente el uso de estas locuciones, es necesario ubicarlas en el contexto en que se trata el tema. Se trata de los apartados 258-265 del documento final, en los que predomina la utilización de *piedad popular* (que se repite siete veces en total, una de las cuales se encuentra en el título), seguida por *espiritualidad popular* (cinco veces) y *mística popular* (una vez), mientras que otras expresiones como *religiosidad popular*, *religión del pueblo* y *catolicismo popular* sólo aparecen una vez. En el resto del documento sólo encontramos la voz *religiosidad popular* (nueve veces).

Más allá de la cantidad de veces que se repite una expresión y los matices que le da cada una de ellas –ya fijándonos en los puntos 258-265, nos damos con que el documento los utiliza sin distinciones. Por un lado, está claro que se prefiere utilizar *piedad popular*, pero relacionándola con la “manera legítima de vivir la fe de los pobres de este continente”[[283]](#footnote-283), que es la misma definición que se le otorga a las voces *espiritualidad*  y *mística popular*.

Sin embargo, que cada una de las locuciones marca algún aspecto que quiere mostrarse. El acento está puesto en reconocer que este modo propio de vivir la fe es una auténtica espiritualidad, al igual que otras que se dieron en la historia de la Iglesia. Según Fernández, se quiere hacer ver que la piedad popular no es algo superficial, sino que contiene los elementos que se le pide a un cristiano maduro: fe, eclesialidad, celebración, misión, oración personal[[284]](#footnote-284).

La otra novedad en cuestión terminológica viene dada por *mística popular*. Ella fue introducida por el jesuita argentino Jorge Seibold. Esta voz consiste en la percepción de los rasgos místicos de la fe del pueblo. Ello es constatable en las devociones populares, en las que el cristiano se encuentra frente al misterio, en una contemplación profunda que va acompañada de gestos místicos, como el tocar y besar una imagen religiosa. El sentimiento religioso que acompañó la vida de los místicos también se encuentra presente en la experiencia religiosa popular. Si bien Aparecida no se ocupa en desarrollar la riqueza de sentidos que contiene la expresión *mística popular*, tiene el mérito de introducirla en la reflexión magisterial y proponerla a la teología para su maduración. Aun así, el documento conclusivo describe la experiencia religiosa popular en un tono místico como ningún otro antes[[285]](#footnote-285).

## IV.2 LA PRESENTACIÓN DE BENEDICTO XVI: EL PRECIOSO TESORO.

En el capítulo anterior habíamos hecho una mención al discurso dado por Benedicto XVI en la sesión inaugural de la V Conferencia. En ese momento sólo nos habíamos detenido en la presentación genérica que hacía el Obispo de Roma de la religiosidad popular, pero sin hacer una mirada al proceso que significó la injerencia de la fe cristiana en América Latina, que es lo que trata en el primer punto del Discurso Inaugural. Vale remarcar que el Papa siempre utiliza la categoría *religiosidad popular* en este discurso.

Benedicto califica como “encuentro” a la relación entre la cultura de los pueblos locales y la fe cristiana[[286]](#footnote-286). Esto ha dado como resultado una cultura cristiana, que se expresa en “el arte, la música, la literatura y, sobre todo, en las tradiciones religiosas y en la idiosincrasia de sus gentes”, cuya historia y credo unifican, “formando una gran sintonía en la diversidad de culturas y lenguas”[[287]](#footnote-287). De modo seguido afirma que esta fe tiene nuevos retos que ponen en juego “el desarrollo armónico de la sociedad y la identidad católica de sus pueblos”. Subyace en esta idea un pensamiento, al menos en parte, de sospecha respecto de lo nuevo y desconocido, formando una cierta contradicción con lo que más adelante afirmará acerca de que las auténticas culturas están abiertas y salen al encuentro de las otras culturas[[288]](#footnote-288). Vale remarcar que el problema de la identidad y el diálogo con las demás tradiciones no es una cuestión nueva en el pensamiento de Ratzinger. Ya en 1985 afirma la necesidad de una identidad firmemente anclada como condición de posibilidad para un diálogo verdadero[[289]](#footnote-289).

La aceptación de la fe cristiana supuso para los pueblos originarios “conocer y aceptar a Cristo, el Dios desconocido que sus antepasados, sin saberlo, buscaban en sus ricas tradiciones religiosas”[[290]](#footnote-290). Resuenan en esta frase lo narrado en los Hechos de los Apóstoles, cuando Pablo anuncia a los atenienses al Dios desconocido, al cual buscaban sin haber escuchado de él[[291]](#footnote-291). Esta forma de pensar la historia, en la cual las religiones no-cristianas están preparándose para la recepción de la Revelación de Cristo, da a entender que ellas conforman el cimiento en el cual se ha de edificar la fe cristiana o, siguiendo el pensamiento de Scannone, lo humano que se une a lo divino, según el modelo del dogma calcedónico.

En el mismo párrafo, Benedicto hace una declaración que puede generar polémica. En efecto, además de anunciar la orientación al Evangelio que tuvieron las tradiciones religiosas precolombinas, el Papa dijo que la presencia del Evangelio “no supuso, en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una cultura extraña”[[292]](#footnote-292). Bajo esta sentencia es entendible que Benedicto haya calificado de “encuentro” a lo ocurrido entre los pueblos nativos y los europeos.

Retomando el tema principal, Benedicto ve que ello ha llevado a la formación de una rica religiosidad popular, que expresa el alma de los pueblos latinoamericanos y es visible en[[293]](#footnote-293):

* El amor a Cristo sufriente, el Dios de la compasión, el perdón y la reconciliación, el que nos ha amado hasta entregarse por nosotros;
* El amor al Señor presente en la Eucaristía;
* La devoción a la Virgen en su diversidad de advocaciones. Cuando Benedicto habla de María hace una cita del *Nican Mopohua*, que cuenta el diálogo entre la Virgen de Guadalupe y Juan Diego. En este fragmento, el único que se cita en este apartado, se hace ver a la Virgen más como madre protectora, que como Señora poderosa, mostrando que, el pueblo latinoamericano reconoce a la Virgen María por su cercanía materna, antes que como dueña o patrona que no se involucra en la realidad de su gente.
* Por último, se evidencia esta religiosidad en la devoción a los santos en sus fiestas patronales, en el afecto al Papa y los demás pastores, así como el amor a la Iglesia, que no puede ni debe dejar solos a sus hijos.

Todo esto forma un gran mosaico, que es la religiosidad popular “que es el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina, y que ella debe proteger, promover y, en lo que fuera necesario, también purificar”[[294]](#footnote-294). Esta última parte del discurso del Papa no entra en la polémica acerca de las limitaciones que pueda llegar a tener la religiosidad popular, pero sí destaca que, además de darle su apoyo y un lugar de importancia singular, es posible que esta tenga elementos que deban ser purificados. De todas maneras, es claro que el discurso papal tiene en alta estima el fenómeno de la religiosidad popular y es su deseo que ésta progrese y sea valorada en la Asamblea como un tesoro propio de la Iglesia.

## IV.3 EL CONTEXTO DE LA ESPIRITUALIDAD POPULAR

Como ya se ha dicho, la Conferencia de Aparecida ha sido la única hasta el momento que se realizó en un santuario mariano. Lo recordaba con cariño el Papa Francisco en su visita con ocasión de la Jornada Mundial de la Juventud en Río, al hablar de las oraciones de los fieles como una “música funcional” del encuentro de Aparecida. Hablando acerca del contexto en que se dio la Conferencia, Bianchi trae a colación el testimonio de uno de los participantes quién expresó que la basílica se había convertido en una gran casa de oración, “con el bullicio del santuario y el silencio del monasterio”[[295]](#footnote-295). Sin lugar a dudas que la cercanía con las expresiones de fe del pueblo influyó en la valoración que se hace en el documento de la piedad popular. Según el mismo Bianchi, Jorge Mario Bergoglio había expresado que en el Documento Conclusivo se podían leer “las cosas más bellas acerca de la piedad popular escritas en un documento de la Iglesia”[[296]](#footnote-296).

Está claro que, además del ambiente lleno de piedad popular, las palabras de Benedicto XVI en su discurso inaugural dieron también un marco teológico favorable para poder reflexionar acerca del fenómeno de la fe del pueblo. Vale decir que es el tema con el que comienza su discurso, de manera que además de ser un “precioso tesoro”, también convierte a la religiosidad popular en la primera de las notas características de la Iglesia en Latinoamérica.

Por otro lado, veremos que el ambiente de oración está presente en uno de los primeros puntos. En efecto, al comienzo del documento leemos que los obispos se sintieron acompañados por parte de la oración del pueblo creyente[[297]](#footnote-297).

Sin embargo, para poder ver lo propio acerca de la espiritualidad popular del documento, nos deberemos sumergir en el apartado 6.1.3 llamado *La piedad popular como espacio de encuentro con Jesucristo*. El apartado va desde los puntos 258 al 265. El contexto inmediato corresponde al reconocimiento que hacen los obispos de la necesidad de ofrecer caminos de formación y espiritualidad para que los cristianos se renueven en su compromiso misionero. Este documento se destaca por ser el más extenso de todo el documento, lo que le da una importancia singular al texto[[298]](#footnote-298). La ambientación comienza remarcando la necesidad de la experiencia de amor que tiene como modelo a Dios Trinidad, que es la que “nos permite superar el egoísmo para encontrarnos plenamente con el otro”[[299]](#footnote-299). En el encuentro con Jesucristo, por quien somos atraídos por Dios Padre y nos renueva con la fuerza del Espíritu, reconocemos al Dios que busca la oveja perdida y este acontecimiento es el comienzo del discipulado[[300]](#footnote-300). Siguiendo las palabras de *Deus Caritas est*, Aparecida afirma que el encuentro con Jesucristo es lo que da inicio al seguimiento de Jesús, a semejanza de los primeros discípulos[[301]](#footnote-301). A renglón seguido, el documento se detiene en una serie de lugares de encuentro con Jesús. Luego de enumerar a la Iglesia, la Palabra de Dios, la Liturgia, la Eucaristía, en especial la dominical, el sacramento de la reconciliación, la oración personal y comunitaria, en medio de la comunidad[[302]](#footnote-302) y, en especial, en “los pobres, afligidos y enfermos, que reclaman nuestro compromiso y nos dan testimonio de fe, paciencia en el sufrimiento y constante lucha para seguir viviendo”[[303]](#footnote-303), se desarrolla la valoración de la piedad popular, culminando el apartado de la espiritualidad mostrando los ejemplos de los santos, en especial de María[[304]](#footnote-304), los santos Pedro y Pablo, San José y los santos latinoamericano[[305]](#footnote-305).

Esta contextualización nos hace pensar que la piedad popular constituye una verdadera espiritualidad, no sin hacer una invitación a un crecimiento de la misma espiritualidad en el camino formativo para el cristiano. De esta manera, los obispos destruyen la dialéctica entre los formados y no formados, sin caer en planteos elitistas sobre la formación cristiana[[306]](#footnote-306).

## IV.4. LA ESPIRITUALIDAD POPULAR

Luego de esta contextualización, nos detendremos a analizar cada uno de los puntos referidos a la espiritualidad popular. En cada uno de estos análisis se hará la comparación del documento con el discurso del Papa, los documentos previos y los teólogos que hablaron acerca de la temática, según corresponda.

### IV.4.1 PRESENTACIÓN GENERAL

El primer punto, el 258 hace una presentación del tema, y lo realiza haciéndose eco de las palabras de Benedicto que destaca la “rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos”. A su vez, siguiendo las palabras del Papa, remarca su definición de la religiosidad popular como “el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina”. Sin entrar en los detalles que arriba hemos mencionado sobre la religiosidad popular que hace Benedicto en su Discurso inaugural, se menciona el llamado a promoverla y protegerla. Se destaca que Aparecida omite, no sin intención, la última parte del discurso papal en el que, sin explicitar sus limitaciones, se dice que debe ser purificada en caso de necesidad.

Por otro lado, el punto 258 afirma que esta manera de expresar la fe la vemos reflejada “*en todos los sectores sociales*”[[307]](#footnote-307), en una multitud a la que se le debe respeto y cariño, “porque su piedad ‘refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer’”[[308]](#footnote-308). El punto culmina afirmando, basándose en el punto 444 de Puebla, que esta religión popular es un catolicismo popular, una expresión de la fe católica inculturada, “la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana”. Vale destacar que la Conferencia que más trató el tema de la cultura católica fue Santo Domingo al afirmar que “la religiosidad popular es expresión privilegiada de la inculturación de la fe”; sin embargo no es citada en este punto ni en ningún otro en el tema de la piedad popular.

### IV.4.2 LAS EXPRESIONES DE LA ESPIRITUALIDAD POPULAR

El punto 259 se detiene sobre expresiones de la espiritualidad popular. Las que nombra el documento son: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y *via crucis*, las procesiones, las danzas y los cánticos del folclore religiosos, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia. De todas ellas, el documento le da un lugar destacado a las peregrinaciones, “donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino”. En las siguientes oraciones, el documento se detiene a valorar el simbolismo que tiene la peregrinación. La primera de todas ellas es un motivo eclesial y celebrativo: el creyente peregrino se siente parte de una inmensidad de hermanos, con los cuales camina hacia el encuentro de Dios. Todo ello no significa una carga, sino que, al contrario, es una celebración gozosa del encuentro con los demás para ir, juntos, al encuentro de Dios que los espera. La segunda oración tiene un matiz cristológico: sin decirlo textualmente, a semejanza del pasaje de los discípulos yendo a Emaús, el documento está reflejando la presencia de Cristo mismo en medio de los peregrinos, al mismo tiempo que acompaña a los pobres en su peregrinaje. La tercera oración contiene las tres virtudes teologales puestas en acción en el peregrino: la fe está actuando en el momento mismo en que este decide partir hacia el santuario, su peregrinación se convierte en un canto de esperanza, y su llegada al santuario se convierte en un encuentro de amor. A partir de la cuarta oración hace pensar en el peregrino ya presente en el santuario, muestra la actitud interna de este encuentro. Para el peregrino, posar la mirada sobre una imagen se convierte en la contemplación de la ternura y cercanía de Dios. Allí mismo, el amor presente en el encuentro, se detiene, contempla y disfruta. A su vez, por ser un encuentro amoroso, en ese instante de intimidad, el peregrino es capaz de expresar sus dolores y sus sueños. Allí el creyente es capaz de hacer una súplica sincera, que muestra un corazón que renunció a la autosuficiencia y, aunque el tiempo sea sólo un instante, expresa una experiencia espiritual profundamente viva.

El documento se explayó con mayor generosidad en aspectos que no estaban en las palabras del Papa, en particular en la presentación de la peregrinación como imagen de la Iglesia. En efecto, la peregrinación “es signo que evidencia la condición itinerante de las personas”[[309]](#footnote-309), signo externo de la peregrinación interior que hace el discípulo, que va tras los pasos de Jesús.

Por otro lado, además de mostrar la actitud de salida del discípulo, en la peregrinación se muestra la actitud de acogida de Dios. En efecto es un encuentro amoroso. Se da la conciencia de ser recibidos con un “abrazo que es absoluto”, y de estar ante el amor de Dios que “introduce en un misterio que sobrepasa todo entendimiento pero que hace comprender hondamente la verdad de su misericordia”[[310]](#footnote-310). Más aún, este encuentro abarca toda la vida, en el que se integran las antinomias santidad-pecado, triunfos-derrotas, y se experimenta la desigualdad que se tiene con Dios, pero con una confianza filial total[[311]](#footnote-311).

Por otro lado, en la comparación entre el documento y las palabras del Papa, vale remarcar que hay puntos de acuerdo (las fiestas patronales, la devoción al Cristo sufriente, expresada en el *via crucis*, el amor a los santos). Hay, sin embargo, dos apreciaciones que el Papa recuerda y que no están expresados en este apartado, que me parecen de gran importancia. La primera es que, según Benedicto, el amor a Jesús en la Eucaristía forma parte de la religiosidad popular. Si bien es cierto que la Eucaristía es nombrada como lugar de encuentro en el apartado anterior, Aparecida no lo nombra como uno de los medios en que se expresa la espiritualidad popular. Al contrario, sólo se hará referencia a la misa dominical en el punto 262, pero como algo que se debe lograr, no como un valor que ya se tiene. La segunda de las apreciaciones que tiene el Papa es la del afecto del pueblo al Papa y sus pastores. Si bien Francisco nombra el clericalismo como una de las tentaciones del discipulado misionero[[312]](#footnote-312), me parece que el aprecio que tiene el pueblo por sus pastores no constituye una forma de clericalismo, sino una expresión de fe ante personas que reconoce como especiales por su misión y no por un culto exagerado a la persona como tal. Para ejemplificar esta situación, creo que es suficiente ver que, para el pueblo sencillo, sin la malicia de la ostentación, desea que en su fiesta patronal esté presente su obispo. Si bien es verdad que la fiesta puede celebrarse sin él, su presencia le da al pueblo el reconocimiento de estar unido a su pastor y que este valora y confirme su fe.

El punto número 260 continúa con la vivencia del peregrino en el santuario. Contiene tres oraciones que expresan los sentimientos más profundos del peregrino. La primera de ellas expresa la inmersión en un misterio que lo supera, no sólo expresado en la trascendencia divina, sino en la trascendencia eclesial, que va más allá de los lazos familiares o locales. En la segunda oración es clave entender que la peregrinación ha producido un movimiento interno en el peregrino, que no se limitó a la salida hacia el encuentro de Dios y los hermanos en el camino, sino que la llegada al santuario ha movido a muchos a profundas decisiones que cambiaron su vida para siempre. La tercera de estas oraciones expresa aquello de lo que el santuario es testigo, enumerándose las historias de conversión, de perdón y de dones recibidos, contados por millones.

Aquí es visible la mano de Víctor Manuel Fernández. Si lo comparamos con el texto utilizado para mostrar el pensamiento del teólogo, notaremos una profunda similitud. Por otro lado, las diferencias se refieren a que el trabajo de Fernández versó acerca de una experiencia de piedad popular en un santuario mariano particular (Luján), mientras que Aparecida hace una mirada general a Latinoamérica. En las siguientes columnas se verá la participación del teólogo:

|  |  |
| --- | --- |
| Aparecida 260 | V. M. Fernández |
| Allí (el santuario), *el peregrino vive la experiencia* de un misterio que lo supera, *no sólo de la trascendencia de Dios, sino también de la Iglesia*, *que trasciende su familia y su barrio*.En los santuarios, *muchos peregrinos toman decisiones que marcan sus vidas*. Esas paredes *contienen muchas historias de conversión, de perdón y de dones recibidos, que millones podrían contar*. | En la multitud, *el peregrino vive una experiencia* de la trascendencia, *no sólo de la trascendencia de Dios* y de la Virgen, *sino también de la Iglesia* entera, *que trasciende su familia y las esquinas de su barrio[[313]](#footnote-313)*.*Muchos peregrinos tomaron en el camino o en Luján decisiones que marcaron sus vidas*. La historia de las peregrinaciones contiene *muchas historias de conversión y perdón; dolor y esperanza; gracia y vocación*, *que millones podrían contar*[[314]](#footnote-314). |

La similitud de los pasajes viene dada porque el teólogo fue agregado a la Comisión de Redacción del documento[[315]](#footnote-315). Este autor relata que introdujo algunas ideas acerca de la piedad popular, reconociendo en ella su “potencial de santidad y de justicia social y que la Virgen, reuniendo a los hijos, integra a los pueblos latinoamericanos”[[316]](#footnote-316). Sin embargo, a pocos renglones de destacar esta participación suya, hace mención de dos pensadores argentinos, a los cuales dedicaría este esfuerzo: el padre Rafael Tello y el sacerdote de la diócesis de Río Cuarto Juan Pablo Filipuzzi, amigo de Fernández. A su vez, aquí hay que volver a remarcar que en el texto que se tomó como punto de referencia para estudiar el pensamiento de Fernández, éste no deja dudas de la influencia que ha tenido Tello en él[[317]](#footnote-317), recordando también que él fue el impulsor de la peregrinación juvenil a Luján. Por último, además de nombrar su influencia y dedicarle el texto del documento, Fernández, en diálogo con Bergoglio, suponen que Tello se sentiría satisfecho por el trabajo realizado y presente a través de las palabras del documento[[318]](#footnote-318). Más adelante también tendremos la posibilidad de contemplar la participación de este intelectual en otro pasaje del documento, que también se refiere al ejercicio de la peregrinación.

### IV.4.3 UNA ESPIRITUALIDAD PERSONAL Y COTIDIANA

El punto 261 contiene dos oraciones. La primera hace hincapié en la acción sobre la existencia de cada persona que tiene la piedad popular, mientras que la segunda hace un recuento de las situaciones concretas en que la piedad popular se muestra como una auténtica espiritualidad. La primera oración se detiene a observar que la piedad popular impregna la existencia de cada persona. Aquí se supera el temor que tenía Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*, según el cual la piedad popular podría quedar en una cuestión cultural, sin pasar a una adhesión personal a Jesucristo. Esto queda claro al nombrar que la piedad popular, si bien puede ser vivida en la multitud, no puede ser considerada una “espiritualidad de masas”. La segunda oración menciona el recurso que hacen muchos a lo que el documento llama “pequeños signos del amor de Dios”. El texto hace ver que el recurso a tales signos “tienen algo que decir” a su lucha cotidiana, enumerándose con extrema sensibilidad, el crucifijo, el rosario, una vela (a la que, además de nombrarla, se visualiza la escena dramática del acompañamiento del hijo enfermo), un Padrenuestro (que es *musitado[[319]](#footnote-319)* en medio de lágrimas), una mirada hecha a una imagen de la Madre querida o una sonrisa al Cielo, en medio de una pequeña alegría. Con mucho más realismo que en Puebla, se hace ver que la piedad popular tiene en un influjo crucial en la vida de las personas. Por otro lado, estas palabras muestran una espiritualidad cotidiana y profunda, quedando superada la aseveración de Medellín de la religiosidad popular en el que las prácticas religiosas tienen más “repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana”. Se deja entrever en este punto que la piedad popular, lejos de ser una especie de salvavidas de último momento o de una búsqueda sólo para dar respuesta a los interrogantes existenciales, se convierte en una espiritualidad vital, que se corresponde con la búsqueda cotidiana de Dios, contemplado en medio de los sufrimientos y alegrías de cada día.

### IV.4.4 LA FE ENCARNADA EN LA CULTURA PUEDE SER PROFUNDIZADA

El siguiente punto (262), con ocho oraciones en total, es el punto en que se refiere a las posibles deficiencias de la piedad popular. La primera oración no habla directamente de piedad o espiritualidad popular, sino que la refiere como “la fe que se encarnó en la cultura”. Esta declaración no puede ser entendida de manera casual, más aun tratándose de un apartado en el que se realizará una crítica al fenómeno. Al comenzar así, el documento tiene en vista que lo que se va a tratar no es un fenómeno social cualquiera, sino la fe que se comparte con todos los creyentes, por lo cual, ha de tratarse con el respeto y amor que se merecen.

“La fe encarnada en la cultura puede ser profundizada” y fecundar mejor “la forma de vivir de nuestros pueblos”, declara la primera oración. De todas maneras, el tono se vuelve más positivo en la segunda oración. Al tratarse de “la fe” no es posible tener una mirada cristiana de la realidad sin reconocer en ella lo que ya se realizó, no por obra meramente humana, sino por acción del Espíritu Santo. La valoración de la piedad popular, incluso reconociendo los límites, no puede realizarse correctamente sin una mirada pneumatológica, que recalque su acción fecunda en la diversidad de las culturas.

A renglón seguido, Aparecida cita, en las dos siguientes oraciones, dos documentos, que ya hemos tratado en el segundo capítulo, que muestran la acción del Espíritu en la cultura particular. La primera de estas citas corresponde al *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia*, que pone en relación ambas expresiones creyentes. El documento pontificio muestra que la piedad popular es el punto de partida para que el pueblo crezca en su fe y, al mismo tiempo, se haga más fecunda. La otra cita corresponde al punto 48 de *Evangelii Nuntiandi*, que muestra la actitud que debe tener el creyente ante la piedad popular. El discípulo ha de mostrarse “sensible a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables”.

Lo que desea expresar el documento es, además de reconocer la fe del pueblo y no una mera “semilla del Verbo”, propedéutica del Evangelio, una confesión feliz de la acción del Espíritu en estas tierras. A semejanza de Jesús que envía a sus discípulos a recoger el trabajo de otros (cf Juan 4,38), el documento de Aparecida mira agradecido el accionar de “otros”, como condición de posibilidad para evangelizar la piedad popular.

La quinta y sexta oraciones el documento afirma qué significa que la piedad popular deba ser evangelizada. La primera de ellas, siguiendo la confesión de la acción del Espíritu en la piedad popular, hace notar que con “evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica”. Lo más notorio no viene dado por declaración de la riqueza evangélica de la espiritualidad popular, que es algo que en renglones anteriores ya lo había dicho, sino por la utilización de los verbos “evangelizar o purificar” como aquello que debe hacerse. Por un lado, “purificar” había sido la palabra que utilizó Benedicto en su Discurso Inaugural para nombrar lo que ha de realizarse con la religiosidad popular, mientras que “evangelizar” no aparece en este Discurso. El documento, sin embargo, utiliza los dos, aunque, al poner como primero “evangelizar”, se sugiere que debe acercarse al Evangelio y, por esto, le da un sentido más positivo que el de “purificar”, con más connotaciones morales o rituales.

La sexta oración se encarga de darle contenido a lo expresado en la quinta. Con evangelizar al pueblo fiel se quiere hacer ver la necesidad de que éste, teniendo como ejemplos a María y a los santos, imite en su vida lo que estos enseñaron cada día más. Dicho de otra manera, lo que Aparecida propone es que, además de tener a los santos como intercesores, se tomen como ejemplos de vida cristiana y puedan seguir sus pasos. Aquí es necesario ver que la “evangelización o purificación” no significa quitar algo supersticioso de las prácticas populares, sino un sentido de “elevación” de lo que se vive. Por eso, la evangelización, referida a la piedad popular no tiene un sentido de “limpiar” algo que contamina la verdadera fe, sino impulsar a que los pueblos latinoamericanos puedan llegar a vivir en plenitud la santidad. Con esto se entiende mejor porque Aparecida prefirió utilizar primero el verbo “evangelizar” que “purificar”.

Las últimas dos oraciones contienen algunas consecuencias de esta evangelización. La primera se refiere más al encuentro con Dios, que abre las puertas a un compromiso con el servicio a los demás. Para tal efecto, los pueblos latinoamericanos tendrán un contacto más directo con la Biblia, una mayor participación en los sacramentos, disfrutando de la celebración dominical de la Eucaristía, con la consecuencia de una mejor vivencia del servicio solidario. Aquí se hace ver nuevamente la necesidad del encuentro con Jesucristo, que da vida e impulsa al encuentro con los necesitados. De una manera muy sutil, el documento está enumerando aquellos aspectos débiles de la piedad popular: la Biblia, los sacramentos, en particular la Eucaristía y el servicio solidario, son los grandes desafíos que presentan la piedad popular. Al proponer como objetivo que estos aspectos crezcan no significa que en la realidad no se valoren. Una de las pobrezas del documento ha sido no poner a los sacramentos y sacramentales como parte de la piedad popular, en especial aquellos que se refieren a momentos particularmente importantes de la vida, en especial visibles en el Bautismo y los demás sacramentos de iniciación cristiana. Sobre este aspecto, el documento puede dar la sensación de contraponer la piedad popular con la Liturgia y no hacer la valoración justa que tienen estos eventos en la vida de los fieles.

La octava oración del texto muestra que estas indicaciones se convierten en un camino para potenciar la santidad y justicia social que contiene la mística popular. Vale remarcar que este es el único momento en que se la denomina así, que integra la vivencia personal de la fe cristiana con el compromiso social que necesita la realidad. Es, según Johann Baptist Metz, una mística de ojos abiertos. Por otro lado, vemos presente el anhelo de Gera de integrar las realidades de vida personal y social, algo que se repetirá en el punto siguiente.

### IV.4.5 CARACTERIZACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD POPULAR

El número 263 contiene 6 oraciones, donde el hilo conductor es la caracterización de la categoría “espiritualidad popular”. El texto comienza haciendo una confesión de fe en la acción del Espíritu y la iniciativa del amor de Dios presente en la espiritualidad popular. Justamente por ello no se puede tener a la espiritualidad popular como un modo secundario de vida cristiana.

En la segunda y tercera oración se ponen en evidencia cuatro características que hacen valiosa y justifican el apelativo de “espiritualidad popular”. La primera de estas características es el sentido de trascendencia, ya que “se funda en Dios”, al tiempo que “desde su mirada y juicio” el cristiano “convierte y dirige su vida”, al mismo tiempo que, apoyado en la Gracia de Dios, experimenta “el misterio de Dios que lo seduce y lo invita a la conversión”. El cristiano reconoce la omnipotencia de Dios, alejándose de cualquier sentimiento de autosuficiencia, reconociéndose criatura junto con toda la Creación, siendo consciente de tener su existencia sostenida en Dios[[320]](#footnote-320).

La segunda de estas características es “la capacidad espontánea de apoyarse en Dios”. El discípulo hace la misma experiencia que tuvo su Maestro: la confianza total en el Padre. En la piedad popular esto es constatable de manera especial. Cuando se tiene experiencia de la pobreza, se tiene la posibilidad de descubrir y valorar lo fundamental. Son muchos los cristianos que, en la sencillez y pobreza de su vida, experimentan que es posible creer en Dios, en medio de las contrariedades de la vida. Estos cristianos hacen la experiencia de que Dios actúa de forma desconocida y a veces de manera no esperada, pero aun así es necesario confiar en él[[321]](#footnote-321).

La tercera de las características es la “experiencia del amor teologal”. Luego de haber confiado su corazón a Dios, la confianza se vuelve experiencia del amor teologal. El discípulo da su amor a Aquel que lo amó primero. La piedad popular se desarrolla en esta relación amor mutuo. El creyente se sabe cuidado por Dios y busca modos para manifestar su amor por él, la Virgen y los santos, incluso en el plano económico. Las fiestas patronales, el adornado de las iglesias, las danzas, los homenajes son muestras de este deseo de mostrar el amor teologal[[322]](#footnote-322). Estas tres primeras particularidades de la espiritualidad popular se encuentran expresadas en la segunda oración, dejando la última para la tercera, a la que le da un trato especial.

La última característica de la piedad popular es el de “la sabiduría sobrenatural”. El texto recuerda que la sabiduría nacida del amor no depende de la ilustración mental, sino de la acción interna de la Gracia. Se trata del conocimiento por connaturalidad, algo que ya Tello había explicado. Es una sabiduría que poseen los sencillos, pero de una profundidad tremenda. Sin negar el valor del conocimiento especulativo, esta sabiduría muestra una lógica demoledora, en especial en temas referidos a la existencia humana: el sufrimiento, la injusticia, la muerte[[323]](#footnote-323). Como ya se dijo, esta particularidad se trata en una oración aparte. Da la sensación de que la intención es responder a una de las objeciones más comunes a la piedad popular: su falta de ilustración y conocimiento especulativo. Apoyado en la teología de la gracia, el documento muestra que el conocimiento de los creyentes proviene de su fe y amor a Dios, no por erudición.

Por estas cuatro características es que el documento prefiere llamarla “espiritualidad popular”. Momento seguido, Aparecida se detiene en otras tres particularidades de esta espiritualidad.

La primera es su integración de “lo corpóreo, lo sensible y lo simbólico”. La salvación cristiana es salvación de todo lo humano. Es decir, implica integrar todos los aspectos humanos, para que estos puedan ser redimidos. En la piedad popular, podemos visualizar el uso del lenguaje simbólico, que, superando las limitaciones de las palabras, integran las experiencias de confianza, amor, filiación, que no pueden ser descritas del todo por palabras o discursos. Así, por ejemplo, una mirada dirigida a una imagen se hace oración y dice más que muchas palabras. Por ello, en la piedad popular se integran los diversos aspectos, siendo de una riqueza tal que no puede ser del todo intelectualizada, sino que es una experiencia que ha de ser vivenciada[[324]](#footnote-324).

La segunda integración que nombra el documento es el “de las necesidades concretas”. Esto apunta a que una espiritualidad no puede comprenderse como un olvido de las situaciones que nos toca vivir. Por el contrario, la espiritualidad nos abre al encuentro del otro, deseando conocer la voluntad de Dios. En el caso de la espiritualidad popular, ésta se hace cargo de las necesidades que se viven, para convertirlas en una oración con la confianza que identifica a los hijos. Vale decir también esta súplica no se desentiende de las realidades y los conflictos, aunque se pueda hacer una distinción entre los ámbitos humanos y sagrados[[325]](#footnote-325).

La última de las consideraciones que hace el documento es la de ser una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos. El pueblo sencillo es conocedor del misterio de Dios y expresa su fe a través de un patrimonio de ritos, símbolos y gestos. El que Aparecida la valore como “espiritualidad” ha de llevar a redescubrirla como una auténtica mística cristiana, que, como tal, busca la configuración con Cristo. Aún con los aspectos a desarrollar que se enumeran en el punto anterior, se la ha colocado en un lugar semejante al de otras espiritualidades y es un llamado a cambiar las formas de percepción y valoración de esta espiritualidad, que por ser de los sencillos, “no es menos, sino que lo es de otra manera”.

### IV.4.6 LAS FORMAS DE LA ESPIRITUALIDAD POPULAR

El número 264 contiene cuatro oraciones que dan razón de las formas particulares que tiene la espiritualidad popular, haciéndose eco del final del punto anterior, específicamente en lo relacionado a la fe, al sentido de pertenencia eclesial y a la vocación misionera. La primera de estas oraciones nos hace un resumen de lo que tratarán las siguientes tres. Dice:

“La piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda”.

La segunda oración, dedicada a la manera legítima de vivir la fe, recuerda, citando primero a Puebla y después al Discurso Inaugural, que la piedad popular es parte de una “originalidad histórica cultural” y fruto de “una síntesis entre las culturas y la fe cristiana”. Vale remarcar en este momento que, si bien el primer punto del Discurso Inaugural trata acerca de la religiosidad como fruto de la relación entre fe y cultura, el documento recogió la categoría síntesis para denominar esa relación, mientras que en el Discurso Inaugural, Benedicto la denomina, en un primer momento como “encuentro”. El uso de esta última palabra podría haber causado malestar por la connotación amigable que tiene. A su vez, es de remarcar que Aparecida no entra en la polémica histórica de cómo se dio la “originalidad histórica cultural”; algo que Benedicto sí realiza en su Discurso Inaugural, según el cual las culturas nativas esperaban silenciosamente la llegada del Evangelio, y que también habría causado molestia en algunos sectores especialmente relacionados con los pueblos originarios.

Por otro lado, al hablar Aparecida de un modo legítimo de vivir la fe, está denunciando el esfuerzo de orientar la piedad popular a una forma de vida eclesial “más tradicional”, haciendo que la piedad popular pierda su propia identidad. Esto requiere una “conversión pastoral”, que implica tener la pedagogía de Jesús y su acogida, que se manifiesta en la aceptación de la diversidad de expresiones de vida cristiana, remitiendo a una actitud de respeto, valoración y acogida[[326]](#footnote-326).

Sobre este tema también es necesario remitir al estudio del pensamiento de Rafael Tello. El teólogo argentino ya había meditado acerca de la originalidad de la religiosidad popular, que manifestaba la herencia de fe de los europeos, pero con tintes culturales autóctonos. Tello había defendido la legitimidad de los pueblos latinoamericanos de vivir la fe de acuerdo con su idiosincrasia, al mismo tiempo que pensaba que pretender que los pueblos latinoamericanos tuvieran la misma conformación que los europeos constituía una forma de importar modelos culturales (y también eclesiales) inadecuados para la gente de este continente. Todo esto se puede resumir diciendo que evangelizar significa comunicar la fe, pero respetando las particularidades de cada lugar, que expresa la misma fe siguiendo su propia identidad cultural.

La tercera oración está orientada hacia el sentirse Iglesia de parte de la piedad popular. el documento, haciendo una mirada sociológica (“el ambiente de secularización en que vivimos”), no se detiene en el estudio sociológico, sino que, para ello es capaz de una mirada teológica de la piedad popular. Aparecida continúa viendo la presencia de la piedad popular como un reservorio de valores para hacerle frente a un ambiente que puede ser hostil al mensaje cristiano. Aquí nos encontramos con otra diferencia con lo que presenta Benedicto en su Discurso Inaugural. El Papa había mencionado su temor ante la posibilidad de la pérdida de identidad cristiana de los pueblos latinoamericanos. De acuerdo con este punto, nos encontramos en la antípoda de este temor: la espiritualidad popular no sólo no está amenazada por un debilitamiento de su identidad, sino que se convierte en un espacio en el cual se sigue realizando una poderosa de confesión de fe en Dios actuante en la historia y constituye un canal para la transmisión de la fe. Aquí nos encontramos con dos características más para valorar correctamente la espiritualidad popular: su confesión de fe, sin buscar un conocimiento teórico de Dios, recuerda lo esencial, es decir, Dios actúa en la historia, su historia; por otro lado, al mencionar que se convierte en transmisión de la fe, da lugar a la última oración dedicada a la manera de evangelizar que se produce en la peregrinación, siendo una realidad que no se puede negar.

La cuarta oración muestra el modo en que, a través de la peregrinación, la espiritualidad popular cumple con su vocación misionera. Sin citarlo, el documento está teniendo en cuenta algo que ya había visualizado Puebla, aunque con mayor profundidad. La III Conferencia había notado que, a través de la religiosidad popular, el pueblo se evangeliza a sí mismo. Aparecida va más allá y no sólo proclama el ser misionero de la piedad popular, sino que muestra una forma en que ella hace vida su vocación evangelizadora y es a través de la peregrinación.

Aquí vemos nuevamente la participación de Victor Manuel Fernández. A continuación transcribiré lo que dice la última oración de este apartado, por un lado, y las palabras que utiliza Fernández en su reflexión de la peregrinación, recordando que el texto del año 2004 del teólogo argentino versa acerca de lo que sucede en un santuario particular y de allí provienen las diferencias entre ambos:

|  |  |
| --- | --- |
| Aparecida 264 | Víctor Manuel Fernández |
| *El caminar juntos* hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, *también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo* cristiano *se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia*. | *Ese caminar juntos* hacia la Virgen, *también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia*[[327]](#footnote-327). |

Los puntos clave de este breve texto son: a) la naturaleza comunitaria propia de la peregrinación, mostrado en el caminar, la participación realizada con los hijos, la invitación a otros; b) la evangelización a sí misma, que quita de en medio el clericalismo y hace sujeto de la evangelización al mismo Pueblo; c) el cumplimiento de la vocación misionera de la Iglesia.

Con todas estas situaciones, el documento muestra que la madurez que tiene la espiritualidad popular, alejándose del paternalismo clericalista, que quiere “evangelizar” al pueblo, sin notar que éste ya posee las cualidades que hacen falta para que “nuestros pueblos tengan vida en Él”. Por otro lado, las particularidades de la espiritualidad popular no se pueden considerar como limitaciones, sino como una riqueza que la Iglesia ha de valorar, y que es necesaria una actitud cercana, que la convierta en amiga de los pobres, para que sea posible el aprecio profundo de sus valores, sus anhelos y su modo propio de vivir la fe[[328]](#footnote-328).

### IV.4.7 LA ESPIRITUALIDAD POPULAR MUESTRA LA VIDA DEL PUEBLO

El último número (265) expresa algunos contenidos de la misma. El primero de estos contenidos es la identificación especial con el Cristo sufriente. Esto ya había sido expresado por Benedicto, que además lo pone en primer lugar, manifestando, tanto en el documento, como en el Discurso, el especial afecto que se le tiene. Éste es objeto de los gestos de afecto más sinceros: la mirada, el beso y el tacto de sus pies lastimados, que expresan, además del amor al Cristo sufriente, una confesión del amor que Él le tuvo al creyente, reconociendo su entrega. El creyente hace la misma experiencia de Pablo que, sin desconocer la entrega por la totalidad de la humanidad, hace tan íntima la entrega y amor de Jesús, al punto de poder expresarlos como un amor y entrega por uno solo. Es decir, sin negar el valor universal de la salvación, la experiencia de haber sido alcanzado por Cristo lo lleva a personalizar su amor y entrega al punto de sentir que éste se entregó por uno solo.

En la segunda oración, el documento hace ver que, al utilizar el verbo “identificar” no tiene una connotación meramente espiritual o moral, sino que se identifica porque tanto Jesucristo, como muchos del pueblo latinoamericano, son golpeados, ignorados y despojados. La imagen del Cristo sufriente tiene un valor de autorreconocimiento. Podríamos decir, por un lado, que Cristo sabe del sufrimiento del pueblo latinoamericano, porque él mismo ha sufrido y, por otro, que el pueblo latinoamericano conoce los sufrimientos de Cristo, porque él pueblo sufre el despojo y ultrajes de su dignidad.

La tercera oración muestra que esta identificación con el Cristo que sufre tiene una mirada más profunda. A través de la contemplación de los sufrimientos de Jesús, el pueblo sencillo recuerda el inmenso amor que Dios le tiene y le recuerda su propia dignidad. A través de los gestos propios de su religiosidad[[329]](#footnote-329) el pueblo expresa su adhesión y confianza en el amor de Dios.

A partir de la cuarta oración, el documento se hace eco del contenido mariano de la espiritualidad popular. El rostro de la Madre de Jesús es contemplado como signo de la ternura y amor de Dios, en quien ven el resumen del Evangelio. Sin citarlo, de fondo está la profundidad de Pablo VI, que en *Marialis cultus* 42, que a su vez cita a Pío XII, llama al rosario “síntesis de todo el Evangelio”. La diferencia consiste en que Pablo VI aplica esta definición al rosario, mientras que Aparecida lo hace a la figura de María.

Luego de estas expresiones, el documento se centra en dos advocaciones marianas propias de América Latina. La primera corresponde a la de Guadalupe, mientras que la segunda se refiere a la de Aparecida. Acerca de la Virgen de Guadalupe, el documento quiere remarcar la cercanía que tiene María con respecto a sus hijos más pequeños. Hay que destacar dos característica sobre cómo trata el documento la devoción guadalupana: la primera es que evita utilizar las calificaciones superlativas y majestuosas de María, como ser Señora, Reina o Emperatriz de América, sino que utiliza el motivo más cercano y afectuoso de “nuestra Madre querida”, para ser coherente con lo dicho anteriormente de María como signo del amor y ternura de Dios. Lo segundo a destacar es que recoge las palabras de cercanía maternal que la Virgen dirige a Juan Diego, algo que ya había hecho Benedicto. Es decir, esta primera referencia a la Virgen muestra la experiencia del amor recibido, que se comprende como el inicio de la vida cristiana.

La referencia a la Virgen de Aparecida viene acompañada de la invitación a echar las redes, mostrando así su costado más misionero y la experiencia del amor que se dona a los demás. Remarca el documento que el amor a los demás tiene un contenido muy concreto: “sacar del anonimato a los que están sumergidos en el olvido y acercarlos a la luz de la fe”. Sin contradecirse con lo dicho acerca de la identificación con el Cristo sufriente, el documento deja entrever que la situación de injusticia que se vive en América Latina no es la querida por Dios, aunque la cruz muestre la cercanía y preferencia que Jesús tiene por los olvidados. Podríamos ir más allá del texto y decir que la contemplación del Cristo sufriente debe hacer recordar a los otros cristos sufrientes del continente y, con el impulso del amor de Dios, sacarlos de esa situación de ignorados para que experimenten la luz de la fe, que también lo es de vida plena.

La última oración muestra la acción y finalidad de la devoción mariana. Por el lado de la acción, el documento recuerda que la Virgen ejerce la función unitiva en la diversidad de los pueblos latinoamericanos. Por otro lado, el propósito de María nunca es autorreferencial, sino que es el puente para llegar a Cristo y hacer su voluntad. En este sentido, vale recordar la escena de las bodas de Caná y las palabras que Juan pone en sus labios: “Hagan lo que él les diga”, en el que se muestra su accionar y su deseo manifestado en que se haga realidad la voluntad de Cristo, traducido en la expresión “que nuestros pueblos tengan vida en Él”.

## IV.5 LÍMITES DE LA PROPUESTA.

Uno de los puntos se dedica a mostrar la sabiduría que existe en el pueblo. Este, sin lugar a dudas, ha sido el tema de reflexión que ha caracterizado el trabajo de Scannone. En el primer capítulo, se enumeran algunos de los aportes que realiza la teología popular a la teología académica. Sin embargo, el texto se limita a mostrar el origen divino de la sabiduría popular, sin mostrar ejemplos o momentos en que esta sabiduría se hace presente, ni siquiera en qué consiste la sabiduría del amor. Se puede intuir que se trata del conocimiento de las cosas de Dios y de su acción en la historia, pero el documento no es generoso en mostrar su aplicación en la vida del pueblo, ni qué aporta valorar esta sabiduría como fruto del Espíritu.

En este mismo sentido, uno de los puntos proclama la misma tendencia de Puebla, según la cual el pueblo se evangeliza a sí mismo. Sin embargo, ello no da lugar a que haya un mutuo enriquecimiento entre la vivencia popular de la fe y una tendencia más occidentalizada. Con esto quiero decir que el pueblo sencillo puede llegar a evangelizar a cristianos con mayores conocimientos intelectuales, al mismo tiempo que éstos pueden evangelizar a los sencillos a través de su forma de vida y conocimiento.

Por otro lado, la enumeración (y distinción) de lugares de encuentro con Jesucristo no significa una superación de la dialéctica entre formados y no formados. El acento puesto en que la espiritualidad popular pertenece al pueblo sencillo puede dar a entender que ésta es su forma de vivir la fe, mientras que las otras expresiones pertenecen a otra clase de cristianos. Es decir, puede llegar a pensarse que la participación en la Eucaristía, la oración personal y la lectura de la Palabra pertenecen a un reservorio espiritual para algunos que tienen un poco más de conocimientos religiosos, mientras que la participación en las peregrinaciones corresponde a la espiritualidad de otros, sin que haya relación entre ellos. El documento, al nombrar todos estos lugares, no deja entrever, al menos con claridad, que un cristiano sencillo puede participar de la Misa dominical y al mismo tiempo rezar el Rosario. Al mismo tiempo, un cristiano que ha tenido la posibilidad de enriquecerse con la sabiduría de la Iglesia no puede dejar de apreciar el valor de las expresiones “populares”, como ser el Viacrucis, el Rosario y una imagen de un santo, y, al mismo tiempo, nutrir su propia vida espiritual con ellas. El *dictum* “distinguir para unir” queda a mitad de camino. Al esforzarse por darle entidad de espiritualidad a la vivencia popular, no queda de manifiesto la unidad que existe entre las diversas espiritualidades, haciendo una división que no existe en la realidad, en la cual es posible ver a muchos sencillos leyendo la Biblia y muchos que participan en la Liturgia besando la imagen del Cristo crucificado.

Creo que también ha sido una pobreza del documento el que este no reconociera el cariño que el pueblo sencillo tiene por sus pastores. Su misma presencia es la presencia de Dios que los visita. Aquí la mirada teologal no da lugar al clericalismo, sino que, viendo a la persona, su fe le da la posibilidad de superar las limitaciones de la persona y ver en ella a un elegido de Dios. Por otro lado, el documento, en su intención de llevar a la plenitud la santidad que existe en el pueblo, en particular lo referido a la frecuencia de los sacramentos, olvida la importancia que tiene en el pueblo aquellos eventos que sólo se dan en ocasiones muy especiales, como lo son la celebración del Bautismo y la Confirmación, ni tampoco hace referencia al cariño y respeto que se le tiene a los fieles difuntos, a los que acompañan con fe sincera y le dan su “a-Dios”. Sobre este último tema, el amor con que se despide a los seres queridos muestra, sin poder decirlo con palabras, la fe del pueblo en la Resurrección y el encuentro en la eternidad con los que partieron antes a la casa del Padre.

El último punto se refiere al lenguaje utilizado. Todo el documento de Aparecida aparece de una manera que no desea herir los sentimientos de nadie. Esto me lleva a la pregunta: ¿la valoración tan positiva que tiene de la espiritualidad popular es una expresión sincera o es una forma de demagogia religiosa, donde se diga sólo aquello “políticamente correcto? A mi entender, es una valoración sincera. De todas maneras, creo que una valoración positiva y sincera lleva en sí misma una mirada realista de lo que puede tener de negativo y no me parece que hacer notar estos aspectos negativos o a desarrollar sean, de suyo, una falta de fe en la acción del Espíritu Santo, sino la aceptación serena de algún aspecto de la humanidad que aún no ha sido fecundada por la acción de la Gracia.

## IV.6. CONCLUSIONES.

Desde el punto 258 hasta el 265 del documento de Aparecida contemplamos la valoración que este hace de la espiritualidad popular. La categoría “espiritualidad popular” es una innovación de Aparecida y el fenómeno de la piedad popular es valorado de una manera más positiva que en documentos anteriores, comenzando por la cita que hace de Benedicto XVI que la nombra como “el precioso tesoro de la Iglesia Católica en América Latina” (258), que condensa una viva experiencia espiritual (259), al tiempo que, en la peregrinación, el creyente experimenta la trascendencia de Dios y de la Iglesia (260). No se trata de una espiritualidad de masas (261), sino que ésta impregna la vida cotidiana del creyente. A su vez, nos encontramos con que la espiritualidad popular puede ser profundizada, pero partiendo de lo que ya ha hecho el Espíritu Santo. A través del ejemplo de María y los santos, se puede hacer crecer en el contacto con la Biblia, en la Eucaristía y los sacramentos y fortalecer el amor solidario, de manera que se aproveche el rico potencial de santidad y justicia social que contiene la mística popular (262). Nos encontramos con una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos (263), una forma de vivir la fe, de sentirse Iglesia y de ser misioneros (264), que se manifiesta en especial en el amor al Cristo sufriente y a María, que reúne a sus hijos en torno a Jesucristo (265)[[330]](#footnote-330).

Acerca del contenido de la espiritualidad popular, Aparecida nombra “fiestas patronales, novenas, rosarios, vía crucis, procesiones, danzas y cantos del folklore religioso, promesas”, y del “cariño a los santos” (259), deteniéndose en particular en las peregrinaciones a los santuarios. El peregrino, por el solo hecho de decidir peregrinar, realiza un acto de fe y así en el santuario el creyente hace experiencia del misterio (260), siendo el santuario testigo de millones de historias creyentes[[331]](#footnote-331).

Siguiendo la línea de Puebla, Aparecida cree en la capacidad evangelizadora de la piedad popular, que, aun en clima de secularización, es instrumento del pueblo que se evangeliza a sí mismo (264). Por otro lado, es propio de Aparecida la manera de comprender la “purificación” que debe llevarse a cabo en la piedad popular. Previo al documento, el Magisterio había señalado los “errores y excesos”, mientras que la V Conferencia le da un tono más positivo, en el sentido de llevar a plenitud o dar crecimiento a las riquezas que ya están presentes en el pueblo (262). Por esto mismo, no se encuentra en el documento conclusivo una lista de errores o riesgos que podría llegar a tener la piedad popular, sino que pone la mirada en los valores que tiene en su interior, que no son otra cosa que obra del Espíritu que obra en la cultura de los pueblos.

El riesgo que marca Aparecida no se encuentra en la piedad popular, que, como ya se dijo es una manera legítima de vivir la fe, de sentirse Iglesia y cumplir con la vocación misionera (264), sino que puede dar en la Iglesia, al despreciarla como un modo secundario de vida cristiana (263). La falta de ilustración religiosa de parte de la gente sencilla no significa que esta no posea una sabiduría sobrenatural, ya que esta procede de la acción interna de la Gracia (263). Por último, Aparecida no se olvida de que María ocupa un lugar de preferencia en la espiritualidad popular. En ella visualiza la ternura y el amor de Dios (265), que tiene la capacidad de reunir a los pueblos en torno de Jesucristo[[332]](#footnote-332).

# CONSIDERACIONES FINALES

El recorrido realizado desde las consideraciones de teólogos latinoamericanos, en algunos documentos magisteriales, tanto latinoamericanos como pontificios, culminando en la consideración que hace Aparecida acerca de la espiritualidad popular, ha mostrado una rica gama de valoraciones. El presente trabajo ha intentado responder a las cuestiones referidas a la especificidad del aporte de Aparecida en el ámbito de la piedad popular, teniendo como telón de fondo y material de inspiración los aportes de los pensadores y documentos magisteriales.

Los intelectuales han dado el primer paso para que el magisterio pueda dar su posición respecto del fenómeno de la piedad en el pueblo latinoamericano. En particular, en este trabajo se presentan las consideraciones de cuatro intelectuales de la llamada “escuela argentina”: Rafael Tello (I.1.1), que trató al pueblo sencillo como el sujeto que lleva adelante la historia. La Iglesia, de acuerdo con este pensador, ha descuidado a los pobres y no le ha dado el reconocimiento necesario, ya sea por considerar su modo de vivir como insuficiente, falto de conocimiento y plagado de supersticiones. Tello se convierte en un abogado del pueblo y, siguiendo el pensamiento de Tomás de Aquino, le da un lugar de privilegio tanto por su fe, como por su capacidad de acción, por los valores que lleva inmerso y por considerarlo también sujeto de la evangelización.

Esta última es la gran preocupación de Tello. Pensando en la tarea de la Iglesia, Tello afirma que, para que el Evangelio sea tomado en cuenta por la mayoría del pueblo, la Iglesia ha de tomar las formas de la cultura popular, de modo que, por la asunción del Evangelio, el pueblo sea impregnado por los valores y criterios de éste, reformulándolos y expresándolos de acuerdo con su propia idiosincrasia.

Su pensamiento quedó plasmado en acciones pastorales que aún perviven, destacándose la peregrinación juvenil a Luján. Víctor Manuel Fernández (I.1.4) se hace cargo de la obra de Tello y se ha encargado de que tuviera el reconocimiento merecido. En particular, Fernández, tomando la imagen de la peregrinación, ha visto cumplidas en ella algunas características que ha de tener la Iglesia en estos tiempos, a fin de estar a la altura de las circunstancias: la salida de sí misma, la fuerza que brota del deseo de encontrarse con Dios y su compromiso por la transmisión generacional del Evangelio. El pensamiento de Fernández es un intento de justificar la especificidad de la vivencia popular de la fe, que la Iglesia ha de valorar como su modo propio de hacer carne el Evangelio y que no puede considerarse como una forma aguada de cristianismo, en contraste con otras maneras de espiritualidad.

Si Tello ha sido fuente de inspiración y reconocimiento luego de su muerte, pasando más de veinte años en el ostracismo intelectual, Lucio Gera (I.1.2) fue el teólogo argentino que más ha sido estudiado y tenido en cuenta. Este autor ha visto que la gran problemática argentina reside en la disociación de las dimensiones. Esto se refiere a que, en muchos casos, la fe es comprendida como el polo contrario al del compromiso político, la oración como contraposición de la acción, la salvación escatológica y la liberación histórica. Para hacer frente a esta realidad, propone el camino de la asociación, de tal manera que la fe se manifieste en un compromiso político y la acción política tenga a la fe como su raíz. Gera ve el camino de la asociación en la realidad de la religiosidad popular, que integra la fe cristiana con los valores cotidianos, es decir, que la fe de la gente sencilla se vincula con su conducta y sus necesidades concretas.

Similar a este planteo es el del filósofo y teólogo Juan Carlos Scannone (I.1.3). Partiendo de la sabiduría popular, Scannone es capaz de visualizar lo propio de la vivencia popular de la fe y su aporte a la teología académica o ilustrada. Si bien pueden ser consideradas dos maneras distintas de conocer, ambas tienen como fuente la única fe. La sabiduría popular puede dialogar e interpelar a la teología académica, en especial porque la sabiduría popular se vincula con la vida concreta de la gente sencilla y su estrecha vinculación entre espiritualidad y vida. La teología académica puede recibir estos cuestionamientos, para que se pueda convertir en una especulación que tenga en vistas la vida y el bien del pueblo.

Estos planteos no fueron los únicos acerca de la religiosidad popular. Hay otros planteos teológicos que han visto en ésta una expresión populista que sólo intenta mantener el *statu quo*, de tal manera que las palabras no llegan a tener repercusiones en la vida social y política de la gente. Por otro lado, en tiempos cercanos a Puebla, se dio una gran controversia, bautizada por algunos como la “cuestión latinoamericana”, que contraponía el compromiso por la liberación histórica, personificado por Gutiérrez, y el de la cultura, personificada por Lucio Gera. La primera acusaba al planteo argentino por querer anular el compromiso asumido desde Medellín y querer suplantarlo por el de la cultura.

Por otro lado, lo propio de Aparecida se comprende mejor a través de la confrontación con las reflexiones de otros textos magisteriales. En este trabajo, antes de ingresar en el tratamiento de algunos documentos, se ha hecho una breve revisión de los hechos que fundaron la posibilidad de una reflexión latinoamericana. Ellos fueron el Concilio Plenario Latinoamericano, la primera Conferencia del CELAM en Río y el Concilio Vaticano II. Si bien ninguno de estos tres eventos tuvo una reflexión acerca del tema que nos compete, han marcado la historia eclesial, dando la posibilidad de ahondar en la teología desde la perspectiva latinoamericana.

El primer documento que hemos visto fue el resultante de la segunda Conferencia del CELAM, realizada en Medellín (1968). La valoración que hace Medellín acerca de la religiosidad es profundamente negativa. Si bien afirma que no puede comprenderse a través de los estándares occidentales, sino que es necesario comprenderla como el pueblo la comprende, el documento llega a afirmar que contiene elementos que lo hacen una forma de semipaganismo. Sus manifestaciones tienen una finalidad funcionalista y más repercusiones sociales que en la vida cristiana. Su participación en la vida eclesial es prácticamente nula y el acercamiento a recibir los sacramentos se da más por tradición que por convicción. Por ello, es necesario purificar y perfeccionar esta fe. Sin embargo, la Iglesia también se encuentra en un dilema: o se adapta a la realidad o sufrirá la pérdida de fieles, convirtiéndola en una secta.

El segundo documento fue *Evangelii Nuntiandi* (1975). Pablo VI nombra la piedad popular dentro de los medios de evangelización, lo que le da un lugar especial en la transmisión del Evangelio. Ha sido un avance propio de Pablo VI el darle el nombre de “piedad popular”, con una gran cantidad de valores. Sin embargo, antes de comenzar a enumerarlas, el Papa muestra tres posibles peligros: supersticiones, ser una expresión cultural, sin llegar a ser fe y su falta de arraigo eclesial.

Por otro lado, Pablo VI muestra que la piedad popular muestra una sed de Dios que sólo los humildes son capaces de experimentar, al mismo tiempo que Dios es visto a través de su paternidad, de su providencia y su cercanía amorosa y constante, lo que genera en el sencillo su capacidad de sufrimiento y generosidad. La actitud de la Iglesia ha de ser, en primer lugar, una contemplación de cada una de sus virtudes y acogida y, sólo después de eso, dar las indicaciones que sean necesarias para superar los riesgos.

Muy cercana en el tiempo fue la tercera Conferencia del CELAM, celebrada en Puebla (1979). Esta Conferencia estuvo caracterizada por la disputa entre diversas corrientes de la teología de la Liberación, en especial la emparentada a Gutiérrez, por un lado, y la de Gera, por el otro. En este documento se profundiza lo dicho por Pablo VI y avanza al darle a la piedad popular el reconocimiento de su fuerza evangelizadora. Si bien no deja de enumerar los posibles riesgos que lleva inmersa la religiosidad popular, Puebla tiene el mérito de integrar los aspectos que pueden hacer caer en falsos dualismos: lo humano y lo divino, el cuerpo y el alma, salvación y liberación. El pueblo sencillo, al estar evangelizado, no sólo posee la capacidad de evangelizar, sino que también posee un “instinto evangélico”, que lo hace capaz de discernir, de reconocer y valorar lo que viene de Dios. La religiosidad popular es expresión de la cultura del pueblo que ha sido evangelizado y le da la posibilidad de denunciar su situación de opresión, al mismo tiempo que va creando espacios de fraternidad que hacen visible de modo incipiente la liberación ansiada. Por esto mismo es que la opción preferencial por los pobres significa también una adecuada valoración de su forma de vivir la fe y de generar espacios para su propia liberación.

El documento resultante de la cuarta Conferencia del CELAM, realizada en Santo Domingo (1992) trató acerca de la cultura. El documento que no tuvo un tratamiento especial de la religiosidad popular, tiene la novedad de señalarla como expresión inculturada de la fe, aunque no deja de mostrar más sus debilidades que sus fortalezas. Por ello, Santo Domingo llama a una actitud comprensiva de las formas populares de sentir, vivir, comprender y expresar el misterio de Dios y de Cristo, de modo que puedan integrarse en las Iglesias locales y su acción pastoral.

El último documento corresponde al Directorio sobre la piedad popular y la liturgia (2002). El texto tiene varios elementos que lo hacen apreciable. La primera corresponde a la distinción entre piedad y religiosidad popular. La primera es una expresión de fe cristiana, mientras que la segunda corresponde a una experiencia universal, que no supone necesariamente la Revelación cristiana. Por otro lado, si bien existe libertad en cada creyente para realizar los ejercicios de piedad, esto no significa que deban ser despreciados. Por último, el documento muestra que, si bien la liturgia posee un valor superior al de piedad popular, esta última ha de ser puesta en relación con aquella, que tiene que ser valorada por sí misma y la presencia de ambas no ha de conducir a la preferencia o eliminación de la otra.

Cada uno de estos documentos y consideraciones teológicas fueron el telón de fondo en el que se dio la Conferencia de Aparecida. Realizada entre el 13 y el 31 de mayo de 2007, Aparecida deseó actualizar las reflexiones y orientaciones acerca de la realidad latinoamericana, teniendo en cuenta los cambios habidos desde la última conferencia (1992) hasta el momento. En una primera instancia, se deseó que se realizara en 2005, en conmemoración de los 50 años de la Conferencia de Río y creación del CELAM, pero, dado el delicado estado de salud y posterior fallecimiento del papa Juan Pablo II, se debió postergar. Al final, con la elección de Benedicto XVI, se determina la fecha del evento, en el santuario mariano de Aparecida (Brasil), con la presencia en la inauguración del Papa, teniendo como lema *"Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos, en él, tengan vida"*.

Durante su Discurso inaugural, Benedicto hace un recuento de la vida de los pueblos latinoamericanos. En el primero de los puntos de dicho discurso, Benedicto hace una reflexión acerca de la religiosidad popular, considerándola como el “precioso tesoro de la Iglesia Católica en América Latina”. Según el mismo Benedicto, este tesoro es fruto de la presencia del Evangelio en estas tierras y debe ser promovido y protegido, y en caso de necesidad, debe ser purificado. Este mismo texto sería citado en el apartado 258 del Documento conclusivo, con el que presenta la consideración de la espiritualidad popular.

La elección del lugar, así como las fechas de comienzo y finalización del acontecimiento tuvo su relevancia en el momento de escribir acerca de la piedad popular. La elección del santuario mariano más grande de Brasil, por un lado y las fechas que enmarcaron la Conferencia (13 de mayo día de la Virgen de Fátima y 31 de mayo fiesta de la Visitación de María a Isabel), hizo que el evento estuviera rodeado por la fe del pueblo sencillo y la devoción popular a la Virgen María y, si se le suma que entre estos días se celebró la solemnidad de Pentecostés, nos damos con que Aparecida deseó ser un nuevo renacimiento de la actividad misionera de la Iglesia en América Latina, teniendo como uno de los pilares a la piedad popular, en especial la referida a la Virgen María.

Si bien Aparecida no contaba con un *instrumentum laboris*, que sirviera de base para las reflexiones realizadas en las jornadas de trabajo, durante el mismo acontecimiento se votó para que se redactara un documento que recogiera los aportes de estos días, con el fin de que los pueblos tuvieran un contacto directo con las conclusiones a las que se arribó y de este modo no hubiera deformaciones ni manipulaciones arbitrarias por parte de los que relataran el evento. Para tal efecto, se conformó una comisión encargada de la redacción del documento conclusivo, siendo escogido como presidente de la misma el entonces cardenal Jorge Bergoglio, posteriormente papa Francisco. A su vez, siguiendo una tradición de las Conferencias del CELAM, se propone dar a conocer un “Mensaje a los pueblos”, que contenga un compendio de lo expresado en el documento conclusivo.

Se presentaron cuatro redacciones del documento conclusivo, que fueron sometidas a votación, con la posibilidad de que los participantes presenten sus observaciones y modificaciones. La cuarta redacción del texto tuvo una amplísima aceptación con 127 SÍ, 2 NO y 1 en blanco. Con posterioridad, se da a conocer el texto del Mensaje a los pueblos y finalmente es presentado al Papa Benedicto XVI para que autorice su publicación. Si bien hubo ciertas modificaciones en el texto enviado, algunas referidas a cuestiones de forma y otras de fondo, el documento resultante expresa el espíritu de Aparecida.

El documento de Aparecida se caracteriza por tener un lenguaje positivo, que hace hincapié más en el descubrimiento de lo bello de ser cristiano que hacer un listado de las falencias o errores que circundan la realidad latinoamericana. Sigue el esquema ver-juzgar-actuar, dedicándole un espacio considerable a la formación de discípulos misioneros (capítulo 6), que comienza haciendo un llamado urgente al encuentro personal con Cristo, que le da un nuevo horizonte a la vida. El objetivo de todo ello es recordar que sólo se es discípulo por el encuentro fundante con Jesús y que, de este encuentro, brota el deseo de hacerlo conocer a los demás. A ello es lo que se refiere la metáfora utilizada por Benedicto del discipulado-misión como las dos caras de una misma medalla. Por otro lado, el discípulo misionero a nuestros pueblos, para que ellos tengan vida en Cristo. De este modo se compaginan los cuatro ejes expresados en el lema: “discípulos-misioneros-nuestros pueblos-vida en Él”.

En este mismo capítulo 6 nos encontramos con el tratamiento de la piedad popular. Aparecida utiliza una variedad de voces que quieren expresar la fe del pueblo sencillo, entre ellas: piedad popular, espiritualidad popular, mística popular. En estos números (258-265) vemos plasmado uno de los textos más hermosos y sensibles referidos a la vivencia popular de la fe. Comienza citando las palabras de Benedicto de la piedad popular como el “precioso tesoro de la Iglesia Católica en América Latina” y que este tesoro ha de ser protegido y promovido, omitiendo lo referido a su posible necesidad de purificación.

A partir del punto 259, Aparecida profundiza sobre el tema, comenzando por sus expresiones características. De la variedad que nombra, Aparecida muestra una preferencia explícita por el de la peregrinación. En este mismo punto hace un recuento de cómo vive las virtudes teologales el peregrino, desde el comienzo del camino (fe), hasta la llegada al santuario (amor), siendo el camino una expresión de esperanza.

En el siguiente apartado, Aparecida, siguiendo la experiencia del peregrino, muestra que este es envuelto por el misterio de la trascendencia de Dios, pero también de la Iglesia, que supera los límites de su propio barrio o familia. En este punto es notable la especial influencia que tuvo Fernández en el momento de la redacción del texto, llegando a ser una citación casi textual de un escrito del teólogo argentino.

El número 261 trata de cómo el creyente sencillo encarna una espiritualidad cotidiana. Superando el temor de Pablo VI de la piedad popular como un hecho meramente cultural, Aparecida evalúa que hay una verdadera y profunda adhesión a Jesucristo, y que, alejándose de lo expresado en Medellín, esta se hace presente en la vida cotidiana de la gente.

El número 262 es el más largo de todos y, a diferencia del resto, no se refiere al fenómeno religioso popular ni como espiritualidad, ni piedad ni otro parecido. Este comienza afirmando que estamos frente a “la fe que se encarnó en la cultura”. No se trata sólo de un uso de sinónimos o expresiones diversas para mejorar lingüísticamente el texto, sino que la finalidad es reconocer la raigambre cristiana de cada uno de estas expresiones religiosas. Por ello, si se quiere hacer una crítica, es necesario antes aceptar lo que ya se ha realizado por obra del Espíritu Santo. Sólo haciendo esta enorme salvedad, es posible hacer una evaluación de lo que se debe hacer crecer. Cabe destacar que, a diferencia de Benedicto y otros escritos, Aparecida habla de “evangelizar o purificar”, dándole un sentido más positivo, que es el de “hacer crecer”. Sin embargo, con este telón de fondo, Aparecida destaca dimensiones que deben crecer y, de una manera muy sutil, expresa las pobrezas de la espiritualidad popular: la Biblia, los sacramentos, en particular la Eucaristía y el servicio solidario, culminando con la afirmación de la potencialidad de santidad y justicia social que lleva la mística popular.

Momento seguido, Aparecida hace una caracterización de la espiritualidad popular. Esta se resume en su sentido de trascendencia de Dios, en su capacidad para apoyarse en Él y en su experiencia de amor teologal. Llama la atención que Aparecida le dedique una oración especial a la sabiduría sobrenatural. Sabiendo que una de las objeciones más corrientes a la piedad popular es su falta de conocimiento, Aparecida la reivindica y, viéndola desde el influjo de la gracia, muestra que conoce a Dios por connaturalidad. Se corresponde con una sabiduría que no proviene de la erudición, sino por estar en contacto con la realidad divina.

En este mismo apartado, Aparecida muestra la capacidad que tiene la piedad popular de integrar las realidades: la integración de lo corpóreo, lo sensible y lo simbólico y la integración de las realidades concretas, para culminar diciendo que la espiritualidad popular es una espiritualidad encarnada en el pueblo sencillo. Esto último no significa un desprecio, sino un reconocimiento de su diversidad y, por esto mismo, ha de ser considerado de otra manera.

Siguiendo con las propiedades de la espiritualidad popular, Aparecida 263 habla de las formas en que la piedad popular vive su fe, se siente Iglesia y es misionera. A renglón seguido, el documento se detiene en mostrar cada una de estas dimensiones vividas desde la piedad popular, que nos lleva a pensar que contiene los valores y potencialidades que se le exige a cualquier cristiano que vive en América Latina.

El último apartado muestra que el contenido de la espiritualidad popular expresa la propia vida del pueblo. Esto quiere decir, por ejemplo, que su amor especial a Cristo crucificado muestra la crucifixión del mismo pueblo o la ternura que le inspira la imagen de María tiene que ver con la similitud de situaciones que vivieron, al tiempo que ésta tiene los mismos rasgos del pueblo y puede sentirse identificada en ella.

Vale remarcar que, en este apartado, la devoción a María tiene un tratamiento especial, porque nombra a dos de las devociones más conocidas de América. Una es la de Guadalupe y otra la de Aparecida. En la primera, María le muestra su ternura y amor materno. En la segunda, María anima a echar las redes y salir a la misión. De esta manera, María impulsa a la vida cristiana, con las dos dimensiones que más acentúa el documento: discipulado y misión, saberse amado y amar, recibir y anunciar el Evangelio.

La actitud de la Iglesia se encuentra en la reconocer su diversidad y valorarla por sus mismas características. Evangelizar la piedad popular no significará, entonces, remarcar los posibles errores o medir sus expresiones a través de estándares extranjeros, sino llevar a la plenitud lo ya dado. Su manera de vivir la fe no es un modo secundario, sino una forma diversa, que muestra la multiforme acción del Espíritu en este continente.

Me parece que algunos de los límites de esta propuesta se refieren a que Aparecida no nombra en qué beneficia al resto de la Iglesia la presencia de la espiritualidad popular. Quiero decir que si es una acción del Espíritu, esta espiritualidad puede hacer el bien a toda la Iglesia, y Aparecida no se detiene en destacar cuáles podrían ser los aportes a una cultura predominantemente occidentalizada. Por otro lado, en algunos momentos, Aparecida parece oponer esta espiritualidad al resto. Su deseo de reivindicarla puede llevar a una falta de unidad eclesial.

En segundo lugar, y siguiendo el tema de la oposición, Aparecida no llega a conseguir la síntesis de expresiones creyentes entre los diversos modos de vivir la fe. El documento puede polarizar las situaciones y que algunas expresiones estén más presentes en un grupo que en otro, no significa que sea de su exclusividad. Esto, en la práctica, significa que un sencillo valora la Misa dominical y leer la Biblia y uno con más formación intelectual puede rezar el *Via Crucis*.

A su vez, a diferencia de lo dicho en Puebla y expresado en el Discurso Inaugural de Benedicto, Aparecida no nombra el especial cariño que tiene el pueblo hacia sus pastores. La mirada está puesta no en la persona, sino en lo que la persona representa. Es decir, por su fe, el pueblo reconoce en los pastores a Dios que se hace cercano y le da un amor especial, no siendo clericalismo, sino una mirada teologal sobre los consagrados.

Un lenguaje tan amable y cercano puede parecer demagogia religiosa, que sólo busca agradar, pero sin ningún impacto en la realidad social. A mi entender no corresponde a esta tendencia, sino que brota de la percepción de la vida cristiana del pueblo y en este pueblo es indudable su cariz religioso, en especial por la presencia de María, que recuerda hacer la voluntad de Cristo, que es ser sus discípulos misioneros para que los pueblos tengan vida en Él.

# BIBLIOGRAFÍA

ALBADO O., “Fe, cristianismo y humildad: núcleos teologales de la pastoral popular del padre Rafael Tello”*,* en *Teología 107* (2012), 61-77.

ACIPRENSA, “Teología del Papa Francisco no es la de Gutiérrez, dice experto”*,* [en línea] <https://www.aciprensa.com/noticias/teologia-del-papa-francisco-no-es-la-de-gutierrez-dice-experto-35695/> . Consulta: 22/12/14.

AICA, “El maestro de Bergoglio, a la ‘Civiltà Cattolica’”, [en línea] <http://www.aica.org/10702-el-maestro-de-bergoglio-la-civilta-cattolica.html> . Consulta: 22/12/14.

AICA, “Falleció el padre Lucio Gera”*,* [en línea]<http://www.aica.org/2727-fallecio-el-padre-lucio-gera.html> Consulta: 24/12/14.

AZCUY V., “Una biografía teológica de Lucio Gera”, en AZCUY V.- C. GALLI – M. GONZALEZ, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1967-1981),* Ágape, Buenos Aires, 2006, 23-57.

AZCUY V., “Desde el corazón de la Iglesia y de los pueblos”*,* en AZCUY V- CAAMAÑO J- GALLI C, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007),* Ágape, Buenos Aires, 2007, 409-410.

.BENEDICTO XVI, “Discurso de Su Santidad Benedicto XVI”*,* en CELAM, *V Conferencia general del Episcopado latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*, CEA, Buenos Aires, 2007, 281-299

BIANCHI E., *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5). La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Ágape, Buenos Aires, 2012.

BIANCHI E., “El tesoro escondido de Aparecida: la espiritualidad popular” [en línea], <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/revistas/el-tesoro-escondido-deaparecida.pdf> [Consulta 06/08/2014].

CELAM, *Documento conclusivo de Aparecida*, CEA, Buenos Aires, 2007.

CELAM, *Documento de Medellín*, [en línea] <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf> [consulta: 22/10/2014]

CELAM, *Documento de Puebla*, [en línea] <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf> [consulta: 22/10/2014].

CELAM, *Documento de Río de Janeiro*, [en línea] <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Rio.pdf> [consulta: 22/10/2014].

CELAM, *Documento de Santo Domingo*, [en línea] <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf> [consulta 22/10/2014].

CELAM, “Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, [En línea] <https://www.aciprensa.com/aparecida07/sintesis.pdf> . Consulta: 09/02/2015

CONCILIO VATICANO II, “*Ad gentes divinitus*”, en *Documentos*, Lumen, México, 2000, 343-382.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_, “*Gaudium et spes”*, en *Documentos*, Lumen, México, 2000, 140-221.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_, *“Lumen Gentium*”, en *Documentos*, Lumen, México, 2000, 22-89.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_, “*Sacrosanctum Concilium”*, en *Documentos*, Lumen, México, 2000, 100-138.

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. [En línea] <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html> [consulta 22/10/2014].

FERNANDEZ V.M., *Aparecida. Guía para leer el documento y crónica diaria*, San Pablo, Buenos Aires, 2007.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_, “Con los pobres hasta fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello”, *Proyecto 36* (2000), 187-205.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_, “El padre Tello: una interpelación todavía no escuchada”, [en línea], <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/padre-rafael-tello-interpelacion-fernandez.pdf>, [Consulta 30/10/2014]

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_, “Los treinta años de la peregrinación juvenil a Luján y la inculturación popular. Acerca de ‘Seguimos caminando”, en *Teología 85* (2004) 123-136.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_, “Pensar desde los pobres”, [en línea]. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/pensar-desde-pobres-victor-fernandez.pdf> . Consulta 06/08/14.

FERNANDEZ V.M., “Una interpretación de la religiosidad popular”, [en línea]. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/una-interpretacion-religiosidad-popular-fernandez.pdf> [Consulta: 06/08/2014].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_, “¿Qué hacemos con Aparecida? Recepción y aplicación del documento”, [en línea] <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/que-hacemos-aparecida-recepcion-aplicacion.pdf> . Consulta: 20/12/2014.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_, “Mi opinión acerca de la Quinta Conferencia de Aparecida”*.* [en línea] [http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/opinion-acerca-quinta-conferencia-aparecida.pdf .Consulta](http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/opinion-acerca-quinta-conferencia-aparecida.pdf%20.Consulta): 20/12/2014.

FRANCISCO, *Encuentro con el comité de coordinación del CELAM*, [en línea] <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html> Consulta: 21/01/15.

GERA L., “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, en AZCUY V- GALLI C – GONZALEZ M, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla* (1967-1981), Ágape, Buenos Aires, 2006, 717-744.

GONZALEZ M., *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*, EDUCC, Córdoba, 2005.

IRARRAZAVAL D., “Religión popular”, en ELLACURÍA I – SOBRINO J, *Mysterium liberationis*. *Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación II*, Trotta, Madrid, 1990, 345-375.

LYDON J., “Aparecida y la Religiosidad popular. Cumbre del desarrollo de una reflexión”, en *Cuestiones teológicas* *35* (2008), 65 – 74.

ORDENES FERNANDEZ M., *Piedad popular*, Oficina del libro, Buenos Aires, 2008.

ORTIZ LOZADA L., “El acontecimiento Aparecida, paso a paso”, en *Medellín 33* (2007), 215-274.

PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, Paulinas, Buenos Aires, 2005.

RATZINGER J.- MESSORI V., *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid, 1985.

ROSOLINO G., *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba, 2004, 303-384.

SCANNONE J., “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, en TAMAYO-ACOSTA J.-BOSCH J., *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, Verbo Divino, 2001, 559-572.

TAMAYO-ACOSTA J, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1989, 258-261.

VILLARREAL D., *Tesis en Lic. En Ciencias Religiosas*, Córdoba, 2012.

1. M. GONZALEZ, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*, EDUCC, Córdoba, 2005, 61. Comillas del autor. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ídem*,* 38-59. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ídem, 64. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-3)
4. Véase E. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5). La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello,* Ágape, Buenos Aires, 2012, 255-265. [↑](#footnote-ref-4)
5. V. M. FERNÁNDEZ, *El padre Tello: una interpelación todavía no escuchada*, [en línea], 2002, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/padre-rafael-tello-interpelacion-fernandez.pdf>, [Consulta 30/10/2014]. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ídem. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cf. E. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe,* 43-44. [↑](#footnote-ref-7)
8. Hay que recordar que los últimos años de vida de Tello estuvieron marcados por el ostracismo intelectual, desde la renuncia a su cátedra en la Universidad Católica Argentina en 1979 hasta su muerte en 2002. Cf. E. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe,* 35-40. [↑](#footnote-ref-8)
9. V. M. FERNÁNDEZ, *Los treinta años de la peregrinación juvenil a Luján y la inculturación popular. Acerca de Seguimos caminando*, en *Teología 85* (2004), 123-136. Cursivas del autor. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cf. M. GONZALEZ, *La reflexión teológica en Argentina*, 85. [↑](#footnote-ref-10)
11. V. M. FERNÁNDEZ, *Con los pobres hasta fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello,* Proyecto 36 (2000), 189-190. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cf. M. GONZALEZ, *La reflexión teológica en Argentina*, 87. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cf V. M. FERNÁNDEZ, *Con los pobres hasta fondo,* 204-205. [↑](#footnote-ref-13)
14. E. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 78. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-14)
15. González afirma, dentro de la variedad de descolonizaciones que debe llevarse a cabo, que en el pueblo hay un estilo de racionalidad diversa de la de los conquistadores y que, pensar que sólo existe una manera de racionalidad – la europea – es una manera más de dependencia. Cf. M. GONZALEZ, *La reflexión teológica en Argentina*, 89-90. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ídem, 90-92. [↑](#footnote-ref-16)
17. V. M. FERNÁNDEZ, *Los treinta años de la peregrinación juvenil a Luján*, 130. [↑](#footnote-ref-17)
18. Cf. O. ALBADO, *Fe, cristianismo y humildad: núcleos teologales de la pastoral popular del padre Rafael Tello,* Teología 107 (2012), 61,-73. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cf. E. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 167-232. [↑](#footnote-ref-19)
20. Cf. ídem, 177-181. [↑](#footnote-ref-20)
21. Cf. ídem, 181-205. [↑](#footnote-ref-21)
22. Cf. ídem, 205-221. [↑](#footnote-ref-22)
23. V. M. FERNÁNDEZ, *Con los pobres hasta fondo,* 191. [↑](#footnote-ref-23)
24. Cf. O. ALBADO, *Fe, cristianismo y humildad,* 73-75. [↑](#footnote-ref-24)
25. Cf. Ídem*,* 75-77. [↑](#footnote-ref-25)
26. V. AZCUY, *Una biografía teológica de Lucio Gera*, en V. AZCUY- C. GALLI – M. GONZALEZ, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1967-1981),* Ágape, Buenos Aires, 2006, 23-57,24. [↑](#footnote-ref-26)
27. AICA, *Falleció el padre Lucio Gera,* [en línea] <http://www.aica.org/2727-fallecio-el-padre-lucio-gera.html>. Consulta: 24/12/14. [↑](#footnote-ref-27)
28. Cf. V. AZCUY, *Una biografía teológica de Lucio Gera*, 25-31. [↑](#footnote-ref-28)
29. Citado en V. AZCUY, *Desde el corazón de la Iglesia y de los pueblos,* en V. AZCUY- CAAMAÑO J- GALLI C, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007),* Ágape, Buenos Aires, 2007, 409-410. La cursiva pertenece al texto. [↑](#footnote-ref-29)
30. Cf. V. AZCUY, *Una biografía teológica de Lucio Gera*, 31-35; AICA, *Falleció el padre Lucio Gera.* [↑](#footnote-ref-30)
31. Para los siguientes tres párrafos cf. V. AZCUY, *Una biografía teológica de Lucio Gera*, 36,41. [↑](#footnote-ref-31)
32. M. GONZALEZ, *La reflexión teológica en Argentina*, 95. [↑](#footnote-ref-32)
33. Ídem, 96. [↑](#footnote-ref-33)
34. Ídem. [↑](#footnote-ref-34)
35. Ídem, 97-98. [↑](#footnote-ref-35)
36. Ídem, 98-99. [↑](#footnote-ref-36)
37. L. GERA, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”*,* en V. AZCUY- GALLI C – M. GONZALEZ, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1967-1981),* Ágape, Buenos Aires, 2006, 723-727. El artículo fue publicado originalmente en *Teología* 27/28 (1976) 99-123, el año posterior a *Evangelii Nuntiandi.* [↑](#footnote-ref-37)
38. Idem *,* 726. [↑](#footnote-ref-38)
39. Cf. M. GONZALEZ, *La reflexión teológica en Argentina*, 100-101. [↑](#footnote-ref-39)
40. Ídem, 102. [↑](#footnote-ref-40)
41. L. GERA, *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia,* 735. [↑](#footnote-ref-41)
42. Cf. M. GONZALEZ, *La reflexión teológica en Argentina*, 102-104. [↑](#footnote-ref-42)
43. Cf. L. GERA, *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia,* 735. [↑](#footnote-ref-43)
44. Cf. M. GONZALEZ, *La reflexión teológica en Argentina,* 105-106. [↑](#footnote-ref-44)
45. Cf. L. GERA, *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia,* 740-743. [↑](#footnote-ref-45)
46. Idem*,* 741. [↑](#footnote-ref-46)
47. Idem*,* 743-744. [↑](#footnote-ref-47)
48. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación,* Verbo Divino, Estella (Navarra), 1989, 258. [↑](#footnote-ref-48)
49. Cf. J. C. SCANNONE, *Aportes para una teología inculturada en América Latina,* en J. TAMAYO-ACOSTA-BOSCH J, *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, Verbo Divino, 2001, 560. [↑](#footnote-ref-49)
50. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación,* 258-259. [↑](#footnote-ref-50)
51. Cf. J. C. SCANNONE, *Aportes,* 561-564. Para un desarrollo mayor de cada una de estas etapas, véase G. ROSOLINO, *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia,* EDUCC, Córdoba, 2004, 308-322. [↑](#footnote-ref-51)
52. J. C. SCANNONE, *Aportes,* 564. [↑](#footnote-ref-52)
53. Cf. Ídem*,* 564-567. [↑](#footnote-ref-53)
54. Ídem*,* 566. Cursiva del autor. [↑](#footnote-ref-54)
55. Ídem. Cursiva del autor. [↑](#footnote-ref-55)
56. Cf Ídem*,* 567-572. [↑](#footnote-ref-56)
57. Ídem. Cursiva del autor. [↑](#footnote-ref-57)
58. J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana,* Buenos Aires, 1990. Citado en G. ROSOLINO, *La teología como historia,* 324. [↑](#footnote-ref-58)
59. Cf G. ROSOLINO, *La teología como historia,* 332. [↑](#footnote-ref-59)
60. Ídem*,* 335-336. [↑](#footnote-ref-60)
61. Cf Ídem*,* 336-337. [↑](#footnote-ref-61)
62. Cf Ídem*,* 340-342. [↑](#footnote-ref-62)
63. Hay una diferenciación acerca de si se debe utilizar la categoría “paradigma” o “modelo”. Tamayo Acosta utiliza “paradigma”, mientras que Rosolino usa “modelo”. Aquí se usa la segunda opción, fundamentado por la sugerencia que tiene de llamado y seguimiento, dentro de lo que se enmarca el servicio y actividad teológica, además de convertirse en criterio de discernimiento. Cf J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación,* 260; G. ROSOLINO, *La teología como historia*, 343-345. Para una profundización de la explicitación del misterio de Cristo en su totalidad como “modelo”, véase G. ROSOLINO, *La teología como historia,* 342-366. [↑](#footnote-ref-63)
64. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación,* 260. [↑](#footnote-ref-64)
65. Ídem*.* [↑](#footnote-ref-65)
66. # 66 ACIPRENSA, *Teología del Papa Francisco no es la de Gutiérrez, dice experto,* [en línea] <https://www.aciprensa.com/noticias/teologia-del-papa-francisco-no-es-la-de-gutierrez-dice-experto-35695/> . Consulta: 22/12/14.

 [↑](#footnote-ref-66)
67. AICA, *El maestro de Bergoglio, a la “Civiltà Cattolica*, [en línea] <http://www.aica.org/10702-el-maestro-de-bergoglio-la-civilta-cattolica.html> . Consulta: 22/12/14. [↑](#footnote-ref-67)
68. V. M. FERNÁNDEZ, *Los treinta años de la peregrinación juvenil a Luján,* 125. Cursivas del autor. [↑](#footnote-ref-68)
69. Ídem*,* 125-126. [↑](#footnote-ref-69)
70. Ídem, 129. [↑](#footnote-ref-70)
71. Ídem. [↑](#footnote-ref-71)
72. Ídem, 132. [↑](#footnote-ref-72)
73. Ídem, 133-134. [↑](#footnote-ref-73)
74. Cf ídem, 134-136. [↑](#footnote-ref-74)
75. Ídem, 135. Cursiva del autor. Se citan estas palabras, dado que Aparecida usa palabras semejantes para señalar la forma peculiar de vivir la fe del pueblo. [↑](#footnote-ref-75)
76. Ídem, 132. La cursiva es mía y la puse de esta manera por ser la única vez en todo el texto que se habla de “espiritualidad popular” y esta categoría será utilizada de manera expresa en Aparecida. [↑](#footnote-ref-76)
77. D. IRARRAZAVAL, *Religión popular,* en I. ELLACURÍA I – J. SOBRINO, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación II,* Trotta, Madrid, 1990, 345-375. [↑](#footnote-ref-77)
78. Citado en D. IRARRAZAVAL, *Religión popular,* 346 [↑](#footnote-ref-78)
79. Ídem, 362. [↑](#footnote-ref-79)
80. Ídem*,* 345. [↑](#footnote-ref-80)
81. Ídem. [↑](#footnote-ref-81)
82. Ídem*,* 346. [↑](#footnote-ref-82)
83. Ídem. [↑](#footnote-ref-83)
84. Ídem*,* 348. [↑](#footnote-ref-84)
85. Ídem*,* 347. [↑](#footnote-ref-85)
86. Cf. Ídem*,* 351-353. [↑](#footnote-ref-86)
87. Cf. Ídem*,* 353-354. [↑](#footnote-ref-87)
88. Cf. Ídem, 354-357. [↑](#footnote-ref-88)
89. Cf. Ídem*,* 357-359. [↑](#footnote-ref-89)
90. Ídem*,* 358. [↑](#footnote-ref-90)
91. Ídem*,* 359. Cursiva del autor. [↑](#footnote-ref-91)
92. Ídem*,* 359-366. [↑](#footnote-ref-92)
93. Ídem*,* 360-363. [↑](#footnote-ref-93)
94. Cf Ídem*,* 366-375. [↑](#footnote-ref-94)
95. Cf Ídem*,* 367-368. [↑](#footnote-ref-95)
96. Cf Ídem*,* 368-370. [↑](#footnote-ref-96)
97. Cf Ídem*,* 370-371. [↑](#footnote-ref-97)
98. Cf Ídem*,* 371-373. [↑](#footnote-ref-98)
99. Cf Ídem*,* 373-375. [↑](#footnote-ref-99)
100. Ídem*,* 375. [↑](#footnote-ref-100)
101. Cf. J. LIBANIO, *Teología de la liberación,* Sal terrae, Santander, 1989, 253. [↑](#footnote-ref-101)
102. Cf. M. GONZALEZ, *La reflexión teológica en Argentina*, 113-115. [↑](#footnote-ref-102)
103. Cf Ídem, 115-116. [↑](#footnote-ref-103)
104. Cf Ídem, 116-117. Esta última crítica viene dada por Gutiérrez. González se hace eco de la misma y opina que es una crítica excesiva, en cuanto que estas contraposiciones no estuvieron presente en la teología argentina, pero a su vez justa, porque la temática de la teología argentina olvidó algunos aspectos de la situación latinoamericana. [↑](#footnote-ref-104)
105. Ídem, 122-124. [↑](#footnote-ref-105)
106. Ídem, 117-120. [↑](#footnote-ref-106)
107. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida: La espiritualidad popular*, en Teología 100 (2009), 560. [↑](#footnote-ref-107)
108. Cf. E. BIANCHI, ibid. [↑](#footnote-ref-108)
109. CELAM, *Documento de Río de Janeiro,* [en línea] <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Rio.pdf> [consulta: 22/10/2014]. Parte 7. En adelante Río. [↑](#footnote-ref-109)
110. Río 70, b. [↑](#footnote-ref-110)
111. Cf Rio 56, 2) a); Rio 16. [↑](#footnote-ref-111)
112. Cf D. IRARRAZAVAL, *Religión popular,* 364. [↑](#footnote-ref-112)
113. Por ejemplo: “Al revisar los libros litúrgicos, salvada la unidad sustancial del Rito romano, se admitirán variaciones y adaptaciones legítimas a los diversos grupos, regiones, pueblos, especialmente en las misiones, y se tendrá esto en cuenta oportunamente al establecer la estructura de los ritos y las rúbricas” (*Sacrosanctum Concilium* 38) o “…en ciertos lugar y circunstancias urge una adaptación más profunda de la liturgia…” (SC 40). Cf SC 22 inc. 2, SC 43-46. [↑](#footnote-ref-113)
114. Por ejemplo: “… Ciertamente a semejanza de la economía de la encarnación, las Iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, asumen en admirable intercambio todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia” (*Ad gentes divinitus* 22). Cf AG 8, AG 12. [↑](#footnote-ref-114)
115. Cf. *Gaudium et Spes* 40-45 (relación Iglesia-mundo), 57-59 (El hombre y la cultura). La Iglesia “desde el principio de su historia, aprendió a verter el mensaje de Cristo en los conceptos y lengua de los diversos pueblos y se esforzó por iluminarlo, con la sabiduría de los filósofos; todo ello, con la sola finalidad de poner el Evangelio al alcance ya sea de la comprensión de todos, sea de las exigencias de los sabios, cuanto era justo. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe seguir siendo la norma de toda la evangelización, pues así se hace posible en todos los pueblos expresar el mensaje de Cristo a su modo y, al mismo tiempo, se promueve un intercambio vital entre la Iglesia y las diversas culturas” (GS 44). [↑](#footnote-ref-115)
116. Cf *Lumen Gentium* cap II (El pueblo de Dios) y IV (Los laicos). [↑](#footnote-ref-116)
117. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida,* 560. [↑](#footnote-ref-117)
118. CELAM, *Documento de Medellín,* [en línea] <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf> [consulta: 22/10/2014], introducción a las conclusiones, 1 y 4. En adelante *Medellín.* [↑](#footnote-ref-118)
119. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida,* 561. [↑](#footnote-ref-119)
120. Medellín VI,1. [↑](#footnote-ref-120)
121. Medellín VI,2. [↑](#footnote-ref-121)
122. Medellín VI,2. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-122)
123. Cf. Medellín VI,2. [↑](#footnote-ref-123)
124. Medellín VI,3. [↑](#footnote-ref-124)
125. Medellín VI,4. [↑](#footnote-ref-125)
126. Medellín VI,5. [↑](#footnote-ref-126)
127. Medellín VI,6. [↑](#footnote-ref-127)
128. Cf. Medellín VI,7. [↑](#footnote-ref-128)
129. Medellín VI,8. [↑](#footnote-ref-129)
130. Medellín VII,1. [↑](#footnote-ref-130)
131. Cf. Medellín VI,9. [↑](#footnote-ref-131)
132. Medellín VI,10. [↑](#footnote-ref-132)
133. Medellín VI,11. [↑](#footnote-ref-133)
134. Medellín VI,13. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-134)
135. Cf. Medellín VI,14. [↑](#footnote-ref-135)
136. Cf. Medellín VI,15. [↑](#footnote-ref-136)
137. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida,* 562. [↑](#footnote-ref-137)
138. Medellín VI,3. [↑](#footnote-ref-138)
139. D. IRARRAZAVAL, *Religión popular,* 365. [↑](#footnote-ref-139)
140. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida,* 564. [↑](#footnote-ref-140)
141. Cf PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi,* Paulinas, Buenos Aires, 2005, punto 2, pág 5. En adelante *Evangelii Nuntiandi*, seguido por la numeración de la exhortación, no las páginas de la edición. [↑](#footnote-ref-141)
142. *Evangelii Nuntiandi* 1. [↑](#footnote-ref-142)
143. *Evangelii Nuntiandi* 4. [↑](#footnote-ref-143)
144. Cf. *Evangelii Nuntiandi* 5. [↑](#footnote-ref-144)
145. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida,* 564-565. [↑](#footnote-ref-145)
146. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida,* 565. [↑](#footnote-ref-146)
147. Cf *Evangelii Nuntiandi* 40-48. [↑](#footnote-ref-147)
148. *Evangelii Nuntiandi* 48. [↑](#footnote-ref-148)
149. *Evangelii Nuntiandi*, 48, cuarto párrafo. La cursiva pertenece al documento. Más adelante se tratará de las cuestiones terminológicas y se distinguirá con mayor claridad cada una de las expresiones. [↑](#footnote-ref-149)
150. Cf J. LYDON, *Aparecida y la religiosidad popular: cumbre del desarrollo de una reflexión*, en *Cuestiones teológicas 35* (2008), 65-74, 69. [↑](#footnote-ref-150)
151. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida*, 565-566. [↑](#footnote-ref-151)
152. CELAM, *Documento de Puebla*, [en línea] <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf> [Consulta: 22/10/2014], 396. En adelante Puebla. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-152)
153. Puebla 450. [↑](#footnote-ref-153)
154. Puebla 454. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-154)
155. Puebla 913. [↑](#footnote-ref-155)
156. Puebla 456. [↑](#footnote-ref-156)
157. Puebla 914. [↑](#footnote-ref-157)
158. Puebla 448. [↑](#footnote-ref-158)
159. Cf Puebla 444-448. [↑](#footnote-ref-159)
160. Puebla 461. [↑](#footnote-ref-160)
161. Puebla 463. [↑](#footnote-ref-161)
162. Puebla 464. [↑](#footnote-ref-162)
163. Puebla 466. [↑](#footnote-ref-163)
164. Puebla 467. [↑](#footnote-ref-164)
165. Puebla 468. [↑](#footnote-ref-165)
166. Puebla 462. Cf Medellín VI,3. [↑](#footnote-ref-166)
167. Puebla 469. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-167)
168. J. LYDON, *Aparecida y la religiosidad popular*, 70 [↑](#footnote-ref-168)
169. Puebla 452. [↑](#footnote-ref-169)
170. Cf Puebla 452. [↑](#footnote-ref-170)
171. Puebla 1134. [↑](#footnote-ref-171)
172. J. LYDON, *Aparecida y la religiosidad popular*, 71. [↑](#footnote-ref-172)
173. Cf D. IRARRAZAVAL, *La religión popular,* 365. [↑](#footnote-ref-173)
174. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida,* 567. La cita entre comillas pertenece a Fermín Labarga García. [↑](#footnote-ref-174)
175. CELAM, *Documento de Santo Domingo,* [en línea] <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf> [consulta 22/10/2014]. Presentación, 2. Cursiva mía. En adelante Santo Domingo. [↑](#footnote-ref-175)
176. Cf. Santo Domingo 16. [↑](#footnote-ref-176)
177. Ibid. El documento está citando el discurso inaugural del Papa Juan Pablo II. [↑](#footnote-ref-177)
178. Santo Domingo 17. [↑](#footnote-ref-178)
179. Es esta la categoría que utiliza el documento para denominar la relación entre la cultura autóctona con la europea. [↑](#footnote-ref-179)
180. Santo Domingo 18. [↑](#footnote-ref-180)
181. Santo Domingo 247. [↑](#footnote-ref-181)
182. Ibid. [↑](#footnote-ref-182)
183. Cf. J. LYDON, *Aparecida y la religiosidad popular: cumbre del desarrollo de una reflexión*, 71. La expresión entre comillas se encuentra en Santo Domingo 15. [↑](#footnote-ref-183)
184. Cf. Santo Domingo 36. [↑](#footnote-ref-184)
185. Ibid. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-185)
186. Santo Domingo 39. [↑](#footnote-ref-186)
187. Santo Domingo 53. [↑](#footnote-ref-187)
188. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida: La espiritualidad popular*, 568; J. LYDON, *Aparecida y la religiosidad popular: cumbre del desarrollo de una reflexión*, 72. [↑](#footnote-ref-188)
189. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida,* 569 [↑](#footnote-ref-189)
190. JUAN PABLO II, *Mensaje a la Asamblea Plenaria de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los sacramentos*, 2001, 4. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-190)
191. JUAN PABLO II, *Mensaje,* 5 [↑](#footnote-ref-191)
192. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia,* [en línea] <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html> . Consulta: 10/01/2015, 1-21. En adelante Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. [↑](#footnote-ref-192)
193. Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, 22-92. [↑](#footnote-ref-193)
194. Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, 93-287. [↑](#footnote-ref-194)
195. Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, 9. [↑](#footnote-ref-195)
196. Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, 10. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-196)
197. Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, 12. [↑](#footnote-ref-197)
198. Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, 63. [↑](#footnote-ref-198)
199. Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, 64. [↑](#footnote-ref-199)
200. Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, 65. [↑](#footnote-ref-200)
201. Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, 72. [↑](#footnote-ref-201)
202. Cf Directorio sobre la piedad popular y la liturgia, 73-74. [↑](#footnote-ref-202)
203. Para relatar este acontecimiento nos guiaremos de dos textos. El más extenso L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida, paso a paso,* en Medellín vol XXXIII n. 130 (2007), 215-274, 227-233. Uno más breve V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía para leer el documento y crónica diaria,* San Pablo, Buenos Aires, 2007, 10-13. [↑](#footnote-ref-203)
204. L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 228. [↑](#footnote-ref-204)
205. V. M. FERNÁNDEZ.M., *Aparecida. Guía,* 11. [↑](#footnote-ref-205)
206. Cf. L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 229. [↑](#footnote-ref-206)
207. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía*, 11. [↑](#footnote-ref-207)
208. Cf. L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 230. [↑](#footnote-ref-208)
209. L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 231. [↑](#footnote-ref-209)
210. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía*, 12-13. [↑](#footnote-ref-210)
211. Cf. L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 232-233. [↑](#footnote-ref-211)
212. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía*, 13. [↑](#footnote-ref-212)
213. Cf. D. VILLARREAL, *Tesis en Lic. En Ciencias Religiosas*, Córdoba, 2012, 36. [↑](#footnote-ref-213)
214. Cf. L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 217-218. [↑](#footnote-ref-214)
215. Benedicto XVI, *Discurso de Su Santidad Benedicto XVI,* en CELAM, *V Conferencia general del Episcopado latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*, CEA, Buenos Aires, 2007, 281-299, 284. En adelante, “Discurso inaugural”, seguido por el número marginal y “Aparecida” al documento final, también citando el número marginal. [↑](#footnote-ref-215)
216. Cf. Discurso inaugural, 2. [↑](#footnote-ref-216)
217. Cf. Discurso inaugural, 3. [↑](#footnote-ref-217)
218. Cf. Discurso inaugural, 4. [↑](#footnote-ref-218)
219. Cf. Discurso inaugural, 5 [↑](#footnote-ref-219)
220. Cf. L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 219-221; Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía*, 57, 189-193. [↑](#footnote-ref-220)
221. L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 221-222. [↑](#footnote-ref-221)
222. Cf Ídem*,* 222-224 [↑](#footnote-ref-222)
223. Ídem,244-245. [↑](#footnote-ref-223)
224. Cf. Ídem*,* 247-250. Remito a esta cita para conocer cada una de las subcomisiones y los responsables más directos. [↑](#footnote-ref-224)
225. Cf Ídem, *El acontecimiento Aparecida,* 245-246. [↑](#footnote-ref-225)
226. Cf D. VILLARREAL, *Tesis en Lic. En Ciencias Religiosas,* 40. [↑](#footnote-ref-226)
227. V. M. FERNÁNDEZ.M., *Aparecida. Guía,* 26-27. El texto citado entre comillas corresponde a Aparecida 29, mientras que el texto Fernández cita, equivocadamente, el número 32. [↑](#footnote-ref-227)
228. Cf. Ídem*,* 27-28. [↑](#footnote-ref-228)
229. Cf. Ídem*,* 29. [↑](#footnote-ref-229)
230. Cf. Ídem*,* 123. [↑](#footnote-ref-230)
231. Cf L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 250. [↑](#footnote-ref-231)
232. Ídem*,* 262. [↑](#footnote-ref-232)
233. Ídem. [↑](#footnote-ref-233)
234. Cf Ídem*,* 262-263. [↑](#footnote-ref-234)
235. Cf Ídem*,* 263-265. [↑](#footnote-ref-235)
236. Cf Ídem*,* 265-266. [↑](#footnote-ref-236)
237. Cf Ídem*,* 266-267. [↑](#footnote-ref-237)
238. Cf Ídem*,* 267-269. [↑](#footnote-ref-238)
239. Cf Ídem*,* 269-271. [↑](#footnote-ref-239)
240. Cf L. Ídem*,* 260. [↑](#footnote-ref-240)
241. Cf L. Ídem*,* 260-261. [↑](#footnote-ref-241)
242. Cf Ídem*,* 250. [↑](#footnote-ref-242)
243. Cf Ídem*,* 250-251. Entre paréntesis se pone el título del capítulo correspondiente. [↑](#footnote-ref-243)
244. Cf Ídem*,* 251. [↑](#footnote-ref-244)
245. Cf. Ídem*,* 252. [↑](#footnote-ref-245)
246. Ibid. [↑](#footnote-ref-246)
247. Cf. L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 252-253. [↑](#footnote-ref-247)
248. “Río, Medellín, Puebla y Santo Domingo fueron para las comunidades eclesiales latinoamericanas verdaderos acontecimientos de gracia, que dieron nuevo impulso a la evangelización del Continente. El Concilio Vaticano II y luego el Magisterio Pontificio fueron decisivos en la orientación doctrinal y pastoral de estos encuentros episcopales. Sus documentos expresan el camino pastoral que han ido haciendo en común las Iglesias de América Latina en la segunda parte del siglo XX. De ellos, tanto el pensamiento teológico como las opciones pastorales han contribuido de manera muy importante a conformar la identidad pastoral de nuestras Iglesias y la identidad católica, espiritual y social, de nuestros pueblos. Por otra parte, constituyen un hecho singular en la historia de la Iglesia, que debemos agradecer a Dios nuestro Padre y que nos interpela aún más en la comunión universal de nuestras Iglesias particulares”. CELAM, *Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 19 [En línea] <https://www.aciprensa.com/aparecida07/sintesis.pdf>. Consulta 09/02/15. [↑](#footnote-ref-248)
249. Cf. L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 253. [↑](#footnote-ref-249)
250. Para no alargar demasiado el texto, remito L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 254-259, en el que se hace un tratamiento específico de 16 modos rechazados. [↑](#footnote-ref-250)
251. Ídem*,* 259. [↑](#footnote-ref-251)
252. Ídem,*,* 259. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-252)
253. Cf. Ídem*,* 272-274. [↑](#footnote-ref-253)
254. Cf. L. ORTIZ LOZADA, *El acontecimiento Aparecida,* 274. [↑](#footnote-ref-254)
255. D. VILLARREAL, *Tesis en Lic. En Ciencias Religiosas,* 44. [↑](#footnote-ref-255)
256. Cf. V. M. FERNÁNDEZ.M., *¿Qué hacemos con Aparecida? Recepción y aplicación del documento*, [en línea] <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/que-hacemos-aparecida-recepcion-aplicacion.pdf> . Consulta: 20/12/2014. Dentro de los ejemplos nombrados, está que en el actual punto 100 se eliminó la expresión “cierto clericalismo” y en el 193 se quitó la frase “antes que padre el presbítero es un hermano”. [↑](#footnote-ref-256)
257. Cf. V. M. FERNÁNDEZ.M. Ibid; D. VILLARREAL, *Tesis en Lic. En Ciencias Religiosas,* 47-49. [↑](#footnote-ref-257)
258. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía,* 16-19 *.* [↑](#footnote-ref-258)
259. Ídem*,* 17. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-259)
260. Cf. Ídem*,* 19-21. [↑](#footnote-ref-260)
261. BENEDICTO XVI, *Discurso inaugural,* 3. [↑](#footnote-ref-261)
262. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía,* 21-23. [↑](#footnote-ref-262)
263. Cf. Ídem*,* 23-25. [↑](#footnote-ref-263)
264. Cf. Ídem*,* 25-26. [↑](#footnote-ref-264)
265. Cf. Ídem*,* 28-41. [↑](#footnote-ref-265)
266. Cf. Ídem*,* 30-31. [↑](#footnote-ref-266)
267. Cf. Ídem*,* 31-33. [↑](#footnote-ref-267)
268. Cf. Ídem*,* 33-34. [↑](#footnote-ref-268)
269. Cf. Ídem*,* 34-36. [↑](#footnote-ref-269)
270. Cf. Ídem*,* 36-38. [↑](#footnote-ref-270)
271. Cf. Ídem*,* 38-41. [↑](#footnote-ref-271)
272. Cf. Ídem*,* 41. [↑](#footnote-ref-272)
273. FRANCISCO, *Encuentro con el comité de coordinación del CELAM*, [en línea] <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html> . , 2, apartado 2 Consulta: 21/01/15. En adelante Encuentro. [↑](#footnote-ref-273)
274. Encuentro 2, apartado 4. [↑](#footnote-ref-274)
275. Cf. FERNANDEZ, V.M., *Mi opinión acerca de la Quinta Conferencia de Aparecida.* [en línea] [http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/opinion-acerca-quinta-conferencia-aparecida.pdf .Consulta](http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/opinion-acerca-quinta-conferencia-aparecida.pdf%20.Consulta): 20/12/2014. [↑](#footnote-ref-275)
276. Ídem*.* [↑](#footnote-ref-276)
277. Ídem.*.* [↑](#footnote-ref-277)
278. Aparecida 398. [↑](#footnote-ref-278)
279. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida,* 569. [↑](#footnote-ref-279)
280. Cf. Ídem. [↑](#footnote-ref-280)
281. Cf. X. LEON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica,* Herder, Barcelona, 1965, 617. [↑](#footnote-ref-281)
282. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida,* 569-570. [↑](#footnote-ref-282)
283. Aparecida 264. [↑](#footnote-ref-283)
284. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido* *de Aparecida*, 570-571. [↑](#footnote-ref-284)
285. Cf. Ídem, 571. [↑](#footnote-ref-285)
286. Discurso inaugural, 1, primer párrafo. [↑](#footnote-ref-286)
287. Ídem. [↑](#footnote-ref-287)
288. Discurso inaugural, 1, segundo párrafo. [↑](#footnote-ref-288)
289. Cf J. RATZINGER – V. MESSORI,  *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid, 1985, 42. Durante varios pasajes de este capítulo, dedicado a la recepción del Concilio Vaticano II, Ratzinger esgrimía que sólo se puede dialogar desde una identidad firme. [↑](#footnote-ref-289)
290. Ídem. [↑](#footnote-ref-290)
291. Cf Hechos 17,22-23. [↑](#footnote-ref-291)
292. Discurso inaugural, 1, segundo párrafo. [↑](#footnote-ref-292)
293. Cf. Discurso inaugural, 1, quinto párrafo. [↑](#footnote-ref-293)
294. Discurso inaugural, 1, quinto párrafo, último apartado. [↑](#footnote-ref-294)
295. E. BIANCHI*, tesoro escondido de Aparecida*, 572. [↑](#footnote-ref-295)
296. Ídem. [↑](#footnote-ref-296)
297. Cf. Aparecida 3. [↑](#footnote-ref-297)
298. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía,* 65-66. [↑](#footnote-ref-298)
299. Aparecida 240. [↑](#footnote-ref-299)
300. Cf. Aparecida 241-243. [↑](#footnote-ref-300)
301. Aparecida 244-245. [↑](#footnote-ref-301)
302. Cf Aparecida 246-256. [↑](#footnote-ref-302)
303. Aparecida 257. [↑](#footnote-ref-303)
304. Aparecida 266-272. [↑](#footnote-ref-304)
305. Aparecida 273-275 [↑](#footnote-ref-305)
306. Cf. E. BIANCHI*, tesoro escondido de Aparecida*, 573. [↑](#footnote-ref-306)
307. Aparecida 258. Cursiva mía. [↑](#footnote-ref-307)
308. Aparecida 258. La cita corresponde a *Evangelii Nuntiandi* 48. [↑](#footnote-ref-308)
309. M. ORDENEZ FERNÁNDEZ, *Piedad popular*, Oficina del libro, Buenos Aires, 2008, 26. [↑](#footnote-ref-309)
310. Ídem, 28. [↑](#footnote-ref-310)
311. Cf. Ídem, 29. [↑](#footnote-ref-311)
312. Cf.Encuentro 4, tercer apartado. [↑](#footnote-ref-312)
313. V. M. FERNÁNDEZ, *Los treinta años de la peregrinación juvenil a Lujan,* 129. [↑](#footnote-ref-313)
314. Ídem*,* 128. Las cursivas, a excepción de la que comienza en “muchas historias…” y culmina en “gracia y vocación”, son mías y muestran las palabras que se igualan en ambos textos. [↑](#footnote-ref-314)
315. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía,* 141. [↑](#footnote-ref-315)
316. Cf. Ídem*,* 150. [↑](#footnote-ref-316)
317. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Los treinta años de la peregrinación juvenil a Lujan,* 125, 127, 130. [↑](#footnote-ref-317)
318. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía,* 159. [↑](#footnote-ref-318)
319. Esta es la palabra que utiliza el documento. El significado, de acuerdo con la RAE, de esta palabra es el “susurrar o hablar entre dientes”, lo que, además de ser una palabra fuera del vocabulario habitual, muestra el dramatismo de la oración realizada. [↑](#footnote-ref-319)
320. Cf. M. ORDENEZ FERNÁNDEZ, *Piedad popular*, 38. [↑](#footnote-ref-320)
321. Cf. Ídem, 38-39. [↑](#footnote-ref-321)
322. Cf. Ídem, 39-40. [↑](#footnote-ref-322)
323. Cf. Ídem, 40-42. [↑](#footnote-ref-323)
324. Cf. Ídem, 42-43. [↑](#footnote-ref-324)
325. Cf. Ídem, 43-44. [↑](#footnote-ref-325)
326. Cf. M. ORDENEZ FERNÁNDEZ, *Piedad popular*, 68-70. [↑](#footnote-ref-326)
327. V. M. FERNÁNDEZ, *Los treinta años de la peregrinación juvenil a Lujan,* 133-134. [↑](#footnote-ref-327)
328. Cf. Aparecida 398. [↑](#footnote-ref-328)
329. En este punto es en el único que se utiliza la categoría religiosidad. [↑](#footnote-ref-329)
330. V. M. FERNANDEZ, *Aparecida. Guía*, 67. [↑](#footnote-ref-330)
331. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida*, 573-574. [↑](#footnote-ref-331)
332. Cf. E. BIANCHI, *El tesoro escondido de Aparecida*, 574-575. [↑](#footnote-ref-332)