

Sumario

El autor sostiene la tesis de que el texto de Aparecida sobre la religiosidad popular es la cumbre de un desarrollo de la reflexión sobre este tema, fruto de un proceso de madurez teológica y pastoral. Mientras que las otras Conferencias generales indicaban un gran aprecio por la religiosidad popular (y en esto ciertamente fueron novedosas), sin embargo, dedicaban mucho espacio a los problemas asociados en el fenómeno. Al contrario, Aparecida se centra más en los aspectos positivos de estas expresiones de fe popular. Tanto el tono, como el contenido del documento de Aparecida muestran la creciente madurez de reflexión sobre las formas culturales de fe que se expresan en la religiosidad popular.

Aparecida y la religiosidad popular cumbre de un desarrollo de reflexión

Juan J. Lydon OSA

*Doctor en Misionología, Universidad Gregoriana.
Profesor en el Seminario San Carlos y San Marcelo,
Trujillo, Perú.*

Para entender la reflexión sobre la Religiosidad Popular que encontramos en el documento de Aparecida, es necesario ponerlo en su contexto histórico y ver como ha cambiado la reflexión teológica sobre este tema.

En los años pre-conciliares, en una reflexión dominada por teólogos y misioneros de otros continentes la tendencia fue de ver en la religiosidad popular un tipo de superstición, o sincretismo y a veces considerarla como algo que era un obstáculo en el desarrollo socio-económico del pueblo¹. Esta visión fue muy común y el énfasis se hizo en promover una pastoral de élites, creyendo así poder influenciar la sociedad desde arriba y superar las estructuras más injustas. Así, la religiosidad popular no estaba en el enfoque pastoral de la época. De hecho el Concilio Vaticano II casi no trata sobre el tema e incluso no menciona las palabras “religiosidad popular”, “piedad popular”, u otras expresiones que son usadas para este fenómeno².

Este prejuicio se refleja incluso en el Sínodo de 1974 sobre Evangelización cuyo documento preparatorio (*Instrumentum laboris*) no menciona el tema³ a pesar del aporte enviado por un equipo de CELAM que criticaba la falta de consideración de la religiosidad popular ya que era necesario también hacer pastoral con los que

¹ BÜNTIG, Aldo J. “Dimensiones del Catolicismo Popular Latinoamericano y su Inserción en el Proceso de Liberación Diagnóstico y Reflexiones Pastorales,” en *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973): 129-150.

² Esta perspectiva más negativa no deja de influenciar en América Latina donde muchos teólogos también cuestionaron el valor de la religiosidad popular para el futuro de la fe en América Latina.

³ Ver Doménico GRASSO, “La Religiosidad Popular en el Sínodo de los Obispos de 1974,” in *Religiosidad Popular y Evangelización Universal. Jornadas de estudio de la XXX Semana Española de Misionología, agosto de 1977* (Burgos, España: Secretariado de las Semanas Españolas de Misionología, 1978).

tienen “niveles inferiores de adhesión y compromiso evangélico”⁴. Se ve del comentario de que incluso donde el fenómeno fue considerado importante (América Latina) la evaluación era básicamente negativa. Ciertamente en el Sínodo muchos obispos se refirieron a la religiosidad popular basándose en la Conferencia de Medellín (que examinamos posteriormente), pero a pesar de esto el primer borrador de Pablo VI del documento que iba a venir como resultado del Sínodo (*Evangelii Nuntiandi*) no mencionaba la religiosidad popular. Sin embargo, esto fue corregido en la versión final y la Exhortación Apostólica trata del tema principalmente en el número 48. Ahí el Papa se refiere a que anteriormente las expresiones de fe popular fueron “Consideradas durante largo tiempo como menos puras, y a veces despreciadas...” pero que hay nuevas consideraciones en la actualidad. Mientras que él dice que la religiosidad popular (el Papa prefiere la expresión Piedad Popular) tiene un valor “limitado” ya que no llega muchas veces “a una verdadera adhesión de fe,” él reconoce que tiene muchos valores ya que “Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción.” (no. 48)

Entonces se ve en *Evangelii Nuntiandi* una perspectiva que todavía mira a la religiosidad popular desde una óptica negativa, sin embargo se da el comienzo de un cambio de opinión que es el resultado directo de la intervención de los obispos latinoamericanos en el Sínodo. Su perspectiva está formada por la reflexión en Medellín que fue seis años antes del Sínodo y ahora examinamos más el aporte de Medellín y luego las siguientes Conferencias Episcopales Latinoamericanas.

Medellín 1968

Medellín, como todo documento, refleja las actitudes y perspectivas de su época. Entonces no es de sorprender que su reflexión sobre la religiosidad mencione mucho sobre sus problemas e insuficiencias. Pero lo más significativo de Medellín es que rompe la

⁴ CELAM, *Evangelización Desafío de la Iglesia*. (Bogotá: 1976).

tendencia de la época de sólo ver la religiosidad desde una óptica negativa. En el documento sobre Pastoral Popular (documento 6) se insiste en la necesidad de ver el fenómeno desde la cultura misma del pueblo que practica estas expresiones de fe y no juzgarla con una “interpretación cultural occidentalizada” (4). Luego hace una valoración mucho más positiva que cualquier de las que habían sido debatidas en la Iglesia hasta este momento, diciendo: “Sin romper la caña quebrada y sin extinguir la mecha humeante, la Iglesia acepta con gozo y respeto, purifica e incorpora al orden de la fe, los diversos «elementos religiosos y humanos» que se encuentran ocultos en esa religiosidad como «semillas del Verbo», y que constituyen o pueden constituir una «preparación evangélica»” (5).

Esta cita resume la perspectiva de Medellín. La religiosidad popular está vista como algo positivo, pero que tiene muchas deficiencias (estas son enumeradas en los números posteriores). Sin embargo, el fenómeno representa un fruto de la acción del Espíritu de Dios en el pueblo y usa una expresión de los Padres Apostólicos (“semillas del Verbo” citado en *Ad Gentes*, 11) para subrayar que es un valor cultural que debe ser apreciado como una “preparación evangélica.” Este enfoque sobre “semillas del Verbo” también muestra que Medellín no considera la religiosidad popular como una fuerza evangelizadora en si misma, sino como una preparación para que el evangelio pueda entrar y penetrar a un pueblo. Por eso ve la religiosidad popular como un buen comienzo, un terreno preparado, pero como algo que debe ser evangelizado, purificado, corregido y no lo aprecia verdaderamente como una fuerza que evangeliza.

Medellín hace otras dos consideraciones claras. Primeramente, al contrario de otras corrientes de pensamiento de la época, no ve una contradicción entre la religiosidad popular y la lucha por la justicia y por estructuras sociales basadas en los valores del Reino. Muchos habían acusada la religiosidad popular de ser una forma individualista de fe, que hizo a sus practicantes escaparse de su dimensión social y de la exigencia de la fe en el campo social. En contraste, Medellín subraya el enlace entre la fe popular y la liberación integral de la persona rechazando así esta división. Medellín opta tanto por le fe popular como por el compromiso

social insistiendo en la unidad de la historia de salvación. Mientras que los documentos sobre Justicia y Paz (no 1 y 2) enfatizan más esta dimensión, en el documento sobre Catequesis se encuentra la más clara referencia a esta unidad: “Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas, se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, Pueblo de Dios, y las comunidades temporales; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre; entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos.” (8,4)

También Medellín rechazó la idea de que la evangelización debe enfocarse en “las élites” más que sobre “las masas.” Aceptando esta división la Iglesia se convertiría en una secta y por eso hay un rechazo de este divorcio que también estuvo de moda en la manera de pensar teológica de estos años. Como dice el documento: “Esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad.” (6,3)

Por eso Medellín marca un giro importante en la reflexión sobre la religiosidad popular y en tres maneras va contra el corriente de la época:

- 1) Evaluando el fenómeno desde la perspectiva de la misma cultura y no desde categorías de otras culturas aclarando: *“Al enjuiciar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la sub-cultura de los grupos rurales y urbanos marginados”*. (6,4). Esto lleva a ver mucho más los valores que están presentes en la religiosidad popular.
- 2) Rechazando la perspectiva según la cual la religiosidad popular lleva a un distanciamiento de la obligación cristiana de trabajar por la justicia social. Las dos son importantes para la evangelización.

- 3) Optando por una pastoral masiva (hacia los que sólo participan en expresiones populares de fe), y a la vez una pastoral intensiva (hacia los más comprometidos con la vida de la Iglesia en las Comunidades de Base) en vez de sólo enfocar sobre lo que se llamaba en aquel tiempo “las élites”. Por eso Medellín tiene dos documentos, uno sobre el Pastoral de Masas y otro titulado Pastoral de Elites.

Este aporte de Medellín va a influenciar mucho la contribución de CELAM y las intervenciones de los obispos latinoamericanos en el Sínodo de 1974 y cuyo aporte tiene gran influencia para incluir el fenómeno en *Evangelii Nuntiandi* aunque el documento no es tan positivo en su reflexión como Medellín.

Puebla 1979

Siguiendo un pedido de Medellín (6,10) hubo muchos estudios sobre el fenómeno de la religiosidad popular en la década de los 70 y Puebla será el beneficiario de dichos estudios⁵. Esto ayudó a Puebla de hacer una evaluación bastante positiva sobre la religiosidad popular, algo mucho más avanzada que Medellín o Evangelio Nuntiandi.

A la luz de esta reflexión Puebla avanza en su análisis de la religiosidad popular. En los nos. 454 y 913 se enumeran todos los aspectos positivos de las expresiones de fe popular. Citamos aquí sólo uno de los números que mejor resumen la óptica positiva que Puebla usa para evaluar la religiosidad popular:

“Como elementos positivos de la piedad popular se pueden señalar: la presencia trinitaria que se percibe en devociones y en iconografías, 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

⁵ Entre muchos ejemplos ver GONZALEZ MARTINEZ, José Luis. *La Religión Popular en el Perú: informe y diagnostico*. (Cuzco, Peru: Instituto de Pastoral Andina, 1987).

Sagrado Corazón; amor a María: Ella y «sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular» (Juan Pablo II, Homilía Zapopán 2: AAS 71 p. 228), 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 dignidad personal y la fraternidad solidaria; 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 bondad 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.» (454)

También Puebla expresa sus preocupaciones en los números que siguen a la reflexión positiva (nos. 456 y 914). Citamos uno aquí para que podamos apreciar las preocupaciones que el documento manifiesta:

“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; consumismo; 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.”(456)

En todo esto hay un aumento de la reflexión de Medellín sobre los aspectos positivos sin negar que este fenómeno debe ser “asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio” (No. 457). Sin embargo lo más significativo es el hecho de que Puebla ve a los pobres y sus expresiones de fe no sólo como sujetos (recipientes) de la evangelización, sino como participantes en el mismo proceso ya que la religiosidad popular es ya una “fuerza activamente evangelizadora” (No.396). Este es el primer documento eclesial en hacer esta evaluación ya que previamente el enfoque era sobre la religiosidad popular que necesitaba ser evangelizada (purificada, etc.) y no sobre su contribución importante y positiva al proceso de evangelización. Esta evaluación 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. Es un reconocimiento que los pobres pueden ofrecer al mundo, algo que la sociedad ha perdido (valores que se muestra en estas expresiones de fe) y por eso ellos pueden ser protagonistas de su propia historia y de que la transformación de estructuras puede comenzar con ellos y desarrollarse desde su propia cultura.

De acuerdo a esta perspectiva, en Puebla la religiosidad popular ya no está considerada como “semilla del Verbo”, es decir, como una preparación previa para que la fe cristiana pueda enraizarse bien, sino que cuando está dirigida en forma positiva, es una fuerza evangelizadora de personas y estructuras (No. 450)

Igualmente Puebla mira a la perspectiva soteriológica de Medellín y ve el rol de la religiosidad popular en esto. Entonces no considera la religiosidad popular como una “fuga” de la responsabilidad frente al mundo, sin como un rechazo de este concepto dualista que separa el mundo de la fe de la responsabilidad social por el mundo. Las prácticas religiosas del pueblo pobre promuevan un rol en el mundo donde la experiencia de fraternidad y comunidad sirve para impulsar al pueblo a querer construir un mundo mejor.

Ciertamente se reconoce que los valores evidentes en la religiosidad popular no han combatido suficientemente las estructuras de injusticia presentes en América Latina, pero ofrece esta posibilidad ya que estas expresiones representan “*un clamor por una verdadera liberación*” (No. 452).

Puebla reafirma lo que había en Medellín, es decir la opción preferencial por los pobres (No.1134). Aunque el concepto está marcado en Medellín esta forma de expresarlo es propiamente de Puebla Además esta expresión es más significativa por decir exactamente quiénes son los pobres (Nos. 31-29), haciendo claro que no son todos y por eso nadie. Sin embargo, la opción preferencial por los pobres no puede ser completa si hay un desprecio por su cultura y sus expresiones de fe. De hecho para Puebla la religiosidad popular está visto como la “objetivización culturalmente más perceptible del alma propia de América Latina”⁶. Por eso si hay una opción por los pobres, tiene que incluir como dimensión esencial una apreciación por su cultura y las formas culturales con que ellos expresan su fe.

En conclusión, el documento de Puebla da un paso grande en la visión sobre la religiosidad popular. Un proceso que comenzó en Medellín, contrario a las tendencias teológicas de la época, ha seguido creciendo con el reconocimiento de que la religiosidad popular, expresión cultural de fe de los pobres, es una fuerza evangelizadora en la Iglesia y para el mundo.

Santo Domingo 1992

El documento de Santo Domingo es mucho más corto que el de Puebla y consecuentemente su reflexión sobre la religiosidad no es muy extensa. Se puede señalar lo nuevo en su reflexión al vincular la religiosidad popular con la inculturación. El tema de la inculturación entró en la teología posteriormente a Puebla (de hecho aparece por primera vez en un documento papal unos 10 meses después de Puebla, *Catechesi Tradenda*, n. 53) y por eso el enlace

545

⁶ José L. IDIGORAS, “La Evangelización de la Cultura, Frente al Proceso de Secularización en Puebla,” in *Religión y Cultura--Perspectivas de la Evangelización de la Cultura desde Puebla* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1981), 149.

entre la religiosidad popular y la inculturación es propia de Santo Domingo. En su discurso inaugural el Papa Juan Pablo II había mencionado la Virgen de Guadalupe como “modelo de inculturación” y esto guía la reflexión de los obispos que dicen:

“La religiosidad popular es 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” (No. 36).

Como tal Santo Domingo repite algo expresado varias veces en Puebla, es decir la religiosidad popular es una manifestación de la cultura del pueblo y precisamente por eso dice que es un ejemplo de inculturación. Este proceso se llevó a cabo con la mezcla de dos culturas (lo que en la antropología se llama “aculturación”) con el resultado de que el evangelio se enraizó en el pueblo con nuevas formas de expresiones de fe. Esa observación se ve expresada en el principio del documento donde dice:

“Como consecuencia, el encuentro del catolicismo ibérico y las culturas americanas dio lugar a un proceso peculiar de mestizaje, que si bien tuvo aspectos conflictivos, pone de relieve las raíces católicas así como la singular identidad del Continente. Dicho proceso de mestizaje, también perceptible en múltiples formas de religiosidad popular y de arte mestizo, es conjunción de lo perenne cristiano con lo propio de América, y desde la primera hora se extendió a lo largo y ancho del Continente. La historia nos muestra ‘que se llevó a cabo una válida, fecunda y admirable obra evangelizadora y que, mediante ella, se abrió camino de tal modo en América la verdad sobre Dios y sobre el hombre que, de hecho, la Evangelización misma constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos de colonizadores a veces sin escrúpulos (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 4)” (No.18)’.

A la vez de pronunciar la religiosidad popular como resultado del proceso de la inculturación de la fe, el documento repite lo que se ve en Medellín y Puebla, sobre la necesidad de “purificar” expresiones de religiosidad popular. El documento señala: *“Frecuentemente la religiosidad popular, a pesar de sus inmensos valores, no está purificada de elementos ajenos a la auténtica fe cristiana ni lleva siempre a la adhesión personal a Cristo muerto y resucitado”* (No. 53)

A pesar de que Santo Domingo da mucho énfasis a la inculturación no hay mayor reflexión sobre la religiosidad popular, fruto probablemente más de la brevedad del documento y por eso parece que no es un tema muy desarrollado.

Aparecida 2007

Sin lugar a dudas una de las experiencias más significativas de los obispos reunidos en Aparecida fue ver la religiosidad popular de los peregrinos. Cada fin de semana 150,000 peregrinos van al santuario de Aparecida y muchos comentarios de los participantes subrayan que esta expresión de fe impresionaba mucho a los prelados. Se ve esto en la descripción sobre la peregrinación que es un contraste enorme con la brevedad de la reflexión de Santo Domingo y que muestra un aprecio y cariño más que en cualquiera de los documentos anteriores:

“Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres. La decisión de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe, el caminar es un verdadero canto de esperanza, y la llegada es un encuentro de amor. La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio. También se conmueve, derramando toda la carga de su dolor y de sus sueños. La súplica sincera, que fluye confiadamente, es la mejor expresión de un corazón que ha renunciado a la autosuficiencia, reconociendo que solo nada puede. Un breve instante condensa una viva experiencia espiritual. Allí, 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". (no. 259-260)

Como hemos visto desde Medellín y *Evangelii Nuntiandi* la reflexión sobre los elementos positivos han aumentado aunque siempre están mencionados los aspectos negativos y la necesidad de "purificar" la religiosidad popular (por ejemplo ve Med. 6,5; 8,2; Puebla 83; 109; 457; 643; Santo Domingo 36; 39; 53) . Un logro en Medellín fue mencionar que todas las formas de expresión religiosa y no sólo la expresión popular de los pobres, necesitan un proceso de conversión o purificación ya que en "*el fenómeno religioso existen motivaciones distintas que, por ser humanas, son mixtas...*" (6,4). Pero la tendencia ha sido de usar la palabra "purificar" mayormente en referencia a la religiosidad popular. Se ve en Aparecida un aprecio mucho más profundo y que casi desaparece la palabra "purificar". En un número está usado, pero con una explicación que casi rechaza la forma como fue interpretada la palabra en los otros documentos:

"Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica. Simplemente deseamos que todos los miembros del pueblo fiel, reconociendo el testimonio de María, traten de imitarla cada día más. Así procurarán un contacto más directo con la Biblia y una mayor participación en los sacramentos" (No. 262). Para subrayar este aprecio, el siguiente número dice: "No podemos devaluar la espiritualidad popular; o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios..... Es también una expresión de sabiduría sobrenatural..."

El número termina con esta observación que pone en claro que la fe del pueblo pobre no puede ser considerada inferior a otras expresiones de fe, sino que brota de la misma cultura del pueblo:

“Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que no por eso es menos espiritual, sino que lo es de otra manera” (No. 263).

Otras dimensiones repetidas en otras conferencias son el papel decisivo en la evangelización de la Virgen de Guadalupe quien es *“pedagogía y signo de inculturación de la fe”* (No. 4, también 265; ve Puebla 282, 446; Santo Domingo 15, 289) que hace recordar las observaciones de Juan Pablo II al abrir la Conferencia en Santo Domingo cuando dijo que ella *“ofrece un gran ejemplo de Evangelización perfectamente inculturada”* (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 24). Igualmente subraya la observación de Puebla que la religiosidad popular es fuerza evangelizadora y no sólo recipiente de la evangelización. Aparecida repite esto diciendo: *“es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo”* (No. 264). Igualmente subraya la relación de la fe popular con la cultura misma del pueblo diciendo que *“contiene la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana”* (No. 258).

En conclusión, la reflexión teológica sobre la religiosidad popular ha pasado por un proceso de crecimiento y Aparecida muestra los frutos de estos años de reflexión y experiencia. Mientras que las otras conferencias indicaban un gran aprecio por la religiosidad popular (y en esto ciertamente fueron novedosos), sin embargo, dedicaban mucho espacio a los problemas asociados en el fenómeno. Al contrario, Aparecida enfoca mucho más sobre los aspectos positivos de estas expresiones de fe popular, que los mismos obispos experimentaron en carne propia durante la conferencia. Tanto el tono, como el contenido del documento de Aparecida muestran la creciente madurez de reflexión sobre las formas culturales de fe que se expresan en la religiosidad popular.