

**X CONGRESO NACIONAL DE ESTUDIANTES DEL AREA TEOLOGICA
UNIVERSIDAD CATOLICA DE LA SANTISIMA CONCEPCION**

**ESPIRITUALIDAD CRISTIANA Y RELIGIOSIDAD POPULAR:
“Fuentes de vida eclesial desde las primeras comunidades”**

PONENCIA PASTORAL

José Johnson Mardones
josejohnsonm@yahoo.es
www.josejohnsonm.blogspot.com

PRESENTACION

El fenómeno de la religiosidad popular es rico en matices y diverso en sus formas, juntando en su realidad la influencia de tres tradiciones culturales: la indígena, la africana y la católica europea. Este proceso de mezcla tuvo su origen en la conquista de América y en la tarea evangelizadora. Su principal característica es el haber surgido y desarrollado como iniciativa propiamente popular, a veces con apoyo de las autoridades eclesiales, a veces a contramano de la práctica y estructura oficiales.

Dos intenciones provocaron su surgimiento: La primera, la búsqueda de un lenguaje y ritualidad que expresaran adecuada y cercanamente la identidad de las capas populares, con un mayor enraizamiento en la historia y costumbres del pueblo que la que mostraba en ese entonces las expresiones religiosas del catolicismo oficial. La segunda intención era la sobrevivencia de los ritos y devociones precolombinas, tiñéndolas de cristianismo y asimilando los personajes y ritos propios con los santos o ritos católicos. Estos elementos hacen de la religiosidad popular un fenómeno ambivalente, con virtudes y defectos que es necesario identificar con claridad y saber enfrentar con sabiduría, discernimiento y sentido crítico.

En este congreso, estamos reflexionando sobre la relación que existe entre espiritualidad cristiana y religiosidad popular, y sobre la forma como la experiencia de las primeras comunidades cristianas puede iluminar esa relación. En lo específico de esta ponencia, el propósito es descubrir algunos elementos de la práctica pastoral de esas comunidades que puedan ayudarnos a enfrentar de buena forma la religiosidad popular en nuestra actividad pastoral cotidiana.

Esto ofrece algunos problemas que es necesario señalar, antes de abordar directamente el tema que nos convoca. Es evidente el anacronismo existente entre religiosidad popular y primeras comunidades cristianas, ya que entre ambas experiencias debemos contar al menos 15 siglos de distancia y dos contextos culturales y religiosos diversos. Las primeras comunidades no

enfrentaron el mestizaje cultural que hemos vivido en América Latina, ni menos la sobrevivencia de ese mestizaje en la vida de la Iglesia. Tampoco es comparable la relación de la naciente Iglesia con las culturas griega y pagana en general y la relación entre la Iglesia del siglo XV y las culturas precolombinas.

Sin embargo, al ser la vida de las primeras comunidades el punto de referencia constante de la Iglesia para responder a situaciones nuevas, es necesario buscar en ellas elementos que nos permitan considerar de buena forma la religiosidad popular. En este sentido, puede sernos útil releer la experiencia de la primitiva Iglesia al acoger en su seno a creyentes de origen pagano y la difícil convivencia al interior de la Iglesia entre el mundo judío y el griego. El esfuerzo de apertura y fraternidad no siempre fácil que la Iglesia supo tener puede indicarnos el camino a seguir frente al tema que nos ocupa.

Otra dificultad surge de la ambigüedad que muestra la religiosidad popular frente a la Tradición y práctica de la Iglesia. No siempre ha existido una correlación entre prácticas de religiosidad popular y vida sacramental, entre devociones populares y vida comunitaria, entre espiritualidad popular y el recurso a la Palabra de Dios como fuente de vida, entre otras dificultades. Sumado a ello, hay que considerar la sobrevivencia de elementos míticos y pre-cristianos en muchas prácticas de religiosidad popular, lo que se ve agravado por el sincretismo religioso que estamos viviendo hoy en día y los nuevos movimientos religiosos.

A pesar de estas dificultades, la religiosidad popular sigue siendo un espacio con grandes posibilidades evangelizadoras y de vida cristiana, debido a la profunda conexión con la historia y la cultura que ella muestra, junto con la dimensión afectiva y la fuerza de tradiciones asentadas a veces por siglos. Para valorar este segundo problema nos detendremos principalmente en el aporte de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano.

NACIMIENTO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR, UNA ACTITUD PASTORAL

Las primeras pistas para una correcta actitud frente a la religiosidad popular, la tenemos en su mismo nacimiento, en el método y actitud con que se realizó la primera evangelización en América Latina. Fue común el intento de los primeros misioneros de traducir al lenguaje y simbología aborigen las devociones y creencias de la fe católica, haciendo catecismo traducidos, imagería que ocupara la simbología autóctona, e incluso asimilando figuras de las religiones precolombinas con los santos o devociones católicos. Este camino permitió el paso a una religiosidad que fuera asimilando con simbología, lenguaje y ritualidad propios los elementos de la fe católica, muchas veces de forma independiente del camino que siguiera la religiosidad, digamos, oficial, de la Iglesia.

El otro camino, menos amable por cierto, consistió en el desprestigio y desacreditación de las religiones autóctonas, para imponer sobre ellas la fe católica. Eso, sumado a que no siempre era fácil distinguir entre evangelización y conquista, hizo que las religiones prehispánicas buscaran sobrevivir

subterráneamente, ocultándose tras un ropaje católico. Uno de los ejemplos más significativos al respecto es el del candomblé o santería, que asimiló los antiguos Orixás africanos con los santos católicos y que sobrevive hasta nuestros días, ya sea como expresión de religiosidad popular, ya sea como religión independiente de la católica.

Hay que tener prudencia al valorizar estas actitudes, hoy seguramente censurables, pero entonces casi las únicas históricamente posibles. Viniendo los misioneros del régimen de cristiandad europeos, donde corona y mitra parecían una sola cosa, era imposible que tuvieran los elementos para distinguir, como hoy hacemos, entre las realidades temporales y la labor de la Iglesia. Para el Vaticano II y sus luces faltaban aún varios siglos. Sin embargo, el intento de traducir el lenguaje del Evangelio a las culturas autóctonas (proceso que hoy llamamos inculturación) es ya una luz importante para el camino para hacer de la religiosidad popular una fuente de espiritualidad para la Iglesia de América Latina.

LAS PRIMERAS COMUNIDADES, EL CAMINO HACIA LA UNIVERSALIDAD.

La necesidad de enfrentar la religiosidad popular en una clave de inculturación no surge de razones tácticas ni de un cierto oportunismo, sino del ser mismo de la Iglesia, católica y universal por institución, llamada a asumir en su seno todas las culturas y toda la humanidad, tal como nos lo recuerda la *Gaudium et Spes*: “no hay nada verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón (de la Iglesia)” (GS.1). Este camino de universalidad encuentra su origen en Jesús y su actitud de apertura a los pobres y marginados de su sociedad y encuentra su madurez al enfrentar las primeras comunidades cristianas el problema de la convivencia entre cristianos de origen judío y de origen pagano en su vida comunitaria.

La naciente comunidad cristiana era de origen judío y nace como una corriente más dentro de las muchas que constituyeron el judaísmo de la época de Jesús y los apóstoles, situación que se mantendría hasta la caída de Jerusalén en el año 70. Este mundo judío no era del todo cerrado a los paganos, como suele creerse, y de ello da testimonio el Nuevo Testamento (Mt. 23,15; Hch. 2,11; 13,16; 13,26; 13,43; 16,14; 17,4; etc.). Había dos categorías para aquellos que quisieran participar de la fe de Israel: “los prosélitos”, que observaban la Ley de Moisés y se circuncidaban y los “temerosos de Dios”, que seguían sólo algunas prácticas judías y alababan al Dios único. Este segundo grupo era el más numeroso, aunque siempre era un grupo de segunda categoría en el judaísmo.

La naciente comunidad cristiana siguió en esto la costumbre judía: predicar primero a los judíos y luego a los paganos. Testimonios de esto lo tenemos ya en la comunidad de Jerusalén, como el caso de Felipe y el etíope (Hch. 8,26-39), la visión de Pedro y el bautismo de Cornelio y su familia (Hch. 10,1-48). Pero es en el caso de la Comunidad de Antioquia donde el naciente cristianismo se abre sin tapujos al mundo pagano, llegando a formar una comunidad mixta. Fue precisamente ahí donde los “seguidores del camino” comenzaron a ser llamados “cristianos”, seguidores de Cristo (Hch. 11,26).

La comunidad de Antioquia ofreció a prosélitos y temerosos de Dios la posibilidad de integrarse plenamente a la comunidad, en igualdad de condiciones con los demás cristianos, ya que en Jesús Dios había hermanado a los dos pueblos: *“Ya no se distingue judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos son uno en Cristo Jesús”* (Gal. 3,28). Esta oferta novedosa permitía a todos acoger la salvación, sentirse bendecidos por Dios y entrar en relación con El a través de la fe en Jesús, muerto y resucitado por todos. En Antioquia se trató de una acción intencionada y masiva, lo que cambiaba el escenario. Por eso la comunidad de Jerusalén decide enviar a Bernabé, quién había participado de la comunidad de bienes en Jerusalén (Hch. 4,36s) para que investigue el asunto y conduzca el proceso de la nueva comunidad, el que luego convoca a Pablo para que le ayude en la formación de la comunidad.

El caso de Antioquia marcó el camino dentro de la naciente Iglesia, camino de apertura y fraternidad, camino de acogida a todos y, como diríamos hoy, camino de inculturación. Esta apertura consagró la universalidad de la Iglesia, su catolicidad, pero como todos los avances, este también trajo problemas, a los que aluden con frecuencia los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo. Revisemos esos problemas, en esquema de preguntas, las que permiten ejemplificar el tipo de problemas prácticos que también enfrentamos en la religiosidad popular, poniéndolos en paralelo con el de las primeras comunidades:

¿Se puede bautizar a un pagano que no ha sido circuncidado?

¿Se puede valorar cristianamente una expresión religiosa que ha surgido espontáneamente de la gente? (Hch. 11,1)

¿Puede un cristiano de origen judío entrar y comer con un pagano?

¿Se puede fraternizar y compartir con gente de cultura distinta? (Hch. 11,3)

¿Pueden comer juntos paganos y judíos, cuando los paganos comen cosas prohibidas para los judíos y, sin embargo, deben compartir la mesa de la eucaristía?

¿Se debe evitar los ritos y costumbres que no son las nuestras o deben acogerse?

(Gal. 2,11-13)

¿Se puede participar de los banquetes a los ídolos o comprar la carne ofrecida en ellos?

¿Se puede asumir ritualidades con elementos de origen pre-cristiano y alimentar con ellas la vida eclesial? (1Co.10,23-33)

Estos problemas fueron el crisol duro donde se jugó la catolicidad de la Iglesia, no ya en lo teórico, sino en la práctica de cada día. El discernimiento comunitario exigió una especie de “reunión cumbre” para reflexionar juntos y decidir el mejor camino a tomar. Esa reunión es el llamado Concilio de Jerusalén (Hch. 15,1-35), donde se enfrentaron dos posturas distintas frente al problema de la convivencia pagano-judía dentro de la comunidad cristiana.

La primera postura, encabezada por un grupo de fariseos convertidos, era que los paganos debían cumplir la Ley de Moisés igual que los judíos, es decir, había que ser judío para ser cristiano, sea por nacimiento, sea por conversión. La postura contraria era la de Pablo y Bernabé, respaldada por la práctica de la Iglesia de Antioquia, que señalaba como innecesaria para los paganos el cumplimiento de la Ley, la que era propia de los judíos, sino que debían ser acogidos por la fe a través del bautismo y la salvación en Jesús.

Los Hechos nos relatan la postura de Pedro, quien argumenta a favor de los paganos, tomando como ejemplo la conversión de Cornelio (Hch. 11,1ss) y la imposibilidad de cumplir la Ley que han vivido los judíos por siglos, *“un yugo que ni nosotros ni nuestros padres pudimos sobrellevar”* (Hch. 15,10). Santiago argumenta desde los profetas, señalando la intención de Dios de formar un pueblo para su Nombre entre los gentiles y pidiendo solamente a los paganos que *“se abstengan de lo que ha sido contaminado por los ídolos, de la impureza, de los animales estrangulados y de la sangre”* (Hch. 15,20), es decir, que eviten aquello que puede significar impureza ritual, en consideración a los hermanos judíos.

El “decreto conciliar” que es enviado a Antioquia nos aporta algunas pistas que pueden iluminar nuestro tema:

- La carta es enviada por las autoridades en acuerdo con toda la Iglesia, es decir, la actitud a tomar frente a estos problemas requiere discernimiento comunitario y una actitud de fraterna disposición (Hch. Hch.15,22)
- Evitar aquellas soluciones que no provengan de las autoridades, las que tienen el encargo de mantener la comunión y confirmar a los hermanos. Las soluciones espontáneas, incluso bien intencionadas, pueden entorpecer más que ayudar (Hch. 15,24)
- La decisión surge del “Espíritu Santo y nosotros”, es decir, es una decisión orada y realizada en un espíritu de fidelidad al Evangelio de Jesús y de acogida fraterna (Hch. 15,28)
- Imponer sólo las cargas indispensables, es decir, mantener una fidelidad al Evangelio que no exagere al punto de ahogar la sana religiosidad por exceso de rigor.

Si bien, el Concilio de Jerusalén no solucionó todos los problemas, e incluso creó unos nuevos (el valor de la Ley, la justificación, entre otros), como todos los concilios, su aporte resultó decisivo para la vida de la Iglesia y sus orientaciones pueden iluminar nuestro camino de evangelización y vida cristiana a partir de la religiosidad popular.

LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES LATINOAMERICANAS.

Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano han marcado el caminar de la Iglesia del continente, y por cierto de alguna forma de toda la Iglesia Universal, desde la ya lejana de Río de Janeiro en 1955, hasta la última en Aparecida el año pasado. Son ellas verdaderos hitos del caminar eclesial en nuestro continente y una forma de mirar cómo los cristianos hemos

dado respuesta al desafío de hablar de Dios en América Latina. Este sello, junto con la marcada intención pastoral de sus conclusiones, hace que sea necesario tomarlas como punto de partida para una reflexión pastoral sobre el valor de la religiosidad popular como fuente de espiritualidad cristiana.

La Conferencia de Rio de Janeiro (1955) no abordó el tema de la religiosidad popular y dado el contexto en el que se dio, se podría decir que es la demás sabor clerical de todas las conferencias, coincidiendo con la eclesiología prevaticana que hoy nos puede resultar un tanto extraña. Con todo, dedica un apartado en el título IX a las “misiones, indios y gente de color”, pero sin abordar el fenómeno en sí. Habrá que esperar a Medellín para ver salir este tema que hoy nos parece inevitable al hablar de pastoral en el continente.

La Conferencia de Medellín (1968) enfrentó la realidad latinoamericana bajo el lema “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”. Si Roma (siguiendo la expresión del Papa Juan XXIII) tuvo que abrir las ventanas para que entrara el aire fresco a renovarla, América Latina tuvo que abrirlas en medio de una tormenta y Medellín fue el paso necesario para lograr claridad en un continente que enfrentaba hondas transformaciones.

Las luces entregadas por el Vaticano II serán asumidas y contextualizadas en las conclusiones de la Conferencia. La nueva forma de entender la Iglesia, “*Intima y realmente solidaria del género humano y de su historia*” (GS. 1) y la valoración de las “semillas del Verbo” esparcidas en las culturas autóctonas¹, abrieron la puerta y sentaron las bases sobre las que levantaría Medellín su valoración de la religiosidad popular. En el punto 6 sobre pastoral popular, el documento hace una apreciación de la situación de la religiosidad popular que muestra sus virtudes y sus falencias:

“La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde los tiempos de la conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente el bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana”

“Se advierte en la expresión de la religiosidad popular una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas, especialmente en orden a la caridad, aun cuando muestre deficiencias en la conducta moral. Su participación en la vida cultural oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa”. (Medellín. Pastoral Popular, 2)

El documento señala que la Iglesia debe enfrentar la religiosidad popular y acogerla, si es que desea ser fiel a su vocación universal, pide enjuiciar la

¹ Concilio Vaticano II. Ad Gentes 11. 18.

religiosidad popular no desde categorías occidentalizadas, sino comprendiendo el universo cultural al que responden (como una especie de subcultura), reconociendo en ella elementos de un patrimonio religioso ancestral, y atendiendo al peligro de caer en superstición o prácticas mágicas.

En cuanto a las orientaciones, Medellín señala que *“corresponde a la Iglesia descubrir en esa religiosidad la secreta presencia de Dios, el destello de la verdad que ilumina a todos, la luz del Verbo, presente ya antes de la encarnación o de la predicación apostólica y hacer fructificar esa simiente”* (Medellín, Pastoral popular.⁵). En las recomendaciones señala hacer estudios serios y profundos sobre la religiosidad popular, una pastoral litúrgica y catequética adaptada a las subculturas presentes, impregnar con el Evangelio las prácticas de religiosidad popular, revisar las devociones a los santos y una mayor formación de las comunidades².

La Conferencia de Puebla (1979), convocada bajo el lema “La evangelización en el presente y futuro de América Latina”, muestra la profundización que se ha logrado con respecto al tema de la religiosidad popular en una década de profunda reflexión y compromiso por parte de los cristianos. El documento ya dedica un apartado específico al tema “evangelización y religiosidad popular”, en los números 444 al 468, marcada profundamente por la encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI (1975).

En sus conclusiones, Puebla define a la religiosidad Popular como *“el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular”* (Puebla, 444).

Entre sus aportes, recuerda que *“esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los «pobres y sencillos» (EN 48), pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas. Eso sí, debe sostenerse que esa unidad contiene diversidades múltiples según los grupos sociales, étnicos e, incluso, las generaciones”* (447), incluso afirmando que ella “no solamente es objeto de evangelización, sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (450).

Estamos, sin duda, frente a una mirada más optimista que la de Medellín. Sin embargo, no por eso deja de ver sus limitaciones. La religiosidad popular no ha logrado impregnar las estructuras de la sociedad, a pesar de estar profundamente arraigada en los pueblos latinoamericanos, por lo que deja espacio para la creación de “estructuras de pecado”,

² Medellín, Pastoral Popular, 10-13.-

convirtiéndose “*muchas veces en un clamor por una verdadera liberación*”, en “una exigencia aún no satisfecha” (452). En cuanto a los aspectos negativos que puede presentar, Puebla señala: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo, arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. En cuanto a las amenazas que pueden deformarla: 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).

Sobre las orientaciones pastorales para abordar la religiosidad popular, Puebla señala el impulso a los movimientos apostólicos, parroquias y comunidades eclesiales de base (462), transformar los santuarios en lugares de evangelización (463), atender la pastoral campesina e indígena (464), favorecer la relación entre liturgia y piedad popular (465), entre otras. Al concluir, el documento hace un llamado hermoso y clarificador frente al desafío de la religiosidad popular, y que sigue siendo impresionantemente actual:

“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 vieja”. (469)

La Conferencia de Santo Domingo (1992) convocada a propósito de los 500 años de evangelización del continente Latinoamericano, bajo el lema “Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre (Heb. 13,8)”, aparece con un nuevo giro sobre el tema que nos ocupa. No dedica mucho espacio al tema específico de la religiosidad popular, pero sí al tema de la inculturación del Evangelio y al de la cultura cristiana.

Entre lo que podemos señalar es que confirma las intuiciones y perspectivas de Puebla, señalando que aún son válidas (36) y recordando que “*es necesario que reafirmemos nuestro propósito de continuar los esfuerzos por comprender cada vez mejor y acompañar con actitudes pastorales las maneras de sentir y vivir, comprender y expresar el misterio de Dios y de Cristo por parte de nuestros pueblos, para que purificadas de sus posibles limitaciones y desviaciones lleguen a encontrar su lugar propio en nuestras Iglesias locales y en su acción pastoral*” (Idem).

Si bien en esta conferencia se aborda el tema de la inculturación, que está relacionado con el de la religiosidad popular, es diverso en perspectiva, ya que el sujeto de la inculturación es la Iglesia y su intención de traducir el mensaje cristiano a las culturas, en cambio en la religiosidad popular se trata de un proceso muchas veces independiente de la Iglesia y su intención, de un proceso que como creyentes nos sale al paso, desde los sectores populares, sus tradiciones y su historia.

Por último, la Conferencia de Aparecida (2008), convocada bajo el lema “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida, «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn. 14,6). En el documento conclusivo, los obispos aluden varias veces a la religiosidad popular, pero es en la segunda parte donde dedican un apartado a nuestro tema, bajo el título “la piedad popular como espacio de encuentro con Jesucristo”, dentro del punto “el itinerario formativo de los discípulos misioneros” (DA. 258-265). Y esto es más significativo de lo que parece. Aparecida ubica a la religiosidad popular como parte de la formación de la Iglesia latinoamericana, ocupando más bien el concepto de Piedad Popular más que religiosidad, en el sentido de hacer de ella un espacio de piedad, de espiritualidad, más que un fenómeno religioso a abordar desde fuera.

La mirada de los obispos resume y valora el aporte de las otras conferencias, detallando diversas expresiones, y sobre ellas, la peregrinación, *“donde se puede reconocer al pueblo de Dios en camino”* y donde *“Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres”* (DA 259). Para Aparecida, la piedad popular es profundamente personal, a la par de comunitaria (261), considerándola como acción del Espíritu Santo que ha impregnado las culturas populares (262), por ello el discípulo misionero debe ser *“sensible a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables”*³.

Se trata de valorar los elementos evangélicos presentes en la piedad popular y ponerlos más en contacto con la Biblia, los sacramentos y la vida de la Iglesia, para de este modo *“aprovechar todavía más el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular”* (262). Hay un esfuerzo por buscar un nuevo concepto que incluya mejor la religiosidad popular en la vida de la Iglesia, de ahí que los obispos ocupen los términos espiritualidad, mística, piedad, más que religiosidad.

Otro elemento a destacar es la relación que los Obispos establecen entre la piedad y el mundo de los pobres y sencillos, como una expresión válida de su fe y de sus esperanzas como pueblo y que está llamada a enriquecer la Iglesia y aportar al diálogo entre la fe y la cultura, a descubrir a Dios encarnado en la historia de nuestros pueblos latinoamericanos (264-265).

³ Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos. Directorio sobre Piedad Popular y liturgia. 64.-

PERSPECTIVAS.

A modo de conclusión, quisiera señalar algunas perspectivas pastorales que se pueden desprender de la reflexión que hemos hecho y que aporten a hacer de la religiosidad popular un espacio de espiritualidad. Desde las primeras comunidades cristianas hasta Aparecida, la Iglesia ha estado en diálogo con la humanidad, con su cultura, con su historia, con sus luchas y esperanzas, siendo parte de su camino, compartiendo también sus errores y desviaciones. En esto sigue la intuición de la encarnación del Verbo, que ha puesto su morada entre nosotros para llevarnos hasta la plenitud.

Por eso, para valorar la religiosidad popular, será necesario cultivar personal y comunitariamente, una actitud encarnada y comprometida, que mire a nuestro pueblo como compañero de camino, como sujeto de la evangelización y no sólo como su destinatario. Particularmente, este compromiso debiera mostrarse hacia los pobres y oprimidos, los marginados y excluidos⁴, siguiendo en esto la mayor de las opciones que ha hecho y mantenido la Iglesia latinoamericana en nuestro tiempo, incluso al precio de la sangre.

Junto con esto, será necesario tener una mirada más experiencial hacia la fe cristiana, no ya como un conjunto de doctrinas o valores, sino como una experiencia de encuentro con Jesucristo⁵, vivo y presente en la historia y realidad de nuestros pueblos de América Latina. Sólo una fe entendida como experiencia podrá hacer de la religiosidad popular un espacio de espiritualidad que alimente la vida de toda la Iglesia.

Por último, comprender que los pobres, el mundo popular y sus expresiones de religiosidad, nos evangelizan. Necesitamos mantener una actitud de conversión y apertura para dejarnos transformar por el fervor de nuestro pueblo, por su vida de fe, por su porfiada esperanza, por su profunda fe y espíritu solidario y fraterno, que constituye un patrimonio de la Iglesia del continente que ella ofrece a la Iglesia entera, como un camino que nos permite descubrir a Dios presente en nuestra historia, en Jesús encarnado y resucitado, en su Iglesia que camina por la historia anunciando el Reino, en los pobres y sencillos que nos revelan su rostro, hoy como siempre.

PREGUNTAS PARA EL TRABAJO GRUPAL.

- ¿Qué elementos de la formación que estamos recibiendo ayudan o dificultan el asumir la religiosidad popular?
- ¿Qué desafíos presenta la globalización frente a la religiosidad popular?
- ¿En qué sentido puede ayudar la religiosidad popular a mirar nuestra vida de fe de manera más experiencial y comprometida?

⁴ Sobre la opción por los pobres, cf. Medellín. 5,15; Puebla,1147; santo Domingo, 180; Aparecida, 128,395, entre otros.

⁵ Benedicto XVI, Deus caritas est, 1.-

BIBLIOGRAFIA

- CELAM. Documento de Aparecida. Santiago de Chile, 2007.
- CARRIQUIRY LECOUR, GUZMÁN. En camino hacia la V Conferencia de la Iglesia Latinoamericana. Memoria de los 50 años del CELAM. Editorial Claretiana. Buenos Aires, Argentina, 2006.-
- CELAM. Episcopado Latinoamericano. Conferencias Generales. Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Documentos Pastorales. Introducción, textos, índice temático. Ediciones San Pablo, Santiago de Chile, 1993.-
- CELAM. Hacia la V Conferencia del Episcopado de Latinoamérica y del Caribe. Documento de Participación. En www.celam.org.
- CONCILIO VATICANO II. Documentos Completos. Ediciones Paulinas. Lima, Perú, 2005.-