



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
CELAM

SANTUARIOS

EXPRESION

DE RELIGIOSIDAD POPULAR

*Síntesis Pastoral de nueve ENCUENTROS
de Responsables de SANTUARIOS
del Cono Sur y de América del Sur.*

Secretariado de Santuarios en América del Sur.

**Colección Documento CELAM No. 113
Diciembre – 1989
Bogotá, Colombia**

PRESENTACION

Entrar en el mundo religioso católico del pueblo simple de nuestro Continente, no es una aventura; es un rito; quizás una liturgia. Exige tanto cuidado, respeto y cariño como caminar entre niños dormidos: es necesario andar en puntas de pié y con el corazón muy abierto para la admiración.

Una verdadera actitud pastoral tiene esas características. La solicitud y el cariño que brotan de la enseñanza de Jesús, Buen Pastor, (Jn 10) engendran la paciencia y la sabiduría de "caminar al encuentro" de las ovejas extraviadas. Y, también, de las que se perdieron.

Los rectores de los *santuarios* del continente sudamericano, son los "párrocos" de las multitudes; de los que no conocen, por mil razones, los límites jurídicos de las geografías eclesiásticas; son los 'padres' de todos los "anónimos" que buscan personalizarse en lugares privilegiados de la expresión de las riquezas más hondas de sus corazones: la *fe*, las *devociones*, las *promesas*; es decir, la vida: el pasado, el presente y la esperanza; el sacrificio, el dolor y también la alegría. . .

Los rectores de los *santuarios* del continente son los que organizan, son los que sólo posibilitan el encuentro con Dios, con los hermanos, con el sentido fértil y convocante del pueblo peregrino de una Patria temporal e histórica y miembro del Pueblo de Dios. Por eso, a un tiempo, celebra a la Patria y a la Iglesia; por eso las banderas ondean junto a la Cruz y las imágenes. En la conciencia de nuestro pueblo una y otra Pa-

tria son inseparables. Por eso, de los *santuarios*, va saliendo un clamor, cada vez más fuerte de justicia, reconciliación, solidaridad y paz para vivir la Patria terrena como hermanos.

La iniciativa del 'Cono Sur'

Fueron rectores de Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay los que en Caacupé, a los pies de la Inmaculada de Paraguay y, en 1980 iniciaron el intento de la reflexión conjunta del compartir generoso y el conocer interesado de diversas experiencias pastorales.

De esa manera, la Declaración Final firmada en la tierra guaraní junto al lago Ypacaraí, señala la alegría de reconocer al santuario como lugar privilegiado de la evangelización y su vertiente fundamental será la de evangelización y cultura. Ello llevará a afirmar en Pilar (Argentina) que, los santuarios son *lugares* privilegiados para el pueblo de América Latina. Allí sí, se verán los peligros actuales de una religiosidad católica que tiene sus riquezas pero también grandes defectos. La secularización no llega sin cobrar su alta cuota cultural pero, la religiosidad tiene sus defensas que buenas pautas pastorales reafirmarán.

El Cono Sur que habla castellano y también portugués realiza su tercer Encuentro en Aparecida (1982): Es el momento de expresar públicamente que cada *santuario* es un lugar privilegiado de las iglesias locales para la evangelización de las multitudes. A este Encuentro asisten delegados de México.

Asomándose a América del Sur

El interés por ambas partes, hizo que en el 4o. Encuentro (La Florida - Chile) estuviera presente el Cono Sur, también Bolivia y un delegado del CELAM. En el 5o. (Montevideo - Uruguay), estará también Perú. En el 6o. (Caacupé) asistirá Ecuador; en el 7o. (Lima - Perú: todos ellos y Colombia)

y en el 7o. de Florencio Varela (Buenos Aires - Argentina), por primera vez se realizará la votación, según Estatutos, para elegir un nuevo Secretariado y se afirmará el propósito de una vinculación con el CELAM y de alcanzar a todos los países de América del Sur en vistas a una Federación para 1992.

En Chile aparece la preocupación de una celebración adecuada y digna, en los Santuarios del Continente, del *Quinto Centenario*. Esa idea llevará a que en Montevideo se plantee la urgencia de una "Evangelización en un lenguaje totalizante como fue el de los primeros misioneros", para lo cual se decía en Caacupé (1985) que "el *santuario* tiene una particular misión en la evangelización de las *ciudades de América*". Ello implicaba que todo lo que es un *santuario*, no sólo su rector, sea *servidor* de la Nueva Evangelización en América Latina (Lima, 1986)). Una América Latina que presenta muchos signos de muerte. Por eso, en Florencia o Varela (1987) se expresaba que los *santuarios* eran los lugares privilegiados para anunciar y celebrar la vida, sobre todo, en la liturgia.

El reciente Encuentro de Aparecida (abril de 1989) se preocupaba por la problemática de las sectas que obstaculizan maliciosamente la Nueva Evangelización y abría luminosamente la posibilidad de la presencia de los *laicos* en la acción pastoral del *santuario*, como prolongación de la doctrina del Sínodo Mundial de los Obispos de 1987.

Diez años de caminar. . . mirando a 1992

El Encuentro de mayo de 1990, en Chile, será el décimo. Su temática será un intento de recobrar todas las líneas tendidas desde la primera reunión de 1980 hasta la última junto al grandioso santuario de la Patrona de Brasil (abril de 1989).

Coordinar ideas, proyectos, intuiciones, programas pastorales que fortalezcan el formidable proyecto de una "Nueva Evangelización" del Continente.

Los rectores de santuarios saben la importancia de los mismos en el alma de las multitudes. Pero saben que su fuerza es total y vitalizante unida a la savia vital de la pastoral de la Iglesia Una. Por eso, como lo dijeron en la Declaración Final de Aparecida, hablando de los *laicos*, saben que "El Santuario es un momento extraordinario en la pastoral ordinaria de la Iglesia". Y, para eso trabajan.

¿Cuántos son los *santuarios* en nuestra América del Sur? En un trabajo de hace años, el Padre Justino O' Farrell había escrito que sólo los marianos eran 365.

Por eso, mirando hacia 1992, lo que se desea es ir llegando a todos. Inquietando pastoralmente a todos, sin imponer nada a nadie. Quizás crear secretariados nacionales que convoquen, animen y coordinen.

Y, a nivel continental, ir creando una *federación* de santuarios o secretariados de santuarios. Sería un homenaje en los 500 años de evangelización pero, más una manera de servir mejor a la fe de nuestro pueblo simple.

Este volumen

Es la recopilación de los nuevos tomitos que, cada uno, va cronicando y reflejando lo más importante de cada uno de los *encuentros* del Cono Sur primero, de América del Sur, luego.

Es, por lo tanto, una recopilación, reordenamiento y, poco más, de cada uno de esos tomitos que se titulan *Santuarios y Religiosidad Popular*, muchos de ellos ya agotados.

Conoce la luz gracias al interés del Departamento de Publicaciones del CELAM y por las tramitaciones del SEPAS. Por todo ello estamos, particularmente agradecidos.

Sólo pedimos que sea aceptado con la frescura de sus orígenes: trabajos conjuntos, aspiraciones y propósitos; acuerdos pastorales; intuiciones y líneas pastorales.

En otra parte aparecen *aportes* más profundos, frutos de quienes nos ayudaron a pensar. Y, por último, una parte de relaciones y experiencias, que puede resultar muy atractivo porque es como recorrer el mapa devocional de estos pueblos, aun cuando sean relatos más o menos espontáneos.

Nuestra aspiración es que este tomo sirva para descubrir qué son, de veras, los *santuarios* y qué se está haciendo con empeño en ellos. Es de todo punto necesario porque los *santuarios* no pueden cumplir su misión en la Iglesia sin el aporte de toda la Iglesia.

Edgardo Juan Trucco Pbro.
Presidente del Secretariado
Coordinador de la Pastoral
de Santuarios de América
del Sur

SECRETARIADO COORDINADOR DE SANTUARIOS DE AMERICA DEL SUR

Objetivos

(Desde abril de 1989)

1. Realizar encuentros del Secretariado.
1990 — 14 al 18 de mayo en Chile.
1991 — No habrá Encuentro Internacional. Se encarecen los Encuentros Nacionales.
1992 — Lugar y fecha a decidir en Chile, en mayo 1990.

Temática del Encuentro de Chile (1990)
(Celebración del 10o. aniversario de las reuniones)

“La perspectiva de la Nueva Evangelización, con motivo del 5o. Centenario, evaluando los nueve (9) encuentros realizados, con especial atención al compromiso social”.

2. Creación de los Secretariados Nacionales donde aún no los hay.
3. Consolidación de los Secretariados Nacionales existentes. Tratar de llegar en cada país a todos los santuarios.
4. Conexión con América Central, hacia 1992.
5. Federación de Santuarios y/o de Secretariados de América del Sur para la celebración de 1992.

6. Conexión con todos los señores obispos que tienen santuarios en su jurisdicción y con todos los obispos de los rectores asistentes al Encuentro de Aparecida (abril de 1989).

Lo primero por vía de las Secretarías Generales de las Conferencias Episcopales. Lo segundo por carta que ya enviamos por medio de los rectores participantes.

7. Desde el 22 de abril de 1989 (Aparecida) a mayo de 1990 (Chile): trabajo de estudio y reflexión sobre conclusiones y doctrina pastoral de los nueve (9) Encuentros (1980-1989).

**Estatuto
del Secretariado coordinador
de
Santuarios
de América del Sur.**

- Aprobado en Lima (Perú), en octubre de 1986.
- Inciso sobre acefalía.
Aprobado y agregado en Florencio Varela (Argentina), en octubre de 1987.

ESTATUTO DEL SECRETARIADO COORDINADOR DE SANTUARIOS DE AMERICA DEL SUR

1. Definición y constitución

- 1.1 El Secretariado es el organismo coordinador de las Comisiones Nacionales de Santuarios de América del Sur.
- 1.2 Son miembros de este Secretariado: las Comisiones Nacionales de Santuarios de los países de América del Sur, representadas por sus Presidentes o Delegados.

2. Finalidad

- 2.1 Conocer y valorar la vida de nuestro pueblo, en el intercambio de experiencias pastorales, para capacitar mejor a todos los agentes pastorales que trabajan en la Religiosidad Popular.
- 2.2 Profundizar teológica y pastoralmente, con ayuda de las ciencias humanas (sociología, antropología), la realidad de los santuarios.
- 2.3 Estudiar pastoralmente los diversos fenómenos de Religiosidad Popular desde sus raíces, tal como se manifiestan en nuestros pueblos y santuarios.

2.4 A. Motivar a todos los agentes pastorales para que asuman la Religiosidad Popular de nuestro pueblo, expresada especialmente en los santuarios.

B. Integrar la Pastoral de la Religiosidad Popular de los Santuarios con la Pastoral de Conjunto, en búsqueda de nuevos caminos para la "Nueva Evangelización".

2.5 Fomentar la creación de Comisiones Nacionales.

3. Organización

3.1 Dirección:

Estará a cargo de este Secretariado una persona perteneciente a la Comisión Nacional de alguno de los países miembros, en el cual funcionará: Dirección, Secretaría y Tesorería.

3.2 Elección:

Votarán los presidentes de las Comisiones Nacionales de cada país, más dos miembros de cada uno de ellos.

3.3 Duración:

El cargo durará tres años prorrogables.

3.4 Financiamiento:

Cada país aportará una cuota, la que será fijada en cada asamblea.

4. Funcionamiento

4.1 La periodicidad, el lugar y el temario de los Encuentros será decidida por la Asamblea.

- 4.2 La organización de cada Encuentro estará a cargo del Secretariado, conjuntamente con la Comisión Nacional del país anfitrión.
- 4.3 El Secretariado se hará responsable de la publicación y distribución del material resultante de cada Encuentro, sus acuerdos y conclusiones.
- 4.4 El Secretariado se encargará de relacionar actividades y comunicaciones con el CELAM y otras instancias de la Iglesia.

5. Disposiciones generales y transitorias

- 5.1 Los casos no previstos en este Estatuto serán resueltos por el Secretariado remitiéndolos a la Asamblea.
- 5.2 En caso de requerirse una modificación de este Estatuto, se acudirá a la Asamblea.

ESTATUTOS DEL SECRETARIADO

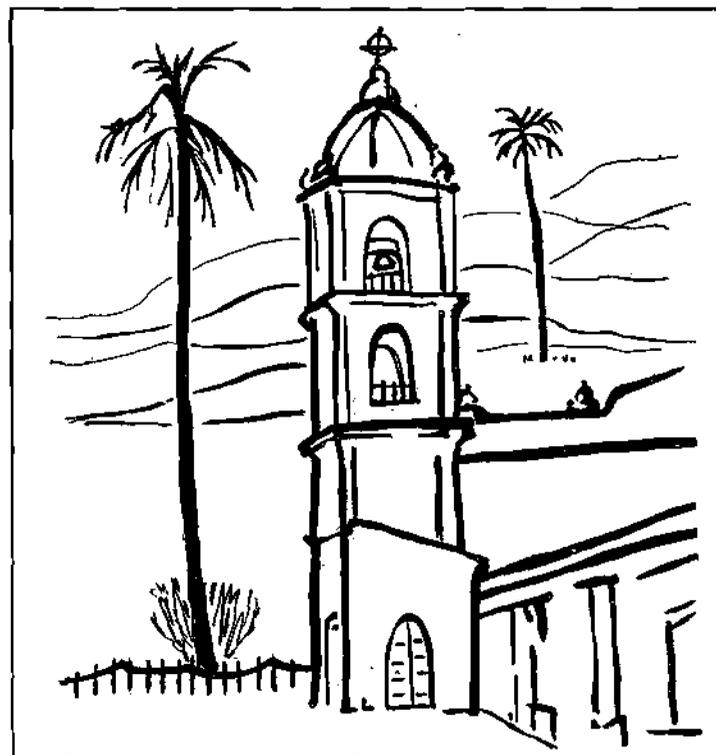
Inciso a agregar:

En caso de afección del Presidente del Secretariado, la Comisión Nacional del país que es sede del mismo, elegirá al nuevo presidente de entre los miembros de esta Comisión.

1

Primer Encuentro

**LA CULTURA Y LA EVANGELIZACION
EL SANTUARIO, LUGAR PRIVILEGIADO
DE LA EVANGELIZACION**



Caacupé – Paraguay
28 de abril al 1o. de mayo de 1980

**Secretariado coordinador
de Santuarios
de América del Sur**

DESDE OCTUBRE DE 1987

Presidente

Pbro. Edgardo Juan Trucco
Rector de la Basílica de Guadalupe
Javier de la Rosa 623
Tel.: 042-61431
3.000 Santa Fé (Rep. Argentina)

Secretario

R. P. Horacio Palacios
Vicerrector del Santuario Nacional
Tel.: 0323-200-58
6.700 Luján (Bs. As.) (Rep. Argentina)

Tesorero

Pbro. Rubén Frassia
Rector del Santuario de San Cayetano
1408 – Buenos Aires – (Liniers) (Rep. Argentina)

Vocal

R. P. Marcelo Kippes o.f.m. cap.
Rector del Santuario de Nueva Pompeya
Esquiú 974
1427 Buenos Aires (Rep. Argentina)

CRONICA DEL PRIMER ENCUENTRO DE RECTORES DE SANTUARIOS DEL CONO SUR

Padre Raúl Feres Shalup. Chile.

El Primer Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur se celebró en Caacupé, exactamente en el Seminario de este nombre, ubicado a 2 km del Santuario Nacional y a 60 km de la ciudad de Asunción en Paraguay, desde el 28 de abril al 1o. de mayo inclusive.

Nos reunimos representantes de los principales santuarios de Argentina, Paraguay, Uruguay, Brasil y Chile. De Argentina asistieron delegados de Luján, San Cayetano, de Itatí, y la Virgen del Valle. De Brasil del Santuario de La Aparecida, de Uruguay del Santuario de Lourdes y de La Virgen de Los 33 (en Florida) y de Paraguay del Santuario de Caacupé. De Chile asistimos: un representante por los Santuarios del Norte y de los Santuarios de Maipú, Lourdes, Pompeya y San Sebastián de Yumbel.

Monseñor Demetrio Aquino, Obispo de Caacupé, nos brindó una cálida y generosa acogida en su casa que, a la vez, es el Seminario. Nos atendieron las Religiosas del lugar que pertenecen a una Congregación fundada en Paraguay.

Iniciamos nuestro Primer Encuentro el mismo lunes 28 por la tarde, con la presentación de los participantes, la consideración del programa y del temario que, posteriormente, sufrió pequeñas modificaciones.

Comenzamos nuestro primer día de trabajo, el martes 29, con el rezo de laudes a las 7:30 horas de la mañana. Hay que tener en cuenta que en Paraguay, la vida empieza muy temprano.

La mañana la tuvimos dedicada al tema "Iglesia, fe y cultura" que desarrolló Monseñor Angel Acha. Tema muy bien tratado y expuesto. En seguida, se trabajó en comisiones respondiendo a algunos cuestionamientos. Un trabajo muy rico, donde se pudo ver desde ya, el ambiente de bastante franqueza, fraternidad y de identidad entre los diferentes participantes. Había las mismas perspectivas de intereses, los mismos sentimientos, los mismos enfoques.

En la tarde informaron los representantes de Argentina y Brasil sobre sus respectivos santuarios. Esto significó un aporte valioso para los participantes: conocer la realidad de otros santuarios.

Terminamos el primer día con la celebración de la Eucaristía en el Santuario de Caacupé, en la iglesia antigua.

Se está construyendo un santuario monumental que se espera terminar, en parte, este año. Los paraguayos nos explicaron lo que ellos entienden por el proyecto de Caacupé: recoge una historia interesante en torno a ese santuario que ha identificado al pueblo paraguayo y los marca profundamente. Es uno de los santuarios más populares, si pudiéramos emplear ese término, más identificado con la historia y la tradición de un pueblo, junto con Guadalupe en Méjico y Czeszochowa en Polonia.

El día miércoles continuamos el trabajo en la mañana con la exposición de Santuarios de Uruguay y Chile. A continuación se hizo una síntesis del trabajo de comisiones que habíamos realizado con motivo de la exposición realizada por Mons. Acha. Se mostraron las tendencias principales y las dificultades que se veían en nuestro tiempo, en el trabajo de Santuarios.

En la tarde hicimos un paseo para conocer Yaguarón, una iglesia construida por los franciscanos que no tiene nada que envidiarle al barroco europeo, donde en forma catequética se muestran los misterios de la vida cristiana, especialmente, presentando el misterio de la Santísima Trinidad desde una perspectiva mariana. Es una joya de arte religioso que viene de esa gran evangelización que efectuaron los misioneros franciscanos en el Paraguay.

Esa misma tarde, Luis Meyer, que pertenece al Consejo Pontificio de Laicos y es miembro del Equipo de Reflexión del CELAM, se refirió al tema de la "Evangelización de la Cultura", desde un enfoque histórico, especialmente, en lo que ha sido esta temática en estas dos últimas décadas en América Latina. Suscitó preguntas y un debate interesante acerca de lo que significan para nosotros, los desafíos, en el momento actual de la evangelización de la cultura. De algún modo, se preparó así el tema pastoral que se iba a tratar al día siguiente. En las últimas horas de la tarde celebramos la Eucaristía en la casa del Seminario.

El jueves 1o. de mayo era nuestro último día de trabajo. El Padre Joaquín Alliende expuso el tema: "El santuario como lugar privilegiado de evangelización". Trató de captar, las inquietudes que se habían despertado durante el Encuentro. Se extendió un poco más que el tiempo previsto, porque había sumo interés en esta materia que apuntaba al terreno concreto de las aplicaciones, de las sugerencias pastorales.

Al finalizar la charla del Padre Alliende, se procedió a elaborar la declaración final o Declaración de Caacupé. Se constituyeron tres grupos de trabajo, presididos por cada uno de los expositores, a fin de integrar los diferentes aspectos de nuestras reflexiones sobre "La Evangelización de la Cultura": histórico, teológico y pastoral.

Los resultados de la labor anterior se sometieron a la consideración de la asamblea y se encargó a los tres expositores, de la redacción final del documento.

Después de almuerzo nos reunimos para intercambiar ideas sobre materias de organización. Entre otros acuerdos llegamos a las siguientes conclusiones: constituir una Comisión Coordinadora de los Santuarios del Cono Sur que estará a cargo de Chile e integrada por un representante de Argentina, de Paraguay y de Brasil. A dicha Comisión se le encomendaron las siguientes tareas:

- Publicar un boletín para consignar el Primer Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur. Se utilizará "Informativo-Santuarios", publicación chilena.
- Programar un futuro Encuentro de agentes pastorales, que se fijó en Argentina del 18 al 22 de mayo de 1981.
- Realizar un catastro de todos los santuarios del Cono Sur a través de los responsables nacionales. A la vez, se efectuará un estudio sobre el fervor popular, los santuarios y la pastoral orgánica.

A continuación se dio a conocer la primera redacción de la declaración final. Pareció algo extensa y fue necesario hacer algunos recortes y ajustes. Mientras algunos delegados cumplían esta labor, nos dirigimos a celebrar la Eucaristía en el Santuario de Caacupé, presidida por Mons. Jorge Livieres, Obispo Auxiliar de Asunción y Secretario de la Conferencia Episcopal Paraguaya.

El texto de la declaración en referencia se aprobó en general en el mismo Seminario de Caacupé, y se encargó a delegados que permanecerían al día siguiente en Asunción, darle la aprobación definitiva al texto de la Comisión redactora.

Como impresión general de este Encuentro, estimo que va a marcar una etapa histórica muy importante. La realización misma era un desafío: no se sabía cómo iba a ser y qué características iba a tener. Respondió a todas las expectativas.

Hubo un clima muy fraterno, un clima de entendimiento como si siempre hubiéramos estado juntos, de unidad y madurez en la reflexión, fruto de una experiencia larga en el trabajo de los santuarios; inquietudes y anhelos comunes, todos aunados en el deseo de servir mejor a los santuarios y de apoyarse unos a otros.

De las atenciones recibidas en casa, solamente podemos manifestar palabras de elogio: la cordialidad de la acogida nos colmó y nos dejó pasmados a todos. Nos brindaron lo mejor de ellos.

Podemos decir al terminar el Encuentro que estamos muy contentos y muy agradecidos al Señor y a la Santísima Virgen por habernos brindado la gracia de encontrarnos e iniciar así, la marcha hacia una Federación Latinoamericana de Santuarios que sería la meta de este Encuentro. Reunirnos para hacer realidad, los acuerdos de Puebla y para que los santuarios sean, efectivamente, "lugares privilegiados de evangelización en América Latina".

DECLARACION DE CAACUPE Mayo 1980

1. Al comenzar en Paraguay el mes de María de 1980, suscribimos junto al Santuario de Caacupé esta declaración. Ella es una súplica al Padre de los cielos y es propósito pastoral dictado por el amor a nuestros pueblos.

2. Somos un grupo de Obispos, responsables de santuarios y algunos pastoralistas, todos provenientes de Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay. Nos hemos reunido con motivo del Primer Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur. Con nosotros están los responsables de los Santuarios nacionales de Luján, Aparecida, Maipú, Caacupé y el de la Virgen de los Treinta y Tres.

3. Nos hemos congregado a la sombra del Santuario de Caacupé, que con su sencillez, su arraigo popular y su fervor creyente, nos une a todos los santuarios donde en la geografía continental se venera a Aquella de quien Puebla dijo: toda América Latina "se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe, que se yergue al inicio de la evangelización". (P 446).

4. La confrontación de nuestras experiencias de pastores en los santuarios, nos ha llevado a renovar con gratitud la afirmación de Puebla, que señala como meta general de la acción evangelizadora de nuestra Iglesia "la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura" (P 395). "Para ello, es de primera importancia atender a la religión de nuestros pueblos, no sólo asumiéndola como objeto de evan-

gelización, sino también, por estar ya evangelizada, como fuerza activamente evangelizadora" (P 396 y cfr. 450).

5. La Iglesia latinoamericana redescubre y asume con el mayor interés los valores específicamente cristianos, que se encuentran en la religiosidad de nuestros pueblos como fruto de la evangelización.

6. La Iglesia necesita ser evangelizada siempre de nuevo para cumplir su misión específica, según la cual, se siente enviada "para ayudar a las culturas a consolidarse en su propio ser e identidad" (P 425). Pero también está consciente que "al proponer la Buena Nueva, denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece por consiguiente una crítica de las culturas" (P 405). En concreto, nuestra cultura latinoamericana está debilitada y amenazada y en ella se constata la realidad del pecado personal y social "de aquí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación" (P 452).

7. En este largo y sufrido esfuerzo, el pueblo creyente busca y crea en su seno, para una convivencia más estrecha, algunos espacios de fraternidad y libertad, que le permiten afirmar su identidad cristiana y nacional, y algunas veces, expresar en coyunturas oportunas su aspiración de una unidad mayor en el continente americano.

8. Los santuarios han recogido esta herencia cultural y religiosa de nuestras naciones y hoy aparece como lugares privilegiados de expresión de la fe católica, que convocan a grandes multitudes. En ellos nuestro pueblo creyente tiene esos espacios propios donde confirma su dignidad de hijo del Padre y procura una fraternidad cimentada en el Evangelio.

9. El santuario es el lugar de la memoria católica de nuestros pueblos, en donde la Iglesia recuerda algún hito notable de su historia de alianza con Cristo. Algunos santuarios son simultáneamente memoriales de la historia de salvación

y de la historia nacional y americana de nuestros pueblos. (Cfr. P 445). La Iglesia es custodia de esa memoria y en los santuarios entra en diálogo con ella, para dinamizarla en la procura de integrar los nuevos desafíos de la evangelización y la cultura.

10. En los santuarios la Iglesia está en una condición particular para asumir en Cristo todo lo humano y para redimirlo en El (Cfr. P 400, 468, 469). En el final del milenio, y cuando se aproximan los quinientos años del inicio de la evangelización en el continente, desde los santuarios, queremos asumir de nuestros pueblos su avidez de Dios y su clamor por una liberación integral.

11. Puebla nos ha mostrado que, en su conjunto, el continente se dirige a las formas culturales del mundo urbano-industrial. En ese proceso de transición, nuestras naciones y ciudades se encuentran estremecidas y confundidas en su identidad. Por eso, es de un valor incalculable que los santuarios se constituyan en aquellos lugares propicios donde el pueblo se siente identificado con su ser nacional o regional y donde percibe su vocación eclesial de Pueblo de Dios peregrino. En sus ámbitos las multitudes no son masa informe, son pueblo, sujeto de todas las vinculaciones del orden natural y de la fe. Como Iglesia encuentran allí a pastores, entran en contacto con una institucionalidad que los personaliza, y se reconocen en los santos, que son los testigos en los cuales se manifiesta el sentido de la existencia.

12. El hombre urbano está desgarrado por solicitudes diversas, la ciudad tiende a disgregarlo interiormente y a desarraigarlo. Lo toma en un vértigo de prisas y agitaciones, que lo llevan a cumplir funciones inmediatas sin motivaciones hondas y valederas. Es allí donde el santuario está llamado a ejercer una tarea clave en la acción futura de la Iglesia en América Latina. Debe ofrecer un espacio religioso y cultural, que permita a los habitantes del mundo urbano reencontrar la experiencia de la Trinidad y de la creación, en tal forma que le confiera sentido y coherencia a la vida y a la historia.

Esto exigirá de los agentes pastorales saber suscitar en los fieles una conciencia de misión para construir en la ciudad una nueva cultura al servicio del hombre.

13. Vemos con alegría cómo numerosos santuarios se han ido transformando en centros servidores de la unidad eclesial. En esa dirección, queremos aportar nuestra contribución para superar tensiones desgastadoras entre los agentes de pastoral. También buscar caminos para una más feliz integración mutua entre las parroquias y los santuarios. En los próximos años, será de gran valor, en dependencia de nuestros obispos diocesanos de nuestras respectivas Conferencias Episcopales, procurar definir el papel de los santuarios en la pastoral orgánica o de conjunto en los distintos países.

14. Creemos que el servicio de unidad de los santuarios tiene una dimensión muy actual. La pastoral posconciliar ha traído una diversidad en la vida eclesial. Esa multiplicidad debe ser convocada, reunida, en momentos de comunión. El no estar nunca juntos, en ningún lugar y en ningún día, produce extrañamiento entre los diversos grupos sociales y eclesiales. Los santuarios están llamados a ser uno de los centros donde cristalice la comunión y la historia. En ellos las parroquias, los movimientos laicos, las comunidades eclesiales de base tienen la oportunidad de vivir la catolicidad de la Iglesia. Por otra parte, el santuario da una respuesta a la privatización individualista y a la atomización de la fe en el mundo urbano-industrial. En suma, el santuario puede ser un signo global de una Iglesia que vive en la diversidad.

15. El Espíritu atrae con predilección a los santuarios a quienes no encuentran otra forma de inserción eclesial a los participantes ocasionales. Los santuarios son los brazos misericordiosos de la Iglesia madre, que se extienden para acoger pecadores, marginados, analfabetos, inconstantes, enfermos, recargados de trabajo, desarraigados y oscilantes. Allí se les acoge, no para absorberlos, sino para integrarlos pedagógicamente en las formas eclesiales de vida que sean dables. En todo caso, sólo el acoger ya es un misterio cristiano propio de una Iglesia, que no se cierra como secta (cfr. P 462) y que es

la prolongación de quien vino al mundo para salvarlo y no para condenarlo (cfr. Jn 12,47).

16. Los santuarios son espacios de escucha, reconciliación y fortalecimiento. En el dinamismo pastoral, tienen que ser lugares donde el pueblo es escuchado en sus profundos anhelos y donde, a su vez, él escucha la única Palabra salvadora. Donde se les ofrece a los peregrinos la reconciliación con el Padre y con los hermanos, especialmente por el sacramento de la Penitencia (cfr. Juan Pablo II, *Homilía en Zapopán, Méjico*). Donde los fieles son fortalecidos por la Gracia y por el don culminante de ese vigor que la Eucaristía regala a la Iglesia peregrina en su caminar hacia el santuario del cielo.

En conclusión

Los santuarios en América Latina están llamados a constituirse en lugares privilegiados de la evangelización popular post-puebla (cfr. P 463). Esa pastoral popular no es primariamente la de un sector determinado, en la evangelización del pueblo entero, la evangelización de su cultura, de su historia y de su esperanza. En esa pastoral, bajo el manto de María, los pobres y sencillos serán siempre los preferidos. En el corazón de la pastoral latinoamericana viven los santuarios, porque en ellos late el corazón del pueblo.

Caacupé, 1o. de mayo de 1980.

"EL SANTUARIO COMO LUGAR PRIVILEGIADO DE EVANGELIZACION"

Padre Joaquín Alliende Luco

No es una labor fácil sintetizar tanto en tan poco tiempo. Se trata de una visión pastoral-pedagógica que nos podría llevar a reflexiones mucho más extensas. Me voy a limitar a enunciar perspectivas que, con la experiencia del trabajo de ustedes, con las conversaciones de los dos últimos días y las exposiciones anteriores, nos pueden conducir a un diálogo fecundo.

El Papa Juan Pablo II le asigna gran importancia al santuario como lugar de evangelización en América Latina. En la última década se ha tomado, cada vez, más conciencia de ello.

En el encuentro Interdepartamental del Celam en 1976 se redacta el documento sobre "Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina"¹ que proporciona pautas claves sobre el tema y el documento de Puebla: "Evangelización y Religiosidad Popular" (P 444-469) tiene una línea de continuidad con el documento recién citado.

Basándome en los documentos mencionados, me voy a referir a los puntos que mejor pudieran servir para mimemizar el trabajo común.

¹ *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Conclusiones, Colección Celam Nos. 28 y 29, Bogotá, 1976.*

El santuario como lugar de la memoria del pueblo

El vocablo "memoria cristiana" está en el contexto de una clarificación e incluso de una disputa teológica-pastoral pre-Puebla que, Puebla zanja en una dirección determinada.

Antes de Puebla se usó mucho la expresión: "Semillas del Verbo". Recoger de las expresiones populares de América Latina: "Semillas del Verbo".

Ya en el documento del Celam de 1976, en referencia, se contraponen la noción "memoria cristiana", para distinguir la situación misionera africana y asiática de lo que acontece en Latinoamérica, donde no se trata de descubrir esas "semillas", porque globalmente consideradas ya han sido asumidas por la Iglesia, (aunque hay muchas regiones donde falta asumirlas, está todo el problema de la religiosidad negra), se ha producido un fusionamiento esencial, de tal manera que, hoy día, el alma de América Latina contiene no sólo semillas, sino que una "memoria cristiana".

Los santuarios son los memoriales de esa experiencia, tienen una capacidad simbólica para resumir esa memoria, para hacerla emerger del inconsciente colectivo al consciente colectivo. En algunos santuarios esto es muy evidente por su gran fuerza tradicional, en otros, por su menor tiempo de existencia esto es más sutil. Sin embargo, todo santuario de América Latina aunque él sea muy nuevo, se constituye, necesariamente, ante el pueblo como lugar de condensación de su imagen del mundo y de su imagen de Dios. Yo diría que esto se puede reflexionar en una doble dirección: en una dirección hacia la tradición, y otra, en un sentido de futuro.

Paul Ricoeur ha dicho que toda cultura tiene un núcleo ético-mítico. En el centro de la cultura hay un núcleo ético-mítico. Es decir, hay un valor que por un hecho histórico-mítico (mítico no hay que entenderlo opuesto a histórico) por un acontecer en lo ético es una norma puesta en movimiento por él mismo. Ha sucedido algo, hay un acontecer

que simboliza este pueblo y, ahí, está el origen de las tradiciones de los santuarios.

Desde el punto de vista antropológico y de localización no interesa tanto la verdad de la tradición original: si se trata de un hecho histórico o de un mito. (Si esto se puede esclarecer, ciertamente, es mejor). Ahora bien, para realizar una misión evangelizadora es más importante el mito que el hecho.

Hay una cantidad de hechos que nunca desarrollaron una capacidad mítica. No plasmaron a un pueblo, no lo convocaron, no lo articularon, no hicieron pueblo. En cambio, existen tradiciones que tienen una capacidad simbólica de interpretar y de hablar, de transformarse en un "centro de asociación" (así lo denominan los psicólogos). "Centro de asociación" que aglutina todo, lo relaciona con esa tradición, que tiene una capacidad social. Ahí está la función del mito.

Pues bien, a través del santuario, se está como en la fuente donde mana lo mítico, donde fluye un acontecimiento que tiene significado para el pueblo que le permite articular su conciencia, no por lo individual, sino por lo social. El mito hace pueblo. Y esto es valioso porque detrás de todo acontecimiento popular, hay un suceso de este tipo.

Yo voy a poner un ejemplo que conozco bien y que es el acontecimiento de Maipú donde me tocó trabajar muchos años como Rector. ¿Por qué en diez años se sube de 10.000 a 1.000.000 de peregrinos?

Había un mito. Aceptan el origen de la nacionalidad chilena que los vinculaba con la Virgen del Carmen. Chile había nacido como nación y, por lo tanto, tenía identidad con una acción de la Virgen del Carmen. Y lo que se hace en Maipú, es simplemente decir: esto ocurrió aquí. Esto fue el centro de todo el anuncio. Se localizó. En Chile había un amor muy grande a la Virgen del Carmen, pero no estaba localizado. Nada más que esa palabra, dicha popularmente, expresada a partir de símbolos, de gestos, no como una palabra cerebral, sino

como una palabra emocional, gestual, mítica, se transformará, efectivamente, en el Santuario Nacional.

El Santuario de Caacupé y el Santuario de Asunción, tienen, teóricamente, iguales títulos históricos. tal vez, igual peso. Pero uno está en manos de la Iglesia que es madre, que entiende al pueblo que está en el mito popular y, el otro, es algo periférico, masónico, soldadesco. La Iglesia crea santuarios, los estados crean mausoleos. La vocación del estado decimonónico es impresionante: todo lo que toca lo transforma en algo lleno de artificio, de placas, de bronces y, a veces, de mal gusto. Llama la atención el comportamiento del pueblo, en uno y otro santuario y, sin embargo, en ambos concurre el mismo pueblo paraguayo.

¿Qué significa entonces tener Caacupé en las manos y no tener el Santuario de Asunción?

Significa, según la expresión clásica: "estar en el ombligo del mundo", estar en el centro vital, tener a cargo la fuente donde mana el agua popular y, entonces, es tener acceso al mito. Y existe una fuerza considerable si se sabe vincular al pueblo con el mito, con el núcleo ético-mítico, con la motivación popular que no es cerebral sino encarnada en un acontecer. Y la gran pregunta para la Iglesia pedagoga post-Puebla es si ella ¿es museológica? ¿Guarda grandes símbolos con naftalina? O ¿tiene la capacidad de ser heredera de los pastores geniales que tuvimos en el siglo XVII, XVIII?. En general la Iglesia del Siglo XIX fue mucho más débil en este sentido.

Sentido del futuro

La cultura viva, está siempre plasmando el futuro: la vida, integrando la vida.

Ustedes escucharon al Padre Mario Calvo, referirse a los bailes religiosos. Yo recuerdo cuando comencé a trabajar con los bailes religiosos, unos quince años atrás, los folkloristas se quejaban de que ya no se usaban las quenas de hueso de ca-

brito del altiplano y que, en cambio, la cumbia colombiana influía en los ritos. Es importante que los bailes tengan la capacidad de articular y sumar nuevas formas expresivas. A la vez, los instrumentos musicales, han cambiado considerablemente en quince años y se inculturán nuevas expresiones musicales. Hubo quienes predecían que, con la llegada del mundo industrial, con la televisión, la gente no iba a concurrir a Misa. Observemos el caso de San Cayetano en Buenos Aires. ¿De dónde es este Santuario? Una de las grandes urbes del mundo. No tiene sentido decir que esto se va a terminar. Existe un proceso que se percibe en las grandes urbes del continente donde la piedad popular está expresándose espontáneamente en modos nuevos y enriqueciéndose con nuevos valores madurados en su propio seno. No es que "los curas" seamos unos genios y que hayamos guiado el proceso. El proceso tiene una vitalidad en sí. Lo dice Puebla en dos ocasiones: "la religiosidad popular es evangelizadora por sí misma porque tiene encarnada la palabra de Dios". (P 450).

En San Cayetano ha habido una reflexión, un estilo: se ha salido al encuentro del problema. Existe todo un trasfondo teológico-pastoral que se prepara en la Iglesia Argentina desde hace mucho tiempo. Se percibe un madurar. ¿Qué dice Puebla en este sentido?

Refiriéndose a este madurar, Puebla expresa: "En esa perspectiva deberá procurarse porque la fe desarrolle una personalización creciente y una solidaridad liberadora" (P 466). Inmediatamente después, señala la contra partida porque nosotros podríamos manipular todo esto. . . Nosotros somos hombres urbanos. Cuando decíamos "personalización", nos parece muy bien. "Solidaridad creciente", nos parece muy bien, nos refleja a nosotros. Pero cuidado: "Fe que alimente una espiritualidad capaz de asegurar la dimensión contemplativa, de gratitud frente a Dios. . ." (P 466).

Les voy a contar una anécdota. En la Comisión encargada de redactar este texto se discutió mucho lo de "gratuidad" o "gratitud", si colocar una u otra palabra y, por fin, quedó "gratitud".

Cuidado con la sociedad urbana, con su funcionalismo. Todo tiene que servir para algo. Nosotros somos cautivos de esa mentalidad. Y lo más importante no sirve para nada, no es convertible en nada, vale por sí: la contemplación.

Entonces, no funcionalicemos todo. Por ejemplo, es muy interesante el modelo que ofrece San Cayetano. En vez de juntar cirios, procura que los peregrinos lleven un aporte solidario. No obstante, nunca impuso esa fórmula. De otro lado, hay que considerar que es muy interesante el "gesto". Yo diría la fuerza antropológica de un hombre que compra un cirio, lo enciende y lo deja consumir. Este gesto es de una fuerza interior notable. La vieja Europa dominada por el pensamiento industrial funcional ha perdido la capacidad de gestos gratuitos.

Continúa el texto de Puebla: "de encuentro poético-sapiencial con la creación". Encuentro poético sapiencial, no la bestia prometeica que está esquilmando al mundo, que lo está destruyendo. Hay aquí una ecología natural de la Religiosidad Popular.

"Fe que sea fuente de alegría popular y motivo de fiesta aún en situaciones de sufrimiento" (P 466). Que cosa más linda cuando esos pueblos pobres, saben hacer un alto en el camino y saben hacer una fiesta.

Yo he vivido en Suiza y Alemania y ya existen inmensos sectores que no saben hacer fiestas. Cuando van a tomar una cerveza cada uno tiene que sacar un franco para pagar: la fiesta costó tres francos cincuenta.

En América Latina vamos a entrar a un mundo urbano industrial. Pero acordémonos, el mundo industrial está produciendo el suicidio masivo, el aborto masivo. O sea, no magnifiquemos lo urbano industrial. Entremos, pero entremos como latinoamericanos. Y será, precisamente la Religiosidad Popular, el baluarte contra esa deshumanización brutal.

El santuario como lugar de asunción

Asumir para redimir

Para redimir, no con un evangelio, que está en el libro de los evangelios, sino que está en el pueblo mismo que tiene fuerza para redimir un mundo muy gris. Asumir la vida misma de Dios, asumir el desarrollo cultural, pero sin ingenuidades.

Continúa Puebla: "Por esta vía pueden plasmarse formas culturales que rescaten a la industrialización urbana del tedio opresor y del economicismo frío y asfixiante" (P 466).

Diversificar

No se puede asumir sin diversificación. Es este un punto muy importante.

Al Santuario de Caacupé concurren paraguayos pero hay mucha diversidad entre ellos: jóvenes universitarios, jóvenes que están haciendo el servicio militar, mujeres campesinas, secretarías de las oficinas de Asunción. Es verdad que son todos culturalmente paraguayos, pero hay mucha diferencia entre unos y otros. Caacupé para ser un Santuario Nacional tiene que diversificarse, tener servicios diversificados, calendario diversificado.

Es muy importante que esté aquí nuestro hermano Fernando Fuentes representando el Santuario de Santo Domingo (Nuestra Señora del Rosario de Pompeya) de Santiago de Chile, donde el día jueves asisten 80 mil personas. Es un santuario típicamente urbano en el corazón de la ciudad.

Hay ciertas manifestaciones que, a veces, no las tomamos muy en cuenta porque sabemos que han partido del comercio: el día de la madre, del profesor, de la secretaria, etc.

No nos importe tanto cuál haya sido su origen. Es una verdad que existe: adquirió cierta consistencia, se articuló en nuestro pueblo, se convirtió en un rito. Es un modo típicamente urbano que requiere ser asumido y tratado. Yo pienso que Santo Domingo por su ubicación es el santuario indicado para crear una asociación de secretarías, el día, la misa, la peregrinación de la secretaria.

Estemos atentos cuando algo se está articulando. Recordemos a propósito de esto una verdad táctica de Puebla: es más fácil evangelizar una cultura cuando está surgiendo que cuando está estabilizada. Cuidado con llegar tarde.

Las peregrinaciones tradicionales de jóvenes, de universitarios, están muy influenciadas por el clima o el calendario universitario o juvenil.

Tengo que asumir a los taxistas que son personas muy importantes en las ciudades modernas. En Maipú durante muchos años celebramos el día del taxista. Empezamos por las viudas de los taxistas asesinados. Había gran odio en el gremio, deseos de matar. Invitamos a las viudas de los taxistas asesinados y al gremio y rezamos el Padre Nuestro. Firmaron en el altar una carta al Presidente de la República, solicitando protección para el gremio, firmada por todos los jefes de sindicatos.

Hay que diversificar. No puedo tratar el problema de los taxistas con una peregrinación de religiosas. Estas también tienen un problema serio: sus vocaciones, su modo de vivir, sus compromisos religiosos. Hay que diversificar.

En los santuarios urbanos se debieran tener salas para que las parejas pudieran hablar como parejas. También hay que asumir la droga, las Sociedades de Alcohólicos, etc. El Santuario de Schestokowa es un ejemplo de lo que un santuario puede hacer para diversificar y asumir.

El santuario como signo global

Signo global

Seamos realistas, nuestros países están inmensamente divididos y nuestras Iglesias están, muchas veces, también divididas. A la Iglesia le hace falta tener lugares de convergencia.

“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”. (P 447). Cuando un pueblo ya no realiza nada en común, este pueblo está arruinando su vida. Cuando en una nación, la gente se moviliza en vehículos distintos, unos en grandes vehículos personales y, otros hacinados como racimos humanos, cuando comen distinto, cuando visten distinto, cuando todo lo hacen diferente, cuando tienen hospitales distintos, escuelas distintas, cementerios distintos, iglesias distintas, sacerdotes distintos, la unidad se está deteriorando progresivamente. Si por lo menos pudieran ir a los santuarios juntos algunas veces, si pudieran converger a un mismo templo, cantar la misma canción, realizar los mismos gestos. . .

Yo nunca olvidaré a un joven ingeniero comercial. Yo lo había conocido en la universidad y lo veo en una peregrinación a Maipú. Me llamó la atención porque no me lo imaginaba allí. El me dijo: estuve hablando mal del Cardenal y me puse como penitencia, venir a esta peregrinación que el mismo Cardenal convocó. Me ha hecho inmensamente bien y me he dado cuenta que, por primera vez en mi vida, he estado con una viejecita, con jóvenes proletarios. Nunca había estado tantas horas haciendo lo mismo, participando con toda esta gente que yo nunca había visto en esta perspectiva: ser realmente hermanos. Y me he dado cuenta de ¿qué poco hermanos somos? ¿Qué pocas veces somos hermanos?

El santuario puede producir esto: la unidad. Esto vale oro. Por eso, cuidado con tratar con la punta del pie a los ricos, porque todavía vienen al santuario. Hay que ganarlos.

No, naturalmente, para aplaudir todo lo que hacen. Por lo menos vienen al santuario y, entonces, debemos estar conscientes que es una forma de converger. Desde el punto de vista de una nueva pastoral de comunidades eclesiales de base, el signo global cobra una importancia capital.

En la parte eclesiológica de Puebla, ya se constata que la Iglesia está preocupada porque la comunidad eclesial de base, no se transforme en una nueva secta aristocrática, en especial, aristocratismo religioso o catarismo: nosotros los lúcidos, nosotros los comprometidos, nosotros los que conocemos el Evangelio, nosotros que. . . nosotros que. . . Son nuevas formas de aristocratismo que una y otra vez, siempre vuelven a la Iglesia. Carmelo Giaquinta ha estudiado ese proceso muy bien, en la Iglesia pre-Nicena.

En el No. 462 del documento de Puebla sobre “Iglesia y Religiosidad Popular”, se recuerda lo señalado en Medellín: “esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia Universal o de convertirse en secta. . .”. Para mantener el sentido de la Iglesia universal los militantes en general, deben participar en las convocatorias populares y contribuir con su aporte.

Yo no creo que una comunidad eclesial de base o un movimiento, en verdad sea fermento de la masa, si nunca va a los lugares donde el pueblo está.

En el documento “Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina” del Celam se usa mucho la palabra “desprivatización”. Fue tomada de una inquietud de Alfonso Gregory que se refiere al tema de la desprivatización de la fe.

Segundo Galilea sostiene la tesis de que la religiosidad urbana es esencialmente privada. Tesis que yo no comparto. Desde mi punto de vista la religiosidad popular viene del pueblo y tiene que manifestarse comunitariamente.

Sin duda hay una tendencia a la privatización: porque es fe, es personal, hay soledad, porque es fe hay personalización.

Cuando convocamos a un santuario a todos los grupos o movimientos, "desectamos", "desprivatizamos", en el sentido de que están todos juntos, participando en una misma fiesta, liturgia o asamblea. Entonces el santuario es capaz de ser un signo global de convocación eclesial.

Los vocablos, "élite" y "masa" cobran importancia, en el sentido de la pregunta que se nos plantea respecto a los "ocasionales". El santuario es como los brazos abiertos de la Iglesia para los ocasionales. "No voy a misa, nos dice el peregrino, pero voy al santuario". Sabemos que objetivamente está mal. El católico debe participar en la misa dominical. Pero... al menos viene al santuario. Creo que el problema de los "ocasionales" requiere una atención importante en una doble perspectiva: mejorar la calidad de tiempo y mejorar la cantidad de tiempo.

Tenemos que tratar de tenerlos más tiempo con nosotros.

Yo trabajé muchos años en una investigación en Yumbel (sur de Chile). Constatamos que el peregrino estaba bajo el amparo eclesial directo, o sea en pastoral, unos pocos minutos porque es tan grande la afluencia de gente que físicamente no podían entrar a la iglesia. Entonces ¿qué hacían?. Por lo menos dejaban la limosna. Era el momento ritual. Dejaban un billete y decían: "Por mi compadre Pedro". Cada billete tenía nombre. Le entregaban un santito. Era el único momento ritual porque después aquel hombre salía y se encontraba con los charlatanes, el que mostraba una culebra, las prostitutas. Todo un mundo que completaba la peregrinación. Los charlatanes gritaban la verdad sobre la vida, el afecto y el amor.

Considerado globalmente ¿qué hacía la Iglesia?. Atención al peregrino un minuto y medio. El resto del tiempo,

todos esos "sacerdotisos" y "sacerdotisas", llenaban la necesidad religiosa. "Lo que no es asumido no es redimido". "Toda silla desocupada la ocupa el diablo".

El Padre Pedro Campos (actual Rector del Santuario San Sebastián de Yumbel, Chile) comenzó su trabajo. Cuando empieza la peregrinación ya se ven cuadros, frases catequéticas. Hay religiosas que saludan. Hay muchas liturgias distintas. En la noche "la liturgia de la vela", besar el Santo. Es toda una red, y para eso diversificar los polos de atención. Hay que hacer entretenido, apasionante el santuario.

Si hay evangelizadores, oficinas de información, servicios de atención para los peregrinos, si se venden imágenes que son elementos de evangelización. Si ve el lema que se ha escogido, en el altar, si hay algún lugar destinado al Sacramento de la Reconciliación. Si existe todo esto hay unidad y así, pues, se constituye el santuario como la gran ciudad de Dios.

El peregrino se imbuje de un espíritu: ha hecho un retiro de un día. En el fondo, entra en el ámbito de la Iglesia. Todo ha convergido a una línea: crear una atmósfera para el hombre sensitivo contemporáneo. El peregrino, inmerso en este amplio radio, se renueva.

En el Norte, en Andacollo, muchas veces les he dicho: cuando hagan la peregrinación nocturna, utilicen la radio local para que la peregrinación vaya acompañada de una transmisión adecuada. Así la peregrinación se puede transformar en un elemento de "copamiento psicológico", para que penetre profundamente. Para eso, mejorar los tiempos y diversificar la atención.

Es interesante referirse a la labor de los artesanos populares. Debemos entenderlos como voceros del mundo popular. Ellos tienen un lugar clave para conocer el alma del pueblo. . . si ellos reciben una catequesis oportuna, pueden transformarse en agentes de evangelización (*Encuentro Interdepartamental sobre Religiosidad Popular*, 28/Celam, 1976, 192).

Bendiciones: Es preciso tomar en serio las bendiciones que el pueblo nos pide e impartirlas con dignidad. Creer que Dios en ese momento acoge a ese hijo.

Puede reunirse un grupo, en un lugar adecuado como una pequeña capilla para las bendiciones. Leer unos versículos del Evangelio con respeto. El libro del Evangelio puede colocarse en un atril. Usemos un libro bien presentado que no parezca una libreta de bolsillo. La Iglesia Oriental nos enseña en este sentido. Después de esa lectura conviene hablar con el pueblo. Preguntar: Usted ¿de dónde viene?, ¿qué intenciones tienen para que oremos juntos?. Rezar el Padre Nuestro. Después de todo esto se da la bendición. Así, al "ocasional", yo lo he tenido más tiempo y más hondamente, bajo el amparo de la Iglesia y eso forma también parte del signo global.

No podemos caer en el infantilismo de creer que el pueblo es como el Estado, sin pecado original. El pueblo tiene fe pero, además, hay pecado en el pueblo, el pecado del hombre caído. De ahí que yo tengo que ser un instrumento de conversión. Tengo que desafiarlo con el anuncio: Jesucristo. Este anuncio lo tiene que desestabilizar para que añore la conversión.

Distingamos entre "tiempo" y "tempo". El tiempo es cronológico. El "tempo" es psicológico. No es igual el "tempo" de un hombre urbano al de un campesino. Por ejemplo, una hora de baile religioso en el Norte de Chile, no es nada. Los cantores populares pasan cuatro o cinco horas componiendo.

El silencio no es un vacío, es un silencio que está motivado, que es el colmo de la ansiedad interior religiosa.

Yo tengo que anunciar. Esto no puede ser una suma de liturgias aceleradas. Tengo que darles tiempo para que puedan asimilar. Me tienen que escuchar y después el peregrino tiene que asimilar. Que mi activismo pastoral no aborte el tiempo

receptivo. Debo marcar debidamente los tiempos dedicados al anuncio y a la asimilación de lo que el peregrino ha escuchado.

¿Cuándo hay una peregrinación lograda? Cuando yo he transmitido una verdad objetiva que es la verdad del Evangelio.

Yo soy responsable de la integridad del Credo. Aquí se da una tensión entre el mensaje universal y mensaje particular. Cada santuario tiene su mensaje particular, por ejemplo, el mensaje de Bernardita en Lourdes. En este caso, Bernardita, la Virgen, constituían la vinculación con el Credo. Después del Concilio Vaticano II se dejó de hablar de Bernardita, de la Virgen y se trató del Concilio. "Se mató la gallina de los huevos de oro", el mensaje particular, el mito articulado que convoca, que tiene resonancia en el pueblo. A partir de esto hay que llevar al pueblo al Credo.

¿Cómo hacerlo? No en forma intelectual, racional, sino que dinamizando el mito, hacia la Trinidad, hacia la vida, hacia el compromiso. Todo el juego de esto es la vida, la persona debe llevarse algo para la vida, para alimentar la existencia cotidiana.

Trabajar en un santuario es estar proporcionándole al pueblo alimento religioso que, de alguna manera es el modelo que ellos implantan en su vida. Esto es muy importante en relación con la eclesiología y también con la cuestión social.

La opción preferencial por los pobres debe ser real. El pueblo muchas veces se siente postergado, en las oficinas no se le atiende, etc. La Iglesia puede ejercer una opción preferencial por los pobres en lo más íntimo y grande que es la opción religiosa. Sin ser sectario, si no tengo más alternativas que, atender al pobre o al rico, prefiero atender primero al pobre. No depende de nosotros reestructurar el Estado, pero sí que podemos en el espacio del santuario crear un mundo fraterno.

El santuario es como una vitrina que "muchas veces" condiciona los comportamientos religiosos y humanos posteriores.

Si el sacerdote es sencillo, religioso, fraterno, si no es un burócrata de los sacramentos, realmente la gente puede lograr una imagen de lo sagrado. Imagen, ni mágica, ni neurótica pero tampoco secularizada ni irrespetuosa por un misterio que, trasciende al hombre que por eso lo abre y lo hace como estar pisando Tierra Santa. El sacerdote ha de ser el primero que cree en la santidad del lugar, cree que la imagen de la Virgen es un signo sagrado, un ícono, no un "monigote". Pero para eso el sacerdote tiene que tratar a la imagen con respecto.

Todo ese comportamiento frente a lo sagrado, frente a lo fraterno, frente a lo esencial, frente al pobre es muy importante.

Si queremos hacer una gran red de organización tenemos que purificar todo esto, porque los santuarios son como la vitrina de la Iglesia frente a los ocasionales.

Los sacerdotes no sólo debemos ser justos, correctos, sino que debemos parecerlo. Porque de lo contrario pasa aquello: "Sacristán que vende velas y no tiene cerería ¿De dónde saca las velas si no de la sacristía?".

Otro aspecto en el santuario es dar cuenta del dinero que se recibe. Para ello hay tres líneas de información económica:

- Informar, decir la verdad, decirla en forma comprensible.
- Todo esto contribuyen a hacer claro el signo del santuario.

Lenguaje total: El peregrino que viene al santuario debe estar sumergido en un pedazo de cielo en la tierra.

El santuario debe ser el anuncio del templo definitivo donde se adora, donde se agradece, la Casa de Dios y la Casa de los hijos. En donde se puede encontrar a Dios en lo inefable, en los Santos, en los sacerdotes, en los sacramentos, una experiencia de santidad. Y todo tiene que contribuir a eso, precisamente, porque la sociedad está rota en su sacralidad, ser, entonces, un oasis de cielo en la tierra. Es un caso privilegiado de lenguaje total.

Esto va a significar que todas las formas estén incorporadas. En el documento *Iglesia y Religiosidad Popular* (n 198) se habla de la danza, de la importancia de lo corporal, de la importancia de la representación gráfica.

"Lo que no es asumido no es redimido". Usar todos los lenguajes, todas las formas. No caer en el error de los iconoclastas.

En una opción ecuménica el Papa está destacando la fuerza de la tradición oriental que ha sido una Iglesia muy popular, muy unida a su pueblo.

Sin embargo, no debe haber más forma que la necesaria, ni más materia que la necesaria. Ninguna palabra de más, ninguna palabra de menos. Ninguna palabra demasiado tarde, ninguna palabra demasiado temprano.

La Palabra de Dios en la Biblia: Le corresponde leerla al diácono. Traslada la Biblia al atril acompañado de acólitos con cirios encendidos; la proclama en alta voz, con respeto y dignidad.

Gestos: Puede privilegiar un gesto. Por ejemplo, la fracción del pan. Lo parto, lo rompo. El pan compartido fue primero partido, se rompió. Sin ninguna palabra de más o de menos. Esto va configurando un equilibrio.

Colores: Refirámonos a los colores de los ornamentos. El celebrante principal deberá tener una llama de fuego para Pentecostés. Un manchón de morado en Semana Santa. Ahora

se reemplaza por una estola. Se dice: entre menos cosas es mejor. Para qué cosas exuberantes que producen confusión.

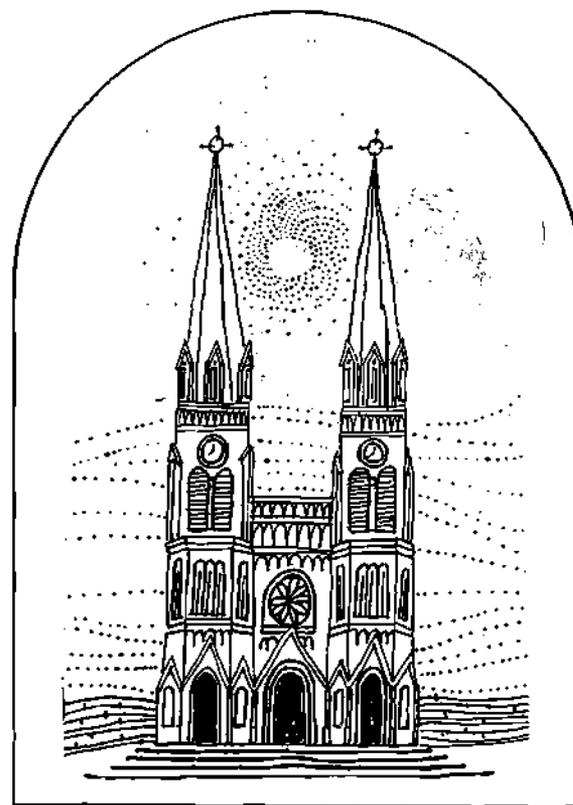
En religiosidad popular se necesitan los colores. Antes en Semana Santa se colgaban paños negros. El ambiente era lúgubre, pero producía impacto.

Tomando en consideración todo lo que hemos reflexionado sobre el santuario, se logrará crear un ambiente, tanto por la palabra como por todos los elementos que lo configuran, para que realmente sea: "Lugar privilegiado de evangelización". La persona que estuvo en el santuario, se empapó, se cargó y volverá para el impacto de la próxima peregrinación.

2

Segundo Encuentro

LOS SANTUARIOS, LUGARES PRIVILEGIADOS PARA EL PUEBLO DE DIOS EN AMERICA LATINA



"La Montonera", Pilar, Buenos Aires, Argentina
18 al 21 de mayo de 1981

CRONICA DEL SEGUNDO ENCUENTRO DE RECTORES DE SANTUARIOS DEL CONO SUR

Pbro. Lic. Eduardo A. Gonzalez (Argentina)

El Segundo Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur se realizó en Pilar, localidad distante 60 kilómetros de Buenos Aires y a exactamente la mitad del Santuario de Luján. Allí se encuentra la Casa de Retiros "El Cenáculo", propiedad del Arzobispado de Buenos Aires, con amplias comodidades para este tipo de reuniones.

Del 18 al 21 de mayo inclusive, estuvieron presentes el Delegado del Episcopado Argentino para la Pastoral de Santuarios, Mons. Pedro Torre Farías, Obispo de Catamarca; Mons. Mario Medina, Obispo de Benjamín, Chaco Paraguayo; Mons. Estanislao Karlic, Obispo Auxiliar de Córdoba, y representantes de los santuarios nacionales de Aparecida, Caacupé, Maipú, Luján y los Treinta y tres y de otros importantes santuarios de Brasil, Chile, Argentina, Paraguay y Uruguay.

El encuentro tuvo comienzo en la noche del lunes 18, con la presentación de los participantes y la organización del horario adecuado. El clima de cordialidad que se desarrolló desde el primer momento se vio favorecido porque, de los treinta y cuatro participantes (sin contar secretarios y auxiliares), un gran número ya había participado del Primer Encuentro y otros habían sido convenientemente informados de todo lo anteriormente acontecido.

La mañana del martes 19 estuvo a cargo del Pbro. Dr. Lucio Gera, Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, quien desarrolló el rico tema de los "rasgos fundamentales de la religiosidad de nuestro pueblo", deteniéndose de un modo especial en el aspecto de "imágenes de la paternidad de Dios".

Por la tarde, la reflexión en grupos y el plenario permitió un intercambio fluido de opiniones y perspectivas, en el contexto cultural de cada pueblo, reflejado en las exposiciones y aún las anécdotas con las que cada participante intervenía.

El miércoles 20 tuvo un ritmo similar al del día anterior, pero esta vez con la exposición de Mons. Estanislao Karlic, miembro del Equipo de Teología del Episcopado Argentino, quien desarrolló el tema "Principios de la religiosidad popular. Pautas frente al proceso de secularización".

Sobre la caída de la tarde todos los participantes nos dirigimos al Santuario Nacional de Luján. Como es obvio, la misa concelebrada contó, a diferencia de las celebradas todas las tardes del encuentro, con la participación de los peregrinos que concurren diariamente. Después de recorrer la cripta de la Basílica, donde se encuentran capillas con las advocaciones marianas de América, y conocer en profundidad el novedoso "Museo Devocional", fiel exponente de las expresiones de los promesantes, ejercieron las funciones de anfitrionas, una comunidad de laicas consagradas, en su restaurante "L'eau vive" (El agua viva).

Distintos momentos del jueves 21 fueron dedicados a la redacción de la declaración "Los Santuarios, lugares privilegiados para el pueblo de Dios en América Latina". Un ágil trabajo de comisión, plenario y ajuste redaccional permitió antes de la misa vespertina, contar con el texto definitivo.

A lo largo del día se expusieron diversos aportes de cada santuario, sobre la base de alguna experiencia concreta que mereciera ser comunicada. A través de ellas se advirtie-

ron coincidencias básicas en lo que hace a la presencia en la cultura popular y los naturales matices, propios de cada región. Algunos santuarios de Chile realizaron sus informes con interesantes diapositivas, de sus fiestas principales y el ambiente que las rodea.

El encuentro concluyó esa noche, pero para permitir una mayor comunicación a nivel personal, los participantes convinieron en regresar a sus respectivos lugares de origen en la mañana del viernes 22.

LOS SANTUARIOS, LUGARES PRIVILEGIADOS PARA EL PUEBLO DE DIOS EN AMERICA LATINA

*Conclusiones del IIº Encuentro
De Rectores de Santuarios del Cono Sur,*

Han transcurrido cuatro días reunidos en Pilar, en el II Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur, con la presencia de los señores Obispos, Pedro Torre Farías, Obispo de Catamarca y Delegado del Episcopado Argentino para la Pastoral de los Santuarios; Mario Medina, Obispo de Benjamín Chaco; y Estanislao Karlic, Auxiliar de Córdoba; los representantes de los santuarios nacionales de Aparecida, Caacupé, Maipú, Luján y los Treinta y Tres y de otros santuarios de Brasil, Chile, Argentina, Paraguay y Uruguay.

Ayer celebramos la Eucaristía en el altar de la Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora del Luján y hoy, a modo de conclusión, queremos muy sencillamente ofrecer algunas ideas y sugerencias que orienten nuestro quehacer pastoral en esta importante área de la vida de la Iglesia.

Las resumimos así: *El santuario como lugar privilegiado de evangelización de la cultura, de la iglesia, de la manifestación de la fe y de la justicia y la misericordia.*

El Santuario, lugar privilegiado de evangelización de la cultura

El Papa Juan Pablo II sintetiza la experiencia de los santuarios y señala su importancia en el discurso a los rectores

de Francia, Bélgica y Portugal, (22.1.81). Allí señala: "Que cada santuario siga sacando de la Evangelii Nuntiandi sus orientaciones".

Eso es lo que ahora queremos hacer, retomando las Conclusiones del Documento de Puebla y señaladas en nuestra Declaración de Caacupé, 1980.

La Iglesia Latinoamericana redescubre y asume con el mayor interés los valores específicamente cristianos que se encuentran en la religiosidad de nuestros pueblos como fruto de la evangelización.

La Iglesia necesita ser evangelizada siempre de nuevo, para cumplir específicamente su misión, según la cual se siente enviada para ayudar a las culturas a consolidarse en su propio ser e identidad (cfr. P 425). Pero también está consciente que al proponer la Buena Nueva, denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas, purifica y exorciza los desvalores. Establece por consiguiente una crítica de las culturas, (cfr. P 405). En concreto, nuestra cultura latinoamericana está debilitada y amenazada y en ella se constata la realidad del pecado personal y social y de aquí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación (cfr. P 452).

Estamos convencidos de que, frente a esta realidad cultural de nuestros países, los santuarios siguen siendo un lugar privilegiado para la evangelización de nuestra cultura, amenazada por las ideologías liberal, marxista y de "seguridad nacional", y más radicalmente, por un secularismo alienante y dependiente.

Desde los santuarios queremos dar a nuestra gente razones para esperar, vivir, superar pecados y opresiones y, más allá de la muerte, encontrarnos con Dios.

El Santuario, lugar privilegiado de evangelización de la Iglesia

El santuario, nacido de la fe del pueblo cristiano, es una riqueza para la Iglesia —con repercusiones diocesanas, regionales y nacionales— y uno de los lugares privilegiados para el ejercicio de su tarea evangelizadora. Por ello requiere:

- ser tenido en cuenta en los proyectos pastorales nacionales y diocesanos, aprovechando sus muchas posibilidades evangelizadoras;
- una selección esmerada de los agentes de pastoral, en orden a la comprensión de la cultura y de los gustos religiosos del pueblo que en ellos se congrega;
- la realización de actividades pastorales (peregrinaciones, jornadas, etc.) organizadas y asumidas por las Iglesias Diocesanas (clero, instituciones, C.E.B., etc.).

El Santuario, lugar privilegiado de manifestación y celebración de la fe

En el santuario el peregrino se siente y reconoce Iglesia; miembro de una familia multitudinaria, integrada sin clasismos ni sectarismos, verdadero Pueblo de Dios, íntimamente relacionado con quienes ya están en la gloria: la Virgen María y los Santos, modelos de vida cristiana, intercesores ante Dios Padre y protectores de personas y pueblos.

Para favorecer este reconocimiento vemos recomendable:

- la celebración festiva de todos los sacramentos, atendiendo las características propias de las grandes multitudes, tanto en el lenguaje de la predicación como en el estilo del anuncio (sonorización de los ambientes, visualización de los ritos, uso de los medios comunicación social, etc.);
- procurar que los signos de la expresión de la religiosidad (imágenes, cuadros, vitrales, música, cantos, etc.) sean de calidad estética, fomentando el arte que res-

ponde al genio de cada pueblo;

- evitar toda apariencia de lucro, publicitando informes sobre el destino de los bienes y ofrendas.

El Santuario, lugar privilegiado de la justicia y la misericordia

El Documento de Puebla señala, entre otras, la opción preferencial por los pobres, opción que se hace imperiosa en el santuario, porque allí concurren de un modo especial los pobres, los marginados, los enfermos, los abandonados y los afligidos, que son mayoría de nuestro continente.

Como lugar privilegiado de justicia y paz, misericordia y fraternidad, nacidas de la experiencia de la Paternidad Providente de Dios, se sugiere que en los santuarios:

- se insista en crear un ambiente de calidez y piedad; oración y confianza; contemplación y diálogo; conversión, libertad y solidaridad evangélica;
- se realicen celebraciones que respondan a las necesidades más urgentes de momentos históricos o coyunturales (p. ej. situación de los desocupados, mal retribuidos por bajos salarios, perseguidos, desaparecidos, víctimas de la violencia, de las catástrofes climáticas o accidentes, etc.);
- se organicen y se participe en campañas de ayuda fraterna y solidaria, respondiendo a “la preocupación por ayudar con ofrendas a las regiones pobres y a las Iglesias pobres” (Juan Pablo II, o.c.). El cambio de promesas (p. ej. velas, y flores por víveres y ropa) puede ser muy educativo en este aspecto, a condición que se respete la libertad y el sentimiento del peregrino y la gratuidad del don directamente destinado a Dios;
- se promuevan en lenguaje popular la difusión de la enseñanza social de la Iglesia, en orden al serio compromiso por la transformación de las estructuras sociopolíticas de nuestro continente, en un clima que evite la

violencia y se esfuerce por la instauración de una paz y justicia según el Evangelio de Cristo.

Un deseo y compromiso finales

Queremos terminar este Encuentro con una sugerencia: en 1992, al cumplirse los 500 años del descubrimiento de América, celebrar en todos los santuarios de nuestra geografía los orígenes históricos de nuestra fe católica.

Mientras tanto, confiados en la fuerza del Espíritu de Dios y en la protección maternal de la Virgen María, renovamos nuestro compromiso pastoral al servicio del pueblo cristiano, en los santuarios, "casas para el Señor y para el pueblo", (Juan Pablo II, o.c.).

Pilar, 21 de mayo de 1981.

RASGOS FUNDAMENTALES DE LA RELIGIOSIDAD DE NUESTRO PUEBLO PAUTAS PARA LA EVANGELIZACION

*Padre Lucio Gera, Decano de la Facultad de Teología
Buenos Aires — Argentina.*

ESQUEMA

I. Presupuestos

1. El principio de encarnación. La evangelización de las culturas como encarnación del Evangelio en las mismas o como asunción de las mismas por parte del espíritu evangélico.

Diversos momentos. Sincretismo y síntesis.

2. El conocimiento de las culturas.
Experiencia y amor.
El conocimiento científico.

3. Delimitación del tema presente.

II. Rasgos religiosos de nuestro catolicismo popular y su incidencia en la configuración cultural

1. La imagen de Dios en relación con el hombre, la naturaleza y la sociedad. Características, crisis, pautas para la evangelización.

2. La imagen de Cristo. El camino seguido por la piedad occidental y latinoamericana. Características de la imagen de Cristo que posee el catolicismo popular. Crisis. Pautas.

3. La conciencia eclesial. Conciencia de comunión y participación.

Comunión de los santos.

María y los santos.

La jerarquía eclesiástica.

4. La imagen del hombre como proyección de la conciencia religiosa.

El Padre Lucio Gera señala en la introducción de su conferencia que el tema solicitado por el P. Humberto Bellone es de vastos alcances: "Rasgos fundamentales de la cultura de nuestro Pueblo (latinoamericano). Pautas de evangelización"; Por eso le ha parecido conveniente circunscribirlo, "asumiendo más bien una perspectiva reducida" para buscar la relación de algunos rasgos religiosos con la cultura latinoamericana.

Observar cómo esos rasgos religiosos "influyen en la totalidad de la vida de nuestra gente y otros ámbitos también, que no son religiosos y viceversa. Además, cómo otros ámbitos inciden en la dimensión religiosa".

Para presentar una imagen de la cultura latinoamericana, sería preciso "señalar sectores y tipificar regiones".

"Evidentemente, una cosa es hablar de una ética indígena o afroamericana y otra cosa es hablar de la religiosidad ciudadana".

El Padre Gera se va a referir a lo que él denomina "catolicismo popular medio" y donde tiene mayor experiencia. Es un tipo de religiosidad ciudadana, de gente, en su mayoría, de origen rural asentada en la urbe, o que viven en las cercanías de la ciudad. En Argentina el modelo será el Santuario de Luján.

Presupuestos

El principio de encarnación

La evangelización de las culturas como encarnación del Evangelio en las mismas o como asunción de las mismas por parte del espíritu evangélico.

"Antes de entrar directamente en el tema, quiero indicar algunos presupuestos que para mi tratamiento del mismo, son evidentemente muy importantes".

Primer presupuesto: el principio de encarnación.

Si los sacerdotes, pastores, teólogos, tratamos el tema de la cultura, lo hacemos solamente desde la perspectiva de la evangelización". No se trata de un trabajo de ecólogos, historiadores o sociólogos, aunque se recojan sus aportes científicos sino que interesa la perspectiva evangelizadora, o sea "poder reconocer elementalmente la cultura para ver las vetas por donde puede entrar la semilla evangélica". Es preciso observar, además, "qué gérmenes encontramos allí en esa cultura que puedan ser desarrollados desde una evangelización, desde un acompañamiento evangelizador permanente.

Esto lo señala el Padre Gera como la perspectiva desde donde habría que situarse.

En la evangelización de la cultura rige como ley fundamental el principio de encarnación.

Es un principio pastoral del que se viene hablando desde principios de siglo y es tomado de la categoría dogmática, teológica de la Encarnación del Verbo y traspuesta al ámbito pastoral, es decir, a la fe.

La pastoral tiende a suscitar la fe en las personas, en los pueblos y culturas. Entonces hay como un proceso de encarnación de la fe.

La fe es el núcleo de existencia cristiana más elemental, más sustancial. Uno diría de la fe, de la esperanza y de la caridad cristianas que es como el centro y el núcleo de la existencia cristiana. Sustancialmente es eso, pero encarnándola en los modos de ser de una cultura.

En el fondo la Iglesia siempre tuvo la intención de orientar la pastoral en esta perspectiva.

Rasgos, significa acá, rasgos de un estilo cultural. Y, en este sentido, hablaremos de culturas, como estilos de vida, como modos de vivir.

Vivir es una palabra muy amplia que significa un estilo de pensar, de concebir la realidad, el nacer, el morir. Vivir, modos de vida, es una manera de interpretar la libertad, el destino, lo que es el varón, lo que es la mujer, el niño, el anciano. Lo que pertenece al pueblo, lo que es la soledad, la compañía, la vida con toda la maraña de cosas que debiéramos mencionar, mentar cuando hablamos de nuestra vida. Fundamentalmente, la solemos esquematizar con ese esquematismo tan simple que trae Puebla. La vida en el fondo es la trama del conjunto de las relaciones del hombre con la naturaleza a través del trabajo. Una concepción del trabajo, de la propiedad. Nuestras relaciones con los demás hombres.

La cultura es una concepción del otro y mi relación con el otro y con Dios. Es un estilo de concebir eso y de valorar, de practicarlo.

La cultura no es una pura concepción filosófica, en realidad es anterior a toda concepción filosófica. No es una conciencia refleja ante todo, sino es una vivencia, una conciencia directa. La conciencia que tengo de las cosas directamente sin haberme puesto a pensar mucho con categorías filosóficas.

La cultura es una jerarquía de valores, pero no la que estudiamos en filosofía como jerarquía teórica de valores, sino como jerarquía vivida de valores, como preferencia que de

hecho uno va obteniendo a través de la vida, aunque nunca haya estudiado un libro de ética.

De hecho va prefiriendo el dinero al amor, prefiriendo la muerte a la vida. Y eso da una jerarquía vivida de valores y actitudes ante la vida.

Cultura como estilo de concebir, de pensar la realidad, como creencia, manera de creer que es la realidad y como conjunto de valoraciones, o sea, de preferencias valorativas.

Por lo que en sí es la cultura en el fondo está muy emparentada con lo que llamamos el establecimiento de valores verdaderos o de idolatrías. Por eso toda cultura es en el fondo una idolatría o es una auténtica adoración y jerarquía de valores o es una mezcla de todo eso. Es por eso que en la "jerga cristiana", cuando se habla de cultura, sale tanto eso de los ídolos de las culturas, como se habla en Puebla y ya en dos documentos de Vaticano II. Porque lo fundamental es la actitud axiológica ante la vida, cómo se valoran las cosas, qué se valora más y menos. Por qué se está dispuesto a vivir y a morir. Por qué vale la pena vivir o no. Ahí se juega un poquito la vitalidad de las culturas. Esto llamamos un estilo de vivir. Cada cultura tiene sus rasgos particulares, sus estilos particulares.

El principio de encarnación, ¿qué significa?

Con la evangelización hay que tratar de que la fe, la esperanza y la caridad se encarnen en esos estilos culturales y, por tanto, que los asuman de alguna manera. Es el principio de asunción de las culturas.

En ese proceso de encuentro de lo que es el núcleo de existencia cristiana, el modo cristiano de ver la vida, de valorar las cosas, el modo evangélico que nos dice el evangelio que nos trae Cristo y los modos cómo las culturas vienen valorando la vida, las cosas; se pueden producir distintas formas de relación.

Una de esas relaciones es la validez. El modo evangélico de ver la vida, las cosas; encuentra que en una cultura hay modos auténticos de ver la vida y valores auténticos. Y entonces, se produce lo que se llama afirmación de la No destrucción y se nos exige el momento de la adaptación de la cultura.

Diversos momentos:

El primer momento, ¿qué es? La fe, el modo cristiano de considerar la vida, de esperar, de amar.

En las culturas recoge valores válidos, modos de ser válidos, concepciones válidas que son como gérmenes cristianos o precristianos, naturales o sobrenaturales, si quieren hablar así, los encuentra y los *confirma*. Es el principio de encarnación como principio de *confirmación*, de *convalidación* de las culturas. Y por tanto, el principio de encarnación, se adapta a las culturas. En cuanto a lo que es válido, la Iglesia tiene que hacer el esfuerzo de que el modo de ser vivido por la fe sea adaptado a una cultura.

La cultura indú tiene un valor, la contemplación. La cultura inglesa se caracteriza más bien por su pragmatismo, su acción dirigida a la empresa.

La Iglesia recoge esos valores, *convalida* esos rasgos culturales (contemplación o pragmatismo y acción) y debiera adaptar de algún modo su fe a esas culturas. Es decir, que su auténtica y universal fe, esperanza y caridad sea vivida en los estilos culturales señalados en los ejemplos anteriores.

Esto es lo que se llama el *momento de la convalidación de las culturas y de la adaptación de la fe a las culturas*.

La fe se pone al *servicio de las culturas*, tratando de no destruirlas.

Momento negativo en el encuentro de la fe y el evangelio y las culturas

El segundo momento en las culturas. Se encuentran también en las culturas desvalores, antivalores, carencia de autén-

ticos valores o están erigidas en valores cosas que no son valor, o están erigidas en máximo valor lo que no es máximo valor. Por ejemplo, el poder del Estado, el suicidio en Japón, la "vendetta" en la cultura mediterránea sureña.

Entonces la Iglesia, el Evangelio que encuentra esas culturas, tiene la función, el *momento negativo de denunciar y de exorcizar los ídolos* de esa cultura. Es el momento de la *negación*, en donde entra en colisión con las culturas. El Evangelio entra en colisión con los procesos de las culturas nacionales.

Nosotros, en este momento, en América Latina, desde el Evangelio, entramos en una gran colisión con aquellos antivalores que degradan la dignidad del hombre, y parece exigido al Evangelio en América Latina, en este momento, especialmente, exorcizar los ídolos de la violencia, de la degradación del hombre, del poder, en tanto degrada la dignidad humana, de la riqueza, en tanto degrada a muchos hombres, la pobreza, etc.

Hay momentos negativos. Es así que se puede hablar de la función de exorcizar del Evangelio con respecto a las culturas y de aquí que el Evangelio tampoco tenga que adaptarse a todas las cosas de la cultura. De aquí que no todas las cosas de la cultura, sean válidas y absolutas, tienen elementos de relatividad.

Las ciencias etnológicas erigieron, en un primer momento, como modelo y pauta de las culturas, la cultura occidental europea y, posteriormente dijeron: "todas las culturas son válidas, ninguna puede ser tocada". No es así, toda cultura, las europeas y las demás, tienen algo criticable, denunciante.

El hombre lleva consigo, además de gérmenes de valor y de virtud, también, siempre pecados, en sus propias creencias culturales, en sus propios estilos culturales. Entonces, cabe que siempre el Evangelio denuncie algo en las culturas y, a veces, cuesta muchos años, erradicar ídolos de la cultura. La "vendetta" de Córcega, el suicidio en Japón como máximo

valor, etc. La antropofagia, la poligamia. Son todos desvalores muy arraigados en las culturas.

La Iglesia sabe que va a tardar siglos en producirse ese diálogo donde realmente las culturas acaben por asumir los valores del Evangelio con más decisión, con más plenitud y, tal vez, nunca acaben de asumirlo del todo en la historia.

Nunca una cultura llegará a ser plenamente cristiana y, en este sentido, nunca tendremos cristiandad. Ninguna cultura se va a identificar totalmente con el Evangelio, siempre va a existir una distancia, aun cuando la evangelización tiende a que, en cuanto más sea posible, el Evangelio y sus valores se encarnen en la cultura.

Momento de elevación

El tercer momento es "el paso de las culturas a un nivel superior que es el nivel de la gracia".

A los habitantes de una cultura se les pide actitudes que están más allá de toda dimensión cultural, como sería el amor al enemigo, el matrimonio indisoluble.

De sí, a las culturas les cuesta llegar a estos valores. El Evangelio pone exigencias que están más allá de lo que la misma racionalidad de las culturas puedan dar de sí, de lo que la misma luz y fuerza de las culturas pueden dar de sí.

En la evangelización es difícil cambiar las actitudes que se refieren a la valorización de la vida.

En ciertos momentos la cultura tiende más bien a intensificar dentro de sí misma lo que podemos llamar el principio de muerte. La vida menos apreciada. Esto se manifiesta con la práctica del aborto, la eutanasia, la violencia. Entra en las culturas una especie de desprecio por la vida que es muy difícil de erradicar.

Es el momento como de paso de la cultura a un nivel superior, de exigencias que sólo se pueden realizar, diríamos no-

stros, desde la intervención de Cristo en la Historia, desde la intervención de Dios que eleva a las culturas, llamando a sus miembros a actitudes típicamente evangélicas.

Esto es el principio de *encarnación*: cuando se logra un cierto *encuentro del Evangelio con la cultura*, a través de estos tres momentos: *de confirmación, de negación, de elevación*, esto es lo que se llama la *encarnación de la fe en las culturas*.

Sincretismo y síntesis

La encarnación de la fe en las culturas, se hace, como lo vengo diciendo, a través de largos tiempos y largos siglos.

Uno puede partir de este presupuesto: *nunca acaba la evangelización de una cultura*. No sólo porque siempre vienen niños que nacen, jóvenes que hay que evangelizar, siempre generaciones futuras, sino porque el pueblo como continuidad histórica, el pueblo mismo, nunca llega a la plenitud del Evangelio. Para llegar a cierta maduración evangélica, parecería que hicieran falta siglos.

Grecia, Roma, tardaron mucho hasta llegar a cierta maduración evangélica. No diríamos que el mundo occidental tiene una plenitud cristiana. Es una medianía evangélica. Lo mismo podemos decir de América Latina en este sentido.

Y en este proceso que dura siglos, se produce, normalmente, ante todo, no la *encarnación como la síntesis auténtica de la fe con los estilos de vida de una cultura*, sino que se produce la *forma sincrética*. Eso es normal y natural. Cuando la fe evangeliza a una cultura, halla primero tendencias al sincretismo. O sea, se componen valores de la cultura, con cosas cristianas que son antiéticas. Las quieren componer y entonces las pegan.

Se quiere componer la Virgen con la Pachamana (yo creo que en el fondo pegan); pero pongamos que no pegan. Es una forma sincrética, ecléctica. Otro ejemplo: se adora a Dios Padre, pero en el fondo se está pensando en el astro Sol, en una fuerza de la naturaleza. No es una auténtica síntesis.

Cuando se produce sincretismo, lo que es especialmente cristiano, no se da, no es *asumido*. Lo que es asumido es una apariencia cristiana, no lo anterior, lo más específico.

Habría que decir ¿qué es lo específicamente cristiano? Aquello que en una encarnación con las culturas no podría morir, bajo pena de no ser cristiano aunque tenga apariencia cristiana. Si esto lo tratamos a nivel de expresión dogmática, es realmente fácil decirlo. Lo específicamente cristiano es la fe en la *Trinidad*, lo específicamente cristiano es la *encarnación*. Pero esto no satisface para decir lo específicamente cristiano. Habría que mostrar cómo esto se da en las formas reales del vivir, o sea, como hay una fraternidad que está basada en la fe en la *Trinidad* y en la *encarnación*. Es una forma de relación específicamente cristiana y no, por ejemplo, marxista, y no, por ejemplo, liberal. Es muy distinta la fraternidad de la Revolución Francesa. Habría que mostrar todo esto. Yo ahora no tengo tiempo, pero les llamo la atención porque me parece un problema capital para entrar en todo esto de la fe y la cultura.

Se produce el *sincretismo*, no cuando son reconocidas algunas creencias, diríamos, jerárquicamente secundarias, o cuando todavía no se ha llegado al nivel normal exigido por el cristianismo, uno diría es todavía relativamente secundario, sino cuando no son recibidos por una cultura, por un grupo humano, aquellos valores radicales, específicamente cristianos. A nivel dogmático son expresados por la Trinidad y la Encarnación. Por eso la Iglesia pide que si se quiere evangelizar, cuanto antes se llegue a la afirmación de la Encarnación, de la Trinidad. Pero habría que ver cuáles son las consecuencias de esos dogmas para las relaciones humanas, de una manera un poquito más existencial. Porque en el fondo a nivel existencial, tendríamos que preguntarnos esto: ¿En qué difiere el amor cristiano que llamamos caridad, de otro amor, de otra solidaridad humana, por ejemplo?

De todas maneras no hay que asustarse de que hayan fases sincréticas, porque tiene que haberlas de todos modos. Porque ninguna cultura nace cristiana de un día para otro,

sin entrar en una lucha, naturalmente, con la propuesta evangélica. Eso es normal y humano; si una cultura aceptara de golpe el cristianismo, sería irracional, sería ingenuo, niño.

Hay etapas de atención, lo que nosotros llamamos en la historia de la Iglesia, las fases de los Apologistas griegos. Eso en el fondo indica más de un siglo de tensión y de lucha de una cultura griega que no puede aceptar el cristianismo y la fe cristiana respetada por los Apologistas que son griegos y como griegos ya buscan vivir la fe cristiana. Eso pasa en todas las culturas, todas tienen sus apologistas, por decirlo así. Aquellos que, perteneciendo a la cultura ya comienzan a vivir la nueva fe y como ser modelos de una manera de vivir la fe para la cultura en que están. Es importante que surjan quienes pueden vivir la fe, según su propio estilo, según el estilo de los problemas que nos exige el tiempo e idiosincrasia en América Latina, por ejemplo.

El conocimiento de las culturas.

Experiencia y Amor.

El conocimiento científico.

De golpe despertamos con que no conocemos nuestra cultura latinoamericana, brasileña, argentina, chilena, uruguaya, paraguaya. Hay que entrar a conocerla.

Y conocemos el peligro de abarrotarnos de una gran cantidad de libros, entrar por la vía científica, recoger un conjunto de datos, pero no acabar de captar la cultura.

Yo tengo muy a pecho lo que digo ahora: yo creo que el modo fundamental de conocer a un pueblo y el estilo de vida de un pueblo es el amor. En esto soy sumamente agustiniano: sólo cuando a un hombre se lo conoce, se lo reconoce en su propia identidad, con todas sus imperfecciones, con todos sus desvalores, sólo así, yo puedo entrar a comprenderlo. Aquí lo que ocurre es que el amor da una cierta connaturalidad con el otro, con la vida del otro, con el proceder del otro, que uno,

un poco le entiende las motivaciones, los resquicios, el proceder del otro, de una manera *intuitiva* no explicada.

Va a actuar conociendo. El amor es un conocimiento por experiencia, en el fondo.

¿Quién conoce más al chico, al hijo; la psicóloga, la psicopedagoga, o la mamá?

Técnicamente la psicóloga tiene mucho mayor conocimiento, pero desde otro punto de vista, en otro nivel de cosas, la mamá lo capta mejor que toda psicóloga.

Entonces, acá me parece importante esto: *hay un principio de conocimiento de la cultura de nuestro pueblo que sólo se da por vía del amor. Quien entra como mero científico, toma distancia del objeto y actúa dejándolo. No llega nunca a la interioridad.*

Rasgos religiosos de nuestro catolicismo popular y su incidencia en la configuración cultural

La imagen de Dios

En relación con el hombre, la naturaleza y la sociedad. Características, crisis, pautas para la evangelización.

El sentimiento de la naturaleza, intenso y exclusivamente poético, no científico técnico y, por eso, fácilmente religioso, lo captamos como signo de Dios, como un poema que nos habla de Dios.

El vivir en contacto con la naturaleza constituye una ventaja. El problema se origina cuando interviene una mentalidad técnica que tiende a despojar a la naturaleza de su halo poético.

No se trata de rechazar la ciencia y la técnica porque es una realidad del mundo de hoy, sino que de "no perder el

trasfondo simbólico de la naturaleza con el advenimiento de la técnica".

¿Cómo podría ser hecho eso? Sólo si surge una fuerte poesía religiosa y cristiana. Sólo si la poesía puede hacer de mediación con una naturaleza, ahora, puesta por la industria bajo la técnica.

Por eso importa suscitar una poesía, suscitar el canto, el folklore que tiende a vérselas con la cosmología, con la naturaleza de modo simbólico poético y, por tanto, ofreciendo puertas hacia una lectura también poética de la naturaleza.

Una pequeña pauta para la evangelización. Me parece que habría que intensificar lo que es mediación estética. No podemos dar el salto de la naturaleza a la religión. De la naturaleza en estado científico y técnico como manufactura, etc. a la religión, si el poeta no nos entrega a la naturaleza en estado de transformación, en su estado técnico-científico nuevamente como símbolo.

El hombre hace experiencia de Dios como poder, en la naturaleza, en la epifanía de la naturaleza. Así como experiencia de que Dios interviene con su poder, de que se manifiesta a través de la naturaleza. ¿Cómo? Para captar la génesis de esto, habría que retroceder a las culturas más primitivas que se dan también en claves de América Latina.

El hombre primitivo no cultiva la tierra ni cría animales, simplemente recoge frutos silvestres o raíces, caza, o se dedica a la pesca. De la naturaleza recoge la vida.

Al hombre de esas culturas le es fácil sentir que la vida es un don. Y sentir detrás de la naturaleza a Dios como poder y origen de la vida. De ahí le viene el don. Así que, el primer acto religioso ritual es el de recoger, es el primer acto sacramental religioso.

La primera forma religiosa es el recoger la víctima para llevarla al altar. Es recoger y agradecer.

“Es tuyo, pero me lo das”, manifiesta el hombre primitivo al recoger los dones de la naturaleza y “experimenta a Dios como poder de donde le viene el don de la vida”.

En la cultura agrícola, el hombre ya siembra, interviene el trabajo. Recoge las espigas, pero eso no es el culmen del trabajo sino la cosecha. De ahí que la gran fiesta es la cosecha.

Con el gesto de agradecer y recoger le era fácil al hombre de las culturas primitivas inventar el rito y hacer oración. Ese hombre que no sabía hablar mucho, con el gesto de recoger le pedía a Dios que le diera qué recoger. Tenía la experiencia de la vida como donación.

En el mito griego Eleusis, todo el rito consistía en recoger una espiga y levantarla. En la epifanía de lo divino se decía de que la vida nos viene constantemente de Dios como don.

Para la conciencia religiosa, todo es gracia, todo es don. De ahí, la transposición al rito como acción de gracias.

¿En qué consiste el sacrificio en el sentido primigenio de la palabra? Es poner en el rito la experiencia de que la vida es un don, que Dios es el continuo origen de la vida, de la naturaleza dando vida.

¿Qué es el sacrificio? Este animal lo encuentro, es tuyo, se le decía en el sacrificio, a Dios. Pero me lo das, lo tomo. Te dejo una parte para reconocer que me viene de Tí. Tomo lo demás y como de él, me doy vida.

Pero, ¿qué pasa hoy día?

Hoy día, el hombre por lo general no está en contacto directo con la naturaleza. El trabajo consiste más que en recoger materias primas, en transformar la materia.

Hoy el trabajo es fundamentalmente de transformación.

El gesto de transformar la materia, es un gesto creativo. El hombre, hoy día, se experimenta más que receptor, a través de su modo de trabajar, como hacedor. Entonces, no puede tener en el trabajo la experiencia religiosa.

Desde el punto de vista religioso, el problema en la fábrica puede ser éste, que el hombre en la fábrica no encuentre pie para la vivencia religiosa como la ha encontrado en su trabajo como recolector.

El problema pastoral es éste: ¿en dónde va a encontrar ahora (el hombre que ha emigrado a la ciudad), en el ámbito de su trabajo, pie para la vivencia religiosa? No puede ser ya la transformación pura de la materia. Va a tener que ser el ámbito de la sociedad en que vive, de la comunidad humana. Allí va a tener que encontrar su experiencia de lo religioso, “en el otro”. Se traspone la epifanía de lo divino que antes se daba más bien a través de la naturaleza, ahora se va a dar más bien a través de lo social, de la comunidad.

Antes si el hombre encontraba en la naturaleza lo que necesitaba para vivir significaba que Dios daba el don, si no lo encontraba Dios no daba el don, parecía adverso. Ahora lo mismo sucede con la comunidad de trabajo: puede ofrecer una vivencia religiosa, pero puede también ofrecer lo contrario, lo desfavorable. Un mundo donde puede ser fácil o difícil vivir, según exista o no la solidaridad.

La oración del hombre del ámbito rural va dirigida a Dios, para que intervenga en la naturaleza y ésta no le sea adversa. Cuando ese mismo señor emigra a la ciudad ya no piensa en que llueva o crezca el trigo, su principal preocupación es encontrar trabajo.

¿Quién me va a dar trabajo?

Lo adverso que encuentra no es la naturaleza, la cosmología. Lo adverso, o lo favorable que encuentra, es el mundo de la ciudad. Lo adverso o desfavorable que encuentra son los

hombres y él le va a pedir a Dios, lo mismo que antes, que pueda vivir.

Ya no tiene sentido pedirle a Dios que intervenga en la naturaleza. Le va a pedir que intervenga en el patrón, en el mundo que le cierra o le abre las puertas. Pero, ¿qué mundo es ese? Ese es el mundo de la historia, mundo de la libertad humana, no el mundo de la naturaleza.

Antes pedía que Dios infringiera, si fuera posible, a través de un milagro, las leyes de la naturaleza, que hiciera llover. Ahora va a pedir a Dios que mueva la libertad humana, que intervengan en la trama de las libertades que componen esta ciudad para que se le abran las puertas y no se le cierren.

Es difícil hablarle de oración al hombre que hasta ahora estuvo en el mundo agrario que viene a la ciudad y cambia su experiencia. Antes lo favorable o lo adverso era la naturaleza, ahora es la sociedad humana.

Es difícil expresar que Dios como Padre interviene en la libertad del hombre, sin negarle su libertad. Requiere el esfuerzo de cambiar no sólo las palabras, sino el lenguaje antropológico.

El gran esfuerzo, hoy día, de la evangelización, si quiere seguir hablando de temas como de Dios Padre y de Providencia, es de tratar de ver cómo va a expresar esto, que Dios interviene en la libertad. Esto es sumamente difícil expresarlo y no sólo en palabras de predicación sino en símbolos, en liturgias, en las formas catequéticas rudimentarias.

Siempre es el problema constante de la evangelización. Siempre en las etapas de la historia vamos a llegar a ese punto crítico. Tiene que replantearse cómo expresarle al hombre que Dios interviene en la historia sin violentar la libertad. Periódicamente se produce la crisis, la del siglo V con San Agustín, que llamamos predestinacionismo. En el siglo XVI con Lutero y Calvino. En el siglo del Jansenismo se plantea nuevamente.

Ahora el mundo moderno que critica la religión fundamentalmente expresa esto: no hay Dios porque, si hubiera, se vería a Dios intervenir en la voluntad humana. Pero Dios no puede intervenir en la voluntad humana, porque si interviene la mata. Entonces, como no interviene, el mundo dice que no hay Dios.

La crítica de la religión se instaura en este punto: providencia, intervención de Dios en la historia. Todo el mundo del deísmo, todo el mundo liberal que lo dice en otras palabras que no son las mías, expresa: dejen que las leyes de la naturaleza se rijan por sí mismas sin que Dios intervenga.

¿Y cuáles son las leyes de la naturaleza hoy día? Son las leyes de la economía.

Dejen que las leyes del mercado se rijan por sí mismas sin que nadie intervenga. Ahora vemos la experiencia. Es un punto sumamente crítico.

La religiosidad popular puede seguir viviendo con su fe en la Providencia o puede dejar de creer en ella. Si deja de creer, deja de ser religiosidad popular. Si mantiene su fe va a seguir con este tema, es un tema sumamente crítico.

Si queremos evangelizar el catolicismo popular medio, hoy día tenemos que retomar el tema de la Providencia, catequéticamente.

Una de las fórmulas como expresar la crisis de la cultura moderna en términos freudianos es ésta: conflicto entre padre e hijo, en términos de castración. Esto no sólo con el padre humano ante cuya figura omnipotente el hijo es castrado y, el cual quiere en el fondo, robarle la omnipotencia al Padre.

Desde el punto de vista religioso estamos ante el conflicto que expresado en términos modernos, viene a ser el conflicto Dios-Padre, Hijo.

Es evidente que la categoría de paternidad que usamos tanto, que nos gusta, sin embargo es una categoría crítica. A mucha gente no le gusta llamar a Dios, Padre, porque en el fondo la experiencia que tienen del padre, no les basta.

¿Cómo voy a llamar Padre a Dios, cuando la experiencia que tengo de mi padre es crítica, sumamente dura? Quien no ha madurado la filiación con su padre, es muy difícil que pueda llamar tranquilamente a Dios, Padre, porque entra en términos de competencia. Padre es el poder autoritario, el que mata la libertad del hijo. Y el hijo busca en el fondo independizarse del padre.

Hoy día la religión tendería en algunas corrientes a hacer religión del Hijo solo, no del Padre. Cristo sí, pero Dios no. Cristo es el Hijo que no es el Padre. Es el hombre, el que usa su libertad, que no tiene su libertad impedida. Pero el Padre impide.

Las herejías, como el maniqueísmo, el gnosticismo o lo que decía Marción, que el Dios del Antiguo Testamento es malo y el del Nuevo Testamento es bueno, en el fondo es una manera vieja de decir lo que nosotros estamos diciendo ahora. Al Dios del Antiguo Testamento ahora le llamaría el Padre que mata la libertad del hombre. El Dios del Nuevo Testamento sería el Dios Hijo, el que nos da campo libre a nuestra libertad. Esto es un conflicto que va a entrar en la religiosidad popular y hay que salirle al paso.

Tenemos que buscar una catequesis donde la imagen de Dios Padre sea correcta, sea madura, sea pasada por la crisis. Pero no podemos presentar la imagen paterna que tenía el siglo victoriano: papá de familia, gran déspota que no deja vivir en paz a sus chicos. Esa imagen hay que cambiarla directamente.

¿Cómo ir hacia la evangelización que pueda comunicar que la paternidad de Dios es la que funda la libertad del Hijo, la que hace al hijo?

¿Cómo ir a una evangelización que pueda mostrar que la intervención de Dios en la libertad del hombre es la que potencia y funda la libertad del hombre.

En el mundo primitivo era poco lo que el hombre podía hacer. El cazador primitivo, ¿qué hacía? Muy poco. Para el cazador primitivo todo lo hace Dios, el espacio del hombre era mínimo. Pero el hombre va ganando espacio.

En la vida agrícola el hombre no sólo recoge sino siembra, hace un trabajo mayor. El es causa de su alimento sembrando, criando animales.

Cuando avanzan las civilizaciones, las culturas, el hombre hace más. Hoy día transforma una cantidad de cosas. Entonces, parecería que intervienen un cierto conflicto de lo que se llamaría las causas.

En un mundo primitivo, Dios es la causa primera y única es el que hace casi todo. Pero a medida que el hombre va pudiendo con su ciencia y técnica, va conquistando espacio de poder. El es el que ahora siembra, el que cría los animales, el que transforma la materia, el que va a poder regir el curso de las nubes y de las lluvias, el que va a otros astros, el que tal vez, llegue a dominar la naturaleza, de tal forma que venza la muerte. Supongamos que fuera así. El hombre va ganando cada vez más espacio. Entonces él es la causa, el que tiene el poder.

Y no hace falta ir a Dios, no hace falta pedir, orar, dar gracias. Antes sí porque no había médico. Ahora si alguien se enferma está la causa segunda, el médico, el poder del hombre.

Parecería que el hombre va adquiriendo cada vez más poder para vencer sus enfermedades, etc. Parecería que eso hace concebir que Dios va perdiendo poder. Es una manera de concebir la relación Dios-hombre, como una especie de competencia. Cuanto más espacio de poder tiene el hombre, menos tiene Dios. Así como antes, cuanto más tenía Dios,

menos tenía el hombre. Es una fórmula falsa que entra fácilmente en la imaginación. Cuanto más pequeño es el hombre más grande es Dios. Cuanto más pequeño es Dios más grande es el hombre. Cuanto menos puede el hombre más puede Dios. Cuanto más pequeñito e incapaz e impotente es el hombre, crece más el espacio de lo que Dios puede hacer. Dios es más grande. Es plantear las cosas con una especie de competencia entre Dios y el hombre. En ese sentido Dios aliena al hombre.

Cuanto más poder tiene El, si tiene infinito, menos tiene el hombre. Y viceversa. Cuando el hombre conquista más poder, lo va empequeñeciendo más a Dios. Si fuera así, se acaba la religión, evidentemente.

El hombre tiene que ser muy chiquito para que Dios pueda ser grande. Tenemos que tratar de humillar al hombre lo más posible. Cuanto menos pueda, mejor. Pésimo error que hemos cometido hasta ahora. Como pauta evangelizadora yo diría esto: hay que corregirlo cuanto antes.

El Concilio Vaticano II señala que cuanto más grande es el hombre más se manifiesta la grandeza de Dios. La grandeza de Dios no radica en que El nos haya hecho capaces de poder.

Hay que tratar de que no haya un conflicto de causas o poderes entre Dios y el hombre. A medida que el hombre con la ciencia y la técnica va conquistando poder, matamos a Dios.

Dios como poder, ¿eso es toda la imagen de Dios? No. Eso es un rasgo que prevalece en la religiosidad popular. Si hubiera sólo ese rasgo, la imagen de Dios se presentaría parcial. Dios es el que tiene poder y el hombre no tiene más que pedir. Se reduciría al positivismo de la oración.

Yo le pido a Dios que me mande el pan, pero no es que yo tenga que buscar como ganarme el pan. La grandeza de Dios no está en que yo pueda procurarme el pan y entonces viene el Héroe-Dios y me lo pone a la puerta. Esa es una imagen falsa de la providencia. La grandeza de Dios está en que El, me haga a mí, poder. Poder ganarme mi pan. El que me dé

la responsabilidad, el empuje moral interior para hacerlo. El que me dé el aliento cuando no lo tenga, para no morirme.

El poder de Dios está en que me ayude a recomponerme como hombre para poder yo luchar. No es que cuanto menos pueda el hombre más grande es Dios. No, al revés. Cuanto yo más pueda con mi inteligencia, más Dios muestra la maravillosa creatura que ha creado, evidentemente. Lo que El ha podido hacer.

Pero no basta la imagen de Dios como poder, porque se desequilibraría mucho la conciencia religiosa.

Si Dios es el poder, el que hace la intervención, la acción, el hombre tendería a estar en un estado pasivo: hay que esperar que Dios haga. Es un estado un poco semifatal. Si Dios hace, bien. Por eso este rasgo tiene que estar compensado con otro.

La imagen de Dios como exigencia ética, como ley moral. Este es un rasgo muy típico de la religión judía. ¿Quién es Dios para la religión judía? Es el que da la ley al hombre. No es solamente el que lo crea, el que le pone los medios de vida, etc. No es solamente el que dona al hombre, sino el que le da la ley, el que le exige al hombre.

¿Qué es el Padre? No es solamente el que genera al hijo, el que le dona, el que le da de comer, el que le proporciona un ámbito en que el hijo pueda ganarse la vida; sino que el Padre es el que le da la ley, le da la norma de hacer. ¿Qué significa esto? Que la acción ya no viene de Dios, sino del hombre, la responsabilidad por hacer él. Este es un rasgo que compensa la imagen anterior. Si el Dios fuera sólo poder, toda la acción está en Dios y no en el hombre.

Si Dios, además, es exigencia ética nuestra, la acción también está en la responsabilidad del hombre: ganarse la vida, buscarse su pan, etc. Sobre todo, evidentemente, lo que está en la exigencia ética, desde el punto de vista cristiano, digamos, es la ley fundamental. Esto ya no es judaísmo, sino el paso al cristianismo, la ley fundamental que Dios ha dado que es la ley del amor, o sea Dios no interviene tanto. La exigen-

cia que Dios nos pone es una exigencia ética, moral: nos exige el amor. Es decir, nos exige hacer todo lo que hacemos, la ciencia, la técnica, la medicina, pero desde una actitud fundamental de amor.

La historia no es creada sólo con la acción técnica que pone el hombre, con la acción científica, la acción eficaz. La historia es creada, si todo eso es hecho con amor. Una historia solidaria, hecha con amor y justicia. Por eso nos exige moralmente la justicia, la acción justa, la acción que brota del amor. Pero ustedes lo recordarán y esto pertenece a la experiencia elemental. Ustedes pregúntenselo, si ésto lo tiene su gente en el catolicismo popularmente.

Pertenece a la conciencia religiosa, descubrir que Dios nos da la ley del amor, pero que el hombre no puede amar; pertenece a la conciencia cristiana, descubrir que el hombre no puede de sí amar.

Pablo dice del sistema judío que Dios da la ley, ésta te pone bajo la obligación, pero no te ayuda a cumplirla. Sólo con la ley, el corazón, la interioridad del hombre, no es fuerte como para cumplir la ley. Estamos bajo la ley del amor y el hombre no puede cumplirla. Pertenece a la conciencia religiosa última, sentir, vivir que el hombre no puede amar en el sentido del Evangelio y, por lo tanto, que su máxima imploración a Dios y que el máximo poder de Dios está en posibilitarle el amor. En esto pongo mucha fuerza.

¿Qué es lo que fundamentalmente pedimos a Dios? Fundamentalmente esto: que envíe el Espíritu a nuestros corazones para que lo renueve y los potencie para poder amar, porque de sí el corazón del hombre es frágil y sólo no puede amar.

La experiencia del mundo es que en el sentido evangélico no se puede amar.

Amamos bajo condiciones. Yo amo a la mujer, con la condición que me ayude a realizarme a mí mismo. En el mo-

mento que esa mujer no me ayuda a realizarme y más bien me lleva a desrealizarme le digo basta, cortamos, divorciamos. Pero el Evangelio dice lo contrario. Yo tengo que amar al otro, aun cuando la mujer no me permita la realización de mi persona, porque el máximo del amor es dar la vida, no la vida física necesariamente, sino una posible realización mía. En ese sentido no podemos amar. Y, además, la experiencia de cada día lo confirma. Nos cuesta mucho pedirle a este señor o a esta mujer a quien el marido la tiene loca y la deshace, la destruye, decirle: manténgase fiel, no rompa su matrimonio. Sabemos de sobra los sacerdotes que es algo humanamente imposible. Y me parece que es bueno decirlo, que los sacerdotes digan: lo que le pido en nombre de Dios es humanamente imposible.

El hombre tiene que hacer su experiencia de lo débil de su corazón, de manera que la petición que formulamos, fundamentalmente, es que con su poder, el Dios de Poder que aparece ahora acá, detrás del Dios de la ley, que con su poder nos fortalezca, nos renueve el corazón para poder amar porque sólo así la historia puede ser hecha como una historia de amor, una real historia religiosa sagrada.

La máxima petición es que se nos dé el don del amor. Por eso el gran milagro, lo que nosotros no podemos hacer por nosotros mismos es amar en el sentido evangélico. Y el gran milagro es el amor. El gran milagro que le pedimos a Dios y en el sentido real de la palabra, milagro moral y no físico, es que nos permita amar hasta la muerte al enemigo. ¿Quién va a amar al enemigo? Un "bobo" que no siente la rebeldía en su corazón. Pero entonces, es incapaz de amar y de poder no amar. Además vean, la historia de la humanidad es eso. Es la historia de la guerra, de que no quieren perdonar. ¡Cuántas veces quisiéramos perdonar, pero no nos da "el cuello" para hacerlo! Cristo les reprocha a los fariseos: ustedes creen que pueden cumplir la ley. Ustedes no pueden cumplirla, porque no pueden amar. Pueden cumplir los diez mandamientos enteros, sin embargo, no cumplen la ley porque no pueden amar. Eso deriva de otra cosa. Veán por otra parte: cuando le pedimos a Dios el Espíritu, sobre todo le pedimos,

el poder amar. De modo que son dos problemas fundamentales con que se tiene que ver el hombre y la religión: el problema de la muerte y el problema del amor.

El problema de la muerte traté de reflexionarlo antes. Cómo Dios interviene en la naturaleza, era la fuente de nuestra vida. Pero en último término, el hombre puede tomar en sus manos las causas, los poderes segundos y con su técnica, darse vida, explotar la naturaleza.

Uno diría, consideramos que el hombre puede vérselas con este problema suyo de la muerte y darse a través de la ciencia, la inmortalidad. Puede ser.

Pero este otro no. El problema del amor no lo resolvemos con formas científicas. Es de otro nivel. Por más que estudiemos, no amamos más que el que no estudia. Es otra cosa.

La humanidad puede evolucionar en muchas cosas, en técnica y en ciencia, pero necesariamente no evoluciona porque la humanidad de hoy ama más que la de hace dos siglos o tres siglos. El amor nace cada vez del corazón de cada hombre, no sigue una ley de evolución de la humanidad. Nace con nosotros o muere con cada uno de nosotros.

Pedimos a Dios el máximo don, el don del Espíritu que como ustedes saben, significa en su raíz hebrea y griega: poder. Le pedimos a Dios el poder amar, cuando le pedimos el Espíritu, fundamentalmente.

Para una evangelización correcta, plena, de la religiosidad popular, en lo que se refiere a una imagen de Dios, hay que tratar de completar, de llevar siempre a la conciencia popular, subrayar estos dos rasgos de Dios: el rasgo de Dios como poder, y el rasgo ético de Dios que, como decíamos, nos exige el compromiso, la acción humana. De modo que la conciencia se sienta exigida: primero, por el reconocimiento de que todo viene de Dios, y segundo, por la exigencia de que el hombre tiene que poner entera su acción y no ser pasivo.

Sólo así escaparemos a los riesgos que tendría una u otra visión o imagen parcial de Dios.

De Dios habría muchas cosas que decir, porque Dios es mucho más que poder y ley ética. Pero les he puesto sólo esto como ejemplo.

Si queremos reflexionar un poquito en lo que es la religiosidad popular, tenemos que hacerlo con cierta detención. No sólo el "bulto" sino ver en que vetas corre peligro, se ve amenazada, en que vetas no, para poder con nuestra evangelización, finalmente, acompañarla y ayudarla.

La imagen de Cristo.

El camino seguido por la piedad occidental y latinoamericana. Características de la imagen de Cristo que posee el Catolicismo Popular. Crisis. Pautas.

¿Cuál es la imagen de Cristo que tiene nuestro catolicismo popular medio en Latinoamérica?

El Padre Lucio Gera, antes de referirse a la piedad popular de Latinoamérica presenta la siguiente síntesis de la piedad de Oriente.

El cristianismo inculturado en la cultura oriental ortodoxa ha seguido el camino de ver la imagen de Cristo encarnado en el Cristo Resucitado, cuya carne es gloriosa. Por eso todas las imágenes de los cristos orientales son luminosas, la carne despidе luz. Ya está en el fin, ya está en la escatología, es el resucitado. Y por eso el centro de la escatología y de la piedad popular Oriental es la Pascua, fiesta del resucitado, el Domingo de Pascua. Ese es el camino de la piedad oriental. Es una forma un poco inculturada de la fe, subrayan que ya la historia pasó. Ya se está al fin y el fin es la carne glorificada, ya no tiene dolor. Y por eso el ámbito típico es la liturgia, pero es la liturgia dominical que celebra siempre la resurrección y la Pascua.

La piedad occidental, en cambio, siguió un camino un poco distinto.

La piedad occidental, sobre todo en Europa, a partir de la época medioeval, más bien subraya la humanidad de Cristo, en alguna medida. No es que niegue a Cristo Dios, pero subraya la humanidad de Cristo, la carne de Cristo en este aspecto, como carne dolorida. En Cristo capta el dolor del mundo, como cosa real presente, no ya pasada. Occidente no está en la escatológica, occidente está en la historia y, en la historia, Cristo es dolor. Eso es lo que lleva consigo la cristología que nos viene de Europa, a través de España, a Latinoamérica. Por eso que es en la época medioeval en occidente donde nacen las celebraciones de piedad popular, por ejemplo, de los Sagrados Corazones. No nace en el siglo del jansenismo, nace en la época medioeval.

En Alemania nace la devoción a las cinco llagas.

San Francisco sufre los estigmas, eso es típicamente medioeval, sentir en la propia carne las llagas de Cristo, del dolorido, sufriente, del Cristo que está en la historia, del Cristo terrestre.

En el Oriente el Cristo puede estar en la cruz, pero no está crucificado. En Oriente en las imágenes de Cristo con la cruz, la cruz es lo pasado y Cristo aparece como erguido, despojado en el fondo de la cruz, con toda su gloria resucitado y con la corona. El Rey Resucitado.

En cambio, difícilmente, a los pintores occidentales, se les hubiera ocurrido ponerles la corona de gloria, y a Cristo en la cruz.

¿Qué crucifijos nuestros tienen a Cristo coronado? Ninguno. Es el que no es Rey, el que no está en la gloria, el que está sufriendo. Además, sangriento, postrado.

Lo anteriormente señalado pasa a América Latina y, en cierta medida, el rasgo de dolor es acentuado en nuestros

Cristos latinoamericanos. El indígena que hace muchos de estos Cristos, le pone todo su dolor al Cristo al cual adoran y lo ensangrienta fácilmente. Casi son indios castigados a latigazos, algunos de nuestros Cristos latinoamericanos. Sienten ahí el dolor, evidentemente. Y eso se ha reflejado mucho en la imagen popular, sobre todo en el centro de las fiestas populares como el Viernes Santo. No me refiero a toda América Latina, sino a algunas regiones. En nuestro medio argentino, tiene fuerza, mucha fuerza el Viernes Santo, tanto que le ha quitado fuerza al Domingo de Pascua. Es decir, la cruz, le ha quitado fuerza al Cristo Resucitado. En la tradición latinoamericana, no aparece el Cristo Resucitado.

La cristología, la piedad cristológica latinoamericana, concluye en la cruz, termina en la muerte. Está movida por el tema del dolor, la experiencia del dolor.

Ustedes dirán ¿entonces en América Latina y en España no hay tema escatológico, no hay tema del Cristo Resucitado, todo eso está en la historia, nunca llegamos a la Parusía, a la imagen del resucitado?

Habría que estudiar más la historia de la piedad popular. Pero me parece esto: en América Latina, lo que suplanta la imagen escatológica, la imagen de gloria, o sea, de la carne ya llegada a la gloria, del dolor superado, no se nos entrega a través de la figura masculina de Cristo, sino a través de la figura femenina de María. Es la imagen de la mujer la que en América Latina, suscita la imagen de la resurrección, de la escatológica, es decir, de la fiesta, del descanso, del reposo.

Nuestras imágenes en América Latina ¿son sobre todo las imágenes de la Virgen Dolorosa? No. De Sevilla nos traen la imagen de la Dolorosa, la Macarena. Sin embargo, si ustedes van a ver, en los cuadros centrales, en los ábsides de nuestras iglesias, en los cuadros fundamentales marianos no han colocado la Dolorosa, sino la Asunción o la Inmaculada, las dos imágenes escatológicas. La Asunción, porque es la Virgen resucitada, la Virgen que va al cielo, la carne llegada a su gloria.

La Inmaculada, porque es como la primera anticipación. Toda belleza, la suprema belleza, desde su nacimiento, desde su concepción. Es una figura escatológica. Como el tema de la Virgen María es un tema escatológico, no es un tema de dolor, de tránsito por esta vida más bien, es toda una simbología escatológica.

En América Latina, el tema escatológico se nos da a través de la mujer. El latinoamericano creyente, la fe en América Latina es vivida por esa incidencia cultural, un poco tímida, me parece, de que experimenta el descanso en la figura de la mujer, de María, de la madre o de la compañera, más que en la del varón.

En América Latina, el varón es figura doliente, ensangrentada.

La mujer no es que no tenga dolor, pero la mujer es vivida, como la que siempre sabe un poco superar el dolor con la afabilidad, con la sonrisa, con la limpieza, con la belleza. Es muy distinto ver un hombre. Un hombre de sí es feo y cuando sufre es más feo que ver una mujer que sufre que conserva siempre algo de su belleza.

Una vez leí una novela italiana que decía: "la mujer es la vocación del hombre". Lo decía en un sentido no muy santo. Tomado, en otro sentido, es una idea muy profunda. En América Latina, María, la imagen femenina que es la Virgen es como el descanso del dolor que se presenta más bien en la imagen crucificada de Cristo.

Y aquí habría que entrar en esto: ¿cómo vive el dolor en la imagen de Cristo el latinoamericano? Habría que entrar en la teología de la cruz, tal como es vivida por el latinoamericano. Yo decía, el indio que lo pinta a Cristo y el latinoamericano y la mujer que va y llora y grita ante Cristo o está calladita ante Cristo, logra lo siguiente: en la imagen de Cristo sumamente doliente, no vive el dolor como tragedia, sino como drama. La distinción es ésta: si el dolor es sólo tragedia no tiene solución, es el fin, la última palabra. Pero si el dolor

es drama sabe esperar una solución escatológica positiva que constituye primero un tránsito y después es historia. El dolor como lo vive nuestra gente es sólo historia.

Si me preguntaran sobre cristocentrismo yo diría: nuestra gente, nuestro catolicismo popular, no tiene ningún cristocentrismo teórico. No están formados teológicamente. Ustedes les preguntan en teoría, no saben hablar de jerarquía ni de verdades. ¿Cuál es la principal verdad? Que Dios es Uno, Providente, Trino, después de la Encarnación. Eso no lo saben. No están formados teológicamente, no están formados como nosotros que podemos hablar de las jerarquías teóricas, de las verdades. Más bien hay que buscar la cosa por el lado práctico. ¿Las actitudes, los puntos de referencia de la vida de esta gente, son cristocéntricas o no? Esto hay que preguntarlo por el lado de la liturgia, me parece.

¿Cuáles son las fiestas centrales para esta gente?

En algunas áreas, sin duda en Argentina, las fiestas centrales son la Navidad, el Viernes Santo y la Pascua. De manera que la conciencia festiva, orante y festiva va a esos dos núcleos y en ese sentido, es sumamente cristocéntrica la piedad popular aunque no sepa tematizarse eso reflejamente, expresarse eso en forma refleja y teológica. Me parece que desde el punto de vista de la evangelización debemos aprovecharlo y predicar una cristología que nazca de esa práctica de la gente, que se centre sobre todo en la Navidad y el Viernes Santo con adherencias fructíferas. La Navidad tiene esas adherencias, sentido de maternidad y del niño. Es una altura vital todavía, no desprecia al niño, todavía lo quiere, lo acoge. Además, la Navidad ya está universalmente muy relacionada con el tema de la paz, de la violencia, la reunión familiar, etc. Y la Iglesia va convirtiendo cada vez más, la Navidad como símbolo de la paz, como llamado a la paz.

Desde el punto de vista de la evangelización habría que agarrar por allí la cosa: el niño, la mujer, como puntos de reconciliación. La Navidad es el punto donde nace la paz.

El Viernes Santo habría que relacionarlo con el tema del perdón y con otro tema que requeriría más tiempo: la conciencia de pecado que tiene nuestra gente. ¿Cómo se maneja nuestra gente con el pecado? Porque nosotros, la gente muy intelectual y muy formada, gente de un cierto ambiente, nos movemos muy enojosamente con el pecado. Cuando pecamos nos enojamos en exceso con nosotros mismos y con Dios. En cambio parecería que el catolicismo popular medio, es mucho más libre con respecto a su propio pecado. No es que no sepa que peca. Lo ve más desde otras categorías más teológicas que éticas. Lo ve más desde la fe que nosotros, siempre cree con más facilidad que nosotros que el pecado es perdonado, no como nosotros que siempre nos quedamos con la angustia y con duda de lo que hicimos. Somos sumamente perfeccionistas. (Todo esto habría que hablarlo más detenidamente). Creo que en este sentido la conciencia popular puede enseñarnos algo importante acá.

Conciencia eclesial

Conciencia de comunión y participación.

Al referirse al tema eclesial el Padre Lucio Gera, señala que entrará por el camino que indica a continuación.

La Iglesia consiste fundamentalmente en esto: en la conciencia de participación y de identificarse con un grupo, con una comunidad.

Y entonces preguntaría, si en nuestro catolicismo popular, la gente que va a los santuarios ¿tiene conciencia de participar en la comunidad de la Iglesia, de identificarse con ese grupo, con esa comunidad, de estar en comunión con ellos y, a través de qué?

Yo creo que una de las formas más típicas como el catolicismo medio expresa su conciencia de pertenencia a la Iglesia, de identificación con la Iglesia y de comunión con la Iglesia es yendo al santuario, buscando verse reflejado en la co-

munión de la multitud o del grupo que va al santuario, sentirse participar del santuario.

Para los antiguos fieles, la conciencia de pertenencia a la Iglesia, sobre todo se manifiesta en el hecho de acudir a la iglesia catedral, sentirse participar en la comunión con la iglesia catedral que era la del obispo. Para las ciudades de hoy esto es imposible. ¿A quién se le va a ocurrir ir a la catedral en Buenos Aires o Sao Paulo? Pero eso es sustituido, me parece, con la imagen de ligarse a un santuario, estar en comunión con un santuario.

La conciencia eclesial es ante todo, no la conciencia de estar participando de ciertas ideas: yo pertenezco a un grupo de la misma ideología, de la misma idea, porque pensamos lo mismo. Eso se da evidentemente, pero no es fundamental.

La conciencia de la Iglesia es sobre todo, la conciencia de estar vinculado con otras personas, antes que con ideas y por eso la Iglesia se llama comunión.

La Iglesia como comunión es el sentimiento de participar con otros en una cierta corriente de vitalidad interior.

Habría que explicar ¿qué es la comunión de los Santos? Pero no tenemos tiempo.

Con esto que ha sido un poco apresurado, he querido simplemente dar algunos pequeños ejemplos de cómo se podría tal vez, entrar a analizar, aunque habría que hacerlo más detenidamente, *los rasgos de la conciencia religiosa latino-americana*, de una fe vivida, de una manera, un poquito propia con rasgos típicos y cómo eso puede incidir en distintas actitudes de la vida.

**PRINCIPIOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR (PUEBLA)
SECULARIZACION, PAUTAS PASTORALES PARA LA
DEFENSA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR
FRENTE A LA SECULARIZACION**

Monseñor Estanislao Karlic.

ESQUEMA

I. Principios de la religiosidad popular

1. Religión, fe, catolicismo popular.
2. Totalidad y síntesis.
3. Religiosidad popular y liberación.
4. La Iglesia es pueblo.
5. Religiosidad popular, secularización, urbanización.
6. Lo que no es asumido, no es redimido.
7. Referencia a la Iglesia.
8. María, estrella de la evangelización popular.

II. El secularismo

1. Secularización.
2. Secularismo.
3. Secularidad.

III. Pautas de evangelización

1. Favorecer la idea de paternidad de Dios y con ella la providencia.
2. La Encarnación Redentora para que la inmanencia se comprenda como llamada a la divinización.

3. La efusión del Espíritu para explicar la libertad de la religiosidad popular. Su creatividad, su fuerza cohesionante.
4. María, Madre de Dios, de cada individuo, de los pueblos, de la Iglesia.
5. Iglesia, comunión que eleva toda otra comunión humana, por el amor misericordioso que llega al perdón y que muestra la necesidad y la insuficiencia de la justicia. Comunión élites y pueblo.
6. La Alianza como compromiso con Dios para construir la historia que tiene sus tiempos (fiestas), sus lugares (santuarios), sus signos.
7. Escatología para tener siempre esperanza de más, pero con conciencia de que la historia es peregrinación y aún desierto.
8. Partir en todo desde la cultura y su núcleo, la religiosidad de nuestro pueblo (Pastoral como pedagogía de la fe).
9. Relacionar todo con la liturgia, fuente y culmen de la vida de la Iglesia.

El esquema general que antecede, corresponde a la Conferencia dictada por Mons. Estanislao Karlic, en el Segundo Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur, Pilar, Argentina. Por razones de espacio la publicación se limita al segundo punto del tema: "Secularismo y Religiosidad Popular". Al transcribirse la grabación se ha mantenido el estilo oral de la disertación.

El secularismo

Secularización

Secularización es el proceso de comprensión y de dominio de la creación, en general, sin abrir un juicio de valor.

Secularismo

El secularismo consiste en comprender y vivir la autonomía relativa del mundo y de la sociedad como absoluta. Hay un juicio peyorativo.

Secularidad

Secularidad significa la comprensión y la vivencia del mundo en su correcta dimensión.

Entonces, nosotros, los cristianos, podemos aceptar un proceso de secularización que termine en la comprensión y la vivencia de la secularidad, pero nunca en un secularismo en el sentido recién señalado.

Dicho lo anterior, corresponde indicar algunas ideas del secularismo, formulando tres grandes distinciones:

- en el orden del ser,
- en el orden del conocer,
- en el orden del obrar.

Secularismo en el orden metafísico

Secularismo en el orden metafísico es asignar a la creatura una identidad en el ser y en el obrar que es propia sólo de Dios. Es una clausura en el orden de lo terreno y lo temporal que lo absolutiza, y de algún modo lo eterniza. Esta es una afirmación que está contradicha por la idea de creación.

Según decimos nosotros, por la creación sabemos que todo depende de Dios en el ser y en el obrar, pero, por otra parte, y esto en la línea positiva del secularismo, creemos en la realidad de las cosas.

Comprender bien la creación es comprender la maravilla de que nosotros, no siendo Dios, podemos existir. Dicen muy bien: no es tan admirable que Dios existe, porque tiene razón de ser en sí mismo; lo admirable es que nosotros, sin tener razón de ser en nosotros mismos, existamos, sin ser Dios.

Entonces nosotros, si decimos que dependemos de Dios, en el ser y en el obrar, decimos, con toda la fuerza de nuestra

fe en la creación, que tenemos verdadera realidad y verdadera libertad.

La libertad en el amor es la máxima expresión de nuestra autonomía.

Yo diría: nosotros somos seculares, en la medida en que pedimos vivir la libertad y somos autónomos y pedimos autonomía, en la medida en que no exigimos la vida de la libertad. Y nosotros los cristianos tenemos la pretensión de decir que sólo en Jesucristo se tiene la libertad. Buscar a Dios es buscar la propia autonomía.

Por la creación, afirmamos la realidad y la independencia del mundo visible. La realidad de su autonomía; y, por otro lado la dependencia, porque la autonomía es relativa.

Por otra parte, en la redención, la creación toma mayor dignidad. ¿Por qué? Porque entra a lo creado, por unión personal, el Verbo. Entender verdaderamente la encarnación es acabar de decir hasta dónde subsiste el mundo, hasta dónde tiene intensidad la encarnación como para que amemos. No se apoya ya en sí mismo, sino que el hombre Jesucristo, se sostiene en el Verbo. Es tan alta la dignidad de lo creado que está unido hipostáticamente al Verbo de Dios y, por Jesucristo, llega en la gracia una tensificación de todo lo humano. Por la gracia todo lo humano se hace más rico. Por eso nosotros solemos manifestar cuando hablamos con los consagrados, las consagradas: si ustedes verdaderamente se han hecho más de Dios, ustedes tienen que ser más humanos, por ejemplo hasta en dar la mano, en el hablar, en el sonreír, en cualquier acto o gesto. ¿Por qué? Porque son más de Dios, porque la redención los ha enriquecido como creación.

Refiriéndonos a la religiosidad popular, precisamente, porque no es un canto a la creación simplemente, sino porque es un canto a la redención, es una garantía de lo humano, en cierta medida.

La creación y la redención dan un fundamento divino a la autonomía, al mismo tiempo que dan un destino divino y por eso son una confirmación y una superación de la autonomía de las realidades terrenas.

Sacro y profano

Los cristianos distinguimos lo sacro de lo profano, pero también tenemos que decir que "todo tiene un destino sagrado, santo", como muchos afirman.

¿Por qué destino santo? Porque todo converge a la gloria de Dios. Entonces, estrictamente hablando desde que Cristo se hizo hombre, todo ha sido llamado, incorporado, tocado en alguna forma por el misterio de Cristo y en ese sentido, todo tiene un destino y comienza a tener una realidad sagrada, si es que no lo profaniza el pecado. (Este tema ha sido tratado en Vaticano II y por Juan Pablo II).

El pecado es una realidad y tiene su dominio en el mundo, esa retención profaniza, hablando en sentido total. La libertad del hombre debe llevar todo al ámbito de lo santo.

¿Cómo se lleva a lo santo, a lo sagrado, un pedazo de pan, por ejemplo, o bien el agua? Cuando el pan se lo consagra y se hace Eucaristía o el agua se usa para bautizar.

Con respecto a las personas se lleva a lo sagrado al varón que se consagra en el sacerdocio o a la persona que se consagra por los votos. Yo diría más todavía, se lleva a lo sagrado el amor humano cuando se celebra el matrimonio ya que es un sacramento. Se lleva a lo sagrado un gesto o un acto de fe, esperanza o caridad porque es teologal.

Algunos distinguen entre sagrado y santo.

Sagrado sería lo que se ha retirado de su destino próximo, de su finalidad inmediata.

Un hombre y una mujer que, en lugar de casarse y vivir su diferencia de varón y de mujer en el matrimonio, se consagran a Dios, dejan de vivir el destino común de la naturaleza para ser más de Dios. En cuanto a las cosas, se puede decir como ejemplo: un vaso de uso común que se destina al culto de la iglesia, pasa a ser objeto sagrado.

Santificación

La santificación consistiría en llevar a las personas a Dios por los caminos comunes y sus fines inmediatos. Los Padres reunidos en el Concilio Vaticano II, insistieron en que habría una santificación del mundo, no una consagración. Descubramos, decían, la santidad de las cosas en virtud de sus propios fines y no creamos que sólo llega a ser de Dios aquello que es sacado de sus caminos normales.

Todas las cosas están llamadas a ser de Dios y, por eso, el hombre tiene que consagrar el mundo a Dios. Consagrarlo por el culto de la vida, como dice San Pablo en la Epístola a los Romanos y en la Epístola a los Filipenses. Y, entonces, hacer que la vida de la fe, sea culto a Dios y un servicio a los hombres y así se santifique.

Precisamente, por ser todas las cosas creaturas redimidas, tienen que ser de Dios y están llamadas a ser de Dios. En la medida en que no se ordenan a Dios, dejan de tener propio destino.

El expositor hace un alcance sobre la religiosidad popular y sus manifestaciones de fe en el ámbito de los Santuarios. Estima importante, de acuerdo al pensamiento que ha venido desarrollando, que las "peticiones" de los devotos, "se reciban como algo que está en el orden de lo sagrado".

En el orden del conocimiento

El secularismo sólo acepta el conocimiento humano, marcadamente el de las ciencias positivas, aquello que pueda ser verificado por un experimento, lo mesurable y racional.

Muy especialmente el conocimiento contemporáneo es el matemático. Lo que no es verificable no aparece con categorías de verdad científica. Por este camino el hombre entra a manejar una realidad que es algo más que la verdad de los métodos que las ciencias positivas pueden descubrir.

En la religiosidad popular por la confesión de Dios, por la afirmación de la fe, entramos al orden del misterio, de lo superracional. Podemos hablar de la libertad de Dios, de la realidad del amor. Con estas verdades vividas estamos haciendo aflorar el fondo del hombre. También del hombre secularista y lo estamos llevando a dimensiones que en el fondo quiere que se le defiendan para poder vivir verdaderamente su humanidad.

En el orden del obrar

En el orden del obrar se exalta el trabajo, la ciencia y la técnica que es el obrar humano, pero no se sospecha la dignidad de la praxis de las más altas virtudes teologales.

La gran obra del cristiano es la fe. ¿Por qué? ¿Qué es praxis? ¿Qué es el obrar humano? El obrar humano es obrar en relación a las cosas, a los hombres, a la justicia. El obrar humano es obrar en relación con Dios y, por eso, la gran praxis del hombre es la que se ofrece a Dios.

En ese sentido tendríamos que decir que la gran acción del hombre es la acción teologal: fe, esperanza y caridad. De ahí que sea necesario la teología del trabajo, una teología de la política. Pero hay que hacer sobre todo, una teología de la comunión con Dios, no sólo de la comunión con los hombres y con las cosas. Aquí deberíamos referirnos a la ortopraxis.

La ortopraxis humana es trabajar, convivir en la justicia y en la paz y, sobre todo, es convivir con Dios y, desde esa convivencia con Dios, vivir la justicia y transformar el trabajo.

Podemos agregar: por la ortopraxis como relación con Dios, garantizamos la verdadera praxis en relación a los hom-

bres. ¿Por qué? Porque la ortopraxis significa la fe y la fe es propiamente la ortopraxis. Es la defensa de la verdad con respecto a los hombres y con respecto a las cosas. Para ser verdaderamente ortopraxis, tenemos que empezar por el primer acto que es el acto de la fe y, así, afirmamos una concepción del hombre y de las cosas garantizada.

Cuando insistimos seriamente en la religiosidad popular, insistimos en hacer de esos tiempos de encuentro con Dios, el acto supremo del hombre, según manifiesta Pablo VI. Por ese acto supremo, les hacemos confesar, no sólo la verdad de Dios, sino la verdad de los hombres y de las cosas. Esa es la fe y así estamos preparando su trabajo y su política. Pero hay que hacerlo en serio. No solamente en lo implícito que tiene un acto verdadero de caridad, sino también en la explicitación, haciendo ver las consecuencias.

Se insiste en el secularismo, en acentuar la eficiencia y el consumo, en vez de destacar la plenitud de la contemplación por la que el hombre reposa en Dios para ser transformado.

El secularismo quiere poseer el mundo, quiere transformarlo, hace que el mundo sea, cada vez, materia de su operación. El mundo ya ha dejado de ser el ambiente que el hombre debe aceptar, al cual debe acomodarse, para constituirse en materia de nuestro obrar. Para el secularismo, ese sentido de creación y de poder que tiene el hombre es sostenido por la idea de que el hombre es centro del mundo.

De acuerdo al sentido cristiano del obrar, nunca obramos más altamente que cuando dejamos que Dios obre en nosotros. Y eso sucede cuando uno permanece frente a Dios en una actitud, como de "dejarse estar". Y por eso creo, que tiene que favorecerse que la gente vaya a descansar a nuestros templos. Un sociólogo me decía: "Ustedes no tienen que cerrar la iglesia, tienen que dejarla abierta porque en la ciudad andamos de una parte a otra y vamos allá a descansar. No se descansa lo mismo en la casa del padre que en la casa del amigo. Entonces es quedarse ahí, no es quedarse a la sombra, en el calor, no es quedarse al abrigo del frío, sino es saberse

acompañado por Dios, por el Señor. Lo decía un hombre de fe que acude al templo a rehacer su humanidad desgastada”.

Es muy propio del secularismo el tener una concepción de la historia donde la idea de providencia no existe. Y entonces acá es donde realmente la religiosidad popular, como una expresión de la fe de la Iglesia, es un “puñetazo” a la concepción secular. Existe una providencia, una teología de la historia. Todo cuanto acontece, todo lo bueno está movido por el Espíritu, todo existe en el plan de Dios, sintetizado en Cristo, todo manejado por la providencia de un Padre Bueno, de un Padre realmente tal.

Cuando Juan Pablo II dice “he rezado por el hermano que me ha herido”, no lo dice como lo pudo decir Confucio. Yo no sé si Confucio llamaba “hermanos” a todos los hombres. Pero nunca Aristóteles, ningún hombre sin fe, puede decir “hermano” como lo dice aquel que cree en el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Tenemos que decir Padre con sentido cristiano, con sentido trinitario, no simplemente con sentido de primer principio y último fin, como dijimos al comienzo. No. Es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Entonces, quien confiesa a Dios Padre y le pide como hijo, está confesando su providencia paternal, tan paternal que envió a su hijo a arreglar la casa, que envió a su Hijo para traer su Espíritu, para traer el Espíritu de la Casa de Dios, de la familia de Dios. Entonces nosotros tenemos que insistir en traer fuertemente la vida de Providencia y hacer así una teología de la historia.

La idea del pecado y del perdón

No hay pecados, hay complejos, hay enfermedades, hay errores, el pecado y el perdón no aparecen. Fíjense: con eso están hipotecando la idea de libertad. Nosotros con el pecado, confesamos la verdad de la libertad. Por otra parte, no saben incorporar el tema de la muerte. Los marxistas no saben qué hacer con la muerte en su doctrina, ni los de la otra

parte, a tal punto, de maquillar a los muertos porque les temen, como sucede en Estados Unidos.

El otro día pasaba en Córdoba, frente al cementerio de San Gerónimo. Le digo al taxista: ve qué lindo, están jugando un grupo de muchachos al frente del cementerio. Me pareció estupendo mezclar la vida con la muerte, con tal que no jueguen para olvidarse, sino que jueguen para saber que su vida está mezclada con la muerte. Recordemos que, antiguamente, los cementerios estaban alrededor de la Iglesia.

Sobre este tema del secularismo nos podríamos extender más, pero como no tenemos tiempo para hacerlo, resumiría la presentación que hicimos del secularismo de la manera siguiente:

Una autonomía absoluta del ser y del obrar y, por lo tanto, de la libertad del hombre, de la sociedad y de la ciencia. La ciencia puede hacer cualquier cosa con el hombre. La sociedad puede hacer cualquier cosa con sus leyes.

En el orden del ser y del obrar, se presenta la absolutización de la ciencia como conocimiento, excluyendo la fe y el misterio y la independencia en el obrar, tanto en el trabajo como en la vida política, sin entender la praxis de la contemplación.

Y por último, la carencia de sentido de providencia, de plan sobre la historia y la clausura escatológica. La absoluta afirmación de la inmanencia, sin futuro absoluto, sin escatología.

Acabaría diciendo: precisamente al no hablar de lo absoluto, de la escatología, acaban por no comprender la dimensión infinita del hombre y sin lo infinito, no se descubren los momentos temporales del hombre. Estos momentos temporales no se descubren sin la eternidad. Lo finito del hombre no se descubre sin lo infinito del hombre. Y por eso, sin Dios, sin escatología, no se descubre al hombre en lo más profundo que tiene.

La religiosidad popular apelando por aquello que muchos secularistas dirían que es un opio, apelando a la trascendencia, apelando a la vida eterna, a la escatología, se libera.

Y cuidado con acallar este otro punto. La fe libera, no cuando ha transformado la estructura, sino que habiendo liberado en la estructura injusta, transforma la estructura. Pero la libertad llegó antes de la transformación y por la transformación puede hacerse plena y transformadora de otros. Y debe hacerse plena, de lo contrario, corre peligro su liberación interior. Y debe hacerse liberadora para llegar a aquellos que no han recibido el beneficio. Pero la fe libera cuando llegó.

EXPERIENCIA DE CATEQUESIS EN EL SANTUARIO DE SAN CAYETANO DE BUENOS AIRES

*Srta. Mabel Caffi.
P. Raúl (Vicario San Cayetano).
Buenos Aires - Argentina.*

La Catequesis de nuestro santuario parte de los conocimientos y sentimientos populares de nuestro Pueblo.

“Es la manera como vive y traduce en sus actitudes humanas y en todas las dimensiones de la vida, el misterio de la fe que ha recibido” (J.V.II - Zapopán).

Teniendo en cuenta al sujeto en su realidad de vida: búsqueda y necesidad de Dios, medio social, nivel cultural, horario de trabajo, distancia de domicilio, edad, etc., tratamos de darle a nuestra catequesis un carácter dinámico y de iluminarla con signos sensibles.

Siendo el hombre un ser a quien lo invisible llega a través de lo visible, se comprende que el signo, bajo este aspecto, es de gran importancia.

Por consiguiente, intentamos que nuestros catecúmenos comprendan fácilmente los signos: bíblicos, litúrgicos, sacramentales, doctrinales.

A los signos los presentamos en *celebraciones*, que tienen como fin: iniciarlos en la vida litúrgica y rescatar sus expresiones de fe.

Desde hace aproximadamente seis años, la catequesis se viene impartiendo en forma individual: a esto, en 1979, se sumó la experiencia grupal, con afortunado éxito; lo que permitió incluir las sugerencias que presenta el nuevo ritual romano sobre el catecumenado de adultos.

El contenido de nuestra Catequesis es cristocéntrico; el anuncio del mensaje, centrado en el nacimiento, muerte, pasión y resurrección de nuestro Señor Jesucristo, contiene los elementos vitales en los que se apoya la fe de nuestro pueblo, y también presentamos elementos de doctrina social de la Iglesia.

Cada encuentro o reunión de catequesis, presenta dos partes:

En la primera: se desarrolla el tema:

- Partiendo de una *dinámica grupal*, en la que se divide al grupo en varios subgrupos con su coordinador (6 personas = Philips 66).
- Se pone en común lo hablado en los grupos y el catequista, partiendo de lo hablado por los catecúmenos, da el tema correspondiente.
- Se enseñan las principales oraciones cristianas.
- Se conduce a los catecúmenos a formar su conciencia, a través de un *compromiso* personal y cristiano.
- Se entrega una hojita con la síntesis del tema y material de "pan y trabajo", folletos, libritos, estampas, etc.

En la segunda parte del encuentro se realizan celebraciones.

| DINAMICA GRUPAL | CONTENIDOS | ORACIONES | CELEBRACIONES | MATERIAL |
|-------------------------|--|--|--|--|
| ¿Cómo viven la Navidad? | <p>DIOS HECHO HOMBRE</p> <ul style="list-style-type: none"> • Encarnación. • Familia. • Dignidad • Pobreza evangélica • Aborto. <ul style="list-style-type: none"> • Repasar lo anterior y vivirlo. • Durante el encuentro se pasa música navideña. • COMPROMISO: Hacer un "regalo" a alguien que tenga una "necesidad". | <p>Signación. Gloria (corto). Ave María.</p> <p>Explicar vestimenta del sacerdote. Gloria Largo: Al adorar al Niño. Petición al Niño Dios.</p> | <p>ADORACION DEL NIÑO</p> <p>LECTURA: De la Oración hecha al Niño Dios (del grupo anterior de catecúmenos).</p> <p>CELEBRACION DE LA NAVIDAD</p> <ul style="list-style-type: none"> • Audiovisual ⇒ Jesús de Nazaret. • División Grupos ⇒ Preparar: <ul style="list-style-type: none"> - Pesabre. - Afiche. - Regalos. - Carta al Niño - Corona. - Dramatizar los 7 Pecados Capitales adaptados a hoy día. - Hacerle ropita al Niño. - Ofrendas. Pan, Espigas, Fruta, Leche. • CELEBRACION <ul style="list-style-type: none"> - Lectura Palabra. - Intenciones libres de los catecúmenos. - Ofrendas y dramatización. - Beso al Niño. - Darse la Paz. | <p>Recemos con fe. (Folleto).</p> <p>Vistiendo el Pesebre (Folleto).</p> |

(Continúa)

| DINAMICA GRUPAL | CONTENIDOS | ORACIONES | CELEBRACIONES | MATERIAL |
|---------------------|---|---|--|---------------------------------|
| Dios, para mí es... | <p>JESUS MAESTRO NOS REVELA AL PADRE</p> <ul style="list-style-type: none"> ● DIOS Creador. Sabio. Poderoso. Amor-Alianza ● Dios Providente. ● Dios establece la relación Padre-Hijo en Jesús. ● Identidad Hombre-Mujer (la Sexualidad). ● COMPROMISO: Leer la Palabra de Dios con "otro". <p>JESUS MAESTRO NOS ANUNCIA LA SALVACION</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Enseñanza Palabra – Gestos. ● Jesús reza. ● Oración – Sacrificio – Ofrenda. <p>COMPROMISO Visitar una iglesia.</p> | Padre Nuestro. Los Mandamientos. Bendición del Evangelio. | <p>CELEBRACION DE LA PALABRA</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Entrada Biblia con velas e incienso (del cual se muestra su uso en el Evangelio, Reyes magos y en la liturgia). – Beso de la Palabra. – Gesto tomarse de las Manos. – Entrega Nueva Alianza. ● COMPROMISO De los Catecúmenos de leer el Evangelio. <p>PRESENTACION DE LOS BAUTIZADOS A LA COMUNIDAD</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Señal de la Cruz – Saludo Misa. ● Recepción en Nombre. Puerta del Templo. Signación. Invitación a entrar en la Comunidad. ● Sigue la Misa. ● Después Oración de la Asamblea entrada de Biblia con velas e incienso. ● Lectura Palabra y Beso Celebrante y Bautizandos. | Nueva Alianza (Folleto). |

(Continúa)

| DINAMICA GRUPAL | CONTENIDOS | ORACIONES | CELEBRACIONES | MATERIAL |
|--|---|--------------------------|--|---|
| ¿Cuáles son las situaciones que más nos "golpean"? Frente a ellas ¿qué hacemos? | <p>PASION – MUERTE RESURRECCION</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Sentido del Dolor. ● Situación de hoy frente: a la marginación, a la traición, etc. ● Ascensión. <p>COMPROMISO: Visitar a un enfermo.</p> <p>● Repasar lo anterior y vivirlo.</p> | Dendición de las cruces. | <p>CELEBRACION DE LA CRUZ</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Entrada: Olivo – Corona – Cruz. ● Oración: Imposición Manos Bautizandos. (Exorcismo). Difuntos ⇒ los Catecúmenos dicen nombres de sus difuntos. ● Beso a la Cruz. <p>CELEBRACION PASION – MUERTE RESURRECCION</p> <p>Ultima Cena.</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Partir el Pan ⇒ en Gestos mostrar Relación Ultima Cena en la Misa. <p>Viernes:</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Vía Crucis. ● Cirio Pascual. <p>Domingo:</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Encender las velas en el Cirio. | Novena de los difuntos Cruz Via Crucis. Vela. |

(Continúa)

| DINAMICA GRUPAL | CONTENIDOS | ORACIONES | CELEBRACIONES | MATERIAL |
|---|---|--|---|---|
| <p>Cada 7 voy a San Cayetano. Otras veces voy a Luján... o a...</p> <p>¿Por qué peregrino y que hago en este peregrinar?</p> <p>¿Qué cambios se dieron en mí, desde que empezó la Catequesis?</p> <p>¿Los que me rodean se dieron cuenta?</p> | <p>PENTECOSTES LA IGLESIA</p> <ul style="list-style-type: none"> • Familia – Comunidad. • Pueblo. <ul style="list-style-type: none"> – Santo – Peregrino. • María Madre <ul style="list-style-type: none"> – Del Pueblo. – Nos lleva a la Eucaristía (como elemento de cohesión del Pueblo de Dios). <p>COMPROMISO: Hacer un gesto de solidaridad y depositar la ofrenda en el Santuario.</p> <p>SACRAMENTOS BAPTISMO ORDEN SAGRADO</p> <ul style="list-style-type: none"> • Iglesia Cuerpo. • Los sacramentos: en general. • Sacramento que introduce a la Iglesia. • El sacerdote: hombre al servicio de la Comunidad. <p>⇒ Desde aquí comienzan a venir los Padrinos.</p> <p>COMPROMISO: Dar la bendición en la familia (hijos, en la mesa).</p> | <p>Salve.</p> <p>Preceptos.</p> <p>Bendición Rosarios.</p> <p>Credo.</p> | <p>CELEBRACION VIVIR COMO IGLESIA PEREGRINA</p> <ul style="list-style-type: none"> • Audiovisual de la Virgen María. • Entrega del Rosario. • Peregrinación corta a un lugar Mariano con la Imagen, en el camino se reza: el Rosario, etc. • Adoración del Santísimo. • Comida fraternal. <p>CELEBRACION DEL AGUA</p> <ul style="list-style-type: none"> • Signación con agua bendita. • Decir el nombre. • Indicar el uso del agua bendita y de las bendiciones. | <p>Rosario.</p> <p>Estampa de la Virgen María</p> <p>Botellita con agua bendita.</p> <p>Bendición mesa.</p> <p>Hojita con uso del agua bendita.</p> |

(Continúa)

| DINAMICA GRUPAL | CONTENIDOS | ORACIONES | CELEBRACIONES | MATERIAL |
|---|---|---------------|--|--|
| <p>Poner en una mesa:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Pan. • 2 anillos. <p>¿Qué les dicen estos signos?</p> <p>Si alguien a quien quieres mucho "te falla", ¿qué actitud tomas?</p> <p>¿Puedes unirte, otra vez a esa persona? ¿De qué manera?</p> | <p>a) EUCARISTIA b) MATRIMONIO</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sacrificio. • Comida. • Condiciones para recibirla. <p>a)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Retomar la sexualidad. • Exclusivo. • Fecundo: • Indisoluble <p>b)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Relaciones prematrimoniales, ... etc. • Rol mujer – varón – hijos ⇒ en la familia frente a la secularización. <p>PENITENCIA. UNCIÓN DE LOS ENFERMOS. CONFIRMACION.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ayudar a los catecúmenos a madurar su fe en un curso posterior de Confirmación. | <p>Pésame</p> | <p>MISA: ELECCION DE LOS BAPTIZANDOS</p> <ul style="list-style-type: none"> • Misa igual hasta la Homilía. • Los bautizandos dan testimonio que se están preparando. • También lo hace un catequista. • Entrega del Credo. • Effeta. • Se sigue la Misa tratando de realzar sus partes. • Final de la Misa, pedir la protección a la Virgen María. <p>VISITA AL SANTUARIO</p> <ul style="list-style-type: none"> • Recorrer las distintas partes del Santuario marcando el recorrido que hacen normalmente cuando vienen cada 7 y rezar con ellos. <p>CELEBRACION</p> <p>1. Penitencial:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Los que se van a bautizar con sus Padrinos. b) Los que van a tomar la Comunión | <p>Hojita con el Credo.</p> <p>Novena de san Cayetano. Examen de conciencia. Cancionero popular religioso.</p> |

(Continúa)

| DINAMICA GRUPAL | CONTENIDOS | ORAÇÕES | CELEBRACIONES | MATERIAL |
|-----------------|------------|---------|--|---|
| | | | <p>2. Misa:</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Misa igual hasta después de la Homilía. ● Se adelantan los catecúmenos, se arrodillan y en silencio piden perdón. ● Imposición de manos. ● Unción catecúmenos. ● Recitan por primera vez el Credo. ● Siguen Misa ⇒ Oración fieles. <p>MISA:</p> <p>Bautismo. Regularización. Primera Comunión.</p> <p>FIESTA:</p> <p>Familia. Canto. Baile.</p> | <p>Posters "Madre, somos tu pueblo".</p> <p>Vida de san Cayetano.</p> |

La Catequesis continúa con:

- La entrega de "Pan y trabajo"
- Las bendiciones, homilías, etc. de cada "7".
- Las Cartas mensuales.
- La Catequesis de Confirmación.

EXPERIÊNCIA PASTORAL SANTUARIO DE NTRA. SEÑORA DE APARECIDA BRASIL

P. Werner Anderer. C.S.S.R.

O Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida se localiza na cidade de Aparecida, Estado de São Paulo, Brasil. É um lugar de peregrinação. Devotos de Virgem ocorrem a este local em grande número; na média de 6.500.000 durante o ano, vindos de quase todos os estados do Brasil. O maior número, porém, vem no mês de outubro; mes da festa de Nossa Senhora Aparecida, que se celebra no dia 12 de outubro. No ano passado, 1980, só nos 4 domingos deste mês estiveram mais de 580.000 peregrinos.

O trabalho que mais ocupa os 17 padres do Santuário e os que vêm nos domingos para ajudar, é a pastoral da penitência sacramental. Dos 6.500.000 peregrinos que vieram em 1980, confessamos 390.793; dos 580.000 que vieram nos 4 domingos de outubro confessamos 22.430 pessoas individualmente. A confissão ou o sacramento da penitência ou reconciliação foi sempre realizado com muita dedicação e amor pelos missionários redentoristas. Acreditamos que estamos cumprindo o desejo da Igreja. O Papa João Paulo II, quando esteve em Aparecida, no dia 4 de junho de 1980, falou na sua homilia na Basílica Nova: "... o que buscam os peregrinos de hoje? Aquilo que buscavam no dia mais ou menos remoto do Batismo: a fé e os meios de alimentá-la. Buscam os sacramentos da Igreja, sobretudo a reconciliação com Deus e o alimento eucarístico. E voltam revigorados e agradecidos à Se-

nhora, Mãe de Deus e Nossa". Palavras de estímulo foram dirigidas também aos padres redentoristas, quando o Papa Paulo VI, de saudosa memória, falou, em audiência especial, aos participantes do XVIII Capítulo Geral da Congregação do Santíssimo Redentor, em outubro de 1973: "... Além disso vós tendes um dos maiores meios a disposição da Igreja, do ministério da Igreja, o qual muito recomendamos: a direção espiritual. Sede, como Santo Afonso, bons confessores. Temos tanta necessidade. ..." E mais adiante: "... Podeis multiplicar a força da Igreja e ser-lhe consolação em uma de suas necessidades mais graves, com a paciência e sabedoria imensas, que são próprias dos padres redentoristas, estando assentados no confessionário, fiéis ao exercício do sacramento de penitência e da direção espiritual". O ensino da importância e da necessidade do sacramento da penitência foi dado recentemente pelo Papa João Paulo II, no discurso que fez aos membros da Sagrada Penitenciária Apostólica e todos os colégios dos Padres Penitenciários das Basílicas Penitenciárias de Roma, acompanhados dos penitenciário-mor: cardeal Giuseppe Paupini: "... Desejo dizer aos padres penitenciários e igualmente à todos os sacerdotes do mundo: dedicai-vos, a custo de qualquer sacrifício, a administração do sacramento da reconciliação e tende a certeza que ele, mais e melhor que qualquer perspicácia humana, técnica psicológica ou expediente didático e sociológico, forma as consciências cristãs; no Sacramento da Penitência quem atua de fato é o Deus "dives in misericordia" (Ef. 2.4).

Celebração comunitária da penitência

Já aproximadamente há 10 anos, nós administramos o sacramento da penitência em duas partes: a primeira comunitariamente, que chamamos de celebração comunitária da penitência e absolvição sacramentais. Reunimos os peregrinos em capelas especiais. A capela tem um altar com velas acesas. Sobre o altar está uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, que por sua vez fica aos pés de um grande crucifixo com a imagem do Cristo, formando um calvário. O número de peregrinos que atendemos cada vez varia conforme eles se apre-

sentam, chegando a formar até 300 pessoas. Nos dias de semana, usamos a capela perto da Basílica Velha, com 3 horários na parte da manhã e 3 na parte da tarde; nos dias de sábado e domingo, usamos a capela dentro da Basílica Nova com horários de meia em meia hora, começando: no sábado, às 6,30 horas até às 11 e, a tarde, das 14 hs. até às 17 horas, a noite ainda as 19 horas; nos domingos, a partir das 5 horas da manhã, até às 12 horas é, à tarde, mais 3 horários. Cada celebração comunitária da penitência dura 30 minutos. Atualmente não há um roteiro impresso a ser usado pelo sacerdote. Mas todos, a seu modo, rezam e meditam, falando sobre a vida cristã, sobre os deveres cristãos, sobre o pecado e sobre a misericórdia de Deus que quer perdoar sempre; o sacerdote ainda ajuda no exame de consciência e finaliza com orações comunitárias despertando os peregrinos para o arrependimento e o propósito de vida nova, de verdadeiros filhos de Deus, para com Deus e para com os irmãos, na família, na sociedade e na comunidade paroquial. Terminada a primeira parte, na segunda parte, o atendimento individual, se realiza junto dos confessores, para a acusação dos pecados, a penitência e absolvição sacramentais e, se houver necessidade, algum aconselhamento espiritual. A penitência, parte integrante da confissão sacramental, sempre é feita individualmente de acordo com a orientação do confessor.

Motivações para o uso de Celebração Comunitária da Penitência:

Mot. Pastoral

a. A celebração comunitária da penitência mostra aos peregrinos a importância e a seriedade da penitência e da conversão na romaria.

b. Ajuda a impedir que se façam confissões rotineiras e até inválidas e, conseqüentemente, comunhões sacrílegas.

Mot. Missionária

Nós realizamos a celebração comunitária da penitência por se uma ação pastoral missionária. Conforme o carisma próprio dos missionários redentoristas, popularmente chamados "os missionários de Nossa Senhora Aparecida", a celebração é uma pastoral que visa atingir a massa. Sobre essa pastoral falou muito claro a III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em seu número 1010, (Edições Loyola).

Mot. Catequética

A celebração comunitária da penitência dá ocasião ao missionário de falar sobre o mistério da salvação; salvação que se estende a todas as pessoas indistintamente: aos ricos, aos pobres, quer sejam crianças jovens ou idosos, homens ou mulheres...

b. E explicada a vida cristã, a partir do batismo e suas consequências na vida de cada dia, com seus direitos e deveres para com Deus e os irmãos.

c. A celebração comunitária, congregando peregrinos de diversas partes do Brasil e sendo feita em Aparecida, no Santuário de Nossa Senhora, é ótima oportunidade para se apresentar a mediação de Maria como corredentora e mãe da igreja e, portando, necessária no momento da conversão e da "Lumen Gentium", capítulo VIII.

d. A celebração comunitária facilita ao missionário falar sobre a dimensão comunitária e social do pecado e também de sua penitência comunitária.

e. Pela celebração os peregrinos aprendem a se confessarem, facilitando enormemente o atendimento individual.

Mot. Pedagógica

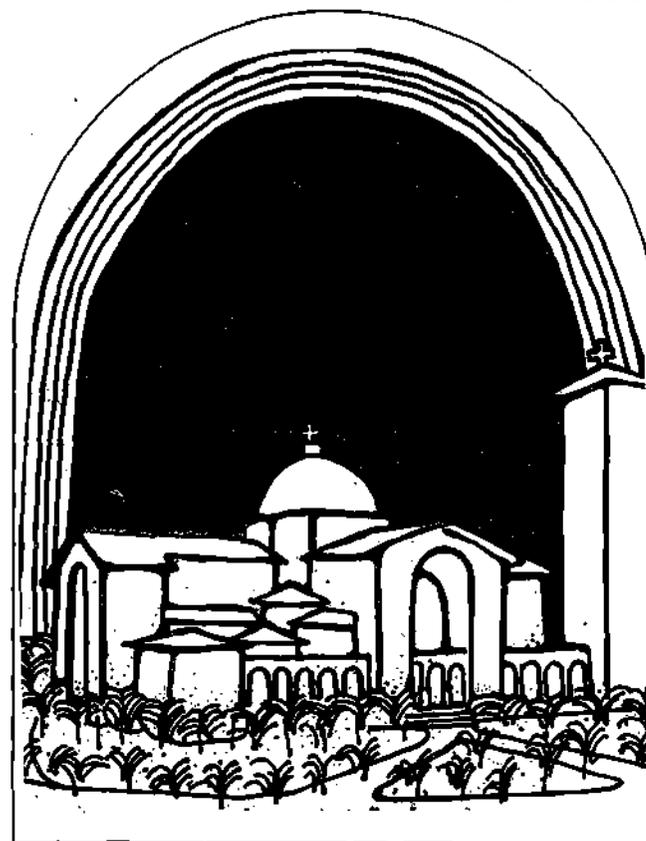
a. A celebração da penitência é feita em capelas e horários distintos da celebração eucarística. Isto ensina aos peregrinos que a recepção da eucaristia não depende necessariamente da confissão sacramental.

b. Os determinados horários para celebração comunitária da penitência ajuda os peregrinos a compreenderem que existe unidade no trabalho e que os sacerdotes confessores, além do dever que têm de atendê-lo, têm também o direito de trabalhar racionalmente.

3

Tercer Encuentro

EL SANTUARIO, LUGAR PRIVILEGIADO DE LAS IGLESIAS LOCALES PARA EVANGELIZAR LAS MULTITUDES



Aparecida (San Pablo) – Brasil
17 al 21 de mayo de 1982

CRONICA DEL TERCER ENCUENTRO DE RECTORES DE SANTUARIOS DEL CONO SUR

P. Héctor García Ochoa a.a.

Eramos cerca de cincuenta los agentes pastorales de Santuarios del Cono Sur quienes nos dimos cita la tarde aquella del lunes 17 de mayo de 1982, acogidos cariñosamente por los Padres Redentoristas, congregándonos a la sombra del imponente y hermoso Santuario de la Virgen Aparecida. Llegamos todos llenos de esperanza, con el deseo de reflexionar y vivir la urgencia de la tarea de evangelización de las multitudes que acuden a nuestros Santuarios de Brasil, Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, México.

Vivimos días de intenso trabajo, de profunda fraternidad, de contagiosa alegría y de mucha oración, bajo la égida de la Madre de la Iglesia y Madre de nuestro Continente latinoamericano.

Objetivos y etapas

Objetivo principal del Encuentro:

Reflexionar juntos acerca de los *Santuarios como lugares privilegiados de encuentro de los fieles como Pueblo de Dios.*

Las etapas fueron las siguientes:

- 1a. Reflexionar sobre la necesidad de los hombres de unirse y realizarse en grandes grupos.
- 2a. Analizar los grandes grupos en la acción religiosa de la Biblia.
- 3a. Confrontar esa realidad de grupos con nuestra acción pastoral y con los instrumentos de pastoral.

Primera etapa: La realidad de las multitudes

— Partimos destacando la vivencia religiosa de las multitudes, no tanto para detenernos en los conceptos, sino para llegar a una acción consecuente en la línea de la evangelización.

— Resalta nítidamente la importancia del Vaticano II, pues dio énfasis al grupo y presentó a la Iglesia como una "comunidad". Creó de ese modo una pastoral de grupos proféticos, una pastoral organizada, en suma, una pastoral que nos regaló las "comunidades eclesiales de base".

— La religiosidad popular puede definirse como "la fe vivida por la cultura del pueblo". Así concebida, resulta fácil descubrir su rico aporte a la vida de la Iglesia. En mariología, por ejemplo, hay mucho que ha sido suscitado y vivido por el pueblo.

— Esta religiosidad popular, en su afán de autenticidad, exige un acompañamiento constante por parte de los pastores, tanto para ayudarla a ser cristiana, como para ayudarla a desarrollar sus síntesis vitales, transformándola en una religiosidad popular rica en su fe.

Segunda etapa: Las multitudes en la Biblia

— En la Biblia, el Exodo aparece como la marcha de un pueblo en peregrinación hacia Dios, y el retorno de ese pueblo desde Babilonia.

— Encontramos en el Antiguo Testamento la presencia de santuarios y peregrinaciones judaicas.

— Pero, en Jesús, lo material cede el paso a la persona misma del Señor. Él participó en las liturgias de su pueblo y privilegió a la gente sencilla.

Tercera etapa: Multitudes y trabajo pastoral

— La Iglesia local es la instancia teológica e histórica donde la Iglesia de Jesús vive y anuncia el Evangelio.

— Es necesario precisar cuál es la misión del santuario dentro de la vida de la diócesis, y cuáles son las relaciones entre Iglesia local y Santuario.

— Hay numerosos factores que posibilitan y potencian la labor de evangelización integral del Santuario en la vida y manifestaciones de los grandes grupos que a él regularmente, acuden en determinadas circunstancias.

— Es evidente la importancia del santuario: lugar privilegiado de vivencia eclesial, de fiesta popular de la fe católica, de liberación y humanización, de "memoria" católica de nuestros pueblos, en definitiva, como lugar privilegiado de evangelización.

— Es necesaria una pastoral de integración entre santuario y diócesis, a través de encuentros con la Iglesia diocesana y por una estrategia pedagógica-pastoral de la Iglesia particular.

— Ciertamente hay puntos de convergencia y puntos de conflicto: es imprescindible conocer esta realidad para mejor asumirla en la pastoral.

Conclusión: Documento final

Los participantes del Tercer Encuentro de Rectores del Cono Sur quisimos consignar en un Documento final las *prin-*

cipales conclusiones de acuerdo a los temas abordados en los trabajos de esos días.

1. El santuario tiene *un papel destacado* en la evangelización de la cultura: por eso hay que seguir "dando a nuestra gente, desde los santuarios, razones para esperar".
2. Los peregrinos *se congregan en multitud*, pero debemos aminorar el riesgo de masificación y alienación colectiva, desarrollando una personalización creciente.
3. La religiosidad popular tiene una capacidad de *evangelizar al propio pueblo*: hambriento de Dios, sencillo, respetuoso, con espíritu de sacrificio, solidario.
4. *Las posibilidades de evangelizar* a las multitudes que se dan en el santuario son muchas, pero no siempre las hemos sabido aprovechar.
5. Faltan *agentes pastorales* de santuarios. Urge acentuar un contacto pastoral con los santuarios en la formación de los futuros pastores y fomentar más encuentros.
6. Urge *integrar santuario e Iglesia local* en la planificación de una pastoral orgánica. Así se construirá mejor el Reino en la situación humana y cultural presente.
7. Queremos que nuestros santuarios se transformen en "centros servidores de la *unidad eclesial*".
8. Los santuarios deben ayudar a caminar por caminos de *comuni3n fraterna*, para promover una sociedad verdaderamente humana, en paz, justicia y vida digna.
9. Renovamos el compromiso de celebrar dignamente, en el año 1992, *los quinientos años* del descubrimiento de América, y el origen histórico de nuestra fe católica.

Todo esto lo sellamos solemnemente a los pies de la Virgen Aparecida el último día, en una emotiva Eucaristía concelebrada, con el privilegio de poder besar piadosamente la Venerada Imagen, como lo hiciera el mismo Juan Pablo II.

EL SANTUARIO, LUGAR PRIVILEGIADO DE LAS IGLESIAS LOCALES PARA EVANGELIZAR LAS MULTITUDES

Conclusiones del Tercer Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur

Una vez más, representantes de santuarios nacionales, regionales y locales de Brasil, Argentina, Uruguay, Chile y, como especialmente invitados, algunos delegados de México, nos hemos reunido en el Tercer Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur de América Latina.

Entre nosotros hemos tenido la significativa presencia de Monseñor D. Gerardo Maria Morais Penido, Arzobispo y Administrador Apostólico de Aparecida, de Monseñor Romeu Alberti, obispo de Apucarana y responsable de la comisión de Liturgia y Piedad Popular de la Conferencia Episcopal Brasileña, y de Monseñor Luciano Mendes, obispo auxiliar de São Paulo y secretario general de la Conferencia Episcopal del Brasil.

Motivo de especial alegría ha sido el habernos reunido junto al Santuario de Nuestra Señora Aparecida, Patrona del Brasil, visitado no hace mucho tiempo por Juan Pablo II, fervoroso peregrino de santuarios y carismático pastor de multitudes.

Preocupados por "adelantar una creciente y planificada transformación de nuestros santuarios para que puedan ser lugares privilegiados de evangelización" (P 463), hemos continuado en la línea de los anteriores Encuentros (Caacupé en 1980 y Pilar 1981).

Esta vez el punto central de nuestra consideración estuvo en el desafío que implica para una Iglesia la vocación católica la evangelización de las multitudes en América Latina. Al mismo tiempo hemos procurado buscar caminos de integración entre el santuario y la vida de las Iglesias locales, en el marco de un plan pastoral orgánico.

Las conclusiones a que hemos llegado durante este Encuentro las queremos compartir con todos nuestros hermanos que, como agentes pastorales de los santuarios, se están esforzando porque el catolicismo popular "sea sumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio" (P 457).

Conclusiones

1. Sabemos por la trayectoria de nuestros pueblos que "la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos" (P 445).

Esta es la razón por la que la dimensión y vivencia religiosa católica tiene un lugar fundamental dentro de la cultura popular latinoamericana. A la vez, esto explica que la religiosidad del pueblo tenga la capacidad de congregarse multitudes (cfr. P 449).

Reconociendo nuevamente que el santuario tiene un papel destacado en la evangelización de la cultura, deseamos renovar nuestro propósito de continuar "dando a nuestra gente, desde los santuarios, razones para esperar, vivir, superar pecados y opresiones, y más allá de la muerte, encontrarnos con Dios" (Conclusiones de Pilar, 1).

2. El Pueblo de Dios siempre ha proclamado gozosamente las maravillas del Señor que interviene con gran misericordia en los acontecimientos de su historia. Este mismo Pueblo descubre en el santuario la presencia salvadora de Dios, y camina hacia él, como peregrino.

Por propia experiencia de pastores sabemos que "nuestro pueblo ama las peregrinaciones, y en ellas el cristiano sencillo celebra el gozo del sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminando juntos hacia el Dios que los espera" (P 232).

Nuestra tarea frente a las situaciones de multitud será aminorar al máximo sus riesgos de masificación y alienación colectivas, orientándolas de tal forma que provoquen respetuosamente en el pueblo una opción personal y libre frente a la propuesta de la Buena Nueva. Así lograremos que la fe desarrolle una personalización creciente y una solidaridad liberadora (cfr. P 466).

3. El ejercicio de nuestro servicio pastoral de multitudes nos ha enseñado que la religiosidad popular no sólo es objeto de evangelización, sino que además, por la presencia del Evangelio en el pueblo cristiano, hay en él una capacidad de evangelizarse a sí mismo (cfr. P 450) y también a los propios agentes pastorales, mediante su hambre de Dios, su sencillez y respeto, su espíritu de sacrificio y contemplación, y el sentido de su solidaridad con los que sufren y padecen necesidades.

Esta riqueza del pueblo cristiano sólo puede llegar a nosotros si abrimos nuestro corazón y lo servimos con amor y sencillez.

4. Constatamos que no siempre han sido aprovechadas las muchas posibilidades de evangelizar a las multitudes que se dan en el santuario y las fiestas religiosas (cfr. P 449). El puede aportar abundancia de elementos para hacer más profunda y eficaz la evangelización de su cultura y religiosidad (el espacio sagrado y el ambiente festivo, la belleza de su liturgia y celebraciones, la presencia activa de todos los miembros de la comunidad eclesial).

Sin embargo, el mensaje y la vida del santuario debe trascender sus límites físicos, y prolongarse hacia todos los ambientes y sectores humanos a través de un adecuado uso de los medios de comunicación social. "La evangelización hoy

en día no puede prescindir de los medios de comunicación" (P 1064): esta afirmación también vale para la pastoral de los santuarios.

5. Vemos que la pastoral de multitudes, siendo de tanta importancia y de tanta urgencia, está insuficientemente atendida, en forma particular debido a la falta de agentes pastorales (P 453).

Ellos son los que, llenos de caridad pastoral, han de llegar a desarrollar una pedagogía de la evangelización que ayude a madurar la religión del pueblo latinoamericano (P 458-459).

Hallamos de gran utilidad los encuentros periódicos de los agentes pastorales de los santuarios para estudiar los problemas comunes e intercambiar experiencias, ya que mediante ellos podrán reinterpretar la religiosidad popular (P 469).

Asimismo la formación de los futuros pastores, con base en un contacto profundo y dialogante con el pueblo y su cultura y otros medios adecuados, irá preparando una mejor respuesta de la Iglesia a los desafíos que le plantea la piedad popular para el final del milenio en América Latina (P 460).

Creemos necesario que paulatinamente se vaya promoviendo la organización de los agentes de pastoral de santuarios a nivel nacional, regional y continental, en orden a una labor evangelizadora de las multitudes de mejor calidad y eficacia.

6. Las Iglesias locales tienen en el santuario un lugar privilegiado para realizar la construcción del Reino en la situación humana y cultural en las que se encuentran encarnadas. Efectivamente, el santuario tiene una especial atracción para las multitudes, que las hace congregarse en él de manera ferviente y festiva a la vez.

Nuestros obispos en Puebla, siguiendo la enseñanza de Juan Pablo II, reconocen esta capacidad evangelizadora de

los santuarios (cfr. P 463), a la vez que recomiendan "favorecer las expresiones religiosas populares con participación masiva por la fuerza evangelizadora que poseen" (P 467).

Las Iglesias locales y los santuarios, al servicio de la misma misión y con el nivel propio de mediación salvadora que tienen, bajo la conducción del obispo, han de servir al pueblo cristiano en forma integrada. Esto hará que logren los objetivos propuestos dentro de una planificación pastoral orgánica.

7. En este mismo sentido queremos que los santuarios se transformen realmente en "centros servidores de la unidad eclesial" (Conclusiones de Caacupé), donde se encuentren los pastores con su pueblo, los dirigentes y movimientos apostólicos, las parroquias y CEB con la gran multitud de los bautizados, sean militantes u ocasionales.

La participación de todos, cualquiera sea su grado de pertenencia a la Iglesia, en las convocaciones y en las manifestaciones populares, será un modo de expresar la catolicidad de la Iglesia de la que formamos parte (cfr. P 449, 462).

8. Todos los pueblos de nuestro continente, nacidos y crecidos bajo el signo de la Cruz de Cristo Salvador y Señor de la historia, tienen santuarios en medio de sus ciudades y campos. En estos lugares de reconciliación con Dios y los hermanos deben ellos revivir lo que está presente en su memoria cristiana, a saber, caminar por caminos de comunión fraterna, promover un tipo de sociedad verdaderamente humana, en que haya paz, y justicia y vida digna para todos.

De esta manera el santuario se constituye también en un lugar de envío a construir la "Civilización del Amor" (Mensaje de Puebla a los pueblos de América Latina, 8).

Consideraciones generales

En el final de este Encuentro queremos dejar estas conclusiones, con una filial confianza, en el corazón fiel de María,

Madre y Modelo de la Iglesia, profundamente presente en el alma del pueblo creyente, y el cual le ha edificado tantos y tan hermosos santuarios en la extensa geografía del continente latinoamericano. Que Ella nos acompañe en el trabajo pastoral de nuestros santuarios para que las multitudes de todos los tiempos lleguen a reconocer a su Hijo como Señor y Salvador.

Y reafirmamos la sugerencia que hicieramos el año pasado: a saber, que todos los Santuarios de nuestros países celebran en 1992 los 500 años del descubrimiento de América y, en ellos, el origen histórico de nuestra fe católica.

Una reunión previa (en 1986) de los representantes de los santuarios de América Latina ayudará a preparar la celebración de tan significativo acontecimiento.

Aparecida, Brasil, 21 de mayo de 1982.

VIVÊNCIA RELIGIOSA DAS MULTIDÕES

*Pe. Dr. Antônio Pinto da Silva Css R.
O.S.R. Pesquisas Religiosas
Instituto Teológico São Paulo*

Multidões e religiões

Aborda-se com alegria o tema "os grandes grupos e a vivência religiosa" por dois motivos: como professor de organização pastoral, nós sentimos que é um tema que tem sido muito pouco estudado. E certamente um campo que não foi privilegiado na reflexão pastoral ou na reflexão teológica dos últimos anos. Temos uma imensa referência à palavra "povo", mas esta manifestação da vida do povo que é encontro em grandes grupos ou em grande número, tem merecido muito pouco reflexão. Prefere-se o pequeno grupo.

Segundo motivo de alegria, é que toda a ideologia proposta pela direção da Igreja nos últimos anos tem insistido no valor deste tema. Mas se Puebla, se as manifestações dos Bispos têm sido muito favoráveis à pastoral das massas, as realizações tem sido extremamente pobres. Se excetuarmos os Santuários, as campanhas: campanha da fraternidade, campanha do Natal e uma outra campanha, vemos que realmente muito pouco dos últimos anos tem sido encaminhado para a pastoral das masas. Ao contrário, o que tem acontecido é a supressão de muita coisa. As reuniões, as passeatas, os congre-

ssos eucarísticos, os dias de concentrações de associações, tornaram-se uma raridade. De uns 20 ans para cá, em quase toda América do Sul, vemos de eles diminuíram e até passaram a ser vistos com pouca simpatia. É uma proposta muito viva na parte teórica, mas na parte de realizações tem-se encontrado poucos meios de fazer com que ela se expressasse concretamente. É claro que nossa reflexão vai ser um pouco direcionada, vamos nos preocupar com os grupos, mas enquanto eles tem ligação com a vida religiosa, contudo creio que a psicossociologia dos últimos tempos nos ajudaria compreender um pouco mais esses grupos e quem sabe, compreendendo-os, ter condições de lhes dar uma assistência mais conveniente.

Religiões e indivíduos

Em todas as épocas há uma valorização privilegiada de um modelo de exercício da vida cristã na pastoral e devemos dizer que a pastoral do século XX, valorizou sobretudo o indivíduo. É do começo desse século e do fim do século passado a extrema concentração das atenções sobre a decisão livre das pessoas. Os séculos anteriores que não conheciam a instrução, a escola, tiveram outras preocupações. Importavam-se muito mais em criar uma obediência ao redor de pessoas, ao redor de instituições. O começo do nosso século transforma uma frase muito usada, o "salva tua alma", num lema individualista que se dirige sobretudo às liberdades de cada sujeito.

Acentua-se a formação da infância que dará suporte ao catolicismo para toda a vida. A catequese das crianças dentro da igreja é uma instituição que tem pouco mais de cento e cinquenta anos. Por isso se acentua também e se multiplicam as associações de formação espiritual individual, a multiplicação das filhas de Maria, das Congregações Marianas, do Apostolado da Oração, associações que se contrapõem ao tipo de associação anterior que era muito mais uma associação de classe, uma associação de grupo.

É claro que este estilo tem suas grandezas e tem também seus limites que talvez no presente criticamos com uma ve-

mência que não nos permite muitas vezes enxergar a realidade da história, fazendo-nos atribuir a toda história da Igreja uma realidade que tem pouco mais de cem anos.

A pastoral do Vaticano II vem contrapor-se de certa maneira nesta pastoral. O concílio valoriza e muito o grupo: é para nós a descoberta da Igreja como comunidade.

Não se pode dizer que tenham sido os bispos reunidos e que recebendo o Espírito Santo tenham criado esta Igreja. É claro, que isto surgiu de todo um contexto eclesial bem mais vasto. O Concílio realmente sintetiza de maneira muito feliz os vários movimentos que surgiram em toda Igreja. Mas se o concílio parecia ser um momento de síntese de todos os movimentos, ele também nos pôs numa situação incômoda de ter que rever toda nossa espiritualidade. E nós tivemos então uma época de grande esforço de conscientização.

A liberdade para o indivíduo não é tudo, não termina necessariamente em uma escolha perfeita. O homem mau também é extremamente livre.

A conscientização que toma depois do Vaticano II, criticando o individualismo anterior, valoriza a consciência a transformação que essa força, assim aumentada, pode imprimir à vida individual e à vida da sociedade. É uma pastoral de grupos proféticos, é uma pastoral de organização, é uma pastoral que favorece o cristão forte, capaz de cinco moedas. Esta pastoral está produzindo frutos admiráveis, entre os ricos, entre os pobres, principalmente no meio destes pois lhes abriui o papel ativo que uma pastoral individualista não tinha meios de suscitar.

As comunidades eclesiais de base são a principal riqueza dessa pastoral e talvez só vamos ver a grandeza de seus frutos daqui a alguns anos.

O interessante é que essas duas tendências, tanto a anterior ao Vaticano II, como a do Vaticano II, parecem opor-se à religião de massa em que grande número de pessoas se en-

contram, criticando-os como afetivos, incoseqüentes e ambíguos.

Pejorativamente esses encontros são chamados de religiosidade popular, dando-se a este termo um sentido bastante depreciativo como se religiosidade popular fosse mistura entre fé e sentimentos inconscientes, religião marcada por resquícios de ignorância, de ilusão, de misticismo pouco esclarecido¹.

Cidade ou aldeia

O interessante é que na vida do mundo os movimentos de massa são tratados da mesma maneira. Não é privilégio da Igreja o desvalorizar os movimentos de massa. E talvez nós, os teólogos, sejamos um pouco dependentes da problemática de abordagem da psico-sociologia profana que deprecia as relações de massa sobretudo por dois motivos: um cultural, outro político.

O primeiro, que é cultural, em geral mascarado com constatações apressadas e absolutas, opõe *sociedade* (masa) e *comunidade* (relacionamento personalizado). Na verdade o que se opõe é a *cidade moderna* à *aldeia*. A vida de sociedade (leia-se entre linhas: cidade) é a junção de pessoas sem nome, sem feição, sem ligação, só produzir alguma coisa, para marchar lado a lado. É a grande cidade com todos os seus vícios, com todas as suas misérias, com todas as suas confusões, com todas suas pressões anti-humanas. Do outro lado a imagem de aldeia, comunidade, onde todo mundo se conhece, onde todo mundo se estima, onde todo mundo se dá as mãos, onde o crime é alguma coisa raro e acontecendo fica anos na história.

É interessante como muita gente fala deste assunto e tem realmente imagens bem nítidas no subconsciente ou jul-

gar a cidade e a aldeia, mas quando chega a hora da análise, tem dificuldade em dar os nomes. Será que na aldeia tudo é natural? Será que na cidade tudo é fingido, forçado?

A realidade é que, desde o começo deste século, nós estamos saindo da aldeia para partirmos para a cidade. Saímos de uma cultura aldeã, isto é, de uma situação de vida onde compreendíamos e tínhamos dominado as coisas como é o caso da pequena cidade do interior e partimos para a grande cidade, que para nós ainda é uma máquina mal dominada.

Em questão de cidade somos como o motorista que pegou a carteira esta semana: sai de carro a primeira vez, ameaça todo mundo, faz aventuras que nenhum motorista prudente e inteligente faria, e tudo isso dominado pela insegurança e pelo medo. Enquanto que a aldeia já pelo seu tamanho, já pelos seus muitos anos de história nos parecia tão simples como andar a pé.

Não valia do povo

Há um outro fator que na sociologia tem influenciado muito a depreciação das relações da massa, de grande número, e é o fator político-econômico. As duas ideologias de maior força na sociedade atual, a análise marxista da sociedade e análise liberal capitalista, uma baseada na luta de classe, na emergência de classe conscientizada e outra baseada na concentração de capital e de decisão nas mãos de elites, as duas não crêem no povo (P 31-313).

Para o comunista o que vale é o partido, é a direção do partido, é o grupo de ação consciente, os outros são um peso que o partido tem que carregar. E é claro que, muitas vezes, o partido tem que impor a sua linguagem, a sua comunicação; às "solidariedades" emergentes nega-se toda a inteligência e todo a qualquer valor. O que o povo realmente pensa, para o marxista é absolutamente indiferente. O que lhe interessa é o povo *classe emergente*, grupo pensante e atuante de forma organizada.

1 Segundo Galilea, *Evangelização na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1976, 71-79.

A mesma situação encontramos no capitalismo liberal. O povo é o proletário. Tem no máximo o direito de produzir filhos ou de comprar pílulas para não produzir filhos. Os que devem consumir o menos possível e produzir o mais possível. Todo o encontro com o povo é algo de misterioso, é algo de surpreendente, é algo odioso. As eleições no mundo inteiro, atualmente temidas, são marcadas por um desejo de dominação desse povo que não se pode e nem se sabe como destruir. A massa é indesejada, seja na França, nos Estados Unidos, seja no Brasil, mas existe, surpreendendo os poderosos.

As dimensões da socialidade

Em que se distinguem os vários conjuntos humanos?² Em primeiro lugar é necessário distinguir entre justaposição de pessoas e o conjunto humano. Uma multidão não é justaposição de pessoas, não é simples colocação física de elementos. O que junta as pessoas numa multidão é aquilo que elas tem em comum. Se nos tornamos multidão é porque formamos um conjunto de pessoas relacionadas entre si: sem relação não se forma nem uma multidão, nem um grupo: uma pessoa que viaja à Bahia, uma criança que bebe leite, um personagem do século XVI, por mais que multipliquemos o número de indivíduos, não formam multidão. Só existe multidão necessariamente alguém está em relação, cede um pouco de sua pessoa para formar com o outro uma situação que os supera e com isso eleva a dimensão de todos.

Ser os outros

Toda a multidão tem uma existência, tem um ser que deve ser buscado cuidadosamente. O desconhecimento do ser da multidão deixa incompreensíveis seus indivíduos: os ope-

rários de uma fábrica, os freqüentadores de um bar, uma família, são situações que certamente não podemos medir através dos indivíduos que as compõem. Não basta termos um homem, uma mulher e três crianças para termos uma família! Se eles formam uma família, eles formam algo independente da existência de cada um deles. Aqui seria interessante ver a figura abaixo que nos ajuda a compreender: podemos ter um indivíduo X, um indivíduo Y, um indivíduo A, um indivíduo B, um indivíduo Z. Quando eles se encontram formam com seu encontro uma nova realidade. Essa realidade faz com que eles não sejam só eles mesmos, ao menos em parte: eles são partes dos outros.

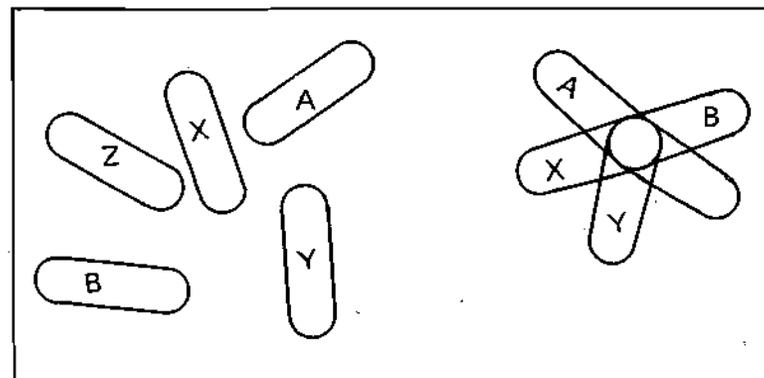


Fig. 1: *Indivíduos cedem quando comunidade*

É claro que essa realidade que entra na vida deles de certa maneira destrói alguns limites entre aquilo que eles formam e o resto da sua personalidade. Quando duas pessoas se casam, o ser homem e o ser mulher tem para eles muitos significados e compromissos que não tinham antes; é isto porque ficando cada um homem e mulher como antes, formam juntos uma família. Todo o resto do ser do indivíduo fica marcado pelo que ele cedeu. Há uma certa invasão. Esta invasão faz que *nós* sejamos uma outra coisa quando estamos num grupo (em casa) ou quando estamos pertencendo a um outro grupo (o chefe de escritório) e uma situação (o torcedor de futebol).

2 FICHTER, Joseph, *Sociologia*, Herder, S. Paulo, 1969, 113-151; Logan WILSON, "Sociographie des groupements", em *La Sociologie au XX Siècle*, PUF, Paris, 1947, 141-173.

Na multidão também isto acontece: quem não aprofundar o que une uma multidão, não vai conhecer as pessoas que estão dentro dela nem compreender suas ações.

Esse relacionamento que invade nosso ser e nos faz viver em um ser comum com os outros, pode ser mais ou menos extenso e distingue os vários tipos de conjuntos humanos³.

No conjunto da figura No. 2 cada indivíduo cede muito pouco e só uma parte mínima de personalidade pertence ao "nós". A extensão do "nos" é pequena mas pode ser em coisa muito intensa (ter a mesma pátria).

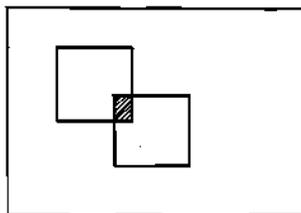


Fig. 2: Massa.

No caso de domínio das individualidades dentro de um conjunto, isto é, quando as pessoas estão em relacionamento mínimo, há situação de *massa*. Há multidão quando um número de pessoas que forma conjunto com relacionamento reduzido é muito grande.

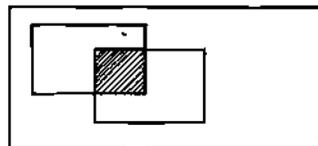


Fig. 3: Comunidade.

Quando há mais ou menos um equilíbrio entre as duas coisas, o Eu e o Nós, os sociólogos costumam falar de *comunidade*. (Figura 3).

Na figura No. 4 o "nós" invade quase toda a vida de uma pessoa; tudo o que ela faz pertence ao "nós". É o caso de uma família com filhos: todos dependem muito uns dos outros. Quando a convivência social invade de tal maneira os indivíduos que os absorve quase in-

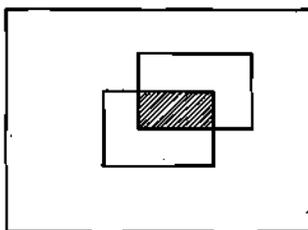


Fig. 4: Comunhão

3 GURVITCH, Georges, *La vocation actuelle de la sociologie*, PUF, Paris, 1963³, 130-146.

teiramente na extensão de sua vida, temos um relacionamento máximo. A situação assim criada faz que o ser "nós" predomine completamente sobre o ser "eu" e podemos falar em *comunhão* de pessoas. Como exemplo disso os psico-sociólogos apontam: a vida ideal de um casal cristão, certos tipos de vida religiosa no estilo predominante na primeira metade deste século.

A psico-sociologia

Além dessa união em extensão da vida, devemos considerar também a intensidade da união: uma pequena extensão pode ter uma intensidade imensa: o que faz o grupo de torcedores em um campeonato mundial de futebol ou a situação de um convertido religioso no ambiente totalmente estranho à sua fé. Ambas as dimensões marcam profundamente uma pessoa.

O relacionamento bom

A psico-sociologia não canoniza nem condena a situação de massa pelo relacionamento reduzido em que necessariamente se desenvolve e até constata "ser preferível pertencer à massa das pessoas honestas que à comunhão de um grupo de fanáticos"⁴. Também na situação de massa há um verdadeiro relacionamento de pessoas unidas a valores muitas vezes fundamentais e profundamente humanos, como o vemos numa visita do papa, numa marcha popular de libertação, num momento de catástrofe. A vivência intensiva desses valores ou atitudes, como se disse acima, podem ser determinantes em uma vida religiosa⁵.

O fato da comunhão possibilitar mais facilmente a penetração na vida íntima das pessoas e o sentir-se mais correspon-

4 TALCOTT, Parsons, *Elements pour une sociologie de l'action*, Plon, Paris, 1955, 261-263.

5 CARRIER, Hervé, *Psychosociologie de l'appartenance religieuse*, Gregoriana, Roma 1966³, 57-70.

dido com a mútua possessão permite aos indivíduos de sentirem-se mais angajados por elas e de suas exigências parecerem mais "naturais". Isso a privilegia na experiência comum.

Lembramo-nos, porém, que um grupo de pessoas está envolvendo sadiamente os indivíduos não quando os absorve totalmente mas quando faz de maneira conveniente para aquilo que está pedindo da pessoa. O relacionamento mínimo em extensão ou intensidade motivadoras que exigisse extensão ou intensidade grandes (ciúmes, atitudes de dominação possessiva ou semelhantes) torna-se terrível tirania.

O bom relacionamento é aquele cuja intensidade e extensão alcançam o fim correspondente à sua natureza. Dentro de uma comunhão, uma longa convivência leva geralmente a um extenso relacionamento, mas não necessariamente ao relacionamento apaixonado. E quando a paixão é exigida, pode tomar-se um formalismo insuportável. De certa maneira é a crítica que nós fazemos às congregações religiosas de começo do século: regras perfeitas, minuciosas, uma comunidade de paz e funcionando maravilhosamente bem, como um relógio, na sua extensão mas de intensidade pobre e muitas vezes até quase inexistente.

O relacionamento intenso depende mais da espécie de forças que põe em ação do que da globalidade das pessoas. Assim o relacionamento político partidário é muito intenso e pode levar um conjunto a gestos extremados; os torcedores de um jogo importante de futebol podem nunca se ter conhecido, mas podem chegar à decisão profunda, que transforma a vida deles⁶. Esta situação complexa de intensidade sem extensão e de extensão sem intensidade, quando não é medida, leva a uma incoerência dentro da vida e leva a situação de massa a ser tão criticada.

O psico-sociologia não canoniza, só observa; será que nós na pastoral posemos canonizar?

6 ALLPORT W., Gordon, *Personalidade: Padrões e desenvolvimento*, EPU-EDUSP, São Paulo, 1973⁴, 309-323; SOTÓEZEL, Jean, *La psychologie sociale*, Flammarion, Paris, 1963, 229-235.

Inconsciente e massa

Não precisamos ser freudianos e nem junguianos, nem mesmo filiados à Sociologia a psico-sociologia norte-Americanas para canonizarmos a existência de idéias dominadoras dentro das pessoas, e portanto, todos temos que aceitar que uma parte do que eles ensinaram e que constitui a base à maioria das teorias e técnicas modernas da psicologia individual e social, são verdadeiras.

Personalidade entre consciência e inconsciência

Realmente todo ser humano é dominado por um grupo de pequenas idéias intensamente vividas. A verdade é que o consciente ativamente crítico e plenamente livre é um espaço extremamente reduzido no ser humano: aquilo que fazemos por escolha pessoal através da ginástica da crítica, ocupam espaço mínimo dentro do nosso ser e da nossa vida. O controle da consciência sobre a existência do indivíduo é instável e muitas vezes incongruente⁷. Nossas idéias são limitadas e aquilo que vêm muitas vezes, não consegue ser o motivo principal das nossas resoluções.

Bem maior é a ação inconsciente. Inconsciente pessoal formado dentro de nós pela estrutura psicofísica: nosso caráter, nossa situação biofísica, alimentação, saúde. Inconsciente pessoal formado pela experiência assimilada e pelo aprendizado transmitido, aquilo que outros nos empurraram, e, também, inconsciente formado pelas redes de premissas estruturadas pela coerência interna da personalidade.

São situações que se instalam dentro de nós às vezes por coisas mínimas como por exemplo: um susto na infância, uma surpresa num dado momento e que depois governam toda a nossa vida. Por exemplo: às vezes tem-se um nome e

7 FLICK, Agostino, *Conscienza e sviluppo della persona*, EBD, Torino, 1972, 80-95.

toda pessoa com aquele nome terá simpatia automaticamente. As vezes é por experiência de infância: teve-se um colega que conheceu você e marcou a sua vida; ou qualquer outra experiência.

Esse inconsciente é formado por todos os elementos recalçados ou simplesmente esquecidos que estão dentro de nós. Ele governa realmente quase toda a nossa vida, mas não só ele, maior ainda que o inconsciente pessoal é o inconsciente coletivo: é a cultura, são as idéias que recebemos enquanto nos socializamos, nos tornamos elementos de uma sociedade: aquilo que Jung chama: a pessoa, a *persona*, é realmente o que ocupa maior espaço dentro de nós⁸.

Personalidade e coletivo

Somos capazes de distinguir perfeitamente um inglês de um francês embora não saibamos se esse inglês ou esse francês são coléricos ou são nervosos. O inconsciente social é tão profundo que muitas vezes é indispensável um esforço técnico extremamente preciso para distinguirmos um caráter que é igual no francês e no inglês do que a cultura de cada um dos dois pôs por cima⁹.

Realmente o inconsciente coletivo que se constitui da soma dos comportamentos, qualidades, intenções e formas de reação que a sociedade, o grupo em que vivemos nos impõe, marca-nos de tal maneira que qualquer outra transformação não é possível se ele não for levado em consideração.

São esses traços que dão a imagem ideal do que nós temos e do que nós somos, são eles que nos dão a imagem do que outros esperam de nós e que nos apontam o que nós mesmos esperamos de nós, fazendo com que as nossas escolhas

personais viajem dentro dos trilhos que eles estabeleceram. O vale do Paraíba é largo e temos a liberdade de irmos onde quisermos mas é quase certo que nenhum de nós sairá do asfalto a menos que seja obrigado. A mesma coisa acontece com o nosso comportamento em relação à cultura em que fomos criados.

Esse estudo do valor do inconsciente e do automático leva ao reconhecimento do valor das atitudes no comportamento humano. A personalidade do ser humano, sua medida ética ou religiosa não devem e não podem ser medidas por atos *destacados*, mesmo se multiplicados, que produzam mas por suas atitudes, pela resposta persistente e coerente diante de um objeto ou de uma situação¹⁰. O ser humano é livremente responsável enquanto governa e dirige suas atitudes e não se pode dizer livre enquanto apenas produz atos sem coerência ou por seqüência mecânica.

Opção fundamental: vivência da personalidade integral

A opção fundamental, sobre a qual tanto insistem os moralistas modernos¹¹, isto é, a linha que impomos às nossas atitudes é a única coisa que nos resta realmente diante dos nossos atos, muitos governados por todas as outras influências do inconsciente.

Daí uma pergunta: em que situação chegamos mais facilmente a opções fundamentais? Será na situação de comunhão sociológica logo reduzida ao dia-a-dia rotineiro? O pequeno grupo consegue atitudes mais refletidas mas justamente porque fundadas em uma reflexão e dependentes da abstração, como elas se mostram frágeis na hora de decisões importantes ou urgentes. O que se é obrigado a fazer diariamente, raramente conserva intensidade profunda.

8 STON, Anthony, *As idéias de Jung*, Cultrix-EPU, São Paulo, 1974, 79-102.

9 Idem 39-60.

10 KRECH, Crutchfield, *Psicologia Social*, Herder, São Paulo, 151-283.

11 FÜCHS, Joseph, *Existe uma moral cristã?*, Paulinas, São Paulo, 1972, 173-204; ROSSI, Leandro, "Opzione fondamentale", em *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, 1977, 2 vol., 635-645.

Normalmente o que vivemos como grupo social marca-nos mais do que o estabelecido na provisoriedade do pequeno grupo. Essa vivência tem mais globalidade: ser casado é muito mais que dar um abraço em sua esposa. Aquilo que aprendemos em comunidade sociológica e que nos distingue uns dos outros permite uma identificação mais aprofundada.

Essa identificação é ainda mais clara quando tem ocasião de se contrapor ao resto da nossa vida. Aquilo que aprendemos dentro de nosso ser é muito mais o que é intensivamente vivido: penetra até a fundo de nós e quando aí se estabelecem é bem difícil de remover como o provam as reconstituições psiquiátricas. Em situação sadia, a opção fundamental é o encontro profundo de uma personalidade que emerge de um passado, encontra-se com um ideal e o assume pela identificação¹².

Essa mudança qualitativa que caracteriza a opção fundamental¹³ faz-se muitas vezes em circunstâncias de vivência de massas *intensiva*. Mais desvencilhado das limitações que significa a invasão dos outros na sua vida, o indivíduo de uma multidão pode encontrar sua síntese pessoal. Daí que as conversões se fazem mais numerosas em tais ambientes de extrema liberdade.

Difícilmente alguém aceitaria ser mártir por tempo indeterminado, caminhando pouco a pouco por gestos cadenciados, para um martírio certo. Difícilmente alguém praticaria heroísmos de guerra através de uma reflexão diária fria e convincente. Assume-se essa responsabilidade de uma vez e depois caminha-se tateando ou irremovível num desejo que foi decidido de uma vez por todas.

Diante dessa realidade humana, deve-se condenar ou elogiar as situações de massa? A psico-sociologia objetivamente estuda e não condena nem elogia; a situação de massa é um lugar especial para a vida da liberdade dos indivíduos.

12 VERGOTE, Antônio, *Psychologie Religieuse*, Dessart Bruxelles, 1966, 213-265.

13 FUCHS, Joseph, *Existe uma moral cristã?*, 112-139.

Valorização pastoral das massas

É interessante observar que o século das massas humanas é também o século da *secularização*. O princípio tao "naturalmente" aceito no século XVI: *toda região terá a religião que tem seu rei* torna-se entre nós absolutamente impossível. O que era natural em uma sociedade *comunional*, é hoje incompreensível. Caem as estruturas cuja força era o formalismo, a pura comunhão sociológica. Fazem-se apelos para que a fé seja algo mais profundo e despojado de estruturas de apoio meramente externas. As estruturas tornam-se mais funcionais que determinantes.

Característica também de nosso século é a situação dos meios de comunicação de massa. Atacados com veemência por alguns desde os seus inícios e hoje criticados pelas situações que sua natureza cria, mesmo quando não sabe explicar sua utilização, o homem moderno sente-se bem com eles e ninguém pode abstrair-se de usá-los pois se tornaram um elemento necessário em nossa vida. Os outros meios de comunicação continuam existindo: oradores, escritores, cátedras, mas não conseguem igualar-se em popularidade com eles.

O rádio e a televisão são criações da técnica que põe necessariamente os indivíduos em situação de massa. Falam ao público, não à pessoa. Mas é uma situação de massa que permite chegar à vivência intensa de certos princípios, sentimentos ou idéias que se refletem na curva das pesquisas (Gallup, IBOPE).

Entretanto eles não destroem as pessoas: convém notar que os meios de comunicação de massa deixam ovintes em uma situação de liberdade e de escolha pessoal que nenhum outro meio oferece! Basta apertar um botão e pronto... Quantos dos que clamam contra a *massificação* da TV continuariam na sua posição de emissores de comunicação se o público tivesse a liberdade de apagá-los apertando um botão? A televisão e o rádio são uma das poucas criações do homem que põem o indivíduo em situação de conviver com o que lhe

agrada, analisando o mundo e a vida através de uma seleção pessoal. E isto é certamente uma das razões de seu sucesso.

Talvez os santuários tivessem uma função semelhante na vida religiosa, talvez as companhias populares fizessem o mesmo papel: eles não se contentam de fazer uma conscientização abstrata e intelectual, mas fazem viver intensamente idéias simples e claras que permitem depois às pessoas de se darem um centro real à sua vida.

O psico-sociólogo reconhece que essa situação de massa, embora requerida pela situação presente da humanidade, pode ser ambígua e perigosa. Como acontece com a técnica que é hoje uma necessidade, mas, porque não foi dosada com inteligência, criou a poluição e seus problemas e agora ameaça criar o esgotamento das riquezas da terra. Essas situações de massas, de união só em limites mínimos, se não for dosada, pode esvaziar a vida humana e fazê-la insuportável pelo isolacionismo. Cabe àqueles que presidem a humanidade, civil ou religiosa, encontrar políticas para darem a *todos* e a *tudo* a ocasião que se faz necessária.

Os santuários terão então seu lugar em uma justa estruturação da pastoral.

LAS MULTITUDES Y LA PASTORAL DEL SANTUARIO EN LAS IGLESIAS LOCALES

*Gaspar Quintana J., cmf.
Curicó, julio de 1982*

Todos somos testigos de la fuerte experiencia religiosa de nuestro pueblo latinoamericano, y a la vez podemos constatar con facilidad la gran preocupación de los obispos del continente por atender pastoralmente esa religiosidad, a partir de "la memoria cristiana de nuestros pueblos" (P 457).

El planteamiento de la Conferencia de Puebla sobre la evangelización de la cultura, en la cual está tan profundamente presente la fe católica desde el nacimiento de los nuevos pueblos, (cfr. P 445) es muy significativo para todos los agentes pastorales que sirven al Pueblo de Dios en esta parte del mundo. Y junto con aceptar los desafíos del momento presente y futuro para el anuncio del Evangelio, propone los caminos a seguir en la acción pastoral frente a la religión del pueblo.

Ahora bien, la experiencia de nuestros países nos dice que el Santuario ocupa un lugar muy especial, privilegiado, para la evangelización, en el contexto de la vivencia del catolicismo popular. Y sabiendo que es la Iglesia local la instancia teológica e histórica donde la Iglesia de Jesús vive y anuncia de hecho el Evangelio, cabe preguntarse cuál es la misión del santuario dentro de la vida de la diócesis, y cuáles son las relaciones entre Iglesia local y el Santuario para proseguir la tarea evangelizadora del Señor en forma organizada y coherente.

Con esta preocupación, el Encuentro de Rectores de santuarios del Cono Sur de América Latina, en Caacupé en mayo de 1980, decía que "en los próximos años será de gran valor, en dependencia de nuestros obispos diocesanos y de nuestras respectivas Conferencias Episcopales, procurar definir el papel de los Santuarios en la pastoral orgánica o de conjunto en los distintos países" (Declaración de Caacupé, 13).

El presente trabajo va precisamente en esta línea, queriendo ser un sencillo aporte a la búsqueda del lugar pastoral del santuario dentro de la Iglesia diocesana, para desde ella servir mejor a la fe católica de nuestro pueblo.

De más está decir que la mayor parte de los contenidos de este estudio ha sido tomada de las muy valiosas orientaciones teológicas y pastorales del documento de Puebla, a las que se añade la rica experiencia vivida por los que trabajan en los diferentes santuarios de la geografía espiritual de nuestro continente.

Valores de la Pastoral de los grandes grupos

La evangelización, vocación y misión de la Iglesia

Antes que nada, creemos conveniente hacer un breve recuento de las razones que tiene la Iglesia para empeñarse decididamente en el quehacer evangelizador.

Sabemos que "la evangelización es la vocación primordial de la Iglesia, su identidad más profunda, su gozo" (EN 14).

Y esta misión evangelizadora "es de todo el Pueblo de Dios, quien con todos sus miembros, instituciones y planes existe para evangelizar", siendo el dinamismo del Espíritu de Pentecostés quien lo anima y lo envía a todas las gentes. Nuestras Iglesias particulares han de escuchar con renovado entusiasmo el mandato del Señor: "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes" (Mt 28,19,; P 348).

Dimensión universal de la Misión

La tarea que Jesús le encomienda a su Iglesia abarca a todas las gentes, pueblos, culturas, de todos los tiempos y lugares. Nadie queda al margen del plan salvador de Dios manifestado en Jesucristo.

Paulo VI lo recalca en la *Evangelii Nuntiandi* cuando asegura que no obstante las adversidades a través de toda su historia, "la Iglesia reaviva siempre su inspiración más profunda, la que le viene directamente del Maestro: ¡a todo el mundo! ¡a toda criatura! ¡hasta los confines de la tierra!" (EN 50). El mismo pasa a enumerar detalladamente los distintos sectores de la humanidad a los cuales debe llegar de algún modo el mensaje evangélico (EN 51-56). Y aquí incluye también el anuncio a las muchedumbres,

sabiendo que el mensaje evangélico no está reservado a un pequeño grupo de iniciados, de privilegiados o elegidos, sino que está destinado a todos, la Iglesia hace suya la angustia de Cristo ante las multitudes errantes o abandonadas 'como ovejas sin pastor' y repite con frecuencia su palabra: "Ten-go compasión de la muchedumbre" (Mt. 9,35) (EN 57; P 449).

Con referencia a la Iglesia y su misión en América Latina, Puebla señala que tarea suya será

atender a situaciones más necesitadas de evangelización: tanto las permanentes como las nuevas situaciones que nacen de cambios socioculturales, entre otras, las grandes aglomeraciones urbanas en el propio país, masas de todo estrato social en precaria situación de fe, grupos expuestos al influjo de las sectas y de las ideologías que no respetan su identidad y provocan divisiones (P 366).

El santuario, dentro de la capacidad de congregar multitudes que tiene la religión del pueblo (cfr. P 449), tendrá en esta perspectiva evangelizadora de la Iglesia un gran papel que realizar en medio de las diversas expresiones de la fe católica popular (cfr. P 462 - 463). Como diremos repetidamente, el

santuario es "un lugar de catolicidad" de la Iglesia de Cristo en su servicio de evangelización abierto a todos.

La evangelización del pueblo y su cultura en América Latina

Por una parte sabemos que "la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina" (cfr. Juan Pablo II en Zapopán, 2) "marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultura del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos" (P 445). De esta manera el Evangelio se ha encarnado en nuestros pueblos y ha dado origen a una cultura y una historia peculiares, marcadas por una profunda vivencia católica.

Ciertamente que la Iglesia ha tenido un puesto dinámico en la historia del pueblo latinoamericano, aportando su riqueza, la del Evangelio. Estos dos elementos, Iglesia y pueblo, aparecen estrechamente vinculados en esta bella descripción:

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 como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor (P 232).

Más adelante, en el mismo documento episcopal se afirma que

después de Medellín nuestros pueblos viven momentos importantes de encuentro consigo mismos, redescubriendo el valor de su historia, de las culturas indígenas y de la religiosidad popular. En medio de ese proceso se descubre la presencia de este otro pueblo que acompaña en su historia a nuestros pueblos naturales (P 234).

Pero, por otra parte, conocemos que

la religiosidad popular, si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados. Por ello deja un espacio para lo que S. S. Juan Pablo II ha vuelto a denominar 'estructuras de pecado' (Homilía en Zapopán, AAA LXXI, pág. 230; P 452).

La Iglesia de América Latina tiene conciencia clara de que, después de cinco siglos de trabajo misionero,

hoy vivimos un momento grande y difícil de evangelización. Es verdad que la fe de nuestros pueblos se expresa con evidencia, pero, comprobamos que no siempre ha llegado a su madurez y que está amenazada. . .

Nuestra evangelización está marcada por algunas preocupaciones particulares y acentos más fuertes: la redención integral de las culturas, antiguas y nuevas, de nuestro continente, teniendo en cuenta la religiosidad de nuestros pueblos (En 18,20; P 342).

Dentro de estos desafíos para la evangelización en el campo de la cultura del pueblo latinoamericano está la religiosidad popular, con toda la rica y compleja mezcla de sus valores y desvalores (P 454-456). "El cambio de una sociedad agraria a una urbano-industrial somete la religión del pueblo a una crisis decisiva" (P 460).

Todo esto le plantea a la Iglesia grandes retos pastorales como, por ejemplo, "el de evangelizar y catequizar adecuadamente a las grandes mayorías que han sido bautizadas y que viven un catolicismo popular debilitado" (P 461).

Como una respuesta concreta a estos desafíos, los mismos Pastores de la Iglesia proponen "adelantar una creciente y planificada transformación de nuestros santuarios para que puedan ser 'lugares privilegiados' (Juan Pablo II, Homilía Zapopán, 5. AAA LXXI, pág. 231) de evangelización. . . Una especial tarea cabe a los santuarios nacionales, símbolos de la interacción de la fe con la historia de nuestros pueblos" (P 463).

Los grandes grupos o multitudes y la Evangelización

Puebla hace una clara y original afirmación cuando al hablar de la cultura dice que "lo esencial de ella está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos" (P 389). Por la historia sabemos que "la religión del pueblo latinoamericano), en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular" (P 444).

Esta es la razón por la cual "la religión del pueblo tiene la capacidad de congregar multitudes" (P 449), abarcando muy amplios sectores sociales.

Si es cierto que en nuestro continente la religión católica es mayoritaria, y como toda religión del pueblo "es vivida preferentemente por los pobres y sencillos" (P 447), también lo es el que se dé en los sectores medios y altos, aunque en forma más velada o más elaborada en sus expresiones.

Por esto es mejor definir la religiosidad popular en cuanto a sus protagonistas, no con criterios socioeconómicos, sino atendiendo su nivel de evangelización: en este caso, serían "las grandes mayorías no cultivadas en su fe" las que se expresan en las variadas formas de dicha religiosidad católica.

Pero hay algo importante que advertir en este punto sociológico-religioso de la pastoral popular. Es bueno no identificar en forma simplista la religiosidad popular con sus expresiones multitudinarias (procesiones, peregrinaciones a santuarios, fiestas, etc.). Estas se dan en momentos fuertes de la religiosidad del pueblo, y en ellos se las aprecia más vivamente, pero tal vez no son lo más significativo.

En efecto, para algunos como Segundo Galilea (*Religiosidad popular y pastoral*, Santiago, Edic. Mundo, son minorías "los católicos populares" que participan con cierta periodicidad en dichas manifestaciones. Parece que son muchos

más, pero, en relación a la amplitud de lo que es esta religiosidad popular, no son tantos.

A este respecto sería interesante, por ejemplo, hacer algún tipo de investigación a nivel local, regional o nacional con los instrumentos adecuados, para conocer (aunque sea por aproximación) qué cantidad de personas concurren, individual o grupalmente, a santuarios, ya sea durante las fiestas o en otro tiempo del año.

En el caso chileno, según investigaciones recientes, la suma acumulativa de personas que visitan santuarios dentro de un mismo año equivale casi al 45% de la población nacional (que es de 11 millones de habitantes aproximadamente). Esta cifra es bastante significativa como para tenerla en cuenta y saber actuar con criterios realmente evangelizadores ante tan grandes multitudes. (Cfr. *Perspectiva Sociocultural para una Interpretación de la Religiosidad Popular*, Juan Le-Bert-Patricio Young M., Ilades, abril 1980).

Según el enfoque que señalamos, lo multitudinario muestra más bien un estado extraordinario de la religiosidad popular, y no la vida ordinaria del pueblo creyente, donde en la forma común y corriente de lo cotidiano, vive y se expresa su experiencia religiosa de Dios, frente a sí mismo, los demás y el mundo. Según algunos, en esta religiosidad de la vida ordinaria habría que situar normalmente la labor de evangelización.

De este lenguaje se desprende que frente a la religiosidad popular cabe realizar una pastoral ordinaria y extraordinaria, según los momentos y los medios utilizados.

De todas maneras, cualquiera que sea el enfoque que se tenga, la pastoral del santuario viene a ser un elemento estratégico muy importante para hacer llegar el mensaje de Jesús hasta lo profundo del corazón de los peregrinos o fieles, que participan en forma personal o multitudinaria en el recinto del santuario.

Nosotros acentuamos en este trabajo la dimensión pastoral del santuario frente a los grandes grupos o multitudes, recordando que la Iglesia, con su mensaje destinado a todos, "logra esa amplitud de convocación de las muchedumbres en los santuarios y fiestas religiosas" (P 449).

Según lo que venimos diciendo, podemos ver los grandes grupos o multitudes de fe católica en nuestros países en dos situaciones o estados de vivencia religiosa:

- a. *La multitud en estado de dispersión*, constituida por la mayoría católica que, en su vida cotidiana e individual, vive y expresa más o menos públicamente su fe en el mundo de su experiencia familiar, del trabajo, de las diversiones, de sus relaciones sociales, etc. Esto se da a todo nivel en la vida de la Iglesia (en forma más o menos explícita: en la gente que participa en la CEB, en la parroquia, en diversas instituciones o movimientos, etc.). Allí donde uno vive, trabaja, se mueve socialmente, etc. tiene y manifiesta su religiosidad digamos, "silenciosamente".



- b. *La multitud en estado de convocación*, la que existe o se da cuando, por diversas motivaciones, las personas y grupos se reúnen o encuentran en lugares y tiempos comunes para vivir y celebrar colectivamente lo que constituyen sus creencias religiosas profundas (Cristo, la Virgen María, los Santos, algún hecho histórico significativo, etc.).

Este sería el caso concreto del pueblo católico en convocación que celebra su "fe situada en el tiempo (fiestas) y en lugares (santuarios y templos)" (P 454), a través de diversas manifestaciones (peregrinaciones, mandas, objetos religiosos, etc.).

Al conocer este fenómeno religioso-social que es la multitud católica en situación de convocación, la Iglesia no puede dejar de preocuparse sobre cómo atenderla adecuadamente. Signo de este deber y de este interés es lo que formulan los Obispos en Puebla cuando dicen que "los agentes de la evangelización, con la luz del Espíritu Santo y llenos de caridad pastoral, sabrán desarrollar la pedagogía de la evangelización" (EN 48; P 458).

Cuando hoy día la Iglesia de América Latina se propone evangelizar al pueblo en su religiosidad, nos ofrece un doble plano o perspectiva para situarnos ante él:

1. El pueblo creyente *como destinatario* de la labor evangelizadora de la Iglesia. Es ésta la acepción más conocida y directa en la mayor parte de los documentos doctrinales y pastorales. Así, por ejemplo, el número 457 de Puebla: "Como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo". Igualmente en el número 462 se señala que "debemos desarrollar en nuestros militantes una mística de servicio evangelizador de la religión de su pueblo".

2. El pueblo creyente *como sujeto de evangelización*. Esta afirmación es muy interesante y novedosa, reconociendo la capacidad evangelizadora del pueblo cristiano en su religio-

sidad (lo que no niega que "en ciertos casos muestra signos de desgaste y deformación. . ." (P 453).

En este sentido los Obispos aseguran que "la religiosidad popular 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" (P 450).

Del mismo modo el número 396 de dicho documento indica: "Para la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura). . . 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".

Con mucha razón y sentido pastoral, los mismos Obispos latinoamericanos se ponen como tarea "favorecer las expresiones religiosas populares con participación masiva por la fuerza evangelizadora que poseen" (P 467).

Estos dos planos para ver al pueblo en su religiosidad valen también para el trabajo pastoral con las multitudes que se reúnen en los Santuarios.

Condiciones para la evangelización de las multitudes

Mucho se ha escrito sobre este punto, especialmente en la etapa que fue abierta por los planteamientos de la Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla el año 1979.

Lo que en ella se propuso a toda la Iglesia como opción por la evangelización de la cultura propia de los pueblos del continente, tiene vigencia para la evangelización de las multitudes, siempre que se tenga en cuenta las circunstancias de tiempo, lugar, de lenguaje y estilo de comunicación masiva.

Nos limitamos a enumerar y comentar brevemente algunos requisitos para una buena pastoral de las multitudes.

Fidelidad a la Misión

Ante todo se trata de ser fieles al Espíritu del Señor que envía a evangelizar. "Quien en su evangelización excluya a un solo hombre de su amor, no posee el Espíritu de Cristo; por eso la acción apostólica tiene que abarcar a todos los hombres, destinados a ser hijos de Dios" (P 205).

El principio de la Encarnación

A imitación del Hijo de Dios que se encarnó, tomando la naturaleza humana para redimirla, "la Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas" (P 400). En la pastoral de los grandes grupos, y de los pueblos en general, no se puede olvidar el principio de encarnación acuñado tan profundamente por San Ireneo: "Lo que no es asumido no es redimido".

El amor a los pueblos

Que "hará posible el conocer, amar y discernir en profundidad las modalidades propias de nuestra cultura, sus crisis y desafíos históricos y solidarizarse, en consecuencia, con ella en el seno de su historia" (P 397).

Y junto con este amor debe haber una verdadera "caridad pastoral", fruto de la acción del Espíritu Santo en los agentes de evangelización y que trae como exigencia el ser prudentes y firmes, constantes y audaces para educar esa preciosa fe, algunas veces tan debilitada (cfr. P 458).

La pedagogía de lo popular

Que, partiendo de un diálogo con el pueblo, llega a conocer sus símbolos, su lenguaje silencioso, no verbal, y a usarlos en la comunicación de la Buena Nueva. "Tarea de esta pedagogía pastoral será hacer que el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio" (P 457). Este tratamiento pedagógico aplicado a la evangelización de la multitud debe tener en cuenta a todo el hombre para alcanzarlo en su totalidad.

La dimensión "católica" del anuncio

Esto implica que el contenido del mensaje debe adaptarse a la realidad del pueblo "en estado de multitud", a fin de que nadie, a ser posible, quede marginado de la participación activa y consciente. En este punto es conveniente recordar las tres formas de participación que se pueden dar en un grupo humano, según los distintos niveles de pertenencia: el dirigente, el militante y el ocasional. Una buena pastoral de multitudes debería proponerse "comprometer" la atención interior del ocasional, que suele ser mayoría en los santuarios.

Para reforzar este planteamiento citamos las palabras de la Conferencia de Medellín cuando afirmó que "esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia Universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente, así, a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad" (Medellín, Pastoral Popular, 3; citado por P 462).

Intención personalizante y liberadora

En la evangelización de los grandes grupos debe procurarse ayudar al pueblo en la búsqueda de una fe que desarrolle una personalización creciente y una solidaridad liberadora (P 466). Así se evitará los peligros de una religiosidad evasiva, alienante, masificante, la que en vez de liberar y humanizar,

oprima y hunda más a los hijos de Dios, en medio de una sociedad egoísta, materialista y manipuladora.

Las leyes y medios para la comunicación masiva

Para atender las necesidades de un adecuado anuncio del mensaje evangélico a la multitud, no se puede descuidar el lenguaje y estilo de la comunicación, como tampoco el uso de los medios técnicos audiovisuales pertinentes, ya sea para la comunicación directa en el mismo santuario, ya para la indirecta, más allá del santuario (mediante el uso de los medios de comunicación masiva).

Referencia a los criterios de evangelización

Toda labor pastoral frente a las multitudes deberá ser evaluada, en cuanto a sus formas y sus procesos, con los criterios que ofrece Puebla cuando señala: "Todo debe hacer a los bautizados más hijos del Padre, más hermanos en la Iglesia, más responsablemente misioneros para extender el Reino. En esa dirección ha de madurar la religión del pueblo" (P 459).

En una realidad tan compleja como es la evangelización de la religiosidad católica de nuestro pueblo, la aplicación de esos criterios supone un trabajo pastoral con objetivos claros, gradual y paciente, y al mismo tiempo de un sano realismo, a partir de las situaciones concretas y de los recursos humanos y materiales con que se cuenta.

Realización de esta pastoral de multitudes en el santuario

Es un hecho de todos conocido que la religiosidad popular tiene una gran capacidad de congregar multitudes, porque en ella se expresa la creencia del pueblo cristiano (cfr. P 449). Y también sabemos que es un hecho evidente en la historia

religiosa de nuestros pueblos que el Santuario es el sitio preferido donde ellos gustan congregarse. No hay más que ver y contar el elevado número de santuarios que existen en nuestro continente y el movimiento que hay en torno a ellos, para advertir lo importante que son para la vivencia de la fe católica de las multitudes.

En esta parte del trabajo presentaremos algunos factores que posibilitan y potencian la labor de evangelización integral del santuario en la vida y manifestaciones de los grandes grupos que a él acuden fervorosamente, con diversas motivaciones.

Punto de partida

¿Qué es el santuario, o qué hay en él, que lo hace tan atractivo para el pueblo creyente? Estas preguntas nos servirán para aproximarnos a la profunda identidad del santuario y, a partir de ella, ubicar mejor el sentido y dimensión de su acción pastoral.

Antes que nada hay que ver el santuario en su origen, desarrollo y servicio propio, como *un acontecimiento en la historia de la salvación*.

En él se manifiesta con toda su misericordia y su poder "el Dios de nuestros padres" y "el Padre de nuestro Señor Jesucristo", en una permanente teofanía. Como dice el Papa Juan Pablo II, "siempre y en todas partes los santuarios cristianos han sido o han querido ser signos de Dios, de su irrupción en la historia humana. Cada uno de ellos es un memorial del misterio de la Encarnación y la Redención. . . (que) es la historia del amor de Dios a cada hombre y a la humanidad entera (cfr. *Redemptor hominis*, 13); Discurso a rectores de Santuarios de Francia, Bélgica y Portugal, en Roma, 22 de enero de 1981).

En este sentido podemos ver el santuario como *lugar de gracia*, donde Dios sigue tomando la iniciativa salvadora y ma-

nifestándose misericordioso con los hombres, a través de su Hijo hecho hombre, que es el Santuario Vivo y definitivo de Dios para la humanidad.

Y en este mismo lugar el pueblo creyente dará su respuesta al Señor, se encontrará con Él, en la fe y la esperanza, y haciendo que "muchas veces su religiosidad se convierta en un clamor por una verdadera liberación" (P 452).

"El Santuario, nacido de la fe del pueblo cristiano" (declaración de Pilar, 2).

Aparece como lugar privilegiado de expresión de la fe católica que convoca a grandes multitudes. En los santuarios nuestro pueblo creyente tiene esos espacios propios donde confirma su dignidad de hijo del Padre y procura una fraternidad cimentada en el Evangelio (declaración de Caacupé, 8).

La peregrinación hacia el santuario es la experiencia profunda del cristiano que, junto con muchos más hermanos, se acerca a Dios para alabarle, darle gracias, pedirle perdón y renovar su vida, sintiéndose parte de una gran familia que se encuentra con el Padre del cielo, y también consigo misma en la unidad de la fe católica.

A este respecto recordamos nuevamente las palabras del documento de Puebla cuando señala que "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" (P 232). No es difícil reconocer en la peregrinación y en los peregrinos de todos los tiempos la respuesta de los creyentes al llamado que Dios le hace a Abram: "Deja tu tierra, tus parientes y la casa de tu padre, para ir a la tierra que yo te voy a mostrar" (Gn 12,1).

Hoy la Iglesia redescubre, cada vez con mayor profundidad, el valor simbólico, pedagógico y cristiano de la peregrinación:

La peregrinación es una figura de la dinámica experimental de la vida cristiana. Todas las actitudes, actividades, virtudes y obras de la vida espiritual, desde la oración hasta el sacrificio, desde la esperanza hasta el amor, encuentran en la peregrinación su verdad y su perfil de equilibrio (Por un largo camino hacia Ti, de A.M. Besnard, 12).

Aportes del santuario a esta pastoral de multitudes

Por las características propias que el santuario tiene en su realidad global (físico-espiritual) y por la fuerte resonancia que produce en el ámbito de la vivencia religiosa de las multitudes, se puede afirmar que es un lugar "especial" dentro de la vida de la Iglesia. Por las funciones que desempeña en la vida del pueblo cristiano se constituye en un lugar privilegiado para ellas, no exclusivo, y por lo mismo, la Iglesia, sea a nivel diocesano, nacional o regional, no puede descuidarlo en su misión evangelizadora.

A continuación detallamos algunos de los aportes que el santuario hace a la pastoral de las multitudes, sirviéndose de la reflexión y acción evangelizadoras en que la Iglesia está empeñada en nuestros días.

a. El santuario es *un lugar de vivencia eclesial* para una comunidad creyente que es "católica", es decir, universal, abierta a todos.

Gracias a esta experiencia de Iglesia que se vive en el recinto santuarioal, los peregrinos responden en forma manifiesta a su vocación de Pueblo de Dios, que camina en la historia entre alegrías y sufrimientos, con una gran "sensibilidad hacia la peregrinación como símbolo de la existencia humana y cristiana" (P 454).

En el santuario se toma contacto con la fe de la comunidad, evitando así la privatización individualista y la atomización de la fe en el mundo urbano-industrial (ver declaración de Caacupé, 14). Además, en él los cristianos comprometidos

y los ocasionales, las élites y las multitudes, los individuos, las familias y las comunidades de base se dan cita para darle cuerpo a su "capacidad de celebrar la fe en forma expresiva y comunitaria" (P 454).

La afirmación de Puebla sobre el templo se puede aplicar con toda razón al santuario: "Nuestro pueblo latinoamericano llama al templo 'Casa de Dios' porque intuye que allí se congrega la Iglesia como 'Familia de Dios' (P 238).

En este sentido los santuarios prestan un valioso servicio a la Iglesia diocesana al ser un centro donde cristalice la comunión y la historia, donde ella viva su catolicidad. Así el santuario puede ser un signo global de una Iglesia que vive en la diversidad (declaración de Caacupé, 14).

b. El santuario es un lugar *de fiesta popular de la fe católica*, donde las multitudes celebran gozosamente las grandes verdades cristianas.

Como señalan los rectores de Santuarios del Cono Sur reunidos en Pilar (mayo de 1981),

En el Santuario el peregrino se siente y reconoce Iglesia, miembro de una familia multitudinaria, integrada sin clasismos ni sectarismos, verdadero Pueblo de Dios, íntimamente relacionado con quienes ya están en la gloria: la Virgen María y los Santos, modelos de vida cristiana, intercesores ante Dios Padre y protectores de personas y pueblos (declaración de Pilar, 3).

En la dimensión comunitaria o colectiva, en el color y la música hecha cantos y bailes religiosos, con sus signos y símbolos, el pueblo cristiano "expresa su fe en un lenguaje total que supera los racionalismos" (P 454), haciendo entrar en el ritmo anual de su vida los misterios del credo católico.

En lo hondo de la fiesta religiosa y su realización en el espacio santuarioal se puede constatar en forma palpable que "la sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis

vital" en la línea de lo descrito por Puebla acerca de la religiosidad popular (P 448).

Dentro de este clima festivo que se vive en el santuario, ocupa un puesto destacado la liturgia de la Palabra y los sacramentos, especialmente de la Eucaristía y la Reconciliación. Recordamos aquí las advertencias que dan los obispos de nuestro continente al decir que "ninguna actividad pastoral puede realizarse sin referencia a la liturgia" (P 927) y que "toda celebración debe tener, a su vez, una proyección evangelizadora y catequética adaptada a las distintas asambleas de fieles, pequeños grupos, niños, grupos populares, etc." (P 928).

A la hora de proponer tareas concretas, la Iglesia recomienda

favorecer la mutua fecundación entre liturgia y piedad popular, que pueda encauzar con lucidez y prudencia los anhelos de oración y vitalidad carismática que hoy se comprueba en nuestros países. Por otra parte, la religión del pueblo, con su riqueza simbólica y expresiva, puede proporcionar a la liturgia un dinamismo creador (P.465).

Ciertamente que el santuario en sus celebraciones, peregrinaciones, bendiciones, etc. tiene una excelente oportunidad para realizar, de cara a las multitudes, estos deseos y aspiraciones evangelizadoras.

c. El santuario es *un lugar de liberación y humanización*, donde la Iglesia puede concretar su opción preferencial por los pobres del continente, a partir de su religión. Sabemos que "esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los pobres y sencillos" (EN 48) y que en nuestros países esta religiosidad no ha logrado expresarse en estructuras socioeconómicas, políticas y culturales que favorezcan plenamente los valores de la dignidad humana y de hermandad solidaria (cfr. P 452).

A esto se debe que "la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación" (P 452).

Sin dejar de ver los posibles riesgos que se pueden dar en las expresiones multitudinarias de la fe, en cuanto a una vivencia religiosa alienante o masificadora, la Iglesia tiene en los santuarios condiciones particulares que le permiten asumir en Cristo todo lo verdaderamente humano y redimirlo (cfr. P 400, 468), promoviendo una

fe que alimente una espiritualidad capaz de asegurar la dimensión contemplativa, de gratitud frente a Dios, y de encuentro poético, sapiencial, con la creación. Por esta vía pueden plasmarse formas culturales que rescaten a la industrialización urbana del tedio opresor y del economicismo frío y asfixiante (P 466).

El santuario, sin lugar a dudas, es uno de esos espacios de fraternidad y libertad, que el pueblo creyente ha buscado y creado en su seno, para una convivencia más estrecha (declaración de Caacupé, 7) y que la Iglesia debe saber aprovechar para humanizar, desde el Evangelio, los pueblos y culturas del continente.

d. El santuario es *el lugar de la "memoria católica"* de nuestros pueblos, donde se conserva y se va re-creando siempre la fe de los orígenes y de toda la historia de nuestros pueblos, aquella "fe de la Iglesia (que) ha sellado el alma de América Latina (Juan Pablo II, Zapopán, 2) marcando su identidad esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos" (P 445). Esto, sin embargo, no nos puede hacer olvidar las deficiencias y las inconsecuencias de los hombres con respecto al Evangelio proclamado y recibido, y que nos hablan de la presencia del pecado bajo diversas formas, personales y sociales.

En la geografía de nuestros pueblos los santuarios vienen a ser los lugares donde se unen, de manera visible y encarnada, el Evangelio y la historia, "la fe y la patria" (P 448).

En este sentido el santuario representa el lugar

donde la Iglesia recuerda algún hito notable de su historia de alianza con Cristo. Algunos santuarios son simultáneamente memoriales de la historia de la salvación y de la historia nacional y americana de nuestros pueblos (cfr. P 445). La Iglesia es custodia de esa memoria y en los santuarios entra en diálogo con ella, para dinamizarla en la procura de integrar los nuevos desafíos de la evangelización y la cultura (declaración de Caacupé 9).

e. El santuario es un lugar de envío, desde donde el pueblo de los bautizados, renovado por la Palabra de Dios, fortalecido por los sacramentos de la Salvación y animado por la festiva experiencia de la Iglesia, es enviado para anunciar lo que ha visto, oído y vivido en el santuario, junto a sus hermanos.

No hay que olvidar uno de los criterios anotados por Puebla para evaluar toda actividad pastoral de la Iglesia: "Todo debe hacer a los bautizados. . . más responsablemente misioneros para extender el Reino. En esa dirección ha de madurar la religión del pueblo" (P 459). Con esta dimensión misionera del santuario en sus diversos elementos, los fieles y peregrinos podrán conocer y vivir de algún modo la identidad de la Iglesia que existe para evangelizar, y desde ella trabajar en la misma misión.

Como dice la declaración de Caacupé, 12, "esto exigirá de los agentes pastorales (del santuario) saber suscitar en los fieles una conciencia de misión para construir en la ciudad una nueva cultura al servicio del hombre".

f. De todo lo afirmado hasta aquí podríamos deducir que, sin duda alguna el santuario es un lugar privilegiado de evangelización. Como se dijo anteriormente, el santuario posee en sí tales condiciones de atracción sobre las multitudes y los individuos, que lo convierten en un espacio muy apto para anunciar la Buena Noticia de la Salvación. Sus características propias lo hacen constituirse en un lugar privilegiado,

pero no exclusivo, donde la Iglesia puede hacer llegar a todos los hombres el mensaje evangélico, con un estilo, un lenguaje y una fuerza particulares. Al hablar del santuario, como de otros temas, hay que evitar los extremismos. Teológica y pastoralmente sería erróneo afirmar que "el santuario es la máxima y única expresión de la vida y la fe de la Iglesia", o asegurar que "el santuario es un centro de alienación y paganismo, sin referencia al Evangelio".

El buen sentido de la fe del pueblo cristiano y el magisterio de la Iglesia de todos los tiempos nos ayudan a ver el santuario en su exacta y rica dimensión evangelizadora.

Efectivamente, "la vocación tradicional y siempre actual de todo santuario es la de ser como una antena permanente de la Buena Noticia de la Salvación" (Juan Pablo II a los rectores de Santuarios europeos, 22 de enero, 1981).

Por lo que él representa en la cultura y la religiosidad de nuestro pueblo católico, ofrece una gran posibilidad de anunciar a Cristo, de invitar a las culturas a acoger por la fe el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podrán encontrar su plenitud (cfr. P 407).

Mediante la vivencia de la Iglesia como Pueblo de Dios, el anuncio de la Palabra y la celebración gozosa de los misterios de la fe, el santuario tiene mucho que aportar a la vivencia religiosa del pueblo que en él se congrega, ya sea purificando o exorcizando lo que haya de pecado y deshumanización, ya sea reafirmando o dinamizando los valores de Evangelio y humanidad que están presentes en ella.

Sabemos que, "como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo" (P 457), y que la experiencia que se vive en el ámbito de los santuarios es un excelente punto de encuentro con Cristo y su mensaje, como para que en la praxis de la evangelización no se aprovechen todas sus posibilidades. Todo lo que los responsables de la vida y actividades del santuario ofrecen a los fieles debería re-

girse por las admirables palabras de Paulo VI en su documento sobre la evangelización, cuando dice:

Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación (EN 19).

De aquí la necesidad de organizar o planificar los santuarios a fin de que lleguen a ser los "lugares privilegiados de evangelización" de que hablan los Obispos de América Latina, recordando la expresión de Juan Pablo II en el Santuario de Ntra. Señora de Zapopán, México (cfr. P 463). Con esto se trata de que en los santuarios también sea "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" (P 396 y 450).

Medios del santuario para la pastoral de las multitudes

Conociendo por la experiencia vivencial y pastoral las características socioreligiosas y espacio-temporales que tiene el santuario, y lo que significa de hecho para las mayorías católicas, podemos asegurar con el documento de Puebla que "en los santuarios y fiestas religiosas el mensaje evangélico tiene oportunidad, no siempre aprovechada pastoralmente, de llegar al corazón de las masas" (EN 57; P 449).

Para que la vida y las acciones pastorales que existen en los santuarios sean en verdad evangelizadoras y puedan ser aprovechadas al máximo, hay que tener conciencia de todas las posibilidades y medios de anunciar la Buena Nueva con que ellos cuentan. Enumeramos algunos de más importancia.

El lugar físico

"Tierra sagrada", donde el pueblo siente la presencia salvadora de Dios, manifestada en la persona de Cristo el Salvador y Señor, en María Virgen-Madre, en los Santos, es el lugar del encuentro.

En estos edificios sagrados, levantados por la fe del pueblo creyente, todo debe ayudar para que se produzca entre Dios y los hombres ese encuentro de salvación, que ilumina, fortalece, libera y proyecta desde lo espacio-temporal a lo trascendente y eterno.

Se debe crear en ellos "un ambiente de calidez y piedad, oración y confianza, contemplación y diálogo, conversión, libertad y solidaridad evangélica" (declaración de Pilar, 4).

Una condición para la irradiación evangélica de los santuarios es que sean muy acogedores. Sea la que fuere su antigüedad y estilo, su riqueza artística o su sencillez, cada uno debe afirmar su personalidad original evitando tanto la acumulación indiscriminada de objetos religiosos, como su arrinconamiento sistemático. . . El orden perfecto y la belleza auténtica de la basílica más famosa o de la capilla más modesta, son ya de por sí una catequesis que contribuye a abrir el espíritu y el corazón de los peregrinos o a enfriarlos, por desgracia (Juan Pablo II a los rectores de santuarios europeos).

El tiempo de la fiesta

Es un momento importante en la vida del pueblo cristiano. Constituye un núcleo central de las formas de la religiosidad popular, teniendo un gran valor en orden a la santificación del ritmo de la vida del pueblo, haciendo posible la encarnación del Evangelio en la historia. Con la multitud reunida en el santuario, y venida desde distantes y distintos puntos geográficos, nace y se desarrolla la fiesta religiosa en medio de abundantes expresiones de la fe (canto, danza, colores y ador-

nos, peregrinaciones, mandas y bendiciones, ritos y oraciones, etc.). Con este lenguaje total al pueblo cristiano de nuestro continente vive gozosamente la experiencia del amor providente del Dios que es Padre, o el encuentro con muchos hermanos en la misma fe católica.

"Es verdad que por falta de una adecuada catequesis se ha producido una cierta degeneración de la fiesta. Urge una reeducación pastoral de ellas" (Encuentro interdepartamental del Celam sobre Religiosidad Popular, Bogotá, agosto de 1976, Sugerencias pastorales, 12).

Este elemento positivo de la piedad popular que es el de situar la fe en el tiempo mediante las fiestas, y en lugares como son los santuarios y templos, no puede ser descuidado en la tarea evangelizadora que corresponde al santuario y sus responsables, teniendo siempre a la vista la cultura de cada pueblo y sus diversas formas de expresión.

La celebración litúrgica

Puede afirmarse que en la "macro-liturgia" del santuario existe un riquísimo y eficaz medio para la pastoral de la muchedumbre que acude a él. El santuario mismo y la peregrinación en sí son una liturgia, en cuanto hay un pueblo que se congrega en un tiempo y lugar determinado, que celebra la Alianza de Salvación en un lugar escogido por Dios, que escucha la Palabra y le responde agradecido, y todo ello centrado en la acción sacramental de Cristo en la Eucaristía y los demás sacramentos, quien finalmente envía a su Pueblo a continuar su Misión salvadora.

La liturgia del santuario debe ser profunda, esplendorosa, usando todos los recursos de la comunicación, de los signos y de la expresión simbólica. En esto se debe tener muy en cuenta que la liturgia de santuarios tiene sus leyes, técnicas y normas especiales. Y dentro de esta liturgia santuarial hay que distinguir, por ejemplo, la misa de los grupos habituales (cuando el santuario es también parroquia para la gente del

lugar) de la misa de fiestas y peregrinaciones más o menos numerosas, y de la misa de multitudes, en grandes ocasiones (congresos, misiones generales, etc.).

Momento importante de la celebración litúrgica, como de otras celebraciones paralitúrgicas, será *la proclamación de la Palabra de Dios*, como Evangelio de salvación y liberación para tantos hombres y mujeres que en nuestros países buscan el amor, la justicia y la verdad propia de la dignidad de los hijos de Dios. Esta proclamación y explicación de la Palabra debe ser hecha pedagógicamente, lo que requiere "reanudar un diálogo pedagógico, a partir de los últimos eslabones que los evangelizadores de antaño dejaron en el corazón de nuestro pueblo" (P 457). Como se ha dicho repetidamente, esto exige a los agentes pastorales conocer los símbolos y signos del lenguaje verbal y silencioso del pueblo. Sólo así se logrará comunicar la Buena Noticia mediante un proceso de reforzamiento catequético (cfr. P 457).

La presencia visible de la comunidad eclesial

Como Pueblo de Dios, es igualmente un poderoso medio de evangelización con que cuenta el Santuario.

En sus ámbitos las multitudes no son masa uniforme, son pueblo, sujeto de todas las vinculaciones del orden natural y de la fe. Como Iglesia encuentran allí a pastores, entran en contacto con una institucionalidad que los personaliza, y se reconocen en los santos, que son los testigos en los cuales se manifiesta el sentido de la existencia (declaración de Caacupé, 11).

La experiencia de encontrarse reunidos en un mismo tiempo y lugar pastores, élites, comunidades cristianas de base, militantes y ocasionales, en una misma multitud de creyentes, es de por sí un anuncio de un Evangelio que es salvación para todos, y ayuda al encuentro con Aquel que vino al mundo para salvarlo y no para condenarlo (Jn 12,47).

De modo particular este encuentro con la Iglesia-comunidad será muy valioso para los participantes ocasionales, que en su vida de cristianos tienen un nivel de adhesión no siempre fuerte y definido. Para ellos venir al santuario se convierte en una forma de inserción eclesial, y la peregrinación, con todo su contenido de fiesta y sacrificio, de sufrimiento y esperanza, hace que se sientan también parte de una Iglesia "católica", de todos y para todos. Bajo este enfoque,

Los Santuarios son los brazos misericordiosos de la Iglesia madre, que se extienden para acoger a pecadores, marginados, analfabetos, inconstantes, enfermos, recargados de trabajo, desarraigados, angustiados y oscilantes. Allí se los acoge, no para absorberlos, sino para integrarlos pedagógicamente en las formas eclesiales de vida que sean dables (declaración de Caacupé, 15).

El Equipo Pastoral del Santuario

Todas las tareas evangelizadoras del santuario se harán realidad en gran parte si los responsables de él saben formar un equipo de trabajo al servicio de los fieles y peregrinos.

Se trata de que sacerdotes, religiosos y laicos, con un mismo espíritu de fe, unidos en la oración, la reflexión y una planificación realista, se pongan a disposición del pueblo cristiano para acompañarlo en la vivencia de su religiosidad, sirviéndolo con amor, respeto e interés por hacerles conocer y vivir el mensaje evangélico encarnado en su vida cotidiana.

Afortunadamente se va creciendo en la toma de conciencia de la necesidad de estos Equipos pastorales en los santuarios, formados por personas que conozcan y aprecien verdaderamente los contenidos profundos de la religiosidad popular, aunque sin dejar de tener una sana actitud crítica para purificar, encauzar o fortalecer lo que corresponda.

En las diferentes tareas o funciones que se dan en la vida más o menos compleja de un santuario, los agentes pastorales

del mismo deben realizar su trabajo animador con sentido de la gracia de Dios que actúa en lo secreto del corazón de cada fiel. "Cada miembro del Equipo debe dar muestras de amabilidad y paciencia, competencia, y perspicacia, celo y discreción; y sobre todo debe hacer transparentar humildemente su fe, debe ser testigo del Invisible" (Juan Pablo II a los rectores de santuarios europeos).

La conexión de estos Equipos pastorales de santuarios con la Iglesia diocesana o regional, dentro de planes o proyectos de conjunto, será muy decisiva en la evangelización de las multitudes, sea en estado de dispersión o de convocación multitudinaria.

Todo lo dicho en el número 458 de Puebla sobre las actitudes y acciones de los agentes pastorales frente a la religión popular debe aplicarse con mayor exigencia a aquellas personas que están colaborando en los santuarios, especialmente cuando se les exige "antes que todo, amor y cercanía al pueblo, ser prudentes y firmes, constantes y audaces para educar esa preciosa fe, algunas veces tan debilitada".

Contribución de la pastoral del santuario a la pastoral de la iglesia local

Después de haber considerado algunas características del santuario que lo convierten ante el pueblo cristiano en un lugar privilegiado de vivencia y expresión de la fe, y a la vez de evangelización para ese mismo pueblo en situación de multitud, entraremos a estudiar la contribución que puede hacer a la vida y misión de la Iglesia particular en la que está enclavado.

Seguiremos, como hasta ahora, las pistas de reflexión doctrinal y de acción pastoral propuestas por la Conferencia de Puebla.

1. Antes que nada es necesario recordar que

el misterio de la Iglesia, como comunidad fraterna de caridad teologal, fruto del encuentro de la Palabra de Dios y de la celebración del Misterio Pascual de Cristo Salvador en la Eucaristía y en los demás sacramentos, confiada al Colegio Apostólico, presidido por Pedro para evangelizar al mundo, logra su arraigo y tiende a desarrollar su dinamismo transformador de la vida humana, tanto personal como social, en diversos niveles y circunstancias que constituyen centros o lugares preferenciales de evangelización, en orden a edificar la Iglesia y a su irradiación misionera (P 567).

Entre estos centros o lugares de evangelización, junto a la familia, las comunidades eclesiales de base y la parroquia, está la Iglesia Particular. Refiriéndose a ellos, el documento episcopal afirma que "la Iglesia es el Pueblo de Dios que expresa su vida de comunión y servicio evangelizador en diversos niveles y bajo diversas formas históricas" (P 618).

2. Para ir ubicando adecuadamente en el contexto de esta Iglesia particular la realidad del santuario, nos puede ayudar la descripción que el número 645 hace: "En la Iglesia Particular, formada a imagen de la Iglesia Universal, se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo que es una, santa, católica y apostólica" (cfr. LG 23 y CD 11). Es una porción del Pueblo de Dios, definida por un contexto sociocultural más amplio, en el cual se encarna. Su primacía en el conjunto de las comunidades eclesiales se debe al hecho de estar presidida por un obispo, dotado, en forma plena y sacramental, del triple ministerio de Cristo, cabeza del cuerpo místico, profeta, sacerdote y pastor. El obispo es, en cada Iglesia Particular, principio y fundamento de su unidad. Todo lo que el santuario es, anuncia, celebra y promueve, debe estar enmarcado en los contenidos básicos de la Iglesia Particular, en su referencia a la Iglesia de Cristo, al Pueblo de Dios, al obispo en sus diversas funciones o servicios, y a la unidad que él representa y realiza.

3. A la Iglesia Particular le corresponde concretar en la historia de nuestros pueblos la misión de la Iglesia del continente, y la que los obispos señalan cuando dicen:

Dios nos llama en América Latina a una vida en Cristo Jesús. Urge anunciarla a todos los hermanos. La Iglesia evangelizadora tiene esta misión: predicar la conversión, liberar al hombre e impulsarlo hacia el misterio de comunión con la Trinidad y de comunión con todos los hermanos, transformándolos en agentes y cooperadores del designio de Dios (P 563).

Dentro de este espíritu y estos objetivos de comunión y participación de la misión evangelizadora de la Iglesia hay que situar el santuario. Por su misma identidad y su influencia dentro de la religiosidad popular le cabe un valioso aporte que hacer a la Iglesia diocesana y nacional.

Aceptando, por la experiencia que tienen nuestras diócesis, que

los santuarios están llamados a ser uno de los centros donde cristalice la comunión y la historia. En ellos, las parroquias, los movimientos laicos, las comunidades eclesiales de base tienen la oportunidad de vivir la catolicidad de la Iglesia (declaración de Caacupé, 14).

Tal vez a más de alguno le pudiera parecer como no suficientemente acentuada la referencia al santuario en el documento de Puebla. Un santuario con una dimensión evangelizadora es un peculiar "centro de comunión y participación", aunque no precisamente en el mismo nivel de los que están expresamente detallados en Puebla (familia, CEB, Parroquia, Iglesia particular), sino más bien desde la iniciativa de la fe católica popular.

4. La necesidad de una pastoral orgánica en la Iglesia como unidad dinamizadora para su eficacia permanente, que admiten nuestros obispos en América Latina (P 1222), debe ser satisfecha por una "acción pastoral planificada, que sea la respuesta específica, consciente e intencional, a las necesidades de evangelización" (P 1306-1307). Estas afirmaciones la Iglesia diocesana ha de hacerlas propias para llegar al logro de sus

opciones pastorales, aprovechando al máximo sus recursos humanos y materiales para una mejor acción evangelizadora.

En el cuadro de una pastoral diocesana planificada, el Santuario, como lugar de irradiación espiritual, puede desempeñar un papel relevante.

Por este motivo, dado que

el santuario, nacido de la fe del pueblo cristiano, es una riqueza para la Iglesia —con repercusiones diocesanas, regionales y nacionales— y uno de los lugares privilegiados para el ejercicio de su tarea evangelizadora, requiere ser tenido en cuenta en los proyectos pastorales nacionales y diocesanos, aprovechando sus muchas posibilidades evangelizadoras (declaración de Pilar, 2).

Afortunadamente, en el campo de la pastoral de integración entre el santuario y la diócesis se han ido dando grandes avances. Así lo reconocen los rectores de santuarios del Cono Sur reunidos en Caacupé en 1980:

Vemos con alegría cómo numerosos santuarios se han ido transformando en centros servidores de la unidad eclesial. En esa dirección queremos aportar nuestra contribución para superar tensiones desgastadoras entre los agentes de pastoral. También buscar caminos para una más feliz integración mutua entre las parroquias y los santuarios. En los próximos años será de gran valor, en dependencia de nuestros obispos diocesanos y de nuestras respectivas Conferencias Episcopales, procurar definir el papel de los santuarios en la pastoral orgánica o de conjunto en los distintos países (declaración de Caacupé), 13).

Teniendo a la vista las condiciones que implica una acción pastoral planificada (proceso de participación, de comunidades y personas interesadas, metodología de análisis de la realidad, reflexión sobre esa realidad desde el Evangelio, opción por objetivos y medios más aptos, y su uso más racional) (P 1307), debe crearse una instancia de diálogo respetuoso y

realista entre los agentes pastorales que dirigen la acción pastoral de la diócesis y los que trabajan en el santuario, movidos por el amor y el interés por servir, con ánimo evangelizador, al pueblo cristiano.

A partir de un marco teórico común, conscientes de las razones que tienen para evangelizar culturas, personas y situaciones, la diócesis y el santuario dentro y desde ella, formularán los objetivos a conseguir, las orientaciones o políticas a seguir, y los medios o estrategias a usar en la tarea evangelizadora, junto con las actividades concretas a realizar.

5. A riesgo de repetir conceptos ya señalados en lo que va de este trabajo, deseamos enfatizar algunos puntos de la interacción entre la Iglesia Particular y santuario.

El encuentro de la Iglesia diocesana

Como se ha dicho anteriormente,

el servicio de unidad de los santuarios tiene una dimensión muy actual. La pastoral posconciliar ha traído una diversidad en la vida eclesial. Esa diversidad debe ser convocada, reunida, en momentos de comunión. El no estar nunca juntos, en ningún lugar y en ningún día, produce extrañamiento entre los diversos grupos sociales y eclesiales (declaración de Caacupé, 14).

Más en concreto detallamos algunas particularidades de este encuentro.

— Para el Obispo el santuario es un lugar muy oportuno para encontrarse con su pueblo, y ejercer su magisterio de pastor, como en un peculiar espacio de libertad para anunciar y denunciar. Allí tiene una espléndida ocasión para hacer y expresar la unidad de la fe y la caridad, a nivel de sus ministros, parroquias, comunidades de base y el pueblo en general. Muy bien ha sabido aprovechar esta “cátedra de la fe” de tipo popular que es el santuario el Papa Juan Pablo II en sus diver-

Los viajes por el mundo, visitando y evangelizando desde los santuarios de Zapopán, Guadalupe, Czestochowa, Aparecida, Washington, Fátima, etc. se manifiesta como Pastor de la Iglesia Universal y como guía espiritual de la humanidad. Además, el obispo en la gran Eucaristía, junto a su presbiterio y la multitud de los cristianos, hace visible la comunión en torno a Cristo, Sacerdote y Pastor, que santifica y libera a quienes están unidos a Él por la fe y los sacramentos de la Iglesia.

— Para los sacerdotes, ministros y agentes pastorales el santuario es un punto de reunión con la vivencia religiosa del pueblo, al que están llamados a servir. En el santuario ellos pueden anunciar el mensaje salvador del Evangelio y celebrar los misterios de la fe, haciendo su aporte crítico, purificador y dinamizador de la religiosidad popular y, a la vez, recibiendo la fuerza, la sencillez y la profundidad de la experiencia vivida por las personas y las multitudes en el "lugar de donación de gracia" que es el santuario.

Para todos los agentes pastorales, trabajen dentro o fuera del santuario, son una hermosa y comprometida invitación y orientación las palabras de Puebla: "Con la luz del Espíritu Santo y llenos de 'caridad pastoral' sabrán desarrollar la pedagogía de la evangelización" (EN 48; P 458).

— Para los movimientos apostólicos, parroquias, comunidades eclesiales de base y los militantes de la Iglesia en general, el santuario tiene el espacio y ambiente suficientes donde pueden hacer real su vocación de "fermentación en la masa". A la luz de las orientaciones de Puebla, la Iglesia diocesana debe desarrollar en sus militantes una mística de servicio evangelizador de la religión de su pueblo (cfr. P 462). Así ellas asumirán con amor pastoral y con respeto fraterno el espíritu de su pueblo, lo purificarán, aquilatarán y encarnarán en forma preclara.

Esta es la razón por la que "deben participar en las convocaciones y en las manifestaciones populares para dar su aporte" (P 462).

— Para los más alejados y ocasionales en la vida y actividades de la Iglesia particular, "los santuarios son los brazos misericordiosos de la Iglesia madre. . ." (declaración de Caacupé, 14) que los acoge con amor y paciencia, para hablarles con un lenguaje, una psicología y un mensaje adaptados a su situación y a sus motivaciones propias.

Lo ideal para un equipo de pastoral del santuario, como para los agentes pastorales y élites que se hacen presentes en él, es que los hermanos de fe, con una ocasional participación en las fiestas religiosas, puedan ir caminando, aunque sea lentamente, desde la periferia al centro de la vida eclesial de su diócesis, allí donde se celebra la Eucaristía, donde se reconcilia con Dios Padre y con la comunidad, y desde donde son enviados a trabajar por el Reino de Dios.

La estrategia pedagógica-pastoral de la Iglesia Particular

En la vida evangelizadora de la Iglesia diocesana no se puede desconocer la capacidad de convocar y acoger multitudes que tiene el santuario. En él hay una excelente bóveda de resonancia interior para anunciar el Evangelio a los pobres y llamar a todos a ingresar en la comunidad de salvación, el Pueblo de Dios, que sigue a Cristo como Señor, Salvador y Liberador en su historia.

Desde el santuario los agentes de evangelización y responsables de la diócesis pueden llegar hasta los más alejados. Las fiestas religiosas, las peregrinaciones, las procesiones y celebraciones son momentos propicios para comunicar en la debida forma las enseñanzas de la Iglesia, hacer la catequesis básica de las verdades y misterios de la fe católica, celebrar la liturgia de los sacramentos con toda la riqueza y variedad del lenguaje del pueblo (signos y símbolos), sin descuidar los sacramentales, de tanta capacidad evangelizadora si se los sabe presentar y emplear, integrados a la vida personal y social.

Conviene traer a la memoria lo señalado por los obispos al describir la religiosidad popular: "La religión popular lati-

noamericana sufre, desde hace tiempo, por el divorcio entre élites y pueblos. Eso significa que le falta educación, catequesis y dinamismo, debido a la carencia de una adecuada pastoral" (P 455).

Todo esto implica que el Equipo pastoral del santuario está abierto a las orientaciones pastorales de la diócesis, teniendo, desde su realidad y características propias, al logro de los objetivos de la evangelización integral propuestos en su plan orgánico.

— Dentro de esta dimensión pedagógica del quehacer evangelizador a realizar en el santuario está el modo y las condiciones de venerar a la Virgen María y los Santos.

En la piedad popular de América Latina ocupan un lugar muy importante, y prueba del amor y veneración profunda que se siente por ellos son la gran cantidad de santuarios levantados en su honor y la abundancia de fiestas patronales y recordatorias a lo largo del año.

Ya se constata como un elemento positivo de esta piedad del pueblo el amor a María: Ella y "sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular" (Juan Pablo II, Homilía en Zapopán, 2. AAS LXXI, p. 228), "venerada como Madre Inmaculada de Dios y de los hombres, como Reina de nuestros distintos países y del continente entero. . ." (P 454). La inmensa mayoría de los santuarios diseminados a lo largo y ancho de la geografía religiosa del continente están dedicados a la Virgen María, bajo distintas advocaciones y títulos.

Con respecto a los Santos, ellos son vistos como protectores e intercesores ante Dios, y son honrados con diversas expresiones no siempre indiscutibles, que hacen cuestionar cierto tipo de devociones.

En este aspecto hay una gran tarea para la pastoral del santuario inserto en la Iglesia diocesana y, en general, para toda la evangelización de la religión del pueblo.

En primer lugar, se trata de "presentar la devoción a María y los santos como la realización en ellos de la Pascua de Cristo" (cfr. SC 104) y recordar que debe conducir a la vivencia de la Palabra y al testimonio de vida (cfr. P 963).

Según esto, habría que mostrar a la Virgen María como la realización más alta del Evangelio, "como el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo con quienes ella nos invita a entrar en comunión" (P 282). María ha impulsado a la unión de los hombres y pueblos, y los santuarios a Ella levantados en el continente significan el encuentro de la fe de la Iglesia con la historia latinoamericana (cfr. P 282).

La Virgen María en una catequesis posconciliar debe aparecer como el prototipo de un humanismo cristiano, capaz de asumir, con la fuerza del Espíritu recibido en el bautismo, la tarea de forjar un mundo y una historia nuevas, hasta llegar a la plenitud de Cristo.

Y junto con María, Madre de Jesús y de la Iglesia, están los Santos, que con su seguimiento del Señor en la fe y la caridad y su realización de las bienaventuranzas, deben ser para el pueblo cristiano no sólo los protectores e intercesores delante de Dios, sino también los modelos de vida, atrayentes y preclaros, que nos muestran el camino de la gloria.

Dicho con otras palabras, la veneración de la Virgen María —"experiencia vital e histórica de América Latina, que pertenece a la íntima identidad propia de estos pueblos" (Juan Pablo II, Zapopán, 2) (P283)—, como el culto a los santos, deben ser siempre planteados y relacionados en el marco de una pastoral cristocéntrica y dentro del contexto de una Iglesia que está al servicio del Evangelio.

En todo este quehacer, se realice dentro o fuera del recinto santuarial, "traten los agentes de pastoral de recuperar los valores evangelizadores de la piedad popular en sus diversas manifestaciones personales y masivas" (P 959), partiendo de ella "para lograr que la fe del pueblo alcance madurez y

profundidad" (P 960). Y en cuanto a la actitud pedagógica de los pastores y equipos de evangelización (tanto del santuario como de la diócesis en general), "no se prive al pueblo de sus expresiones de piedad popular. En lo que haya que cambiar procedase gradualmente y previa catequesis para llegar a algo mejor" (P 961).

— Dada su importancia, no está demás insistir en algo ya dicho más arriba. Para una mejor comunicación del mensaje evangélico desde el santuario, sea local, regional o nacional, los equipos pastorales del mismo santuario y/o de la diócesis deben

atender a las características propias de la comunicación a las multitudes, tanto en el lenguaje de la predicación como en el estilo del anuncio (sonorización de los ambientes, visualización de los ritos, uso de los medios de comunicación social, etc.). Además hay que procurar que los signos de la expresión de la religiosidad (imágenes, cuadros, vitrales, música, canto, etc.) sean de calidad estética, fomentando el arte que responde al genio de cada pueblo (declaración de Pilar, 3).

— Una pastoral pedagógica y liberadora ayudará a saber interpretar los gestos de los peregrinos en el santuario como experiencia del corazón y de la inteligencia, de la voluntad y del cuerpo de la persona libre y de la comunidad creyente (Sugerencias pastorales de Caacupé, 1).

En él, el mensaje debe ser transmitido en un lenguaje total, evitando un intelectualismo de puras ideas sin una preocupación por encarnarlas, y un sentimentalismo pasajero o superficial, que busca la emoción por la emoción, sin comunicar un contenido suficientemente rico y claro (ibidem).

— Todo lo afirmado de la pastoral de multitudes en el santuario, puede ser extendido y aplicado a otras experiencias de tipo multitudinario, como misiones populares, congresos, eucarísticos y marianos, etc.

Puntos de convergencia y de conflicto entre la Pastoral de la Iglesia local y la Pastoral del santuario

Por todo lo que llevamos dicho, el santuario en su doble dimensión de lugar carismático y de realidad espacio-temporal (lugar de encuentro en la fiesta) no puede ser ubicado fuera de la vida y de la misión de la Iglesia Particular, sino que, al contrario, dentro de ella alcanza un profundo sentido eclesial y presta un valioso servicio evangelizador.

Un estudio atento de lo que son en sí una Pastoral diocesana y una Pastoral de santuario, y además, los hechos concretos de la experiencia que se tiene en los diversos países y diócesis, nos indican que hay puntos de convergencia y de divergencia o roce entre ellas. Estos pueden originarse en la naturaleza misma de las cosas, en posiciones doctrinales o criterios, o simplemente se dan en la praxis pastoral ordinaria.

En esta última parte del trabajo exponemos algunos de estos puntos en forma breve, sin perder de vista todo lo afirmado arriba.

Puntos de convergencia

— Como toda pastoral, la de la diócesis y la del santuario deben ser expresión concreta del amor salvador de Dios Padre manifestado en Cristo para con su Pueblo, a través del Espíritu y de la mediación de la Iglesia. La vocación y misión de ambos es anunciar y realizar la salvación integral del hombre en Jesucristo, aquí y ahora, en las diversas instancias o expresiones de su realidad global.

El santuario es una mediación de gracia inserta en la historia, en la que el pueblo cristiano experimenta la acción evangelizadora de la Iglesia Particular, con un aporte que le es propio.

— El santuario, dentro de la vida diocesana, debe ser reconocido con su identidad particular, su estilo y ambiente

propios, su "carisma" al servicio de la construcción del Reino en medio de los pueblos que en él se congregan.

Esto implica que el santuario y sus actividades han de estar insertos dentro del plan pastoral de su diócesis (ver Pilar, 2).

Este plan pastoral del santuario dentro del plan diocesano de alguna manera debe ser asumido por la diócesis, bajo la guía del obispo y secundado por los agentes de evangelización.

Este apoyo o respaldo de la diócesis puede expresarse bajo diferentes formas: dirigiéndolo ella misma, delegando a personas, equipos o comunidades religiosas, para que dentro del plan pastoral diocesano evangelicen del mejor modo posible.

El santuario será para la multitud de los bautizados como una primera instancia, o puerta de acceso a la comunidad eclesial, y ésta los recibirá y los hará crecer en la vivencia de la fe y del amor de los hijos de Dios.

Sabiendo del alcance multiplicador que el santuario tiene ante el pueblo fiel, por su carisma, y por la extensión geográfica de su influjo (cantidad de peregrinos, diversidad de lugares de origen, proyección local, regional o nacional, etc.), la Iglesia Particular no puede descuidar este poderoso medio de evangelización e irradiación espiritual, sino que debe orientarlo, respaldarlo y potenciarlo con personal y medios materiales necesarios.

— Frente a la diversidad de motivaciones y situaciones humanas que tienen los peregrinos, y considerando los diferentes grados de pertenencia eclesial en que se encuentran, debe crearse un verdadero diálogo y una efectiva complementación de servicios evangelizadores entre la diócesis y el santuario. Los resultados de esta integración serán, por ejemplo:

Provocar y vivir una experiencia de Iglesia no elitista ni sectaria, sino "Católica", universal, en la que todos tienen cabida: los dirigentes, los militantes, los ocasionales.

Acoger a la multitud de los creyentes, orientarlos hacia los centros de comunión y participación (la parroquia, las CEB, la Iglesia diocesana).

Descubrir (los agentes pastorales, las élites, movimientos apostólicos, etc.) la acción salvadora de Dios en el santuario y la capacidad "eclesializadora" del mismo, para caminar hacia él y "participar en las convocaciones y en las manifestaciones populares para dar su aporte" (P 463).

Reconocer ambos, Iglesia diocesana y santuario, sus limitaciones, nacidas de los cambios socioculturales, de los problemas de comunicación interpersonal e intragrupal (provenientes de la cantidad de fieles, del tiempo de encuentro, del nivel de profundidad de relaciones afectivas, de la heterogeneidad de personas en cuanto a su situación cultural, económica, ideológica, religiosa, etc.).

Por esto, la Iglesia Particular y el santuario no compiten entre sí, ni se excluyen, sino que, movidos por el Espíritu, sirven orgánicamente a todo el Cuerpo eclesial.

En este lugar hay que explicitar el deseo del Encuentro de rectores de Caacupé:

En esa dirección (los santuarios, centros servidores de la unidad eclesial) queremos aportar nuestra contribución para superar tensiones desgastadoras entre los agentes pastorales. También buscar caminos para una más feliz integración mutua entre las parroquias y los santuarios (declaración de Caacupé, 13).

Puntos de conflicto

En muchas partes sabemos que existen roces en la relación diócesis y santuario debidos a diversas razones. Los podemos clasificar, a grandes rasgos, en dos niveles: a) el nivel teórico o doctrinal, y b) el nivel práctico o pastoral.

Conflictos a nivel teórico o doctrinal

— A veces provienen de que los responsables de la labor evangelizadora tienen en su mente un modelo de Iglesia parcial o sectorizado. Unos se dedican exclusivamente a atender las élites o pequeños grupos, o a la formación de personas, no teniendo ninguna preocupación por los grandes grupos o multitudes. Otros trabajan con la muchedumbre solamente, quedándose en lo extensivo, sin interesarse casi por la profundidad de la vida cristiana y por el compromiso con el Evangelio.

Los obispos denuncian este tipo de polarización pastoral cuando afirman que

(hay que) dinamizar los movimientos apostólicos, las parroquias, las comunidades eclesiales de base y los militantes de la Iglesia en general, para que sean en forma más generosa 'fermento en la masa'. Habrá que revisar las espiritualidades, las actitudes y las tácticas de las élites de la Iglesia con respecto a la religiosidad popular. . . Debemos desarrollar en nuestros militantes una mística de servicio evangelizador de la religión de su pueblo (P 462).

Y para recalcar la vocación "católica" que la Iglesia tiene de proclamar el Evangelio a todos, el mismo documento asegura que "ella (la Iglesia) logra esa amplitud de convocatoria en las muchedumbres en los santuarios y fiestas religiosas" (P 462).

— En otros casos, el problema reside en desconocer la honda realidad de la cultura popular de América Latina, que lleva encarnado en sí misma el Evangelio, y cuya alma está sellada por la fe de la Iglesia (ver P 445 — 446). Asimismo se desconoce o no se quiere ver el impacto demoledor de la secularización o del secularismo, por parte de algunos, mientras que, por parte de otros, se le atribuye tal importancia que no ven para la religiosidad popular ningún futuro en la adveniente cultura universal (urbano-industrial) (P 421—436).

En esta perspectiva Puebla nos invita a "buscar las reformulaciones y reacentuaciones necesarias de la religiosidad popular en el horizonte de una civilización urbano-industrial. . ." (P 466).

— Muy cercano a lo anterior, y como causa de conflictos entre la pastoral diocesana y la del santuario, puede estar la incidencia del factor ideológico, que urge a buscar acciones de una liberación sociopolítica en un continente con graves problemas de injusticia institucionalizada, miseria y opresión. Para algunos agentes de Iglesia las diversas formas de religiosidad popular y su atención pastoral pudieran parecer alienantes o inútiles, a trasmano del compromiso liberador que el pueblo necesita.

La Iglesia insta a que "deberá procurarse por que la fe desarrolle una personalización creciente y una solidaridad liberadora" (P 466); de lo contrario, "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" (P 469).

— En general, podemos decir que, según sean las posiciones doctrinales más o menos conscientemente presentes en los diversos agentes de la evangelización, el santuario puede aparecer como un lugar de interés para la diócesis, o inútil, sin repercusión pastoral, o simplemente tolerado.

Conflictos a nivel práctico o pastoral

— En la práctica, muchas veces se ve al santuario como un lugar donde se realizan ritos o acciones sin mayor sentido de evangelización, ingenuas, con una primacía de lo sentimental o emocional, con poco espacio para la opción personal por la fe, o con manifestaciones transitorias que parece no dejarán nada de provecho en la vida de los fieles. Y según esta visión, el santuario estaría caminando en una dirección muy di-

ferente a la del resto de la Iglesia particular con sus estructuras de evangelización estable y profunda a todos los niveles.

Ciertamente que esto es posible en la medida que los responsables del santuario, no se han integrado plenamente a la pastoral de conjunto de la diócesis, o no han sabido descubrir un tipo de acción evangelizadora personalizante y liberadora, tal como la propone Puebla.

Lo mismo habría que asegurar de un mero cultualismo o devocionalismo en el santuario, quedando ausentes una educación permanente de fe y un compromiso misionero creciente en el corazón de los que a través del año acuden a los santuarios. Recordamos la recomendación de Puebla, a saber,

se empleará la piedad popular como punto de partida para lograr que la fe del pueblo alcance madurez y profundidad, por lo cual dicha piedad popular se basará en la Palabra de Dios y en el sentido de pertenencia a la Iglesia (P 960).

— Una razón de fondo de esta desinteligencia o no integración entre la diócesis y el santuario es tal vez la falta de reflexión y diálogo sobre la identidad propia del santuario, entre los agentes pastorales que se mueven y trabajan en ellos.

— Un problema muy frecuente es el de la diferencia de criterios pastorales y los alcances de su respectiva acción entre las parroquias y los santuarios.

Muchos santuarios son parroquias y tienen sus normas propias para la pastoral ordinaria del año, para los momentos fuertes de convocación multitudinaria, especialmente en lo que dice a la celebración de los sacramentos. Pero cuando el santuario no es parroquia, sucede que su peculiar atracción sobre los fieles y peregrinos hace que fácilmente se salten las normas ordinarias de la pastoral de la diócesis o de sus propias parroquias, y acudan a los santuarios a pedir los servicios que necesitan (sacramentos, sacramentales, etc.).

En este asunto de tanta importancia es necesario que se establezca un diálogo entre los responsables afectados o inte-

resados, a fin de elaborar criterios y pautas comunes de acción, que tengan en cuenta las especiales condiciones en que llega el peregrino al santuario y "la necesidad de evangelizar y catequizar adecuadamente a las grandes mayorías que han sido bautizadas y que viven un catolicismo popular debilitado" (P 461).

A muchos pastores y agentes de evangelización ajenos a la realidad de lo que sucede en el santuario les cuesta comprender la situación o las motivaciones de los que llegan en oración y esperanza al recinto sagrado, y tienden a ser intransigentes, olvidando que "el Espíritu atrae con predilección a los santuarios a quienes no encuentran otra forma de inserción eclesial: a los participantes ocasionales" (declaración de Caacupé, 15). En ellos la Iglesia diocesana se comporta como Madre misericordiosa que conduce a sus hijos alejados o insuficientemente evangelizados hacia Cristo, el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14,6).

— Gracias a la ubicación del santuario en la pastoral orgánica diocesana, la Iglesia Particular puede atender y evangelizar a todos los fieles que pasen por él (parroquias, movimientos, asociaciones, grupos juveniles, colegios, y el pueblo en general), apoyándolo con recursos humanos y materiales, especialmente en las grandes celebraciones y fiestas.

— Un punto que casi siempre ha sido crítico en torno al santuario es el referente al dinero recibido y el uso que se le da. En muchas diócesis ya va siendo superado este problema con buena voluntad y con sentido pastoral.

Los ingresos económicos, que son producto de limosnas, mandas o promesas, etc., además de financiar los gastos del mantenimiento del santuario y del personal que está a su cuidado, permite desarrollar algunas instituciones o actividades de la diócesis: seminarios, catequesis, formación de agentes pastorales, obras asistenciales, etc.

Pero, a la vez, se devuelve al peregrino su dinero convertido en diversos servicios de evangelización y de fraterna aco-

gida cuando visita el santuario. Es aconsejable dar a los fieles una información detallada sobre el destino del dinero que queda en el santuario.

En este punto la declaración de Pilar en mayo de 1981 hizo una interesante sugerencia cuando, al hablar del santuario como lugar privilegiado de la justicia y la misericordia, señala: que

se organice y se participe en campañas de ayuda fraterna y solidaria, respondiendo a 'la preocupación por ayudar con ofrendas a las regiones pobres y a las Iglesias pobres' (Juan Pablo II a los rectores de santuarios europeos). El cambio de promesas (por ejemplo, velas y flores por víveres y ropa) puede ser muy educativo en este aspecto, a condición de que se respete la libertad y el sentimiento del peregrino y la gratitud del don directamente destinado a Dios" (declaración de Pilar, 4).

A este mismo propósito del dinero en el santuario, hay que advertir claramente con Puebla que, para que nuestros santuarios puedan ser "lugares privilegiados de evangelización", se requiere purificarlos de todo tipo de manipulación y de actividades comerciales (P 463).

Conclusión

Al terminar de ofrecer estos elementos de reflexión y de acción pastoral sobre la evangelización de las multitudes en los santuarios, queremos hacer presente la necesidad de vivir una "espiritualidad" de la pastoral de la religión popular. Una actitud interior que nos acerque a la persona de Jesús, el mejor Pastor de multitudes; que nos haga amar y conocer al pueblo y su cultura; que nos dé una creatividad renovadora y un sentido crítico, y actuar así con una profunda caridad y pedagogía pastoral al servicio del Pueblo de Dios en nuestro continente.

SANTUARIO DE JESUS CRUCIFICADO PORTO DAS CAIXAS – ITABORAÍ – RJ.

Pe. Jairo Dell'Alba

Experiência de oração

A história da cidade e do Santuário de Jesus Crucificado do Porto das Caixas, está longamente narrado no "Anuário do Santuário de Jesus Crucificado" - Vol. III - Ano XIII - 1981.

Esse número do Anuário foi largamente distribuído durante o IIIº Encontro de Reitores de Santuários.

Agradecimentos ao Pe. Jairo Dall'Alba.

Experiência pastoral

Desde 27 de fevereiro de 1977 os Padres Passionistas coordenam o Santuário de Jesus Crucificado de Porto das Caixas, animados pelo amor de Deus que tem sua expressão máxima em Jesus Cristo Crucificado. "O Crucificado é como um livro escrito por fora com palavras de dor e por dentro com palavras de Amor", dizia São Paulo da Cruz, fundador da Congregação Passionista.

Dá-se uma tônica característica, no Santuário, como centro de conversão e oração, sendo o anúncio da Palavra fundamentado no Amor e na Misericórdia de Deus.

TEMPLO DE ORAÇÃO: Diariamente às 15 hs. e às 16,30 hs.

- a. Evangelho
- b. Pregação e catequese
- c. Oração
- d. Bênção

Tempos especiais de oração

Uma vez no ano, na data comemorativa do Santuário -26/01- celebram-se as "Vinte e quatro horas de oração" aos pés de Jesus Crucificado.

a. Início: 25/01 às 19 horas, com a Missa do Preciosíssimo Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo.

- b. Exposição do Santíssimo e "Hora Santa".
- c. Projeção de slides e tequéticos.
- d. Súplicas - Via-Sacra - Rosário - Ação de Graças etc.
- e. Santa Missa - Bênção. . .

- (Confissões durante as 24 horas)
- Há centenas que celebram do início ao fim. Outros -aos milhares- participam em algumas horas. O Santuário sugere que os que não podem vir, rezem uma hora em suas casas.
- Encerra-se com a Bênção Solene do Santíssimo, entre aclamações. O povo repete frases dos Salmos e do Evangelho, enquanto recebe a bênção.

Vigília de oração

Toda última sexta-feira do mês de fevereiro a dezembro. O início é feito com a Santa Missa das 19 horas da sexta-feira e o encerramento com a Missa e a Bênção do Santíssimo, às 5 horas da manhã de sábado.

Durante a vigília sempre há confissões. São centenas e centenas os que participam das vigílias.

BASILICA DE SÃO GERALDO CURVELO - MG. - BRASIL

Pe. Gabriel Teixeira Neves C.Ss.R.

A Basílica de São Geraldo está situada em Curvelo, na arquidiocese de Diamantina. Em 1904 houve missões dos redentoristas na cidade. Aos 11 de dezembro desse mesmo ano foi canonizado São Geraldo. Daí nasceu, em setembro de 1906, a fundação de uma casa redentorista na cidade. Assim a devoção ao Santo teve início com a coincidência desses fatos.

Trabalho na região

Desde o início, o santuário foi, e continua a ser, antes de tudo, um campo avançado de missionários para o sertão mineiro, que ainda é muito semelhante à região para a qual Santo Afonso fundou a Congregação. E o carisma redentorista tem plena aplicação numa população pobre, dispersa e sem instrução.

Por aqui há paróquias muito extensas, com grande número de capelas rurais que, de vez em quando, somente por ocasião de festas, são visitadas. Por falta de clero e devido à idade, os vigários já sobrecarregados devem cuidar de duas ou três paróquias ao mesmo tempo, sem condições necessárias para um bom desempenho do ministério ordinário. Então, no caso, as missões são um meio e dos mais eficientes para conservar viva a fé do povo. E a Basílica é ainda praticamente

o único centro de espiritualidade da arquidiocese e vizinhanças. Aliás, o próprio arcebispo já testemunho: "A Basílica de São Geraldo é um foco, se não o foco de espiritualidade da arquidiocese".

Trabalho na basílica

O atendimento ao povo não se limita apenas à muito conhecida "Oitava de São Geraldo", celebrada anualmente na primeira semana de setembro. Durante o ano, principalmente aos domingos, a basílica é visitada por muitas romarias. A Basílica não é sede paroquial.

A comunidade religiosa, dentro de suas possibilidades e limitações, oferece à população de Curvelo e aos romeiros os seguintes serviços:

- a. *Orientação espiritual*, seja no confissionário, seja no locutório.
- b. *Celebrações eucarísticas* de manhã e à noite, e 4 horários aos domingos.
- c. *Pregação da Palavra de Deus*. Não só aos domingos, como também no decorrer da semana. É de modo especial às segundas-feiras, em três horários das oitavas perpétuas, com celebração eucarística, de manhã, à tarde e à noite: às 07,00, às 15,00 e às 19,00 horas respectivamente.

É de se notar que os mais beneficiados são os próprios moradores da cidade. Praticamente os redentoristas são os únicos orientadores seus. Os demais guias espirituais são tão atarefados com suas paróquias, administrativamente falando, e com direção de colégios, que pouco se lhes sobra para o orientação pessoal-individual.

Linha de trabalho

"O dom que recebemos, colocamo-lo ao serviço dos outros, como administradores da multiforme graça de Deus" (1 Pd 4,10). Todas as atividades são realizadas tentando dar uma resposta aos apelos da Igreja de hoje, no mundo inteiro, mas sobretudo em nosso Brasil e na América Latina. Sentimo-nos Igreja sem fronteiras, e nos preocupamos com todos os problemas e as aspirações dos irmãos, principalmente dos mais necessitados e empobrecidos.

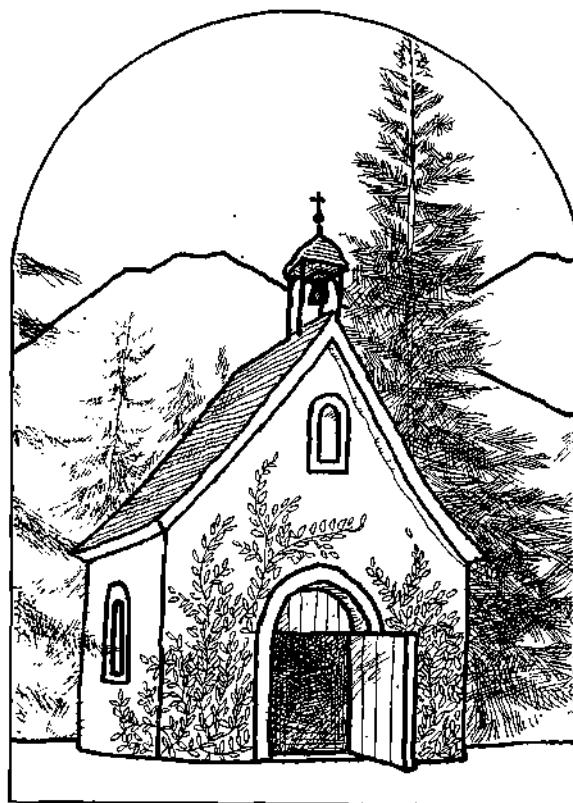
Estamos conscientes do momento histórico de um mundo em contínua evolução, portador de transformações bruscas e rápidas em todos os campos da vida humana.

Sentimo-nos obrigados a aprofundar os conhecimentos da religiosidade popular, em toda a sua riqueza, para poder complementá-la com os valores evangélicos. E a todos que, na sua busca de Deus, vem até nós, queremos oferecer ricas celebrações da fé, e apontar novos rumos pastorais que os façam agentes da própria história.

4

Cuarto Encuentro

**LOS SANTUARIOS,
HACIA LOS 500 AÑOS DE EVANGELIZACION
DE AMERICA LATINA**



La Florida (Chile)
24 al 28 de octubre de 1983

CRONICA DEL CUARTO ENCUENTRO DE RECTORES DE SANTUARIOS DEL CONO SUR

Fieles a la convocación que nos hiciera el Secretario Ejecutivo, fuimos llegando en larga y fraterna caravana a La Florida desde los puntos más distantes del Cono Sur. Tras cumplir con los trámites de rigor nos fuimos acercando, conociendo o reconociendo en fraternal amistad. Eramos 45 delegados de Argentina, Brasil, Bolivia, Chile y Uruguay, además del equipo de organización y la grata presencia de Mons. Juan Luis Ysern (Obispo de Ancud).

Una doble cena reforzaría nuestros vínculos: la sencilla Eucaristía inicial y el ágape fraterno. Luego nos reunimos para comenzar oficialmente nuestro Encuentro. En un breve plenario se nos recordó la trayectoria de estos Encuentros, su gestación y su progresivo crecimiento a nivel latinoamericano. Recordamos los objetivos del presente Encuentro en vistas al V Centenario de la Evangelización de América. Nos trazamos pautas de organización, contando con la magnífica disponibilidad de los participantes. ¡Había comenzado el IV Encuentro del Cono Sur!

El martes 25, nos abocamos a la exposición de *Mons. Gerardo Farrell*: "Desarrollo histórico de la Religiosidad Popular en América Latina". No era fácil sintetizar cinco siglos de cristianismo en América, pero el conferencista logró entregarnos elementos claves para una lectura de esta historia. Todos quedamos con gusto a poco y con el anhelo de proseguir este apasionante y nuevo "descubrimiento". El intercambio que surgió a continuación fue muy enriquecedor.

Apoyándonos en este excelente estudio se organizaron 4 grupos de trabajo, para confrontar todo lo expuesto con la realidad de nuestros santuarios y su proyección para el futuro de la evangelización.

Un plenario permitió poner en común, a través de los secretarios, los resultados de este trabajo, con sus aclaraciones y complementos.

Después de nuestra Eucaristía y la cena, tuvimos la dicha de contar con la presencia grata y cordial del arzobispo de Santiago, *Mons. Juan Francisco Fresno*, acompañado de sus Vicarios Episcopales. Pudimos escuchar su cálida palabra, compartir experiencias pastorales, relevantes a nivel de religiosidad popular y alcanzar un mayor conocimiento mutuo. Pudimos así reafirmar nuestra comunión profunda con la Iglesia local en nuestro servicio pastoral.

El miércoles 26 sería un día dedicado particularmente al contacto y visita de algunos santuarios marianos de Santiago. Por eso nuestra oración matutina la hicimos junto al pequeño Santuario de Schoenstatt.

En la mañana tuvimos una interesante disertación del profesor *Sr. Pedro Morandé*: "Sustrato cultural de la Religiosidad Popular en América Latina y rasgos que la caracterizan". A través de este estudio nos fuimos adentrando en el objetivo que nos guiaba a lo largo de este Encuentro: ir detectando las raíces de la religiosidad popular en nuestros países de América Latina. Trabajo hecho a base de hipótesis, pero que fue rico en abrir pistas y crear inquietudes y cuestionamientos a nivel de reflexión y de praxis pastoral.

En la tarde trabajamos por grupos algunas preguntas: *mandas* o promesas, sentido que le da el pueblo y nosotros; las *celebraciones* o *fiestas*; las *bendiciones*; el bautismo.

A partir de las 4 de la tarde vivimos una experiencia maravillosa: hacernos peregrinos para descubrir esa fe popular a través de algunos santuarios de Santiago. Visitamos el *Santua-*

rio de la Inmaculada Concepción, en el Cerro San Cristóbal: guiados por jóvenes responsables del lugar llegamos hasta los pies de la imagen, contemplando extasiados la belleza del paisaje tan imponente.

Bajando de esas alturas nos dirigimos a la *Gruta y Santuario de Lourdes*: allí nos esperaban los Padres Asuncionistas para brindarnos su acogida, entregarnos datos y material abundante de su labor pastoral, y finalmente regalarnos con un grato refrigerio.

Finalmente llegamos a *Maipú*, lugar de encuentro de la historia de Chile en su Independencia con su Madre, la Virgen del Carmen. Personal del Santuario, quasimodistas y bailes religiosos nos dieron la bienvenida. La Eucaristía, presidida por Mons. Juan Ysern, fue emotiva y significativa: allí estaban los Rectores del Cono Sur, tomando conciencia de su responsabilidad de ser como los párrocos de multitudes, para cultivar la fe y desarrollar la semilla de la Palabra en el pueblo.

Culminamos esa jornada con una cena festiva, fraterna y folclórica en que saboreamos la exquisita comida chilena, con su generoso vino y los alegres ritmos del canto y bailes criollos.

Jueves 27: sintiendo todavía el cansancio del día anterior, iniciamos la jornada con un interesante plenario. Conocimos el resultado de las reflexiones grupales. Una constante fue la *necesidad de un estudio planificado* a diversos niveles para encauzar el trabajo de la evangelización de la cultura en América Latina. Igualmente sería de interés un estudio exhaustivo de las *mandas*, en dos etapas: recoger material a nivel de santuarios y ofrecerlos a un equipo de reflexión del CELAM.

En el plenario siguiente se escuchó con interés la ponencia del *Santuario de Luján*, tan adentrado en la fe del pueblo argentino. Lo mismo aconteció con la ponencia del *Santuario de Aparecida*, máxima expresión de la religiosidad del pueblo

brasileño. Fue una visión y una reflexión que sirvió para acrecentar y profundizar nuestra dimensión latinoamericana.

La tarde nos reservaría una grata sorpresa: escuchar con gran avidez la interesantísima exposición del P. *Maucyr Gibin* (delegado del CELAM) sobre la Pastoral de Bendiciones. El expositor se mostró no sólo como un experto en la materia, sino como un enamorado de esta pastoral. Sus palabras nos enriquecieron mucho y nos orientaron en nuestro quehacer pastoral, comprometiéndonos a profundizar dicho tema en nuestros propios santuarios.

El plenario de más tarde fue un momento denso pero fructífero para el futuro de nuestros Encuentros. A raíz de la redacción de un *Documento final* se suscitó una animada discusión sobre la *finalidad y objetivos* de estos Encuentros, llegando a un feliz esclarecimiento.

Muy significativa fue la Eucaristía final, organizada por los hermanos de Brasil, en que reiteramos la convicción de que nuestro pueblo es un regalo de Dios que nos evangeliza, y el compromiso de ser para ellos un don del Dios de misericordia, para evangelizarlo en la riqueza de sus vivencias.

Finalmente, y mientras arreciaba el ruido de cacerolas en Santiago, pudimos compartir la experiencia pastoral de los jóvenes del San Cristóbal.

Viernes 28: iniciamos esta jornada final con una Eucaristía en que dominó la sinceridad para reconocer nuestro pecado como animadores de santuarios y la gratitud por todo lo que hemos podido vivir y reflexionar en estos días.

El Plenario tuvo como objetivo revisar primero el texto enmendado de la *Declaración de La Florida*, con algunos retoques de fondo o de forma.

A continuación reflexionamos acerca del *Secretariado Coordinador*: países participantes e invitados, preparación de los Encuentros, Boletín Informativo de Santuarios, cuentas.

Hablamos también del tema del *próximo Encuentro*, a realizarse en Montevideo (Uruguay), del 22 al 26 de octubre de 1984. Surgió el acuerdo de plantearlo en la línea de la profundización y búsqueda de las raíces de la evangelización en América Latina. Se vio la posibilidad de incluir un tema secundario, más pastoral, como sería el de las bendiciones.

Analizando la proyección hacia el futuro, reafirmamos la voluntad de integrarnos plenamente al CELAM, en una línea eclesial e integradora.

Finalmente se decidió llevar al próximo Encuentro de Montevideo un estudio elaborado acerca de una *estructuración del Secretariado Coordinador*, para un estudio más detenido.

Reiterando el agradecimiento a cuantos hicieron posible la realización y éxito de este IV Encuentro del Cono Sur, nos dirigimos al Templo para expresar nuestros sentimientos con las palabras de la Virgen María: "El Señor hizo en mí maravillas, Santo es mi Dios".

Padre Héctor García Ochoa, a.a.

DOCUMENTO FINAL

Nos hemos reunido, entre el 24 y el 28 de octubre, en el Santuario Mariano de Schoenstatt, La Florida (Santiago de Chile), los Rectores de los principales santuarios de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile y Uruguay, deseosos de profundizar nuestro conocimiento teórico y práctico de la pastoral que nos es confiada.

Recordando que:

El santuario es, principalmente, un lugar privilegiado del encuentro de Dios con su pueblo y viceversa. Por eso es, ante todo, un hecho religioso.

El santuario manifiesta la religión del pueblo desde el encuadre de la cultura nacional y/o regional. Por eso se convierte en un lugar de encuentro entre cultura y fe (Caacupé, 1980).

El santuario como lugar privilegiado: de evangelización de la cultura, de evangelización de la Iglesia, de manifestación y celebración de la fe y de la justicia y la misericordia (opción por los pobres) (Pilar, 1981).

El santuario, en la línea de la opción de la Iglesia por los pobres, asume una pastoral de multitudes, como el mejor instrumento de cualquier transformación ético-religiosa. Se busca la integración del Santuario en la Pastoral orgánica de la Iglesia. (Aparecida, 1982).

Temática de este Encuentro

Deseamos continuar con las finalidades y objetivos de los tres Encuentros anteriores que son:

Finalidades: profundizar teológica y pastoralmente la realidad de los santuarios, conocer la vida de ellos y capacitar adecuadamente a sus agentes pastorales.

Objetivo específico: preparar la celebración de los quinientos años de evangelización de América Latina, por medio de una adecuada preparación de los agentes pastorales y de la mutua colaboración de los santuarios.

Para ello comprometemos nuestros esfuerzos tendientes a formar una Federación de Santuarios latinoamericanos.

Nos comprometemos también a continuar los estudios y reflexiones a nivel nacional y de cono sur, con seriedad académica. Se buscarán elaboraciones que impliquen la simbiosis entre lo pastoral, lo teológico y las demás disciplinas auxiliares.

Estamos próximos a la celebración de los 500 años de la implantación de la Cruz en América, en 1992.

El punto de arranque de nuestro trabajo ha sido una "visión histórica", no por un mero afán científicista, sino más bien para captar la raíz histórica de los hechos presentes. Nos preocupa cómo evangelizar hacia el futuro, sacando la experiencia del pasado.

La Iglesia Católica, comunidad de todos los bautizados, está integrada por los más diversos grupos étnicos y sociales. Es el conjunto del pueblo de Dios.

Sin embargo, en los santuarios, con su religiosidad popular, se da la presencia masiva del mestizaje (la mezcla hispano-lusitana con el indígena y aún con el negro), que no excluye

la concurrencia individual (élite) del criollo (análisis étnico). Esta multitud, así formada, es una vivencia cultural.

Asimismo, los santuarios son el lugar de recepción espontánea de los sectores más pobres, marginados, enfermos y afligidos en general (análisis social), que son mayoría en nuestro continente.

Por eso los santuarios son un lugar privilegiado de la vivencia de fe de estas multitudes. Muchas veces son la única expresión de pertenencia a la Iglesia. Se convierten, así, en la gran parroquia del pueblo de Dios, donde éste, más allá de jurisdicciones eclesiásticas, se identifica con Cristo en los sacramentos, en la predicación, en los sacramentales (bendiciones, etc.), y en la devoción personal y comunitaria (promesas, mandas y otros gestos populares).

Hacia el futuro

Teniendo presente la marcha hacia 1992, nos interesa dinamizar y perfeccionar los modos actuales de evangelización, que puedan producir los fecundos efectos de la primera implantación de la fe.

En el período de la Independencia se acentúa el distanciamiento élite-pueblo. Un distanciamiento de carácter cultural. Sin embargo, el pueblo de Dios, la Iglesia, no excluye a nadie de su seno. Por eso se nos plantea la necesidad urgente de integrar las élites a las grandes convocatorias multitudinarias.

Las devociones del pueblo fiel están profundamente arraigadas en los santuarios nacionales. Allí es donde debe darse la cátedra evangelizadora privilegiada de las Conferencias Episcopales, con un lenguaje apropiado.

Desde 1984 nos quedan 9 años para celebrar los 5 siglos de evangelización americana. Quisiéramos prepararnos para ello con una novena de años, que ayude a revitalizar la fe, la esperanza y la caridad.

Que María Santísima, Madre y reina de América Latina, nos ayude a reencontrarnos con las raíces católicas de nuestro pueblo, dándonos fortaleza y esperanza en este desafío evangelizador.

La Florida, Chile.

IV ENCUENTRO DE RECTORES DE SANTUARIOS DEL CONO SUR

VOTO

Los asistentes al IV Encuentro de Rectores de Santuarios del Cono Sur, reunidos en Santiago de Chile, al término del encuentro, acuerdan el siguiente voto:

Presentar a los señores Obispos del Cono Sur la preocupación por entregar al Pueblo Peregrino una Evangelización enraizada y encarnada en la cultura del Pueblo Latinoamericano.

Extender a los Superiores Mayores de las diversas Ordenes y Congregaciones Religiosas que generosamente sirven muchos santuarios de América Latina, esta preocupación.

En esta perspectiva, presentan a ambos una petición expresada como clamor urgente, en orden a incluir en los currículum de seminarios y casas de formación, una adecuada información e investigación del fenómeno religioso popular, y una certera orientación pastoral que, en la línea de Puebla, permita y facilite la evangelización de la cultura latinoamericana.

La Florida, Santiago de Chile, 28 de octubre de 1983.

DESARROLLO HISTORICO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN AMERICA LATINA

*Monseñor Gerardo Farrell
Argentina*

Introducción

La "Leyenda negra"

La historia la escriben los vencedores, triunfo en Europa del proyecto histórico de los países de la Reforma. Las vigencias mundiales pasan de España y Portugal (siglo XVI) a Inglaterra y Francia (a partir del siglo XVII). La historia de la Iglesia católica en general, y de América Latina en particular, depende en la conducción (reaccionar frente a la conducción de Europa del Norte) y aún en su interpretación. La escriben más los enemigos que ellos mismos.

Las vigencias actuales del siglo XX (EE.UU. y Rusia) promueven ideologías (protestantismo liberal y marxismo) de hermenéuticas secularizantes.

Conciencia histórica de la Iglesia en América Latina

Para toda la Iglesia le es difícil mirar la historia desde su propio punto de vista y muchas caen en la tentación de mirar la historia de la Iglesia *para una de las dos ideologías* dominantes. A esto se agrega que en América Latina, las historias

civiles se han escrito desde una de esas dos ideologías dominantes y en contra de la Iglesia Católica.

América Latina en sí misma tiene problemas de conservar su identidad; con mayor razón, le es difícil a la Iglesia tener una conciencia histórica adecuada de su vida en América Latina.

Faltaba historia de la Iglesia en América Latina: en los seminarios sólo se estudiaba la historia de la Iglesia en Europa. Necesitamos tener autoconciencia histórica: tenemos que conocer no sólo la Revelación y el hombre a quien vamos a evangelizar; es importante también conocer el Agente pastoral, la Iglesia concreta que vive y predica en América Latina. Desde Medellín hay un cambio, al asumir la Iglesia su prístina vocación popular, lo que está exigiendo un conocimiento de la historia del pueblo latinoamericano y, en particular, de la religiosidad del pueblo.

Comprensión de la religiosidad popular

Conocer la historia de la vida religiosa de un pueblo nos tiene que dar una comprensión potenciadora de las reformas de la religiosidad popular.

Las vigencias históricas actuales son de dos ideologías dominantes que dependen de la ilustración racionalista, y por lo tanto son negativas frente a las formas populares, y en especial de las formas de la religiosidad popular.

Nuestra tentación es renunciar a las formas de la religiosidad popular para hacerse potable a las vigencias "ilustradas". Hace poco, en el período posconciliar, se vivió un proceso de este tipo de distanciamiento mental frente a la religiosidad popular, que hizo caer a muchos sacerdotes en una sensación de pérdida de identidad.

De todos modos, la religiosidad popular no puede ignorarse. Recuerdo la observación de un europeo.

Pero los protestantes han constatado también que la piedad popular, al haberse por decirlo así, naturalizado dentro de la Iglesia católica, ha estado siempre sometida a la corrección por parte de las autoridades eclesiásticas; mientras que en la Iglesia reformada, al haber sido excluida de ella totalmente la piedad popular, ésta conduce por lo mismo una existencia al margen de la ortodoxia. Pero, sin embargo, ambas Iglesias tienen que enfrentarse al final con el mismo problema: la una lucha contra un enemigo "intra muros", y la otra intenta mantenerlo a raya delante de sus puertas¹.

Evangelización y Religiosidad Popular

Discernimiento de la religiosidad popular

La religiosidad popular es algo que no sólo exige discernimiento, sino que ella misma es eje de discernimiento para la evolución de momentos distintos de la vida auténtica de la Iglesia. Los intelectuales deben "purificar" a la religiosidad popular, a condición que ellos mismos se dejen "purificar", a su vez por la religiosidad popular.

Conciencia directa como saber primordial y conciencia refleja como saber instrumental, explicativo y conceptual.

Evangelización de la cultura

Noción de la religiosidad popular como la raíz, "lo esencial de la cultura" (P 389), lugar donde se encarna la fe (cfr. P 390). Como el sujeto primordial de la evangelización, a quien la Iglesia se dirige como meta para que asuma la palabra y viva la vida de Cristo, en un sujeto colectivo: la humanidad entera, cada pueblo y todos los pueblos, cada cultura y las culturas del hombre (cfr. EN 20).

¹ BAUMER, Christoffers y Maenberg, *Lo sagrado, sus luces y sombras*. Madrid, 1969 (Marova), 56.

Un país es evangelizado si la cultura total, no la de un sector o una institución, está impregnada de la fe. "Lo que importa es evangelizar. . . hasta sus mismas raíces la cultura del hombre" (EN 20). Pero, la raíz de la cultura es la religión (cfr. P 389).

Toda pastoral tiene como objeto principal evangelizar la religiosidad de un pueblo. Mientras no demos este lugar en la evangelización a la religiosidad popular, no habremos salido del estrecho individualismo que el protestantismo trajo a la pastoral. Partiendo de ese reconocimiento podremos dar toda su plenitud a la valorización de lo personal que la Reforma aportó.

La religiosidad popular como evangelizadora

En América Latina, la Iglesia se encuentra con una religiosidad popular ya evangelizada. Tanto es así que los sociólogos no pueden llamarla catolicismo popular.

Como toda dimensión humana evangelizada siempre necesita ser más evangelizada. La reevangelización debe ser permanente. Siempre habrá que purificar de desvíos y renovar los contenidos de fe del catolicismo popular. Continuamente habrá que hacerlo crecer en el sentido de pertenencia eclesial y orientarlo cada vez más hacia la vida sacramental. Y hoy, más que nunca habrá que acompañarlo ayudándolo a cruzar la era de la civilización científico-técnica con los desafíos de la secularización.

Sin embargo, hay que tomar conciencia de la singularidad de una religiosidad popular que ya ha recibido la evangelización. Cuando la fe arraiga en ese nivel de la cultura de un pueblo, éste se convierte en el factor más dinámico de evangelización, por lo mismo que es la dimensión más profunda desde donde se impregna la vida de los hombres de un pueblo. Puebla dice: "en cuanto contiene encarnada la Palabra Dios (la religiosidad popular) es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo" (n. 450).

Evangelización constituyente en América Latina

Encuentro de culturas

En América Latina confluyen los aborígenes (indios de origen mongoloide), el negro africano y el blanco hispano-lusitano.

El carácter actual predominante, la cultura de hoy de América Latina es *mestiza*.

Formas religiosas indígenas y africanas

Son modalidades de las más primitivas.

Ciencia de las religiones

Para analizar las formas primitivas de la religión hay que tener en cuenta que la etnología, la antropología, como la "ciencia de las religiones" en general, se constituyen como ciencias sistemáticas a mitad de siglo XIX, en un cuadro de presupuestos naturalistas positivistas y en un clima de animadversión de la Iglesia y a la misma religión.

La religión era sólo ilusión, superstición.

Por lo tanto, hay que advertir que los accesos intelectuales a la interpretación de la religiosidad popular no son fáciles, por aquello de las vigencias predominantes positivistas y agnósticas. Esto, que sufren las formas primitivas de las religiones paganas, aplicadas a las indígenas y africanas del continente, repercute en los juicios sobre la religiosidad popular latinoamericana.

Hay un enfoque válido, el de la escuela del método histórico cultural (Koppers, Schmidt), por ser más integral. Ha desarrollado la unificación de la historia con la etnología, la antropología y la prehistoria en un solo saber.

La Iglesia católica y las religiones paganas

En la Iglesia católica ya se han asumido innumerables formas que condensan de algún modo toda la experiencia religiosa de la humanidad. Basta recorrer la historia de Israel en el Medio Oriente y de la Iglesia en los ámbitos helinísticos, romanos, celtas, germanos y eslavos. Y esas formas han tenido intercomunicación con las experiencias y formas religiosas indígenas y africanas. Toda esta asunción no afecta a la radical novedad que implica Cristo en la historia. La fe se encarna en la religiosidad del hombre y de los pueblos.

Entonces, podemos afirmar que la Iglesia no es totalmente ajena a los mundos paganos indígenas y africanos. Hay correspondencias estructurales y comunes raíces históricas. La Iglesia trasciende pero asume las formas básicas de los símbolos, mitos y ritos, que son lo *semina verbi*, de las religiones paganas.

De alguna manera podemos decir que la Iglesia católica en América no sólo va a encontrar, sino a "reencontrar" innumerables vestigios, formas e incluso gestos religiosos en los pueblos indígenas y en los grupos africanos. El Padre Acosta decía "de cómo el demonio remeda a Dios en sacramentos, religiones y sacrificios".

Podemos, entonces, decir que para el estudio de la relación entre el sustrato religioso indígena y negro y la Iglesia, se encuentran correspondencias: genética, estructural, analógica, para comparar y comprender.

Prejuicios a descartar

En el análisis de la religiosidad popular donde existe el sello indígena o africano, se deben dos prejuicios: la heterogeneidad radical y el eurocentrismo.

Suponer una radical heterogeneidad entre la religiosidad pagana y la Iglesia de Cristo, es protestante desde Lutero a

Barth. La fe asume y se encarna en lo religioso, aunque los purifique dándole un contenido y una vitalidad que es real novedad.

Se acusa que el catolicismo popular latinoamericano está contaminado de paganismo. Pero no hay por qué aceptar fácilmente el término "contaminado", cuando se puede explicar por el pensamiento analógico.

No hay por qué aceptar necesariamente que cualquier presencia indígena o africana sea una "desviación" de la religión católica. Hay que discernir con mucho cuidado y con simpatía.

Puede existir también un prejuicio eurocéntrico que toma un momento histórico de la Iglesia y la eleva a arquetipo inmóvil, congelando ciertas formas de vida católica, como modelo intangible e inalterable del ser cristiano. La Iglesia en su vivir histórico incorpora formas religiosas de todos los pueblos en que se inserta como lo hizo con griegos, latinos, celtas y germanos, porque no lo habría hecho con los indios o negros americanos. Los prejuicios contra formas de religiosidad americanas pueden tener orígenes en un prejuicio eurocéntrico.

Religiosidad indígena y negra

Participa de lo que la historia de las religiones llama *círculo primitivo* de recolectores y cazadores, cuya religión sintetizamos así: Ser Supremo celeste, providente y benefactor. Dios inaccesible, no representable, pero destino y padre. Es la instancia superior, pero el monoteísmo no es estricto: hay una serie de figuras intermedias o secundarias, más cercanas al trato humano.

Sobre este círculo primitivo se desarrollan los 3 grados culturales: los cazadores totémicos, los agricultores matriarcales y los pastores patriarcales. A estos últimos más monoteístas no habrían llegado en América por falta de ganadería.

En América, las más altas culturas (urbano-andino) fueron una mezcla de cazadores totémicos patriarcales (culto al sol) y agrario matriarcales (culto a la fertilidad, la madre tierra o luna, sacrificiales).

El Ser Supremo es lejano ("Dios ocioso") con panteón de deidades: universo rebosante de hierofanías, mítico, mágico.

Este mundo indígena de proveniencia asiática (Pacífico) tiene diferentes niveles de cultura y formas religiosas (urbano-artesanal, andino-plantadores, agricultores-nómades) proliferación de lenguas (verdadero "babel" decían los misioneros), espacio amplísimo con pocas comunicaciones: recorrido a pie (no conocen ni caballo ni rueda). Son unos 13 millones a la época del descubrimiento.

Los negros africanos que se van a quedar más sobre el Atlántico eran más modernos culturalmente (edad de hierro rueda). Vienen dos etnias, los sudaneses (Yoruba y Fon) y los bantú (congos y angola).

La contextura religiosa no era esencialmente diferente entre indígenas y africanos.

Frente a la evangelización de las religiones paganas indígenas y negras, podemos considerar que se dé una de estas dos posibilidades:

- Verdadera evangelización: cuando lo eclesial da sentido al conjunto y se tiene así la religiosidad popular católica.
- Absorción de elementos cristianos en un conjunto religioso pagano.

Es muy difícil discernir y no hay que excluir con demasiada facilidad, aún casos extremos como el vudú y el unbanda. Habría que estudiarlo cuidadosamente.

Religiosidad popular hispano-lusitana

Se conoce menos la historia medieval de la Iglesia en España y Portugal que la de Francia e Inglaterra.

Para el 1.500 se realiza la configuración fundamental de las formas de religiosidad popular hispano-lusitanas y son las que llegan a América, entre 900 y 1.500: se acuñan los pueblos y portugués, su idiosincrasia, sus lenguas.

Hay que recordar toda esa religiosidad que tiene en un primer momento el gran *impulso celta*, la democratización de la ascética monástica, penitencial y rigorista, que difundieron los monjes irlandeses.

Luego hay que agregar la síntesis católica del *mundo germánico de Cluny*, el "catolicismo de lo maravilloso", con la primordial experiencia de lo "sagrado" como sumo poder (Ethos guerrero + Dios Innaccesible). Todo esto marca la vida religiosa de Europa, que hace el camino a Santiago de Compostela impregnando la religiosidad ibérica.

Necesidad de las mediaciones: *Cristo en Eucaristía* (adoración al Stmo., Corpus Christi), como presencia maravillosa de la encarnación; el Cristo, humano de San Francisco (cruz y pesebre).

Culto Mariano: Cluny, y más Císter (S. Bernardo), 1400.

Culto de los Santos: Santo como taumaturgo, comunión de los Santos, santos patronos.

Comunicación entre historia y metahistoria: difuntos, ánimas.

Culto de los Santos y de María viene de Nicea (2o. Concilio) contra iconoclasia, que era un ataque monofisista, luego contra la cristología.

Culto de María y los santos está cercana a la Encarnación, aunque distinguiendo el culto de latría, hiperdulía y dulía.

Franciscanos y Dominicos: Cristo + humano en pasión y pesebre, Rosario acompañando los misterios de la vida de Cristo.

Universo mediéval germano romano: pletórico de imágenes y canciones, santuarios, romerías, fiestas.

La Iglesia hispano-lusitana

Es importante recordar algunas características de la Iglesia que viene como agente evangelizador.

Patronato regio

Epoca de la formación de los Estados Nacionales contra el Sacro Imperio Romano Germánico y contra la influencia del Papado en lo temporal.

El Estado buscará subordinar la Iglesia al Estado lo que logrará en parte con el Patronato Regio. Por lo mismo la Iglesia tomará conciencia de su diferenciación de Iglesia como tal. Nace al mismo tiempo la teoría del Estado nacional (Juan de Santo Tomás, Francisco Suárez) y la eclesiología (Juan de Torquemada *Summa Ecclesiae*, 1453). La eclesiología al afirmar el ser de la Iglesia, afirma al Papado, para no caer en pura invisibilidad o desgranarse en Iglesias nacionales.

Después de un forcejeo con los Reyes Católicos, Julio II acepta el Patronato Regio en la bula *Universalis Ecclesiae Regiminis*, 1508, lo que va a condicionar fuertemente la vida de la iglesia, pero no será *la vida* de la Iglesia. Por lo menos hasta el siglo XVIII, se puede discutir si fue más favorable que desfavorable.

Cuanto más que en España se hace la reforma de la Iglesia antes de la misma Reforma protestante. Los Reyes Católicos con el Cardenal Cisneros realizan una verdadera "reforma católica" que se manifestó en el Episcopado por la elección cuidadosa de sus candidatos (ni elegidos de los sectores aristocráticos para debilitarlos), un ejemplo es nuestro Toribio de Mogrovejo. La reforma de los conventos (Santa Teresa y San Juan de la Cruz) y el principal aporte de España al Concilio de Trento.

Espíritu militante y contrarreformista

La España del siglo XVI conserva no sólo un espíritu medieval en lo religioso con gran sentido de la militancia por la lucha contra los moros y defensa de la fe que llegó a perder el importante sector de los judíos por conservar la unidad religiosa de la nación. También la influencia árabe y judía no deja de estar presente en la cultura hispana con muchos elementos semitas.

El liderazgo de España en la lucha contra la reforma protestante, refuerza esta militancia, convirtiendo al español en defensor de la ortodoxia, de los sacramentos, de la devoción mariana y del culto de los Santos. Esta ortodoxia se expresa también en un gran rigorismo dogmático y litúrgico, que permite poca aceptación a las nuevas formas culturales.

La obra evangelizadora

Las solidaridades contradictorias

El proyecto imperial español de América fue un proyecto ambiguo, como lo era la mezcla de su proyecto de unión de los hombres a través de la unión política de los reinos (El "reino de Indias"; la idea imperial de Carlos V, de Menéndez Pidal) con la dominación y explotación propia del mercantilismo. De ahí esa mezcla de integración social y bautismo del indio con la codicia y la explotación, la encomienda y los es-

clavos. La ascensión por parte de la Iglesia de este proyecto como propio, lo convierte a la vez en un proyecto político y religioso, en el que se tenía un "sentido misional de las indias" y, a la vez, una subordinación de los fines materiales de la Corona.

No siempre queda en claro la distinción de planos; se predicaba una fe radicalmente igualitaria y salvadora y, a la vez, se contribuía a la creación y conservación de un orden social dado. Se encomienda para doctrinar o se adoctrina para encomendar. Luces y sombras en América española.

Así la Iglesia vive solidaridades contradictorias, políticamente con la Corona, esencialmente con el Papado (lucha por mantener la relación directa con la Iglesia Universal, intento de liberarse del Patronato con la creación de la *Propaganda Fide* en 1622), socialmente con el pueblo español dominador y evangélicamente con los naturales de las Indias, los dominados.

Creatividad pastoral

Extraordinaria obra misionera que si bien debe atenerse a la rigidez contra reformistas en el orden conceptual y litúrgico, desarrolla una gran creatividad en el campo de las pías devociones, los sacramentos y los ministros laicales. Gigantesco esfuerzo en comprender y traducir las lenguas indígenas, uso de la canción, la música, la cultura, la danza, el teatro y una catequesis existencial con relatos de la vida de los santos, misas-chicas; Asunción de la cultura indígena particularmente con la imagen de María, transfigurando los mitos paganos de la Madre tierra, de la maternidad y de la fecundidad.

"El elemento Mariano es arte integrante de la identidad cultural de América Latina", dirá Juan Pablo II en Zapopán (México). (Ver P 303). San Irineo y Tertuliano ya habían comparado a la Santísima Virgen que engendra a Cristo, con la tierra virgen, no trabajada por el hombre todavía, de donde el Creador plasmó a Adán (San Irineo, *Adversus Haereses*. III, 21, 10; Tertulio, *De carne Christi* 17, 1-6).

María se convierte en "estrella de la evangelización", una vez más. Como decía San Agustín es *Mater Gentium*, en las devociones fundantes de cristiandades desde Guadalupe en México (1531) a Luján en Buenos Aires (1630).

Evangelización y formación social

Unión íntima entre esa evangelización y la promoción social. La defensa de la racionalidad del Indio de Bartolomé de Las Casas, los pueblos hospitales de Vasco de Quiroga, los pueblos misiones franciscano jesuíticas.

Por eso hay una intrínseca relación entre la religiosidad católica popular y la dignidad humana, expresada entre otras formas cuando se pide el bautismo para "que no sea animalito".

En las reducciones jesuíticas de nuestro Cono Sur, las repúblicas cristianas de los guaraníes, la evangelización alcanzará plenitud, en razón de su unidad con una praxis social de justicia y de participación.

El catolicismo popular amerindiano

A partir de Felipe II ya estaba realizado el encuentro de las culturas y el bautismo de un pueblo, produciéndose una trasculturación radical que gesta la cristiandad indiana y se definen los rostos de nuestra religiosidad popular. El barroco latinoamericano es la primera gran expresión constituyente de la novedosa emergencia histórica de América Latina. Con el barroco nace América Latina, bajo el Concilio de Trento. Como la religiosidad popular medieval fue contestada en Europa, en América Latina se continúa con nuevas formas esas expresiones religiosas medievales de manera consciente y enfatizada.

En Europa, la religiosidad popular fue contestada por:

— El Humanismo católico renacentista (Erasmismo bíblico y moralista). Ataque de élite, burlón pero cordial. Los

dominicos que vinieron a América Latina tuvieron esa influencia de Erasmo en Francisco Victoria.

— La Reforma protestante: ataque virulento e iconoclasta.

El concilio de Trento, obra de España, ratifica la piedad popular, aunque trate de corregir abusos. El barroco americano trasciende y revitaliza la religiosidad popular con la *devotio moderna*, más mística y sentimental (Santa Teresa de Ávila, y en América, Santa Rosa de Lima).

El barroco americano es una racionalidad que explota por todos sus poros con la afirmación exuberante de la naturaleza y con su incontenible y mística vocación sobrenatural. Hay en él desmesura y color, espíritu comprometido, militante, propagandístico, persuasivo, dramático y glorificador de la creación, de la Iglesia, del Salvador, de la Trinidad.

Apogeo de la piedad mariana: en María se expresa la glorificación y la resurrección del hombre. Por eso, las imágenes son de la Inmaculada y de la Asunción que, a pesar de la prohibición tridentina, se pintan con la Trinidad. Cristo es el varón de dolores; María el triunfo, la gloria del hombre.

En el siglo XVII, el barroco es el estilo y expresión del hombre americano: vitalista, exagerado, solitario, aspira al cielo y queda en la tierra donde termina negando o burlando la vida. Es represivo y disimulado. La sociedad americana del siglo XVII es estabilizada, inmóvil, acentúa la separación de castas, aprecia la pompa y la etiqueta. La ya mencionada vinculación con la contrarreforma le hace promover la devoción popular y fomentar las grandes exteriorizaciones sociales de carácter religioso. La religiosidad popular no es sólo un modo de ser de los latinoamericanos, sino también obra de una pastoral implícita.

Crisis de la cristiandad indiana

Desde mediados del siglo XVIII en adelante, toda esta construcción de la "nueva cristiandad de las Indias", entrará en crisis por el arribo al continente americano de las oleadas de la ilustración y el racionalismo.

La presencia de las "luces" en la cristiandad amerindiana afectará toda la Iglesia, pero en particular la capacidad de comprensión de las élites intelectuales de las expresiones culturales barrocas de su pueblo, entre las que resaltan las religiosas.

Podemos distinguir dos etapas: la Ilustración Católica (1750-1850) y la Ilustración Positivista (1850-1920).

La Ilustración Católica

Podemos distinguir también aquí dos etapas:

La época borbónica es decir, la última etapa del dominio español sobre América, y las *guerras de la emancipación*, los primeros años de vida independiente de los países latinoamericanos hasta 1850 aproximadamente.

La época borbónica (1750-1810)

Durante el siglo XVIII, España y Portugal ingresan en la ilustración, haciendo esfuerzos ingentes por reconquistar el tiempo perdido en la modernización.

De la ilustración española nace el paulatino proceso de ruptura de la cristiandad Indiana, bajo la presión creciente e inevitable de las potencias hegemónicas, ante todo Inglaterra, luego Francia y Estados Unidos. También para la misma época, incluyendo la etapa de la emancipación hasta 1850, se da el tiempo de mayor invertebración histórica de la Iglesia Ca-

tólica, manifestado claramente en el máximo abatimiento de su centro unificador, el Papado.

España había sellado definitivamente su ocaso en Westfalia, a mediados del siglo XVII. Sin embargo, había mantenido la integridad de las Indias americanas. La crisis de la cristiandad indiana es más tardía que la cristiandad medieval y renacentista. Se desencadena con el borbón Carlos III a mitad del siglo XVIII y culmina con los golpes mortales dados al Estado español en 1804 (batalla naval de Trafalgar) y 1808 (ocupación francesa del territorio español). La disolución de la cristiandad indiana corre pareja con la atomización del Imperio Hispánico en América en una veintena de repúblicas, que siguen sus propias historias, volcadas hacia el exterior y con escasa relación entre sí.

Carácter de la ilustración católica. Es la primera etapa de un pasaje del Estado católico, por el Estado antieclesial y liberal al Estado aconfesional, que recorre durante un siglo y medio nuestros países latinoamericanos. La ilustración católica era neojansenista, es decir, sobria y moralista, regalista o galicana, antirromana, subordinada al Estado, casi creando una Iglesia Nacional.

Su inspiración era Febronio². Su religiosidad era más ecuménica, menos militante contra el protestantismo. Tenía la tentación de disolver el misterio de lo sagrado en la ética, en moral del deber y la utilidad; en convertir la liturgia en pedagogía. El galicanismo español es anticlerical y a veces hasta anticristiano.

El patronato regio y la relación con Roma. Ya en 1591, en el IV Concilio de Lima, el Obispo de Cuzco, Gregorio Montalva de Coca O. P., denunció que el Patronato Regio terminaría generando una eclesiología "luterana", al pedir que Roma pase antes por el Poder Político nacional y por la Iglesia nacional. Si solo lo espiritual le queda a la Iglesia, menos-

2 Los neojansenistas Febronio y Van Espen construyen eclesiologías que dan primacía al Estado sobre la Iglesia. Ver Sínodo cismático de Pistoya (1786)

preciando el "poder eclesiástico" se termina al servicio de cualquier Príncipe. *Qui fait l'ange, fait la bite* (Pascal).

La "catolicidad" visible de los Estados católicos permanece, pero cada vez más se tiende al control del Estado sobre las iglesias locales contra la Santa Sede, Roma, desde el inicio del Patronato sobre América, se preocupó por recuperar su lugar en las misiones americanas. Pío V (1565-1572) intenta esto con la fundación de la Congregación Propaganda Fide, pero España se opone y reafirma el Patronato Regio por real cédula del 1.6.1574. Se cree que el último Obispo que mantuvo relaciones directas con Roma fue Santo Toribio de Mogrojejo (1581-1606).

Esta dominación del Estado sobre la Iglesia, en general; hasta el siglo XVIII, juega a favor de la obra evangelizadora por el catolicismo real de las autoridades. Se mantiene un cierto equilibrio de un Patronato Regio en una sociedad y monarquías católicas.

Con la ilustración este equilibrio se resquebraja. El estado liberal quiere cambiar el Patronato Regio en Vicariato Regio (Regalismo) contra Roma. Se busca la sujeción de las Iglesias al Estado, en el siglo XVIII con las monarquías absolutas y, en el siglo XIX, con las Repúblicas liberales. El concordato de 1753 logra para la monarquía extender el patronato de América Latina a España.

Se hacía una combinación de Regalismo con Episcopalismo contra las Congregaciones Religiosas con el Papado. El episcopado nombrado por la Monarquía, dependía del Estado. En cambio, los superiores residían en Roma, por lo que en general los religiosos exentos estaban en favor de Roma. De ahí, la hostilidad de la monarquía contra los religiosos que se inicia con la expulsión de los jesuitas³, que tiene como

3 En Portugal se inicia el movimiento contra los jesuitas, el Marqués de Pombal; en España, Aranda y Campomones. Las amenazas españolas influyen para que Clemente XIV publique el breve del 21.7.1773. No es ajena a todo esto la francmasonería fundada en Inglaterra en 1717.

consecuencia la destrucción de uno de los más altos logros misioneros de la evangelización en América Latina: las repúblicas cristianas guaraníes de las reducciones.

En toda Europa católica van a seguir los ataques a los otros religiosos. El despotismo ilustrado de Emperador José II es un modelo desde 1782. El sínodo cismático de Pistoia (1786) pretende dejar una sola orden religiosa con la regla jansenista de Post Royal.

La revolución francesa toma medidas que van a ser medidas tipos que tomarán en alguna u otra manera, los estados liberales en América Latina durante el siglo XIX. La nacionalización y venta de los bienes eclesiásticos, pasando los clérigos a ser asalariados del Estado; la reforma de las órdenes religiosas, con un número máximo y mínimo de integrantes de cada convento y poniéndolas bajo jurisdicción episcopal; elección de presbíteros y obispos, dificultando la conservación de la sucesión apostólica.

En España, Carlos III obliga a enseñar en las universidades y seminarios al canonista Van Espen⁴, cuyo sucesor será Febronio (1762).

Son comunaristas y episcopalistas antipapistas. Serán regalistas en Portugal, Antonio Pereira Figueredo (1725-1797)⁵ y, en España, Fray Pedro José de Parres⁶.

Por otra parte, hay que recordar que estamos en la *etapa más importante del Papado*, particularmente por el regalismo de las potencias católicas. En este cuadro de control del Episcopado por el Estado, de disolución y restricción de los religiosos, de Papas prisioneros (Pío VI muere prisionero en

4 Jus Ecclesiasticum, 1700.

5 *Tentativa Theologica*, 1766 y *Demonstrativo Theologia* 1769. Es Hombre de Pombal, Obispo de Coimbra.

6 *Gobierno de regulares en América*, totalmente regalista.

1799, y Pío VII es prisionero de Napoleón (1808-1814), se dan los movimientos de Emancipación de los países latino-americanos.

Las guerras de emancipación

Los movimientos de emancipación nacen encuadrados en estas tendencias cismáticas regalistas (neojansenistas). Es el clima intelectual y espiritual en que se formó el clero de la Independencia, que apoyó la reivindicación del Patronato Regio (Dean Funes, Pradt, Llovente, Villanueva). Un ejemplo típico es el IV Concilio provincial de Méjico, 1771, que el consejo de Indias consideró que no hacía falta la aprobación pontificia, y el *Manual compendio del regio patronato* de 1755 del mejicano Antonio Joaquín de Ribadenlira, regalista muy difundido entonces. En Argentina, la reforma de Rivadavia fue propulsado por el clero regalista argentino (Zabaleta, Dean Funes).

Se sostiene que la aprobación del Patronato Regio por la élite revolucionaria se debió también por el fomento desde Londres de las tendencias cismáticas de ella. Ya en 1752, el franciscano José Torrubia escribía *Centinelas contra Francmasones*.

Recién a mediados del siglo XIX dejó de haber católicos en la masonería.

Consecuencias en la religiosidad popular

El resultado de esta vigencia de la Ilustración católica durante un siglo fue el desmantelamiento de la Iglesia Católica que a partir de la Independencia queda sin obispo, sin seminarios, poco clero (tanto por la expulsión de los jesuitas y secularización de los religiosos, como también por la participación del clero en las luchas por la independencia), persecución a las órdenes religiosas adictas al Papado.

La Ilustración arraigó en las clases altas, que dejaban el culto para las mujeres y no para los varones ilustrados. Como la política, la religión era para el pueblo, pero desde el pueblo. El pueblo siguió en sus antiguos cauces, casi sin realimentación intelectual. Allí está el origen del gran cisma entre élite y pueblo, aún no cerrado en América Latina. El pueblo se mantiene masivamente católico y las élites se van alejando de los sentimientos religiosos y políticos del pueblo, por los prejuicios del racionalismo ilustrado.

El proceso de autonomía de la razón que culmina en el racionalismo enciclopedista e ilustrado, elimina la fe como fuente de sentido de la historia de los pueblos y, luego, de la vida de los hombres. En este proceso ingresa la élite intelectual latinoamericana. El pueblo, en cambio, sigue considerando la fe como una de las fuentes del sentido de la vida y de la historia, que expresan más con ritos, gestos y modos de vida que con razones abstractas.

La religiosidad popular era exuberante, jovial, lo más contrario al jansenismo. La élite la ataca. En 1765 se prohíbe la representación de autos sacramentales; en 1777, los bailes en las iglesias, atrios y cementerios; en 1780 las danzas y gigantes de cartón en las procesiones; en 1788, las comedias de santos, etc.

Reconstrucción de la Iglesia en Latinoamérica

El proceso civil

Hubo quienes vieron que la crisis institucional de la Iglesia católica podía traer el desmantelamiento de los pueblos latinoamericanos, como Bolívar que buscó relacionarse con Roma en 1830 o Rosas que trae nuevamente a los jesuitas⁷.

Sin embargo, después de la mitad del siglo XIX, la élite intelectual y política, en general, se orienta hacia la ilustra-

⁷ El dean de la Catedral de Lima, José Ignacio Moreno, escribía su *Ensayo sobre la Supremacía del Papa* (1831).

ción positivista y el laicismo; de cuya influencia no era ajena la Masonería inglesa que establece, por ejemplo, el Gran Oriente del Uruguay donde se funda la logia "Unión del Plata" en 1856.

El ataque de las políticas laicistas de fines de siglo XIX y de inicios del siglo XX se hará justamente sobre la dimensión institucional de la fe: la organización eclesial y su prece-dencia en el pueblo, los sacramentos, la educación religiosa.

Es el momento de la victoria del liberalismo positivista no sólo anticlerical, sino anticatólico y antirreligioso. Se empiezan a escribir las "historias nacionales" con hermenéutica que son secuelas de la leyenda negra, donde la Iglesia hace el papel del "malo" de la inercia histórica, de la representación institucional del antiprogreso y la superstición. El racionalismo ilustrado, cerrado a la fe trascendente, simpatizaba sin embargo, por los efectos políticos con el protestantismo. La ilustración racionalista fue hostil al catolicismo e indulgente con el protestantismo.

La primera "reforma eclesiástica" se plantea en el sur del continente, en Buenos Aires, con B. Rivadavia que tendía a una nueva constitución civil de la Iglesia (1820) en espíritu galicano. Estamos todavía en la ilustración católica. A fines del siglo, el plan laicizante será de la ilustración positivista y agnóstica (en Argentina, el proyecto laicista del 80). Será una élite intelectual y política no sólo alejada del pueblo, sino también enfrentada con la Iglesia institucional, que desde la década de 1830 había mirado hacia el ultramontanismo, abandonaba el espíritu galicano y la ilustración.

Reorganización institucional de la Iglesia en América Latina.

El Concilio Latinoamericano de Roma, 1899

La reconstrucción de la Iglesia no se podía hacer desde España y la anarquía y la pobreza de América Latina la ha-

cían incapaz de reconstruirse a sí misma. Por eso, es desde Roma de donde viene la reorganización de la Iglesia latinoamericana, será restauración romántica y neoclásica, iluminada por los faros del Concilio Vaticano I (1870) y el *Concilio Latinoamericano de Roma (1899)*. Producirá la "romanización" desarraigada de América Latina, pero salvadora de la Iglesia que se revitalizará por la reconexión con sus raíces, el Papado.

El inicio de esta reorganización podemos ya ponerlo en la creación del Colegio Piolatinoamericano (primera vez que se usa la palabra "latinoamericana") de Roma (1858), preocupación del Papa Pío IX que había visitado Uruguay, Argentina y Chile como secretario de la Misión Muzzi (1823 a 1825), impulsada por el obispo chileno Eyzaguirre.

Pío IX va a reorganizar la Iglesia universal en dos líneas: mayor separación del sacerdote de la vida secular y la centralización romana, separando a los episcopados de los poderes del Estado. Pío IX iniciaba la renovación de la vida clerical y el fortalecimiento de la conducción eclesial. De esta manera evitaba la exposición de frentes débiles a quienes querían expulsar la Iglesia de la historia y, además, retornaba al máximo su libertad (*libertas Ecclesiae* lema romano de entonces).

Este es el cuadro en que Roma ayuda a la reorganización eclesial de América Latina.

A fines del siglo XIX e inicios del XX, además de las políticas laicistas de las élites dirigentes, hay que tener en cuenta en el proceso latinoamericano, la nueva hegemonía emergente, EE.UU., que era agresivamente protestante, frente a Inglaterra más encerrada en su Iglesia nacional. Los mismos gobiernos masones anticlericales, como ya dijimos, llamaban a los protestantes (como las maestras norteamericanas de Sarmiento en Argentina), para mejor terminar con el "atraso católico". También, para la misma época se inicia una nueva conciencia "hispanoamericana", que expresan el "Ariel" de Rodó o los trabajos de M. Ugarte sobre la unidad latinoamericana.

Fue el arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, quien sugirió en 1892 a León XIII la convocación del Concilio Plenario. León XIII, estimulado por la celebración del 4o. aniversario del descubrimiento de América, meditó el "mejor modo de mirar los intereses comunes" de América.

Los obispos latinoamericanos prefirieron la reunión en Roma, no sólo como signo de unidad con el Papa, sino por ser un lugar más accesible para todos, tal era la "balcanización" del continente latinoamericano.

El Concilio Plenario celebrado en Roma es un excelente compendio de la mentalidad eclesiástica de la época, de sus preocupaciones y su visión. Termina con las últimas prolongaciones del III Concilio Provincial de Lima, cuyo catecismo tuvo 9 ediciones en el siglo XIX y todavía en 1901 y 1906.

Ahora el concilio universalizaba el Catecismo Romano. No es un cambio original ni brillante. Era el cierre de la Cristiandad Indiana, pero deja algo muy importante, la obligación de reuniones periódicas de las conferencias episcopales nacionales.

Estas reuniones que en Argentina se comienzan en 1902, pondrán las bases de una pastoral de conjunto, a nivel nacional. A partir de 1955 con la creación del CELAM, se podrá tener efectivamente una pastoral de conjunto continental que no dependa solamente de la iniciativa romana.

La Religiosidad Popular

Roma no sólo intentó reconstruir la Iglesia en América Latina desde el punto de vista institucional. Es verdad que puso el acento en lo que podríamos llamar la Iglesia prácticamente, con gran sentido de pertenencia y con espíritu apologetico. Pero, además, abrió una puerta para mantener la fe popular a través de la devoción mariana que, particularmente León XIII, se va a encargar de impulsar con las coronaciones pontificias de las imágenes más antiguas de la devoción popu-

lar. Se reconstruyen santuarios y se fomenta su visita. Un espíritu quizá demasiado jurídicista no va a permitir un acercamiento profundo a la cultura popular. La religiosidad popular en sí misma no va a ser renovada, se mantendrá sin cambios y algo incomprensible, pero no será atacada. Se dará una coexistencia pacífica entre la religiosidad popular y las élites clericales, sin fecundación mutua. Nuevas devociones como el Sagrado Corazón y los Congresos Eucarísticos, que con el remozamiento de los santuarios están más dirigidos a los católicos practicantes, no rechazan a los "católicos populares", considerados miembros subdesarrollados pero a incorporar a los "practicantes". La religiosidad popular quedaba inmóvil. Por otra parte, la catequesis "sin arte" y reducida a una mínima expresión y jurídicista, era expresión de una Iglesia "a la defensiva". Se habían perdido las élites intelectuales y artísticas latinoamericanas, alejadas de la Iglesia.

El momento eclesial latinoamericano actual

Los momentos eclesiológicos latinoamericanos

El profesor A. Methol Ferré define cuatro de estos momentos que nos permite sintetizar lo visto y así define el actual momento eclesial.

Primer momento

La dinámica de la línea eclesiológica del siglo de oro hispanico, fundador tridentino, con el despliegue de su contrario, el Patronato Regio, pero que entonces se juega en un pueblo católico y con una Monarquía Católica. Es el momento fundante del catolicismo popular.

Segundo momento

El de la ilustración católica neojansenista que pone al Patronato Regio al servicio de los Estados Nacionales en con-

tra del Papado y, por lo tanto, de la unidad católica. Las élites católicas se alejan de la comprensión del catolicismo popular.

Tercer momento

La ilustración positivista produce la reacción "ultramontana", invirtiendo la dirección eclesiológica que vuelve a Trento y desde el Concilio Vaticano I reafirma la libertad de la Iglesia Católica frente a los Estados y el centralismo romano. Es el fin del Patronato Regio, el fin de la cristiandad indiana. El catolicismo popular se empobrece de contenidos de fe, pero no es rechazado.

Cuarto momento

El momento actual eclesiológico latinoamericano, integrado por el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla. La Iglesia a partir del Concilio Vaticano II y, en América Latina, desde Medellín, deja la actitud defensiva, perdedora, y se enfrenta a asumir las mejores reivindicaciones de la reforma protestante y de la Ilustración católica.

La Iglesia ya es libre del poder de los Estados, la colegialidad episcopal está en ejercicio junto al Papado; la lengua vernácula conecta con las culturas nacionales.

Presencia en las sociedades latinoamericanas no por la ley, sino por la presencia eclesial en los valores culturales. El breve "antirromanticismo" posconciliar ya está superado.

La religiosidad popular hoy en América Latina

Después de un primer momento de cuestionamiento del catolicismo popular por parte de la teología y la sociedad secularizante, estamos en la búsqueda de un encuentro entre los

agentes pastorales y el pueblo latinoamericano en su dimensión religiosa.

Aquella misma sociología y teología quería acercarse al pueblo, servirlo en su desarrollo y en su liberación. Pero arrasaba al principio algunos prejuicios "ilustrados" y "jansenistas", convirtiéndose en un cierto despotismo pastoral al servicio del pueblo, pero no desde el pueblo.

Al no reconocer válidamente la religiosidad de ese pueblo no se tenía como acercarse a él, a no ser por lo económico y lo político.

Semillas de Medellín, desarrolladas en Argentina (1969), Uruguay (Methol Ferré) y Chile (Santuario Maipú), van a preparar el encuentro del CELAM sobre religiosidad popular de 1975 y ponencias episcopales en el Sínodo de los Obispos de 1974, que promueve el documento culminante de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1975. Puebla al analizar la realidad latinoamericana desde la dimensión cultural, reconstruye el puente para el reencuentro entre los agentes pastorales y el pueblo latinoamericano. La revalorización del catolicismo popular permitirá su evangelización permanente. La Iglesia militante reencontraría su arraigo, su sustancia, y el clero su identidad sacerdotal.

Se abre la posibilidad de la fecundación recíproca entre el pueblo y los dirigentes en la Iglesia.

ETHOS CULTURAL Y RELIGIOSIDAD POPULAR LATINOAMERICANA

La religiosidad popular como contracultura de la Ilustración

Pedro Morandé

Evolución reciente de la problemática de la religiosidad popular

Es un hecho que, desde mediados de la década del setenta, el tema de la religiosidad popular ha venido sufriendo una progresiva revalorización dentro del pensamiento católico latinoamericano. Ello se constata no sólo al revisar las obras publicadas por numerosos autores independientes, sino también y principalmente, al analizar los documentos del magisterio. ¿Qué hay tras este proceso de revalorización? ¿Cuáles son los hechos o los argumentos que han cambiado su peso relativo? ¿Qué implicaciones tendrá este proceso en el futuro? Estas son algunas de las interrogantes que nos proponemos abordar en el presente artículo.

A primera vista, parecería que se ha tratado sólo de una cuestión de equilibrio pastoral para compensar aquellas orientaciones que, en el inmediato posconcilio, habían dado mayor prioridad al papel de las élites neo-iluministas volcadas a las tareas del desarrollo y del cambio político-social. Al fin y al cabo, no podía desconocerse por mucho tiempo la existencia masiva de prácticas religiosas populares en todos los países de la región, más todavía si ellas representaban objetivamente la mayor reserva disponible para el crecimiento del catolicis-

mo en la región. Esta primera impresión, sin ser falsa, no logra comprender, sin embargo, en profundidad los alcances de este proceso de revalorización. Es cierto que se trata en primer lugar, de un cambio de orientación pastoral. Pero los fundamentos dados para producirlo sobrepasan con mucho cuestiones de oportunidad o coyuntura. No es sólo un descuido de la religiosidad de las masas lo que se intenta corregir, sino que la actitud misma de la Iglesia frente al problema de la modernización de las sociedades latinoamericanas. En efecto, ¿cómo podría prestársele atención a la religiosidad de las masas si el esquema intelectual dominante en la época era el dualismo sociológico que contraponía la "sociedad tradicional" a la "sociedad moderna", siendo el catolicismo popular, en la visión de los modernistas, justamente uno de los elementos característicos del polo "tradicional" que debía ser superado? Así, la sola presencia masiva de la religiosidad popular comienza progresivamente a ser vista como una realidad cuestionante de las categorías intelectuales vigentes para comprender el problema del desarrollo.

Las diferentes teologías de la liberación del inmediato pos-Medellín contribuyeron enormemente, aunque sin quererlo, a poner de manifiesto esta presencia cuestionable de la religiosidad popular. Al llevar al extremo la actitud neo-iluminista frente a estas expresiones de culto hicieron todavía más evidente, si no lo estaba ya, de que el paradigma sociológico vigente identificaba modernización y secularización. Así, consideran la religiosidad popular como un "arcaísmo" propio de la época de "cristiandad" que no podrá sobrevivir en medio de la moderna ciudad secular, salvo como sustituto funcional de la religión¹. Y lejos de favorecer un mayor nivel de conciencia sobre la problemática básica constituida por la liberación latinoamericana, contribuye a esconder, como elemento ya superado por la historia, las circunstancias actuales de la dominación. Este juicio definitivo sobre la religiosidad popu-

1 Ver al respecto Dussel, E., *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación (1492-1973)*. Barcelona, 1974³, 144-148.

lar no se modifica cuando recomiendan, pese a todo, prudencia pastoral, puesto que, aunque equivocada, sigue siendo expresión efectiva de los sectores populares del continente. Confiaban en que el tiempo haría desaparecer los arcaísmos, especialmente, cuando el compromiso efectivo en la praxis de liberación obligara a desarrollar nuevas categorías conceptuales conforme las circunstancias de la lucha lo fueran exigiendo.

Desde 1976 en adelante cobra impulso, sin embargo, un análisis distinto del fenómeno de la religiosidad popular que, originado en torno al Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM, alcanzará su consagración en la Conferencia Episcopal de Puebla en 1979. Este análisis reacciona críticamente contra la actitud neoiluminista de las élites eclesásticas para ver en la religiosidad popular, en cambio, una manifestación de la vigencia de la cultura latinoamericana del pensamiento simbólico y analógico que vanamente habría intentado desterrar la racionalidad instrumental del mundo moderno². Quienes estarían equivocados no serían los sectores populares que han sido fieles a su tradición e identidad cultural, sino las élites neoiluministas que, habiendo aceptado el triunfo de la ciudad secular, por deseable o por inevitable, sólo pueden hablar de liberación a espaldas de la tradición cultural latinoamericana. La religiosidad popular es planteada, en consecuencia, como momento necesario de conversión para la Iglesia y especialmente, para sus élites intelectuales, como "criterio de discernimiento de lo auténtico en la vida de la Iglesia"³ de América Latina. La religiosidad popular es el espejo en donde las élites descubren su propio neoiluminismo, su capitulación ante "las vigencias ideológicas de las potencias protestantes"⁴ que han monopolizado la modernidad. Ella representa la mejor reserva contra el proceso de secularización dominante.

2 Ver Gera, L. "Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia" en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1977, 258 y ss.

3 Methof, A. "Marco histórico de la religiosidad popular" en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1977, 47.

4 *Ibid.*, 50.

Este cambio de actitud tiene innumerables consecuencias para el análisis del tema de la religiosidad popular. Desde luego, deja de ser solamente un problema ante la inevitabilidad de lo dado como fenómeno. Transformada en criterio de discernimiento, la religiosidad popular no sólo se convierte en instancia autocrítica para la intelectualidad, sino también en la clave para comprender la propia cultura latinoamericana. Ello lleva a vincular estrechamente la problemática de la religión y la de la cultura y a reestablecer, de este modo, una de las relaciones más deterioradas del mundo moderno.

No es la intención de este artículo analizar pormenorizadamente el proceso que ha llevado en la última década a este cambio de actitud frente a la religiosidad popular. Parte más bien del supuesto de que este cambio efectivamente se ha producido en los términos antes planteados. De ello es el Documento de Puebla el mejor testimonio, aunque nos asalta naturalmente la duda si, en este aspecto, ha sido comprendido cabalmente más allá del núcleo de intelectuales comprometido directamente en su elaboración. Pero la validez de un argumento no radica obviamente en el grado de difusión o aceptación que haya conseguido. Queremos tomar en serio, entonces, la siguiente pregunta: ¿Es la cultura latinoamericana, según nos lo manifiesta el pensamiento simbólico y analógico que sustenta a la expresión religiosa popular, una contracultura⁵ de la Ilustración, que no ha sido aún vencida por la racionalidad técnico-instrumental de la modernidad?

Difícil sería no percibir la importancia capital de este interrogante. De ello depende, entre otras cosas, que sea posible hablar todavía en América Latina de una identidad cultural positivamente definida que vaya más allá que el sentimiento

5 El término contracultura requiere naturalmente una explicación. Si nos atenemos al proceso histórico de secularización, tendríamos que decir más bien que la Ilustración es la contracultura de aquella que sustenta la expresión religiosa popular y no a la inversa. Pero como el punto de partida de la discusión en este artículo es la crisis neoiluminista y la revalorización de la religiosidad popular a partir de esta crisis, entonces nos parece desafortunado aplicar el término contracultura para referirnos al pensamiento simbólico y analógico que el iluminismo intentó desmitizar.

compartido del "dependiente", del "subdesarrollo" o del "tercer mundista" y que sobrepase también la mera dialéctica circunstancial entre el amigo y el enemigo. De ello depende también que sea posible para América Latina constituir una alternativa de modernización con visos de universalidad, puesto que supondría, naturalmente, una identidad cultural por encima del sentimiento común de pertenencia a una aldea.

Pensamos que en el estado actual de nuestros conocimientos empíricos no es posible aún responder a satisfacción esta pregunta. Querer hacerlo con conocimientos insuficientes sería desconocer la trascendencia de la misma. Recién en los últimos años ha vuelto a cobrar impulso la investigación empírica acerca de la cultura latinoamericana y estamos a la espera de sus resultados. La respuesta tendrá que ser forzosamente elaborada por todas las disciplinas intelectuales. Sólo en este sentido, nos atrevemos a presentar en las páginas siguientes el análisis de algunos aspectos del fenómeno religioso latinoamericano, realizado desde la perspectiva de la sociología.

Pensamiento simbólico y religiosidad popular

¿Es la religiosidad popular manifestación del pensamiento simbólico o analógico? De la consideración de este problema depende, en verdad, toda la argumentación elaborada por la nueva corriente intelectual de revalorización de la religiosidad popular. De más está decir que, por esta misma razón, se ha contestado la pregunta afirmativamente. Para ello se han elaborado básicamente dos argumentos. El primero, sustentado en el rol histórico jugado por la Iglesia desde el momento mismo de la formación de América Latina en el siglo XVI, afirma el "radical sustrato católico"⁶ de la cultura latinoamericana. Mediante este argumento se quiere hacer notar que la influencia iluminista sólo adviene en un estadio ya desarrolla-

6 La expresión "radical sustrato católico" es del Documento de Puebla, pero el argumento como tal ya se había desarrollado con anterioridad.

do de la cultura latinoamericana, cuando ya han transcurrido más de dos siglos de intensa evangelización. Las formas concretas de recepción de las tendencias iluministas pueden variar naturalmente, por regiones, pero queda en pie el hecho de que se las asume desde un núcleo cultural ya constituido, y además, sellado por el catolicismo. La vigencia del pensamiento simbólico y analógico queda asegurada entonces por la propia historicidad de la Iglesia en América Latina.

Pero es necesario todavía un segundo argumento para completar la respuesta acerca de la vigencia actual del pensamiento simbólico y analógico. En efecto, la afirmación del sustrato católico de la cultura latinoamericana no significa necesariamente el rechazo a la tesis según la cual la religiosidad popular constituye un arcaísmo. Incluso, en su versión más positivista, las tendencias del desarrollismo modernizante consideran no sólo la religiosidad popular, sino el mismo catolicismo como un arcaísmo. Se hace indispensable, entonces, un argumento que niegue el supuesto carácter anti-modernista de la Iglesia, descubriendo a la vez las razones de esta imputación. Para ello se afirma que el sustrato católico de la cultura latinoamericana no es medieval, sino barroco, lo que quiere decir en relación a nuestro problema, que es moderno. Se denuncia, a la vez, aquella pretendida identidad, habitualmente postulada, entre el mundo moderno, la ilustración y la ética protestante. Tal identidad no sería otra cosa que un intento de legitimar ideológicamente la expansión de las "potencias protestantes", cuyo precio sería la virtual pérdida de identidad cultural de todos aquellos pueblos que recibieron la evangelización de la Iglesia. Lo que esta ideología ocultaría, es justamente el nacimiento de la modernidad en el barroco católico. Pero al descubrirse este hecho que la ideología dominante no dejaba ver, se redefine completamente el problema latinoamericano de la modernización, puesto que deja de tener vigencia la tendencia secularizante proclamada por las ciencias sociales positivistas que, en adelante, se revela como un agregado ideológico de la propia dominación⁷.

7 Ver al respecto Methol, A. "El resurgimiento católico latinoamericano" en *Religión y cultura*, CELAM, Bogotá, 1981, en donde analiza extensamente esta problemática.

No cabe duda de que, con ambos argumentos, la pregunta inicial queda afirmativamente respondida: la religiosidad popular latinoamericana es manifestación del pensamiento simbólico y analógico en virtud del radical sustrato católico de la cultura que le da origen, sustrato éste que no es arcaico, sino que se origina conjuntamente con la modernidad en el llamado período barroco. Sin embargo, desde el punto de vista de la sociología surgen algunos interrogantes que deben ser planteados, aun cuando se reconozca sin reparos la plausibilidad de los dos argumentos antes transcritos y la veracidad de los análisis en que ellos se fundamentan. Tales interrogantes se refieren especialmente al carácter del encuentro entre el catolicismo y las religiones indias y negras en suelo americano. ¿Fue el barroco católico una síntesis tan universal que pudo asumir todas las otras tradiciones culturales existentes en América? ¿No hubo acaso una síntesis nueva entre el cristianismo y las tradiciones culturales indias y negras? ¿No forman parte también de la religiosidad popular latinoamericana aquellos sincretismos religiosos que han evolucionado independientemente hasta convertirse en la práctica en religiones semiautónomas, o sólo deberemos entender por religiosidad popular el catolicismo popular?

Estas interrogantes tienen como telón de fondo, un hecho que consideramos de la mayor importancia para el análisis de la cultura latinoamericana: los sistemas religiosos existentes en América en el momento de la colonización hispano-lusitana no eran salvacionistas, esto es, no concebían una revelación de Dios que irrumpiera en la historia humana, dándole a esta última su sentido como historia de la salvación. La religiosidad amerindia era más bien cültica y ritual. No es de extrañar, por ello, que no lograran constituir sistemas filosóficos comparables a los de la Antigüedad o a los de la Europa cristiana. Para ello hubiesen necesitado el concepto "Logos" o su equivalente. Sus rituales religiosos tenían por objeto verificar prácticamente el orden cósmico antes de buscar un "sentido" o una explicación de sus fundamentos y de su destino. Surge entonces la pregunta: ¿Cómo podría haberse producido una síntesis cultural nueva, América Latina, entre dos sistemas o familias de sistemas religiosos de tan distinta natu-

raleza? ¿Mediante qué mecanismos entran en contacto estos mundos culturales tan distintos, o deberemos admitir que quedaron yuxtapuestos?

Si algo está claro en relación al encuentro entre las religiones indias y negras y el catolicismo barroco europeo, es que éste no puede haberse producido en el plano de la palabra, de las verdades proclamadas, sino hasta muy entrada la época colonial. Lo contrario hubiera supuesto de parte de las culturas y religiones americanas una elaboración filosófica que, como dijimos, no estaba en su naturaleza desarrollar. Así, el primer contacto tiene que haberse producido, en cambio, en el plano de la ritual, de la "mímesis", hecho que debe haber tenido las más importantes consecuencias para la estructuración de la nueva síntesis cultural. El quiebre epistemológico que significó para la cultura indígena, en sus diversas variantes, la proclamación primera del Evangelio hacen ociosa toda búsqueda del *ethos* fundante de América Latina en el plano de las formulaciones lingüísticas acerca de la relación del hombre con Dios, con los otros hombres y con la naturaleza. Hablar del núcleo cultural latinoamericano como de un núcleo de valores formulados, pensados, conceptualizados es desconocer las circunstancias históricas del encuentro de América y Europa⁸.

Esta afirmación no significa, de ningún modo, rechazar la idea del sustrato católico de la cultura latinoamericana, ni tampoco el carácter moderno del barroco. Sólo pone en evidencia la necesidad de caracterizar sociológicamente este "sustrato" que se origina en una síntesis cultural nueva pero que no logra, sin embargo, expresarse en ningún sistema filosófico original. Y éste es justamente el hecho que desconcierta más profundamente a las élites neoiluministas. Como no

8 Es necesario prevenir contra el intento tan generalizado de imputar a nuestra cultura valores determinados y de significación universal, tales como: solidaridad, apego a la tierra, valentía, entereza ante las catástrofes, etc. Tales imputaciones, por razonables que parezcan, son arbitrarias y dan más información acerca de quien realiza las imputaciones que acerca de aquellos sobre quienes recaen. Reflejan más las expectativas de quienes formulan estos juicios que el real sustrato cultural.

ven una síntesis cultural latinoamericana en el plano de la palabra, concluyen entonces que ésta no existe, que el catolicismo fue una mera ideología del conquistador; una imposición despiadada de lenguajes y legitimaciones que exigía del indio, o bien su absoluto sometimiento, o bien, el despertar de su astucia para aceptar el cristianismo como un lenguaje vacío en el que podían prolongar la agonía de sus propios dioses⁹. ¿Es que sólo hay cultura allí donde se elaboran ideologías? ¿Es que no puede darse una síntesis cultural fuera de la palabra? Por nuestra parte, reconocemos precisamente como característica definitoria de la actitud neoiluminista la pretensión de disolver en el lenguaje toda forma de vida social.

Si hiciéramos una tipología simplificada del encuentro entre el cristianismo y las religiones indias y negras y pusiéramos en un polo la caracterización de la vida cultural indígena como una sociedad cúlticamente organizada (no sólo en el plano religioso, sino también en el plano de la producción y el intercambio) y, en el otro polo, el catolicismo barroco español caracterizado por una vida cultural orientada hacia la realización de la idea de justicia y universalidad¹⁰, que nacen de la palabra divina revelada, encontraremos que la síntesis cultural resultante en América Latina se encarga ligeramente hacia el polo indígena, pero no a costa de la justicia y universalidad, sino sacrificando sólo su formulación filosófica. La evangelización de América Latina no sigue, al parecer, la forma que San Pablo empleó para cristianizar el mundo griego. No se intenta dar a entender el mensaje cristiano en las categorías conceptuales del mundo indígena. Se sigue más bien la línea del mestizaje, de la creación de algo nuevo que ya no es ni indígena ni español y que creará sus propias formas de expresividad religiosa, pero no separadas del mundo profano, sino integradas a todas las formas de organización social.

9 Una de las elaboraciones latinoamericanas más serias en esta línea gnóstica nos parece es la de Cullen, C. "El *ethos* barroco. Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial". Ponencia presentada al seminario "Racionalidad Técnica y Cultura Latinoamericana", realizado en Santiago de Chile en julio de 1981 por "Stipendienwerk 1 ateinamerika Deutschland".

10 Esta caracterización en términos de "justicia" y "universalidad" corresponde a Eyzaguirre, J. *Hispanoamérica del dolor*, Santiago de Chile, 1969.

El encuentro religioso del siglo XVI no puede ser considerado como la confrontación de dos sistemas de verdades, sino que, en un sentido mucho más amplio, como el encuentro de dos sistemas de vida completamente diferentes, uno de los cuales apela al Logos para su autorregulación y coordinación, cualquiera sea el nivel de religiosidad que efectivamente manifieste, y el otro, a la organización cáltica del trabajo, del intercambio, de la guerra y del poder. Y esta contraposición es percibida así también por la población indígena. Si se analiza, por ejemplo, el conjunto de versiones recogidas en el área andina acerca de la mitología de Inkarrí¹¹, se encontrará esta oposición claramente a propósito de la interpretación de la muerte de Atahualpa: se afirma, por una parte, que el Inca es el único que sabe lo que es el oro; la otra, se dice que la causa del ajusticiamiento del Inca es que no sabe leer y, específicamente, no sabe leer el misal o la biblia. El valor del oro es para la España mercantilista ser medio de pago, por tanto, riqueza inmediata susceptible de ser atesorada. El oro para el Inca, en cambio, tiene valor sólo en su función cáltica. A su vez, el Inca debe morir y con él todo el imperio andino porque es incapaz de ver valor en un conjunto de papeles escritos que no entiende. La función cáltica del oro es subordinación del trabajo y de la acumulación al orden cósmico. España le ofrece, en cambio, dos órdenes de realidad distintos: el del trabajo destinado a acumular el oro y el de la palabra escrita destinada a resolver los problemas del sentido y de la totalidad. Así se entiende, hasta el día de hoy, el carácter del encuentro español-andino.

Sin embargo, esta contraposición de dos mundos culturales distintos nos queda sin resolver. Se produce la síntesis cultural bajo el primado del catolicismo pero asumiendo éste gran parte del ordenamiento cáltico de las instituciones y, específicamente, la legitimación religiosa del trabajo. Este es, a nuestro entender, uno de los motivos más importantes de la organización de reducciones indígenas, primero, y de las ha-

ciendas, después, las que en el siglo XVII eran en su gran mayoría de propiedad de la Iglesia. La orientación económica mercantilista no cambió la legitimidad religiosa del trabajo. Como el oro y los metales preciosos eran extraídos y transportados a Europa, no se alteró la función cáltica del trabajo, a pesar de cambiar, naturalmente, los símbolos religiosos que la acompañaban. Si no se hubiera seguido este camino, la colonización de América Latina hubiera sido, con toda probabilidad, parecida a la norteamericana, en donde la ruptura epistemológica producida por la irrupción del cristianismo en la cultura indígena quedó para siempre sin resolución.

¿Es la religiosidad popular manifestación del pensamiento simbólico y analógico? Pensamos que efectivamente lo es, pero bajo el entendido de que este tipo de religiosidad es irreductible a un mero conjunto de creencias. Ella expresa más bien el modo que encontró el catolicismo para encarnarse en instituciones históricas, no sólo religiosas en el sentido actual del término, sino también y especialmente, en las instituciones del trabajo y de su coordinación. La tipología adecuada para entender la religiosidad popular latinoamericana no es aquella, tan comúnmente utilizada, que contrapone racionalidad versus afectividad o cálculo versus espontaneidad y que no es sino otra manera de expresar el consabido tradicionalismo-modernismo, en donde la religiosidad popular queda relegada al polo de la afectividad, para coronar la religiosidad de las élites con el atributo de la racionalidad. Más adecuada parece ser la tipología en que el polo de las élites está representado por el intento neoiluminista de disolver toda vida social en el lenguaje y en que el polo de la religiosidad popular está caracterizado por la expresión encarnada de la síntesis cultural en cada acto de vida cotidiana. Así entendemos la posibilidad de elevar la religiosidad popular al nivel "criterio de discernimiento", esto es, en tanto ella encarna de manera real y simbólica la síntesis cultural latinoamericana. El sustrato católico y barroco de nuestra cultura debería buscarse, en consecuencia, en el ámbito de las instituciones de la cotidianidad, del trabajo y de la fiesta y, por sobre todo, en el intercambio de dones: dar, recibir y devolver. Y nótese que decimos intercambio de dones y no intercambio de mercaderías.

11 Para la mitología de Inkarrí ver Ossio, J. (ed.) *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, 1973, como también Pease, E. *El Dios creador andino*, Lima, 1973.

Esta es justamente una de las diferencias básicas entre el ethos cultural latinoamericano y aquel ethos europeo occidental que evolucionó hacia la ética protestante en sus diversas versiones. Pero es necesario dedicar a este tema un párrafo aparte.

Intercambio de dones e intercambio de mercadería

Desde el punto de vista de la palabra, el proceso de secularización de la cultura que desemboca en la modernidad ha sido explicado por su sustitución del concepto de la Divina Providencia por el concepto de la Previsión Racional, pasando por "la astucia de la razón" y por "la mano invisible". Desde el punto de vista de las instituciones sociales, sin embargo, este proceso secularizador puede ser descrito como la sustitución que se opera en la función de producir la síntesis social, del templo por el mercado. Naturalmente, se trata éste de un proceso con muchas etapas y no podemos detenernos aquí a analizarlas detalladamente. En todo caso, el punto decisivo se produce con el apareamiento de la moneda acuñada con la esfinge del animal sacrificial, lo que permite acumular privadamente las ofrendas religiosas y, por tanto, los valores de intercambio. El templo comienza a perder su función sacrificial pública, la que se desarrollará crecientemente en el ámbito de acción de los individuos privados mediante el pacto, el acuerdo o el contrato. La historia de la secularización no es otra cosa que la historia de la introyección del sacrificio, de su traslado de la esfera ritual y festiva al ámbito del autosacrificio privado¹².

Pero este proceso no resume una mera transferencia de funciones. Con él cambia completamente el sentido y la legi-

12 Esta materia es muy compleja y existe abundante bibliografía que la analiza. Entre otros: Adorno, Th. y Horkheimer, M. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, 1971; Kurnitzky, H. *Triebstruktur des Geldes*, Berlín, 1974 (existe traducción al español en siglo XXI, México); Bataille, Georges *La parte maldita*, Barcelona, 1974; Sohn-Rethel, A. *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, en Mattick P. et al *Beiträge zur Kritik des Geldes*, Frankfurt, 1976; Morandé, P. *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika*, München, 1982.

timidad del trabajo. El sacrificio del templo es un acto festivo y público de destrucción del excedente económico y de consumo del mismo. El representa el punto máximo de integración del mundo sagrado y del profano, un momento de máxima densidad religiosa. La síntesis social que realiza es posible porque da al trabajo todo su valor al convertir el producto privado en ofrenda aceptada por la divinidad y, sólo en cuanto tal, distribuida a la comunidad. La mediación entre los individuos privados es hecha por la organización religiosa de las divinidades. En el sistema de intercambio secularizado, sin embargo, el valor deja de hacerse manifiesto en el consumo ritual y colectivo para radicarse en la productividad del trabajo y en el incremento sostenido, de los productos. Se trabaja para trabajar más. La síntesis social se desplaza entonces del ámbito festivo al ámbito individual, en tanto se convierte en mera probabilidad del intercambio. El nexo social se vuelve abstracto. Con ello se separa el trabajo y la fiesta, los que pasan a ser elementos opuestos. Si se trabaja no hay fiesta y, si hay fiesta, no hay trabajo. Esta escisión es sostenida por el sacrificio privado, entendido ahora como privación, como ascetismo, como esfuerzo, como incremento de la productividad. A los dioses no se les lleva ya las ofrendas del trabajo para que las consagren como valor, sino que se les ofrece ahora una carencia: el no-consumo, el esfuerzo realizado, la renuncia. Los dioses pasan a ser un sustituto simbólico de la probabilidad de que el intercambio no se realice. Si se realiza, entonces los dioses sobran: la previsión racional controla las variables y el autosacrificio es la ofrenda a la síntesis común.

Pues bien, este proceso de secularización que envuelve el mundo del trabajo, del valor que genera, del intercambio y de la síntesis social no es traspasado a América Latina con la colonización española. El catolicismo encontró en América economías culticamente organizadas. El sistema sacrificial azteca, por ejemplo, no puede entenderse como una institución puramente religiosa en el sentido restringido que hoy día se le da a este término. Más allá de sus mitos y creencias, parece importante hacer resaltar el hecho de que era el epicentro de un complejísimo sistema de regulación de la vida social que incluía, por cierto, la guerra ritual, la organización

del comercio y la legitimación del consumo y del trabajo. Incluso si se analiza nada más que la mitología que acompañaba al sacrificio azteca, se encontrará en ella un principio de reciprocidad fundamentado en el ritual: al autosacrificio de los dioses en la hoguera sigue el surgimiento del culto solar como divinidad de la que procede la vida. ¿Pero puede alguien, aún la misma divinidad, dar permanentemente todo de sí sin obtener nada a cambio, sin que la vida dada vuelva de alguna manera a su dador? El sacrificio humano era entonces, por una parte, imitación de la acción de los dioses, por otra, restitución de la vida a su dador. Es ésta la misma lógica del regalo: quien lo recibe se obliga moralmente a devolver. No es, sin embargo, intercambio de equivalentes. El valor de lo regalado reside en el hecho de transformarse en ofrenda cuando el destinatario lo acepta y no en los costos de producción que deben ser retribuidos. El sacrificio es entonces retribución de lo regalado para que sea posible la síntesis social o la alianza, en términos religiosos. Y su forma visible más directa y simbólicamente eficaz es el banquete y fiesta ritual que sigue a la presentación de las ofrendas y a su consagración.

Estas economías cúllicas no fueron sustituidas por el régimen en América Latina. Es cierto que la explotación de los metales preciosos se insertó de manera directa en la economía mercantilista europea. Tal vez sea éste el golpe más fuerte dado a todos los sistemas religiosos indígenas. Sin referencia ninguna al culto, el oro y la plata pasaron a ser por sí mismos expresión de supremo valor. Pero el oro se fue a Europa; no quedó en América, de modo que permaneció siendo ofrenda desde el punto de vista del trabajo indígena necesario para producirlo. En las restantes áreas de la actividad económica se mantuvo el principio de organización cúllica del trabajo, especialmente, en lo tocante a su remuneración. Si se piensa en los sistemas de reducciones y, posteriormente, en la constitución de las haciendas, se encontrará que allí el trabajo realiza su valor como producto sacrificial, como ofrenda o como tributo. La hacienda, monetarizada hacia afuera, no monetarizada en sus relaciones internas, se integra como un todo al mundo de intercambio de mercadería, pero no introduce este mismo principio de intercambio en las relaciones de trabajo

que se producen en su interior. Por ello, está en condiciones de incorporar algunas instituciones indígenas (como la mita, por ejemplo) sin que represente una especie de arcaísmo en el nuevo sistema, sino que sea, por el contrario, elemento de primera importancia. El mercado queda reducido a su papel de mecanismo, pero no de síntesis. Se le utiliza en las relaciones con el exterior, pero no crea equivalencias de valor en las relaciones internas de trabajo. La legitimidad de éste continúa siendo cúllica y sacrificial.

La religiosidad popular latinoamericana no puede ser entendida separada de este contexto. Piénsese nada más en las diferentes formas con que, incluso hasta el día de hoy, se acostumbra a "pagar mandas" a la Virgen o a los santos. Entre los sectores acomodados de la sociedad, se pagan con renuncios. Se deja de consumir, se ayuna o se desarrollan distintas formas de abstinencia. En los sectores populares, en cambio, se pagan con dinero, con especies de valor, con velas; en una palabra, con ofrendas. El sacrificio no es un acto privatizado de autorrenuncia, sino donación a la fiesta, al ritual, a la vida colectiva. Y esto es impensable si no se comprende que es la misma legitimación del trabajo la que está en juego en el sacrificio público.

Junto a Africa tal vez sea América Latina la región menos ascética del planeta. Los monasterios no tuvieron aquí nunca una gran acogida. Naturalmente hay excepciones que confirman la regla. Pero esta ausencia de ascetismo no es carencia de sentido religioso. Muy por el contrario, es justamente una forma de expresividad religiosa que tiene al sacrificio-fiesta como su eje de referencia, la que inhibe el ascetismo. Si sacrificar es devolver ritualmente la vida, si para eso se trabaja colectivamente, tanto en el ámbito propiamente religioso como en el profano, ¿cómo podría surgir una predisposición cultural favorable al ascetismo? Por causas no demasiado diversas tampoco puede decirse que el nihilismo, otro fenómeno tan típico de la modernidad, haya echado raíces profundas alguna vez en América Latina. La disolución angustiosa en la nada supone el autosacrificio privado, el disponer como ofrenda y contribución a la totalidad social la propia autone-

gación. ¡Qué distinta es a este respecto la síntesis social latinoamericana! Cuando los aztecas asumen la mitología solar surgida de la autoinmolación de los dioses en la hoguera, no concluyen que el sacrificio privado sea la mejor manera de contraprestación. Al contrario. Organizan la guerra para obtener de ella las víctimas sacrificiales necesarias. El sacrificio es así asunto de Estado.

La síntesis cultural latinoamericana no es obviamente la de los aztecas. Con el cristianismo se suprimen todos los sacrificios rituales de Estado, o al menos los con legitimidad religiosa. Sin embargo, esta derogación de la fiesta sacrificial ritual no significó que se abandonara el sacrificio como fuente de legitimidad del trabajo, puesto que éste, con rarísimas excepciones, no alcanzó a desarrollar formas contractuales, sino que se mantuvo como forma privilegiada de satisfacer el tributo. No se olvide que, a diferencia de lo ocurrido en Norteamérica, la colonización de América Latina fue realizada como asunto de la corona la que, a su vez, asumía bajo su responsabilidad la administración de la obra de evangelización. La recolección del tributo es así de primerísima importancia, representando para el gobierno central una de las principales motivaciones para la organización del trabajo indígena. El trabajo no fue jamás en América Latina, ni antes ni después de la llegada de los conquistadores la realización de una vocación personal. Fue siempre un asunto público, la necesaria recolección de ofrendas para la sobrevivencia del todo social. Del mismo modo, el no-consumo de muchos y el despilfarro verdaderamente ritual de unos pocos no ha debido jamás recurrir a legitimaciones ideológicas igualitaristas en nuestra región. Por el contrario, la desigualdad social ha sido siempre mostrada a los vientos con entera desvergüenza, puesto que cuando la legitimidad del trabajo proviene del sacrificio festivo no hay "mala conciencia", sino roles sociales que cumplir.

De todo lo expuesto, pensamos que se puede sostener con entera propiedad que la síntesis cultural latinoamericana nunca evolucionó en el sentido que lo hizo la síntesis cultural europea. El "desplazamiento unilateral al logos" tiene como contracara la introyección del sacrificio en la cultura. Sin lo

uno no puede existir lo otro. América Latina, por su parte, al mantener la legitimidad del trabajo y del consumo vinculada a la realización del sacrificio ritual, ha expuesto un dique de contención a todas las tendencias secularizadas inspiradas en el primado de la palabra y del dinero. De ello es la religiosidad popular la mejor expresión. Sin embargo, sólo puede serlo porque la síntesis cultural latinoamericana también lo es. La religiosidad popular no es así una anomalía, una especie de isla en medio del mar de la secularización. Ella es más bien una forma de expresividad no distorsionada de nuestro núcleo cultural, al lado de otras. No puede reivindicar, en este sentido, ningún monopolio. Todas las formas expresivas de nuestra cultura, aún aquellas que aparentemente son las más alienadas y extranjerizantes, analizadas debidamente, nos revelan el mismo núcleo cultural que nos ha permitido ver el análisis de la religiosidad popular. Si ha sido ella la que ha vuelto a recentrar la discusión intelectual y a reconciliar a los intelectuales latinoamericanos con su cultura, lo ha sido por dos razones: por ser la religión el "eslabón más débil" de la cultura secularizada de la palabra y por haber sido la Iglesia quien se haya decidido a recuperar su propia tradición y herencia. Reconciliándose el catolicismo con su propio aporte a la cultura latinoamericana, con su propia historicidad, ha dejado abierta la puerta para que toda la intelectualidad creyente o no creyente, tenga acceso al estudio de las profundidades de nuestro ethos cultural.

5

Quinto Encuentro

DESDE LOS SANTUARIOS,
UNA EVANGELIZACION EN LENGUAJE
TOTALIZANTE COMO FUE
EL DE LA PRIMERA EVANGELIZACION



Montevideo (Uruguay)
22 al 26 de octubre de 1984

CRONICA DEL V ENCUENTRO DE RECTORES DE SANTUARIOS DEL CONO SUR

El V Encuentro de Responsables de Santuarios del Cono Sur se realizó en Montevideo, Uruguay, entre el 22 y el 26 de octubre de 1984. Participaron alrededor de 40 personas, representantes de Argentina, Brasil, Uruguay, Chile y un representante de Paraguay y Perú.

El lugar del encuentro fue una casa de Ejercicios, ex colegio de las Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón, en un tranquilo y hermoso barrio residencial, cerca del centro y en las inmediaciones de las playas de "Pocitos", hermoso lugar bañado por el Río de la Plata.

El ambiente reflejaba desde el primer momento la amistad y sintonía que se ha ido forjando a través de los encuentros anteriores por lo que no costó llegar al intercambio y la fraternidad.

Desde Chile el Secretariado formado por el P. Raúl Ferrer, el P. Mario Calvo, la Sra. María Cecilia Henríquez y Don Hugo Saldías había preparado todo el horario y programa. En Montevideo mismo, el P. Juan Magnabosco, Salesiano, preparó toda la infraestructura necesaria para el desarrollo del encuentro, sin omitir ningún detalle que hiciera fácil y expedito el trabajo.

Ya el sábado en la tarde el equipo de Secretaría tomó posesión del lugar para que cuando llegasen los participantes, el lunes 22 en la tarde, todo estuviese listo para comenzar.

A lo largo de la tarde fueron llegando de sus Santuarios de origen los representantes de los países que se encontraban, y a las 19:00 hrs. tuvimos la Eucaristía de inicio, presidida por el Obispo brasileño dom Benedicto Zorzi, obispo emérito de Caxias do Sul.

Esa noche nos presentamos para conocernos más, especialmente a los que asistían por primera vez a este evento.

El martes 23 comenzó el trabajo propiamente tal con los temas a tratar. El horario incluiría cada día rezo de Laudes en la mañana, luego el desayuno y el resto de la mañana exposiciones de los charlistas y trabajo de grupos interrumpidos por un cafecito para no olvidar las buenas costumbres.

Después del almuerzo, un rato de descanso y a seguir el trabajo hasta la Eucaristía de las 19.00 hrs.

Después de la cena, un tiempo de encuentro para intercambio y mayor información.

En ese primer día, los expositores de la mañana fueron Denise Saint-Jean, antropóloga chilena y Pedro Morandé Court, sociólogo, también chileno. El tema central era "La Manda o Promesa". Denise lo tocó desde su punto de vista antropológico, mostrando los rituales de las fiestas religiosas, las intencionalidades de las mandas o promesas y analizando con diapositivas los bailes religiosos y explicó la reciprocidad de la manda.

Pedro Morandé lo tocó desde el punto de vista sociológico, analizando a partir de la manda o promesa la religiosidad popular, viendo el contenido religioso que ellas tienen y sus posibilidades de evangelización.

Después del almuerzo, el P. Orlando Romero, uruguayo, analizó la manda desde el punto de vista pastoral, analizando una encuesta hecha en Uruguay.

Cuatro grupos analizaron los trabajos: Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, uniéndose el Paraguay a Uruguay y Perú a

Chile. Allí se estudiaron las experiencias nacidas del trabajo en los Santuarios sacándose después una síntesis de lo conversado en el plenario. El P. Antonio da Silva, de Aparecida, Brasil, hizo un comentario pastoralista para complementar lo conversado.

Luego de la cena, un político uruguayo analizó la situación política del Uruguay en vísperas de las elecciones mostrando las corrientes de opinión que han regido la política del país y recalcando que Uruguay es un país "atípico".

El día miércoles 24, el charlista a lo largo del día fue el uruguayo Alberto Methol-Ferré, quien habló en cuatro charlas sobre la 1a. evangelización en América Latina, sus métodos, creatividad y logros, salpicando todo con muchos comentarios interesantísimos de la realidad actual. El tema gustó mucho y se prestó para muchos comentarios.

Después de la cena, el P. Jorge Cuadros O.P. del Perú nos contó sobre la Religiosidad Popular en su país y lo que allí hay organizado y hubo otro intercambio sobre el trabajo en los santuarios.

Javier García presentó un hermoso video tape de la fiesta de la Tirana.

El jueves 25, en la mañana y hasta las 4 de la tarde, fue utilizado para completar algunos temas y revisar lo que se ha trabajado en torno al V Centenario de Evangelización de América Latina.

En la tarde, partimos todos en un bus a recorrer diversos santuarios de Montevideo y conocer los principales puntos de la ciudad.

Visitamos la Catedral, el Santuario de San Francisco en el centro de la ciudad donde hay una cripta en transformación; la gruta de Lourdes, donde nos sirvieron un refrigerio; el Santuario de María Auxiliadora, donde celebramos la Eu-

caristía a la luz de las velas por un apagón; el Santuario del Cerrito de Montevideo, y todo ésto bajo una persistente lluvia.

En la noche, tuvimos una cena en un restaurante típico con un asado a la uruguaya ofrecido por el Arzobispo de Montevideo.

El viernes 26, teníamos sólo medio día de trabajo, destinado a sacar las conclusiones del encuentro, a revisar la parte organizativa del secretariado y tirar líneas para el próximo encuentro, que se realizará a mediados de octubre del 85 en Paraguay.

Con la eucaristía a las 12 horas, presidida por el obispo auxiliar de Montevideo, Mons. Scarrone, quien había participado en varias actividades con nosotros, y con el almuerzo, se dio por clausurado el encuentro, pero quedaba pendiente una invitación turística para el sábado. La gran mayoría partió ya a sus tierras y a sus actividades, pero un grupo se quedó para ese paseo a Punta del Este, pasando por la ciudad de Minas donde el obispo del lugar nos invitó a un almuerzo. El paseo fue muy hermoso, pero mojado con abundante lluvia.

Gracias a los hermanos uruguayos que tan bien nos atendieron, y esperamos con impaciencia el próximo encuentro.

P. Marcial Parada C.

DOCUMENTO FINAL DEL V ENCUENTRO DE RECTORES DE SANTUARIOS DEL CONO SUR

1. Entre los días 22 y 26 de octubre de 1984 en la ciudad de *Montevideo, Uruguay*, nos reunimos Rectores de Santuarios de Argentina, Chile, Brasil, Paraguay, Perú y Uruguay, en nuestro *V Encuentro del Cono Sur*.

Volvemos a nuestros países no sólo con la experiencia de una vivencia fraternal, enriquecedora, sino con la seguridad de que, una vez más, el Espíritu nos ha mostrado sus caminos, nos ha propuesto desafíos pastorales y reafirmando en convicciones que, desde hace años, vienen señalando las líneas del servicio a la fe de nuestro pueblo, y van afianzando nuestra comunión pastoral.

2. *Con alegría reafirmamos*, ahora con más convicción a causa del camino recorrido, cuanto dijéramos en Caacupé (1980), Pilar (1981), Aparecida (1982) y La Florida (1983), en *Encuentros anteriores*.

Todo ello va constituyendo un estilo pastoral que siendo fiel a la Iglesia, encontramos, con mucha alegría, fiel también, a las características de la identidad cultural de los hombres que expresan sus vidas, su fe y su esperanza en nuestros santuarios.

3. *El tratamiento que hiciéramos* en estos días del tema de las *promesas o mandas* (aspectos antropológicos y socioló-

gicos), con la seriedad académica que nos propusiéramos en La Florida (Santiago de Chile, 1983), nos ayudó a descubrir:

a. Son gestos que en su simbología expresan la totalidad, la identidad profunda del hombre.

Expresan, por lo tanto, mucho más que lo perceptible.

Para su legítima lectura se necesitan *la fe y el amor*.

b. El sentido de la *promesa* no se agota en el ofrecer y presentar, por un lado, y el recibir la gracia por el otro. Percibimos, en la mayoría de los casos, en este intercambio simbólico, una *experiencia* de fe que tiene sus fundamentos en la acción misteriosa, de alguna manera sacramental, por la cual Dios se manifiesta, con la *Gracia* concedida, que hace volver a este hombre a la vida, desde el gesto de su *Promesa*, identificado en su condición de hijo que lo mueve a vivir la solidaridad fraternal.

c. *La Eucaristía* como la "forma" modélica de perfeccionar la evangelización de las *promesas o mandatos*, en cuanto ella integra los valores de *memorial, celebración festiva del presente, unidad fraterna y anticipo escatológico*, todos elementos presentes en el gesto del promesante.

Esto nos compromete a estudios bíblicos, teológicos y pastorales más completos sobre el tema.

d. *La necesidad de entablar* un diálogo e intercomunicación más profundo y menos condicionado entre el pueblo promesante y la Iglesia institución.

- *La Iglesia* misma es evangelizada por el pueblo.
- El *Pueblo* necesita una *Evangelización* y un *Liturgia* más aptas.
- Estos nos ayudará a vivir la realidad de una sola *pastoral*, la de *conjunto* u orgánica, en *Comunión y Participación*.

ción, sin líneas paralelas que a veces se contraponen. La Iglesia ama, respeta y promueve distintas identidades culturales que constituyen la riqueza de su condición de *Pueblo*.

4. *Y reflexionando los orígenes históricos* de la Evangelización constituyente de nuestro Continente, volvemos a valorar no sólo el celo pastoral, sino también la originalidad y creatividad de los grandes misioneros de la Conquista y la Colonia que evangelizan la verdad revelada y anuncian el bien religioso, por medio de la *belleza* como una expresión cultural (canto, pintura, poesía, música, arquitectura, etc.). *Nos preocupa* hondamente nuestro abandono y, en gran parte, nuestra incapacidad actual de concretar una *Evangelización* en ese lenguaje totalizante, "que produjo los efectos de la primera implantación de la fe". (La Florida, Santiago de Chile, 1983).

Esperamos poder valorar este ingreso de la verdad al hombre de nuestra tierra por la vertiente del corazón, más viviente y atrapante que la intelectual.

Deseamos de los santuarios, espacios y lugares en los cuales la *belleza* sobria promueva el encuentro del hombre con Dios, de los hombres entre sí, y el encuentro del propio hombre con la interioridad misteriosa de sí mismo, como camino de conversión y elevación.

5. *La necesidad de nuestros pueblos de América Latina* de tener valoraciones y sentido para sus dolores, angustias, privaciones y frustraciones, su búsqueda de justicia y misericordia nos compromete a que nuestros *santuarios* les presten como máximo servicio el de la liberación.

Liberación que es evangelización en fidelidad a Cristo, a la Iglesia y al hombre concreto latinoamericano a quien queremos anunciarle la proximidad del tiempo de ser libre, hermano y constructor de un Continente solidario.

6. *Al comenzar la Novena* de años que por los caminos de la *fe, la esperanza y la caridad* nos acompañará hacia la celebración del V Centenario de la inauguración de la evangelización en nuestra América, nos unimos a nuestros pueblos para seguir peregrinando juntos, bendecidos por *María*, a quien en este *Uruguay*, que nos ha recibido tan fraterno, invocamos como *La Virgen de los Treinta y Tres*.

Ella nos ayudará a ser fieles al Señor y a nuestro pueblo.

Montevideo (Uruguay), 26 de octubre de 1984.

LA PRIMERA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA

Alberto Methol Ferré

Significado del concepto de evangelización

Definiremos primeramente el concepto de evangelización: evangelizar es formar el Pueblo de Dios, formar Iglesia. Dios habla a cada uno. Cada uno es su imagen. Pero su imagen necesita de la formación del pueblo.

La primera evangelización en América Latina es la formación del pueblo latinoamericano como un pueblo nuevo. Al evangelizar, la Iglesia formó este pueblo a partir de un conjunto de pueblos seculares: brasilero, ecuatoriano, colombiano, etc.; latinoamericano en su conjunto. En la época anterior a la venida de españoles y portugueses había miles de pequeños pueblos. Había más lenguas en América que en todo el continente euroasiático y el mérito de los primeros misioneros fue justamente la asunción de las lenguas indígenas.

La Iglesia requiere de la formación de un pueblo (Abraham, el padre de la fe, es el fundador del pueblo). Eclesializar, entonces, es formar pueblo. Por eso, los lugares de congregación, donde el pueblo se reconoce como tal, son de gran importancia en la vida de la Iglesia y de los pueblos seculares; éstos están representados por los santuarios nacionales, que no constituyen un fenómeno necesario, pero que son un

índice de la penetración de la Iglesia en la formación de ese pueblo secular.

Para describir las características de la primera evangelización de América Latina, que coincide con la formación de un pueblo mestizo, parece importante ubicarla primero dentro de la historia de la Iglesia y de la historia secular. La historia universal es la historia de la formación y desaparición de muchos pueblos, donde hay en última instancia un solo pueblo que se gesta y que es el Pueblo de Dios.

El nacimiento de América Latina en la primera ecúmene mundial

La época del nacimiento de la Iglesia corresponde a la época de la primera ecúmene en la historia, la ecúmene helenística del Mediterráneo y del Medio Oriente.

La historia durante milenios fue un gigantesco proceso dispersivo, debido a las condiciones de la vida humana. Los grupos humanos eran muy pequeños y se fueron extendiendo por todo el planeta formando culturas distintas. Hay una multiplicidad de lenguas en la dispersión del hombre por el mundo. Hasta que aparece el instante en que comienza el proceso de reconcentración, de reunificación de ese proceso inicial dispersivo. Aparecen los imperios, que son ámbitos de mayor unidad que congregan a tribus y a etnias de diferentes culturas. Una zona fundamental en que este proceso ocurre es el mundo helenístico, donde las culturas egipcias, mesopotámicas y persas entran en conflagración. La Iglesia hereda formas de la cultura y de la religiosidad de Mesopotamia.

Israel es un centro de tránsito y unificación de las más diversas altas culturas en progresiva unificación desde el sur mesopotámico. Por eso, Israel es sometido y oprimido continuamente por diferentes imperios, como el asirio y el romano. Se produce entonces un proceso de unificación en el Mediterráneo, formándose la primera ecúmene. (Llamo 'ecúmene' a la intercomunicación de muchas culturas distintas. Cada

pueblo es más o menos un cierto tipo de cultura. Una ecúmene es el ámbito de encuentro de distintas culturas de distintos pueblos, con miras a formar una cultura que las integre). El helenismo toma elementos egipcios, persas, e intenta una síntesis. Y en ese mundo nace la catolicidad de la Iglesia, en lo que San Pablo llama "el centro de la historia". Jesucristo nace en esta primera ecúmene de la historia. No se encarnó en una isla de la Polinesia, donde con los siglos pasara por casualidad un barco inglés y se encontrara con que allí había una Iglesia. Desde Israel, la Iglesia se formó en el lugar de mayor encuentro de vastas culturas, que eran unificaciones superiores a las etnias y tribus anteriores.

Podemos decir entonces que la Iglesia es católica porque se proyecta en un ámbito del Imperio Romano en el que convivían y estaban en interacción culturas distintas. La Iglesia asume innumerables elementos de la religión romana, como también algunos salmos se tomaron de Egipto. Así, la catolicidad no tiene una forma propia y distinta, sino que va asumiendo y transfigurando todas las formas existentes. El período histórico entre el siglo III y IV a.C. y el siglo IV d.C. muestra un ámbito de interacción y fusión. Hay cultos asiáticos, gnósticos, etc. Y en ese ámbito se dan las condiciones de la catolicidad. La evangelización inicial en Israel fracasa y ese fracaso marca el comienzo de la catolicidad práctica de la Iglesia. San Pablo, saliendo de Israel, necesita pensar la ecúmene en su conjunto, dar una visión de la teología de la historia unificada para que la inteligencia del helenismo se sintiera comprendida en ella. El es el más helénico de los judíos de su momento, es el que asume más hondamente la herencia de la cultura helénica y sabe hacer la transición, la universalización de Israel a la Iglesia Católica en el ámbito imperial de la multiplicidad de culturas en convivencia. Esa primera ecúmene en la historia de las características de la primera evangelización de la Iglesia, que tiene toda su problemática propia.

A este período de formación de la primera ecúmene sigue la época conocida como la de las invasiones bárbaras. La Iglesia es depositaria de una cultura superior a la de la primera ecúmene, puesto que es una gran síntesis de ésta y se ve

obligada a evangelizar a los visigodos, ostrogodos, a todos los nuevos pueblos germánicos, dando lugar a lo que se conoce como la Edad Media que es interacción entre los viejos pueblos, restos de la primera ecúmene, y los nuevos pueblos germánicos. Van naciendo las naciones europeas y en esta segunda era evangelizadora se forman España y Portugal.

Esta segunda época no corresponde estrictamente a una ecúmene. La Iglesia, hija de una gran ecúmene, se ve obligada a retransfigurar a pueblos más primitivos en relación a la ecúmene que ella había evangelizado antes. Y de estos nuevos siglos se comienza a gestar, desde los siglos XII y XIII, la condición de posibilidad de una segunda ecúmene, que es, en verdad, la primera ecúmene propiamente mundial, que abarca a toda la tierra. América Latina nace en el momento en que las Iglesias del mundo medieval de España y Portugal comienzan la unificación práctica de la historia universal, creando vínculos entre los pueblos de toda la tierra. Antes había vínculos muy laxos entre los centros más amplios de unificación cultural. Recién, como fruto de la formación de la segunda ecúmene, se pone en relación a todas las culturas de la tierra. Sólo cuando Magallanes da la vuelta a la tierra se empieza a formar un solo mundo y las distintas culturas de África y de la China empiezan a establecer vínculos entre sí.

América Latina es el primer fruto de esa segunda universalización. Es el primer pueblo nuevo que nace en la formación de un pueblo mundial. Es el comienzo de esa formación. Hoy estamos en una etapa de transición hacia un solo pueblo mundial. Estados Unidos y América Latina constituyen la primera formación de pueblos nuevos en una síntesis que se hace de la expansión de Europa en el mundo. Hoy tenemos una gran fusión de todas las culturas entre sí. Y el ámbito cultural de cada pueblo está llamado a asumir el conjunto de los problemas universales. Es decir, sólo el que responda y el que sepa asimilar los problemas del conjunto mundial y particular, es el que va a determinar y a imprimir su sello a la nueva cultura mundial que está en gestación. En esa cultura, América Latina tendrá un rol fundamental en los próximos siglos, porque es el ámbito donde hay más pueblos católicos, incluso del

Tercer Mundo; está obligada a una respuesta fundamental a la universalidad de Dios, que plantea todos aquellos problemas que ignora la particularidad.

Pero lo universal sólo vive en la particularidad, y el sentido de ésta radica en su capacidad de universalidad. Hay una dialéctica entre lo particular y lo universal. Es muy honda esa presencia de la universalidad y de la particularidad en el pueblo nuevo en gestación. Como todo pueblo nuevo, somos dependientes en innumerables aspectos, pero en esa dependencia se va generando un ser propio, a pesar de todos los horrores de la conquista y de la esclavitud en América Latina. La opresión fue el signo de la formación de nuestros pueblos, pero eso está en el origen de todos los pueblos, porque la única inmaculada concepción es la de la Virgen. Nada más bárbaro que los orígenes del pueblo inglés, francés o ruso; todos tienen historias de amor, de sangre, de opresión y de pecado. No se forma un pueblo sin amor, ni tampoco sin tragedia humana.

Nosotros, en América Latina, somos el primer fruto de una evangelización novedosa (en comparación a cómo había sido en la Edad Media). Sin embargo, somos pueblos seculares dependientes bajo ciertos aspectos, como también hemos sido y somos Iglesia dependiente bajo innumerables aspectos (como fueron también las Iglesias de la Europa occidental). Las primeras Iglesias irradiantes estaban en Alejandría y en Antioquía y hoy quedan allí solamente musulmanes. Alejandría era "la rive gauche del Nilo". Después del Sena, era el lugar donde estaban los teólogos y los biblistas. Todo el pensamiento inicial, la forma de la espiritualidad, estaba en Alejandría y Antioquía, que fueron durante siglos los países católicos, infinitamente más importantes que una Europa occidental totalmente bárbara. El Papa de Roma pretendía tener el primado, lo que era real como constitutivo del Evangelio mismo. Pero, de hecho, el patriarca de Bizancio estaba en una urbe mucho más poderosa que Roma. Esta era una aldea atravesada, surcada por Alarico. El Papa envía los monjes irlandeses a evangelizar y a formar lo que es hoy día Europa occidental. Ellos son los evangelizadores de Alemania y Francia, y se pro-

duce la huida de Roma del poder de Bizancio hacia lo más pobre.

Existe una interrogación en la Iglesia de América Latina, no erudita ni de algún historiador, sino una interrogación del conjunto de la Iglesia sobre su origen. Nosotros nos educamos sin conocer la historia de la Iglesia de nuestros países. No ha habido una historia escrita profunda de la Iglesia de cada país. Aprendíamos las historias de Alejandría y Antioquía, de la Iglesia alemana, francesa, belga. Ellas eran los modelos económicos, espirituales, intelectuales, así como esas Iglesias de occidente recogieron y transfiguraron formas de espiritualidad que nacieron de las Iglesias de oriente, maestras de la Iglesia occidental.

La Iglesia europea occidental es nuestra maestra y me parece que el hecho de que los rectores de santuarios del Cono Sur se reúnan, señala una etapa totalmente novedosa en la maduración tanto de los pueblos latinoamericanos como del pueblo eclesial latinoamericano. Las Iglesias de América Latina comienzan a adquirir consistencia propia, comienzan a tener memoria de sí y futuro propio. Nadie tiene futuro propio sin memoria de sí. La memoria es la dinámica de la formación de la propia identidad. Nosotros nos formamos en una Iglesia que no sabía la historia de sí misma y esto se debe a que somos pueblos nuevos que aún están en formación.

La Iglesia de Francia, por ejemplo, tiene muchas historias sobre sí misma. En cambio, la Iglesia española no, porque desde la decadencia de España, ésta quedó en un estado de dependencia intelectual y espiritual tan grande en relación al resto de Europa, que sólo en el siglo pasado intenta pensarse a sí misma a través de los heterodoxos. Y recién en estos últimos años ha aparecido la primera síntesis de una colección de la historia de la Iglesia en España, en varios tomos, dirigida por Villoslada. Sin esta historia es difícil insinuar una historia de nuestras Iglesias.

Interrogantes del momento actual acerca de la historia de la Iglesia en América Latina

La primera interrogación importante es: ¿Qué significa la novedad de que rectores de santuarios se reúnan? Es un hecho nuevo y para que esto sucediera tuvo que haber un movimiento intelectual y una exigencia pura del pueblo. El drama de la gente sencilla en América Latina es que no tiene tiempo para leer y para estudiar. Ellos tienen una historia oral y concreta de la vida y no saben más de historia que los intelectuales. El problema en los países dependientes en general lo representan los intelectuales, porque en los ámbitos de cultura subordinada del estado dependiente lo normal es que se comience por saber la historia metropolitana, que el intelectual comience por formarse en la metrópoli y no en su propio pueblo. Lo que caracteriza a los mundos dependientes y coloniales es que no parten nunca de sí mismos para su comprensión intelectual, sino que los intelectuales lo primero que conocen es la vida del centro metropolitano. Los primeros libros que estudian son las historias del feudalismo en Francia, pero no saben nada sobre la encomienda de América Latina. Y esto sucede también en los seminarios. Los más intelectuales son los que menos comprenden a la gente sencilla. Es decir, uno comienza por saber más de Baudelaire que de Montecinos o de Bartolomé de Las Casas. Los intelectuales son antenas de una comunidad, son hombres que intentan percibir los cambios espirituales, teológicos, históricos, de la marcha de un pueblo. Lo que sucede es que los intelectuales de América Latina sintonizan antes "onda corta que onda larga". Eso mismo sucede en la Iglesia y por eso la víctima mayor del desprecio de la inteligencia católica han sido los santuarios, porque es el lugar que es más remoto naturalmente a los intelectuales dependientes y no así al hombre de la vida común y de las tradiciones orales. Nosotros tenemos que pasar por la reeducación de esa relación con el pueblo y con la gente sencilla. En resumen: de alguna forma me parece que es fundamental descifrar el significado de que los responsables de santuarios se reúnan en América Latina. ¿Por qué antes no se reunían; por qué no integran la pastoral común o la han in-

tegrado con dificultad; qué colaboración han tenido de la inteligencia, de los pastoralistas, de la teología?

Todo esto nos sitúa apropiadamente para analizar el momento desde el cual nos empezamos a interrogar por la memoria de nuestro pueblo y nos remite, a mi juicio, al primer gran momento de madurez de la Iglesia latinoamericana que se produce entre los años en que se gesta Medellín y luego Puebla. Puebla es el aprendizaje de las Iglesias de América Latina de la eclesiología del pueblo de Dios que hace el Concilio Vaticano II. La Constitución *Lumen Gentium* es asumida por primera vez a fondo por el conjunto de las Iglesias de América Latina en Puebla. Ellas empiezan a hablarse a sí mismas desde Medellín y en Puebla ahondan en esa eclesiología del Pueblo de Dios. El Concilio tiene una estructura con dos polos: la *Lumen Gentium*, que es la Iglesia, y la *Gaudium et Spes*, que es la Iglesia en el mundo. Y entre ambos están los temas de la inserción de la cultura. Sin embargo, el Concilio no hace un cortocircuito profundo entre la eclesiología del Pueblo de Dios y la evangelización de la cultura. Los dos polos recién van a entrar en cortocircuito en *Evangelii Nuntiandi* y van a ser asimilados íntegramente, tras la mediación de Medellín, en la Conferencia de Puebla. Este es el comienzo de la autoconciencia histórica de la Iglesia de América Latina en su conjunto. Y esta reunión es para mí un síntoma de ese movimiento profundo de la latinoamericanización de los pueblos latinoamericanos.

La historia nunca avanza en forma homogénea, sino que hay centros y lugares donde se concentra la dinámica histórica y hay lugares que son arrastrados por esos centros, que son como focos que irradian y arrastran al conjunto. Esto sucede en todos los órdenes de actividad. Siempre se da esa dinámica de centro-periferia.

En la Iglesia también se puede ver esta dinámica de centro-periferia. Comienza en Nazareth, la periferia de la periferia, un pueblito cercano a Jerusalén, la urbe. Era la periferia de Jerusalén, la cual repudia a los cristianos quienes, como

grupo o comunidad, son lanzados a ocupar el centro romano porque no pudieron ocupar a Jerusalén.

Existe una dinámica continua entre centro y periferia y nosotros estamos a este respecto en un instante análogo al de España y Portugal en los siglos XV y XVI: eran las fronteras de Europa con el Islam; no habían sido importantes en la Iglesia europea medieval. Habían tenido el papel de traductores de la cultura árabe, pero no de asimiladores de esa cultura. El centro europeo era la Lotaringia, la región que va desde Roma, Génova, Venecia hasta Amberes y el Rin. Allí nace Cluny y las grandes síntesis eclesiales surgen en ese corazón que se va a partir al iniciarse el siglo XVI. El aspecto alemán va a generar la ruptura de Lutero, el francés, la ruptura de Calvino. A consecuencia de estas rupturas, la Galia va a tener que aliarse a España que, no obstante ser una Iglesia de frontera, realiza simultáneamente la evangelización de América Latina y la Reforma que culmina en el Concilio de Trento. Es un instante de esplendor de la Iglesia española y de la periferia. En muy pocos años se convierte en centro de Europa y junto a Portugal inicia la formación de la ecúmene mundial. En este papel será posteriormente sustituida por Holanda, Inglaterra y hoy por Estados Unidos y Rusia.

Entonces, el primer centro de la ecúmene mundial fue España y era frontera. Nosotros también éramos hasta los años 50 el Nazareth de la Iglesia mundial. América Latina tenía una gran Iglesia pero que generaba pocos sacerdotes y Pío XI tuvo que pedir a todas las Iglesias que enviaran sacerdotes y religiosos a América Latina. Y de pronto, esa frontera eclesial latinoamericana empieza a tomar un protagonismo desde el Vaticano II, concilio éste que representó una constitución pasajera de la unidad franco-germana que era el corazón de la Iglesia medieval del Rin y la Borgoña y que hoy es el corazón del mercado europeo. La reconstrucción de este centro en la posguerra y la unidad franco-germana generan una resurrección de Europa ya secundaria y la Iglesia europea es la que impulsa el primer gran concilio para la ecúmene mundial actual, el Vaticano II, y que es el último de las Igle-

sias europeas (no porque las Iglesias europeas dejen de aportar, sino porque ya no serán las únicas que lo hagan).

El Concilio Vaticano II es un concilio alemán y francés. Los demás eran comparsas del pensamiento alemán y francés. Por la experiencia de este concilio, que remueve hondamente las bases de América Latina, se comienzan a objetivar los acontecimientos de Medellín y Puebla, en donde la Iglesia se percibe a sí misma en una dinámica. En la Conferencia de Puebla es la primera vez que la Iglesia de América Latina se autoformula con conciencia histórica de sí misma, mientras que Medellín representa la actualidad histórica pura: habla de las estructuras del hoy sin ninguna referencia a la génesis histórica.

Así, el mérito de Puebla consiste en convertir la actualidad de Medellín, en una actualidad histórica. Por cierto que Puebla no hubiera sido posible si la Iglesia no genera antes la actualización de Medellín. Las insuficiencias de Medellín lo son sólo porque supo fecundar algo mayor de sí que es la Conferencia de Puebla, la que es impensable sin la anterior. Además, la Conferencia de Puebla inaugura un nuevo pontificado que tiene rasgos originales, el pontificado de Juan Pablo II, que representa la salida del centro de gravedad de la Iglesia de Europa occidental. Europa deja la conducción de la Iglesia mundial, la que hoy no tiene un centro, y su originalidad actual radica precisamente en este hecho: la ausencia de un centro conductor. Me parece muy singular que haya sido el Papa de la frontera polaca que se interna en el imperio ruso-soviético el que inaugure su pontificado en una conferencia episcopal del Tercer Mundo en la intimidad del imperio yanqui. En Puebla se marca, en mi opinión, la peculiarísima singularidad de una época histórica que se abre, con coordenadas totalmente distintas a las que hemos estado acostumbrados durante siglos. Vivimos una situación de frontera en que, sin embargo, las Iglesias de América Latina empiezan a ser candidatas a centro.

Antes, las herejías y los conflictos se producían en Alemania y Francia. (Donde no hay pensamiento no hay conflic-

to). Pero ahora, no es un azar que las primeras formas de teología que se llaman latinoamericanas comiencen a formarse penosamente, poniendo todo en discusión. En un cierto sentido, es un acontecimiento histórico que el Santo Oficio se haya referido a pensamientos nacidos, adaptados y repensados desde América Latina.

Hasta el instante en que las Iglesias de España y Portugal empiezan a dejar de ser frontera para convertirse en Iglesias irradiantes, no había teólogos españoles importantes. Desde Melchor Cano, que da los marcos de toda la teología, la Iglesia que llega a América Latina está en plena eclosión espiritual e intelectual. El mismo año en que Colón sale hacia América, el obispo Nebrija escribe la primera gramática de la lengua castellana. Y esto es muy importante porque permitirá la traducción de las lenguas indígenas como el quechua, el náhuatl, etc. Es la gramática que va a hacer posible la recreación de las gramáticas indígenas por los misioneros y también la evangelización en las lenguas vernáculas.

Recomendación pastoral

El conjunto de nuestra pastoral en América Latina es ajena al teatro. Los teatros independientes han aflorado en el último tiempo en todo el continente. Me parece que aunque la liturgia y el año litúrgico en un orden son una representación teatral fenomenal y que el teatro renació en el atrio de las Iglesias medievales, fue en el siglo XVIII que el moralismo expulsó el teatro como algo pecaminoso. Hubo una persecución de la Iglesia a los actores que todavía, en el fondo, no ha terminado.

No es posible hacer una pastoral del Bien y una pastoral de la Verdad sin la unificación de éstos con la Belleza que es una síntesis de ambos. La Belleza es el esplendor de lo verdadero y de lo bueno.

Me parece que sería necesario recoger las expresiones artísticas del propio pueblo, de los jóvenes, etc.; el teatro es una expresión atractiva en los medios populares.

La Iglesia debería plantear una pastoral totalizante, como fue la primera evangelización, mucho más rica y compleja y mucho menos intelectualizada que la que hoy se realiza en casi toda América Latina. Hoy decimos que el catecismo era intelectualizado y que la catequesis ha roto con esa intelectualización. Pero nos olvidamos que, aun cuando indudablemente era intelectualizado, estaba integrado en un conjunto de expresiones culturales tales como la canción, la música, la pintura, el baile, etc. Me parece muy importante que la catequesis pueda recuperar estas expresiones para integrarlas dentro de todo su proceso evangelizador.

PROMESA O MANDA: UNA INTERPRETACION ANTROPOLOGICA

*M. Denise Saint-Jean M.
Montevideo*

Las mandas o promesas

En los santuarios de Chile se observan una variedad de mandas, rituales; a veces personales otras colectivas, hay promesas que las encontramos en todo el Norte del país, otras tan sólo en un lugar, y algunas en toda Latinoamérica. En Andacollo hay danzas y exclamaciones a la Virgen, en Yumbel hay dinero y velas para la iglesia. En Carelmapu, al frente de Chiloé todos participan de la procesión de la Candelaria, al igual que en Copiapó, única ciudad nortina donde se celebra a la Virgen de la Candelaria.

Al estudiar este fenómeno es necesario tener presente el inicial sincretismo religioso del pueblo latinoamericano, tema al cual no me voy a referir en esta ocasión por haber sido tratado en el Encuentro de Religiosidad Popular del Cono Sur realizado el año pasado en Santiago, Chile. Sólo quisiera recordar que América virreinal fue muy ostentosa en sus fiestas, procesiones, milagros y romerías. La fiesta barroca fue el instrumento de conversión, mostraba la belleza y alegría imposibles de alcanzar en el diario vivir. Por medio de la fiesta se enseñaban dogmas, se moralizaba y se transmitían ideas.

“Las fiestas indianas no estuvieron ligadas tan sólo al barroco, sino que viven hasta nuestros días en una forma mesti-

za que merece ser estudiada detenidamente" (T. Gisbert, 1983).

Hemos tomado el desafío y estudiado un sustrato de la fiesta, la promesa y a los promeseros en Chile, cómo se comportan y qué piensan ellos de su comportamiento. La intención del presente estudio es considerar de qué están hechos los rituales, qué nos dicen y muestran de nuestro pueblo latinoamericano, qué hacen los rituales religiosos y cuál es el resultado, o el supuesto resultado. Al efectuar este análisis no hemos considerado lo sagrado ni lo religioso con el propósito de mantener el contexto social en el centro de atención. La antropología analiza la religión como un fenómeno cultural, como una expresión de la mente humana condicionada a un contexto cultural. Los antropólogos no cuestionamos la verdad divina de la religión, estudiamos el contenido actual de las representaciones de las ideas religiosas. La verdad en religión se comprende, se acepta participando, creyendo, en cambio el antropólogo debe permanecer marginado como observador, y acepta cualquier sistema de ideas en la medida que exista. Ningún sistema de ideas inmerso en una cultura, aunque funcione, prueba su validez, ante todo es una forma de conocer el mundo, no la verdad en el mundo.

Los rituales

Las fiestas religiosas son ocasiones dramáticas, una forma compleja de comportamiento que usualmente tiene un propósito estabilizador, pero indudablemente alude a más que lo explícito, y posee significados simultáneos. Dulkheim enfatizó la importancia de las relaciones sociales reflejadas en los rituales; es decir, los rituales delinean, reiteran o refuerzan lo social, expresando los conflictos sociales y delineando los roles sociales. Además de tener un significado social, los rituales propagan ideas culturales y dan forma a esas ideas.

Los rituales religiosos colectivos en Chile son muchos, aún así tienen propiedades morfológicas similares. Además de tener una forma convencional parecida ¿qué otra caracte-

rística poseen, y por qué es la forma en los rituales lo común? Las personas que practican estos rituales se llaman promeseros o promesantes, así lo hagan una vez o lo repitan año a año. Los rituales religiosos son conocimiento aprendido, y por sobre todo una forma de entender el mundo en que el promesante vive. Ciertamente un objetivo de los rituales religiosos es influenciar el mundo. ¿Cuándo se hace una promesa o manda, en un momento de aflicción, de desesperación espiritual o material? ¿Y cuándo se cumple una promesa, en la fecha estimada, o se espera estar seguro que el mensaje fue recibido? ¿Es la manda una acción que refleja cómo funciona lo social? Estas son algunas de las preguntas teóricas que analizaremos a continuación.

Los rituales religiosos son modelos de la realidad y modelos para entender, cambiar, alterar, motivar esa realidad (Geertz, 1973). Los rituales son sintetizadores de conceptos sociales y formas de pensamiento existentes; en la medida que su forma sea de tipo práctica, y existan como actos simbólicos. Pero además, pueden ayudar a reorganizar la realidad, o incluso formarla. Razón por la cual los rituales encuentran su significado orientados hacia el futuro. Poseen una apertura a los cambios o posibles variaciones, la que a su vez le otorga un significado.

El efectuar un acto ritual conlleva un riesgo, para el que lo ordena y para el que lo ejecuta; la incertidumbre permanece como el producto de la interacción o transacción en la medida que la secuencia no esté completada. Los rituales son un instrumento para "tradicionalizar nueva información" (Moore and Myerhoff, 1977,7) y para perpetuar viejas tradiciones. Se efectúan como modelos de la realidad y aunque no enseñan nada nuevo a los individuos, "les enseñan a reconocer su lugar en la sociedad y a aceptarlo" (Augé, 1982,65). ¿Por qué siempre los rituales colectivos tienen este rol de celebrar la tradición, de insitucionalizar el mensaje cultural o social?

En términos generales, porque toda ceremonia colectiva es un testimonio cultural, de orden en la cultura, opuesto a un vacío cultural. Las ceremonias son una declaración en con-

tra de la indeterminación (Moore, 1975). "A través del orden, la formalidad, y la repetición se busca afirmar que el cosmos y el mundo social, o alguna pequeña parte de éstos, son explicables, están ordenadas y por el momento fijas" (Moore and Myerhoff, 1977,17). Al examinar la contradicción que existe entre lo institucionalizado y lo indeterminado, entre lo ritualizado y la espontaneidad, entre la formalidad y lo casual afirmamos (junto con Moore, 1975, Moore and Myerhoff, 1977 y Murphy, 1971) que existe una relación dialéctica entre la forma y la indeterminación. Por lo tanto, los rituales religiosos son una declaración de forma en contra de la indeterminación.

La forma se manifiesta en la estructuración de los bailes, en la rigidez al cumplir una promesa, en los tipos de mandas que varían dependiendo la legitimidad que tienen en cada santuario. En otras palabras, cada santuario o más bien los santuarios comprendidos en una región geográfica han creado, aceptado, valorizado una cierta forma de rituales religiosos, los cuales se han ido traspasando y los niños han ido imitando.

A Andacollo, por ejemplo, llegan muchos niños vestidos con el traje de un baile religioso. Sus padres los han entregado a la Virgen, y así han permitido que una tradición continúe. Esos nuevos "chinos" junto con aprender a hablar, a caminar irán aprendiendo a creer en la Virgen y por sobre todo a aceptar la forma que sus padres les enseñen a entenderse con ella. Copiarán rituales culturalmente determinados por sus antecesores, y probablemente sentirán lo mismo que ellos.

La repetición de los rituales religiosos da un sentido de continuidad, aunque sean situacionalmente específicos a ese día, a ese año; al repetir lo que se hizo el año anterior y prometer volver a repetirlo el próximo año. El efecto de unir los rituales de esa fiesta religiosa con todas las fiestas religiosas entrega una explicación de totalidad.

El 25 de diciembre en Andacollo, Humberto, de un baile de danzas procedente de Coquimbo, llorando en su exclamación le dijo a la Virgen:

*Yo les pido delante de ti
Virgen del Rosario
que te sirvan con todo que como yo
setenta y cinco años he estado
a tu lado.*

*Perdóname madre querida
sea esta mi última plegaria
porque sufro mucho cuando la estoy escribiendo
no es que yo quiera dejar mi devoción
porque por mis padres fui yo donado
seguiré siempre en este baile
hasta que Nuestro Señor 'decidere' de mí...
Adiós, Madre del santuario
... estaremos hasta este otro año
cumpliendo otra vez la devoción.*

¿Por qué los rituales tienen como denominador común la formalidad? Los rituales poseen varias características o propiedades morfológicas (Moore y Myerhoff, 1977,7) aplicables a los rituales religiosos en Chile. Primero, es la dimensión colectiva que estos rituales poseen. Los rituales religiosos o mandas como se llaman comúnmente pueden ser efectuados en forma colectiva, personal pero inmerso en un ritual colectivo mayor, como por ejemplo, pagar una manda-ofrenda el día que se celebra a la Virgen, y personal sin necesidad de ir al santuario y de participar de la fiesta o haciéndolo pero cualquier día del año. El último caso es el único que queda excluido de lo social; los otros por definición tienen un significado social.

La segunda característica de los rituales religiosos es su carácter repetitivo, es así como la ocasión, la fecha, el lugar y la razón de la celebración son las mismas año a año, además del contenido de la fiesta y de los rituales que se realizan.

Los rituales tienen una función particular entre personas analfabetas, poseen la capacidad de guardar y transmitir información. La información guardada en rituales puede servir como sistema de comunicación para rituales verbales, los que llamamos mitos o narrativas orales, y rituales no-verbales, que

son secuencias de comportamientos que calzan juntas en dramas ceremoniales. La cualidad repetitiva de todo ritual tiene una gran significación, debido al carácter redundante que permite reducir la ambigüedad de las creencias y certificar la validez del ethos cultural.

El ruido de los tambores en el Norte chileno es un aviso de alzada, más bien de fin de mundo, es un aviso permanente, un estruendo que incita a la atención, un llamado. Si fuera un tambor o diez tambores sería sonido, no sería ruido ensordecedor, pero son cientos de tambores y cada baile con sus propios ritmos, unos comienzan mientras otros elevan el tono tratando de escucharse a sí mismos en esa confusión musical. Así comienza un baile un tanto monótono, bom bom bom que se repite hasta el infinito sin calmar jamás las ansias de saludar a la Virgen, de bailarle. La tercera propiedad morfológica de estos rituales colectivos y sonoros es la capacidad de producir un estado alerta de mente, y una sensación de flujo. Además en el caso de los promesantes que bailan hay un compromiso hacia el baile, hacen mandas comunitarias que cumplen durante su estancia en Andacollo, se observa una disciplina formidable y actúan como un solo cuerpo con un líder a la cabeza. Es así como la organización de los bailes ha llegado a convertirse en una institución muy estructurada, con normas, reglamentos y compromisos. Al bailar cada danzante tiene su puesto, y todos deben estar alertas de sus compañeros pues todo el baile está muy sincronizado, y debe durar 15 minutos la secuencia completa y después se vuelve a repetir. Es decir, al cabo de tres o cuatro días de bailar han repetido la secuencia aproximadamente unas cuarenta veces. Generalmente cantan y bailan al unísono, dirigidos por silbatos o señales de bandera. Los promesantes se notan concentrados; hombres y cada vez más mujeres, niños, adultos y viejos saltan durante tres días, se hincan, trotan, cantan, lloran a pleno sol. El calor es insoportable, todos parecen darse cuenta menos los danzantes.

Cuando la fiesta se acaba y cesan los tambores, la Virgen retorna a su templo y ahí llegan peregrinos y danzantes a decir el último adiós, de rodillas, agotados, improvisan despedi-

das. Son miradas fijas a la Virgen, oraciones personales, cantos, llantos y desmayos. Mujeres y algunos hombres son sacados en andas, en brazos al exterior donde se procede a revivirlos. ¿Los desmayos frente a la imagen de la Virgen son estados de trance o actuaciones puestas en escena?

Una cualidad básica dentro de la morfología de lo ritual es que no es una actividad espontánea, sino actuada. Es un comportamiento aprendido, memorizado y rutinario. Han ensayado durante un mes cada paso, han venido desde niños a visitar a la Virgen, y pertenecen a un grupo específico de baile religioso porque lo heredaron de sus padres que pertenecían al mismo grupo.

En el día de despedida encontramos a jefes de baile amenazando a las jóvenes y prohibiéndoles desmayarse, y también encontramos a otros incentivando a las jóvenes a hacerlo, por lo cual concluimos al respecto que los desmayos de despedida son decisiones conscientes. A las promesantes les cuesta explicar los efectos de este ritual en ellas, y se debe a las consecuencias subconscientes del ritual, consecuencias que pueden ocurrir o no ocurrir, y que varían de una imagen en la mente, a suspiros de angustia, a un estado de compenetración total. Estos estados de trance y desmayos no ocurren entre el común de los promesantes sino entre los que van año tras año con la promesa de bailar.

Cuando mujeres jóvenes se van a despedir de la Virgen, se preparan, todavía van vestidas con el traje del baile y le piden a un compañero de baile o amigo que las asista. Ellas entran de rodillas y ellos caminan lentamente a su lado, tomándoles la mano o los hombros. A medida que avanzan pierden la percepción de lo que las rodea, totalmente concentradas en un diálogo con la Virgen, avanzan como hipnotizadas, de sollozos pasan a llantos y gritos histéricos y caen desmayadas. Los escoltas las sacan corriendo de la Iglesia, las tienden en gradas y a fuerza de tapanles la boca y darles masajes en piernas y brazos ellas se recuperan. Algunos desmayados son los mismos todos los años, hay bailes en que se desmaya el 70 por ciento de sus miembros, exceptuando a los jefes. Cual-

quier fenómeno que alcanza estas dimensiones no es comportamiento espontáneo sino actuado.

La última propiedad que define a los rituales es el orden. Los rituales colectivos son por definición eventos organizados, ambos de personas y de elementos culturales, teniendo un principio y un fin. "Puede contener dentro de sí momentos o elementos de caos y espontaneidad, pero éstos se dan en tiempos y lugares precisos" (Moore y Myerhoff, 1977,7). Siendo el orden la cualidad que define y envuelve todos los acontecimientos que suceden en un santuario. Sucede que no todo lo que acontece en un santuario es acción ritual, como la llegada y partida de peregrinos, el mercado o feria, las cocine-rías, las municipalidades vendiendo patentes comerciales y para los vehículos, y los carabineros persiguiendo a los vendedores ambulantes. Otros individuos que no contribuyen al sentir religioso del momento, sino por el contrario, son los parias de los santuarios, son los charlatanes, mendigos y medalleras. Estos individuos viajan a lo largo de Chile siguiendo el calendario religioso del país, están muy bien informados y saben cuáles son los santuarios más comerciales. Sin embargo, la existencia de todas estas transacciones comerciales, informales y profanas, además de ser parte de la fiesta lo cual obliga a considerarlas, no impide que los rituales religiosos colectivos y el símbolo de la Virgen o el Santo esté presente y sea el núcleo de esta reunión masiva.

El orden y organización de los bailes de un santuario como Andacollo que este año conmemoran 400 años bailándole a la Virgen es notorio en el tiempo y el espacio. Los bailes están divididos en tres categorías, teniendo cada uno un día para que los bailes de ese tipo se presenten a la Virgen. Las exclamaciones a la Virgen empiezan el día 24 de diciembre con los bailes de instrumentos gruesos, son los más modernos y ruidosos; siguen el 25 de diciembre los Danzantes que son los más musicales, la mayoría de sus integrantes tocan un instrumento como flautas, triángulos, guitarras, pande-retas, etc., mientras bailan el día 26 de diciembre terminan los Chinos que son los más antiguos, sus orígenes se remontan a 1584.

Por último, debemos entender orden en el sentido de conexión y predicción. Familias, bailes, la confederación de bailes peregrinos y sacerdotes se reúnen, se establecen y reanudan estas relaciones sociales año tras año. "Por definición la conexión provee de una explicación, implica significado y comprensibilidad" (Moore y Myerhoff, 1977:17). La predicción es una característica que otorga orden, se obtiene por medio de la repetición como lo hemos señalado anteriormente. La repetición de los rituales religiosos señala que sus mensajes son válidos hoy y serán válidos en el futuro. Los promesantes saben que el "entendimiento con la Virgen" no va a variar, lo que están recibiendo y comprendiendo hoy será igual, por eso saben que retornarán el año próximo. En otras palabras los rituales colectivos religiosos que ellos realizan son promesas de continuidad, de orden. Debiendo ser así, para acabar varias formas de desorden incluyendo los elementos de disonancia presentes en todo santuario a los cuales nos referimos con anterioridad.

Los rituales religiosos son promesas de continuidad por sobre cualquier otra ceremonia o ritual porque tienen una particularidad respecto a otros rituales, esto es, que están contruidos en torno a poderes suprahumanos o divinos, superiores al control y conocimiento humano. Es así como los promesantes reiterativamente piden por armonía con la Virgen o el Santo, no quieren que "se enoje", evitan provocar conflictos, pedir demasiado para ellos mismos, y por último, evitan demorarse mucho en el pago.

En Chile, como en toda Latinoamérica, se produce una forma ritualística que incluye a todos los otros rituales religiosos, la manda o promesa. El presente estudio ha tenido como interés particular los rituales, no la sociedad global, aunque por supuesto a veces se hacen referencias al contexto general para entender el problema. El enfoque del estudio ha sido etnográfico, es decir, toda la información fue recolectada por mí en los diferentes santuarios durante las peregrinaciones anuales. Por lo tanto la unidad de análisis es la promesa, y es a lo que nos vamos a referir a continuación.

La promesa o manda

Nos preocupa comprender la función de las mandas, no sus orígenes sino los aspectos funcionales de sus usos y costumbres, entendiendo su carácter 'expresivo' como lo más importante. Debemos comenzar, junto con Durkheim, por tratar las creencias religiosas y sus representaciones no sólo como verdaderas, sino como simbólicas. Estamos buscando representaciones de lo social, nos interesa analizar la eficacia de esas representaciones, al hacer esto deberíamos "elucidar el secreto de la eficacia simbólica, comprendiendo el proceso de la representación a la acción" (Augé, 1982,7). El fenómeno religioso comprende dos categorías: creencias y ritos. Las creencias son estados de opinión y consisten en representaciones, los ritos son modos de acción determinados.

La manda o promesa es un rito personal o colectivo, efectuado para sí mismo o para otro, que encontramos en santuarios urbanos y rurales donde el lapso entre el pedir o hacer la promesa y el pago o cumplimiento es flexible. Este fenómeno lo entendemos como ciclo de reciprocidad y lo analizaremos más adelante. Por promesa, además, entendemos cualquier interacción y transacción, formal o informal, institucionalizada o improvisada, sagrada o profana, ortodoxa o excéntrica, que existe sólo debido a la promesa en sí misma.

Los rituales son religión visible tanto como las mandas son continuidad visible. ¿Cómo nace la motivación? ¿En un momento de aflicción, de desesperación, o es un buen método para comunicar y reforzar lo que está más en duda? La salud puede estar en peligro, el amor en conflicto, el trabajo incierto, la familia separada. El pedir es una acción de optimismo, y una forma de representar su situación a ellos mismos. Al pedir, se hace un análisis personal de problemas, se localizan prioridades, y en general se efectúa una petición múltiple. El mensaje a la Virgen no nace de "una" circunstancia de aflicción, de opresión sino es un medio para afirmar lo que no se duda, lo no cuestionable. Hay casos, siempre los más dramáticos, que comenzaron su creencia en un momento de crisis y después continuaron haciendo mandas todos los años

con problemas comunes. Parece haber una correlación no con el tipo de problema que motiva una manda sino con el grado de importancia que tienen los problemas no-cuestionables, como salud, trabajo, amor y familia.

La promesa o manda utiliza símbolos para obtener y transmitir información, es un modo de comunicación. Los símbolos religiosos son conceptualizaciones culturales del mundo, de su propia sociedad y de la realidad cotidiana. La religión niega lo caótico, ataca las incertidumbres, revela el significado del mal y del sufrimiento, explica lo incomprendible, explica las tensiones que se generan en las paradojas del sistema social o conceptual de una sociedad, todo a través de conceptos culturales expresados visiblemente en símbolos religiosos (Geertz, 1973).

Los símbolos religiosos presentes en las "mandas" a la Virgen o a algún Santo pueden ser de cuatro diferentes tipos: religioso-sagrado, e.g. la imagen de la Virgen; sagrado-no religioso, e.g. la bandera chilena usada como estandarte por los bailes durante la presentación a la Virgen, o la vestimenta de "chino", un niño vestido de "chino" no puede ser castigado o recibir una reprimenda por parte de su madre o de cualquier otro adulto porque se está preparando para una acción sagrada, por lo cual el adulto recibiría represalias en su contra; lo religioso-no sagrado, e.g. bautizar a menores, confesarse y comulgar en el santuario durante la fiesta; y por último, lo no religioso-no sagrado, que son las ofrendas y mandas de penitencia.

Geertz ha descrito el símbolo como cualquier objeto, acto, evento o relación que sirve como vehículo para una concepción, siendo la concepción el significado del símbolo (Geertz, 1973,91). En ocasiones el símbolo no es el objeto que sirve como vehículo para una concepción sino es en sí mismo el significado. Es decir, los símbolos son a veces aspectos de la realidad, a veces su representación. Asad plantea que los símbolos son un "conjunto de relaciones entre objetos o eventos" unidos como conceptos, teniendo un "significado emocional y otro intelectual" (1983,240).

El simbolismo de ritos y mitos es bastante complejo porque "la identidad de los rituales se deriva de dos fuentes muy diversas, una es fisiológica, la otra social y moral" (Augé, 1982,64). Se produce una "relación substancial" debido a que "los programas genéticos son altamente generalizados en el hombre", con lo cual los programas culturales sobresalen porque son capaces de moldear el comportamiento humano (Geertz, 1973,93). Para la antropología es de interés descifrar el nivel social, moral, intelectual y dejar el nivel fisiológico con sus emociones, estados de ánimo y motivaciones a la psicología.

Los símbolos religiosos y sagrados "funcionan para sintetizar el ethos (cultural) de los individuos" (Geertz, 1973, 89), y eso por sobre todo significa una perspectiva cultural del mundo, una calidad de vida y un estilo moral. La persona religiosa cambia de una percepción más o menos confusa de experiencia desordenada a un orden establecido. Ese orden fundamental que se expresa en forma de rituales y en forma de promesas para efectuar esos rituales, más que darle un conocimiento sobre y actitud hacia la vida, las estructura. "Son la práctica, porque los símbolos como representación son a la vez base y el producto del discurso social" (Asad, 1983, 240). Al concentrar el estudio en los procesos vistos a través de eventos y situaciones particulares, y en individuos en acción se logra revelar este modelo consciente de la sociedad intelectual, religioso y moral.

Lo crucial es entender cómo algunos símbolos se establecen como naturales, o esenciales, en cambio otros no subsisten al paso del tiempo. Pareciera que el status de un símbolo depende de la existencia de otras actividades, objetos y relaciones con sus correspondientes símbolos que sean socialmente adecuadas, es decir, parte del ethos cultural de esa sociedad. Incluso la formación de un símbolo está condicionada a la socialmente apropiada producción de otros discursos y actividades. Un símbolo aislado, opuesto a la forma cultural imperante, no conectado intrínsecamente a la cultura, pierde su contenido con facilidad, y al quedar vacío es relegado y olvidado. En cambio, cuando un símbolo se estable-

ce es aceptado e incluido en la vida religiosa del individuo. Lo que implica que ese símbolo está conectado a un conglomerado de símbolos, o como dice Geertz, a un patrón cultural, y posee una "fuente de información extrínseca". Extrínseco significa que están "afuera del organismo humano", y son una fuente de información porque "estos procesos externos a los individuos se les puede otorgar una forma definitiva" (Geertz, 1973,92). El conglomerado de símbolos provee de programas para la institucionalización de procesos sociales y psicológicos que dan forma al comportamiento religioso en público.

A continuación nos referiremos a la intencionalidad de la manda o promesa. Nombraremos los tipos de mandas que encontramos en Chile, habiéndolas clasificado de acuerdo a cuatro diferentes tipos de intenciones por parte del promesero o promesera. En el caso que la manda sea característica de un santuario se indicará el lugar geográfico entre paréntesis.

Intencionalidad de la promesa

1. *de Renuncios*: dejar de consumir, ayunar, dejar de fumar, abstinencia, etc.

Este tipo de manda es un acto privado, se ejecuta en silencio, se cumple cualquier día, no es necesario hacerla, comenzarla o terminarla el día de la fiesta.

2. *de Ofrendas*: se dan flores, velas, especies de valor, alimentos, dinero, visitas al santuario, manda ex-voto, se regala el traje de la Virgen (Virgen de la Candelaria-Copiapó), se dan objetos para el altar como candelabros, floreros y manteles, se regala la más valiosa piedra de un mineral encontrado (Copiapó, Andacollo), se entregan muletas, trajes de novia (Andacollo).

La manda de gratitud es una donación a la fiesta, a la vida colectiva. Generalmente se paga el día que se celebra la

Virgen o el Santo porque al ser contribución a la fiesta, es necesario acompañar a la Virgen/Santo en su día.

3. *de Sacrificio*: caminar al santuario de 20 a 100 km, entrar de rodillas al templo de 100 a 800 metros, cargar las andas, quemar velas teniéndolas en las manos sin papel, cortarse el pelo en el altar, caminar sin zapatos (en pleno invierno-Santa Rosa de Pelequén), manda de pecho, arrastrarse por el suelo (La Tirana), subir los cerros corriendo (Cerro San Cristóbal-Santiago), caminar llevando una cruz, etc.

4. *de Compromiso*: adultos hacen mandas que cumplen los niños o jóvenes, confesarse y comulgar, promesa de baile, bautizar en el santuario, organizar y costear una fiesta religiosa (Caspana, Ayquina), vestir los colores del Santo (Yumbel) o de la Virgen, recibir escapulario bendecido, pertenecer a los bailes (ser porta estandarte, cocinera, chofer, etc.); trabajar por promesa (aseo, peluquería, camareras de la Virgen, etc.), promesa de tener una persona protegida para asistirle, cambio de conducta luchando contra un defecto determinado, etc.

La intencionalidad al bailarle a la Virgen es de compromiso, pero la han convertido los promeseros en una manda de sacrificio, bailan durante tres o cuatro días casi toda la jornada. "El chino que no se cansa no vale, la Virgen de Andacollo quiere ver a su chino sudando y sufriendo" dicen los chinos. Bailan por períodos largos de tiempo sin detenerse, se destruyen los pies y se ven exhaustos y deshidratados. Beben agua, comen torrijas de limón y a veces beben suero. El 80% de los promesantes de baile son jóvenes, los jefes son mayores y entre los Chinos los hombres mayores son muchos, los cuales tienen una motivación fuerte y transparente.

Para entender los rituales religiosos que se observan en los santuarios chilenos es necesario usar diferentes marcos teóricos, ni una teoría ni una hipótesis resuelve todas las inquietudes. Considerando la tipología recién nombrada vamos a clasificarlos en dos modos sociales. Los rituales religiosos pueden ser entendidos como ritos de exageración según Turner (1969), no significando una identidad indiferenciada de

la comunidad, sino un reconocimiento de la diferencia social. Los modos sociales son ritos de elevación llamados rituales de jerarquía, y ritos de degradación de status llamados rituales de humillación.

Toda manda que tenga por intención el sacrificio o penitencia del promesero es un rito público de degradación de status. Mandas como la de caminar al santuario, peregrinos jóvenes caminan toda la noche provistos de una linterna y una frazada doblada que cuelga de sus espaldas. Caminan de 40 a 100 km para llegar al santuario a pagar la manda a las 3 de la mañana, o al alba. Encontramos casos extremos como el de un señor que camina todos los años de Antofagasta a Andacollo, se demora 32 días. La distancia entre la nortina ciudad de Antofagasta y el pueblo de Andacollo es de 972 kilómetros. Otros como Josecito del cerro, vienen de Vicuña y se demoran tan sólo dos días cortando camino por los cerros.

Las mandas de sacrificio en su mayoría son rituales de humillación, como entrar de rodillas al templo, una, dos, tres veces, algunos entran todos los días de la fiesta de rodillas pagando diferentes mandas. De rodillas entran hombres y mujeres, niños y viejos, en las ciudades y en casi todos los santuarios rurales. En Carelmapu que se celebra la Candelaria es uno que otro, al igual que en Copiapó. En cambio en la iglesia de Santo Domingo en Santiago donde se celebra a la Virgen de Pompeya son muchos, en Yumbel son más y en Andacollo son cientos. Las personas de edad entran de rodillas con velas encendidas en sus manos y murmurando plegarias.

En un costado de la iglesia, ante un altar se viven momentos dramáticos cuando padres y abuelos cortan las largas trenzas de hijas y nietas. Las trenzas son dejadas como ofrendas en el altar con una tarjetita que generalmente dice "Gracias Virgencita por favor concedido". En muchos santuarios se ven peregrinos descalzos pero en Santa Rosa de Pelequén llama la atención porque es a fines de agosto, el clima está frío y húmedo. Mujeres y algunos hombres esperan horas en una larga fila para poder besar el manto de la "Virgen" como los peregrinos llaman a la Santa. Después siempre descalzos

van a confesarse y a comulgar dentro de la Iglesia, y recién entonces se vuelven a calzar.

Muy al norte de Chile, cerca de la ciudad de Iquique, encontramos la fiesta de la Tirana. La manda que efectúan los hombres jóvenes consiste en desnudarse el torso y arrastrarse por el suelo hasta llegar a los pies de la Virgen del Carmen. Llamada la manda de pecho, es probablemente la más degradante y humillante de todas las promesas que se efectúan en Chile actualmente.

En un tono más positivo existen los rituales de jerarquía, siendo el bailar el mejor testimonio. En la zona fronteriza del norte chileno, donde Chile limita con Bolivia existen los bailes y, además, el organizar y costear la fiesta. En esos pueblos atacameños el hombre que financia la fiesta anual, queda en quiebra con seguridad, pero obtiene prestigio. El prestigio es un bien muypreciado en cualquier comunidad y necesario para obtener poder. El que un individuo financie la totalidad de la fiesta se denomina culto al cargo de Zinacantán, México, donde es muy común.

En Copiapó, Andacollo, Sotaquí y otros santuarios del norte chileno los organizadores de los bailes generalmente son personas simples con características de líder, permitiendo las fiestas que ellos legitimen su influencia y poder dentro de la comunidad. De este modo la comunidad reconoce su posición social, por ejemplo, el Cacique de Andacollo. El Cacique no es elegido en elecciones abiertas, sino que es un sistema cuasimonárquico, en caso que no hubieran herederos, el Cacique anterior designa su sucesor antes de morir. El Cacique actual, don Rogelio, es un hombre sencillo, cabrero, vive en el Tambo, un pequeño caserío en los cerros que circundan el Valle del Elqui. Hombre humilde, se ve con poca fuerza, pero pueden ser los años, se ve cansado. Sin embargo, tiene mucho carisma, y el día de la fiesta se convierte en un gran señor, con autoridad y don de mando. Sus 73 años (tiene 79) sirviendo a la Virgen lo hacen un conocedor de la fiesta, la tradición lo trajo a Andacollo y después de tres cuartos de siglo en que ha visto llegar niños e irse adultos, a pesar de todos los con-

tratiempos, cambios políticos y eclesiásticos y pobreza tiene el orgullo de haber perpetuado una tradición y su expresión ritual.

En Andacollo el baile y todo el ritual que lo rodea le otorga legitimidad y autoridad además del Cacique y otros administrativos de la organización de los bailes, a cada jefe de baile. La agrupación de los bailes decide quién baila, es así como en Coquimbo se formó un baile de instrumentos gruesos, se hacen llamar de la Araucanía, y llevan tiempo pidiendo permiso para bailar, y el Cacique Segundo ha negado la autorización de bailar. Mario, secretario de la agrupación de bailes de Coquimbo insistiendo consiguió que fueran recibidos como visitas. Otro caso, en diciembre llegó a Andacollo una diablada de Antofagasta, y no le fue permitido bailar, es decir, presentarse a la Virgen. En este caso las razones variaban de que el grupo no era de la región sino nortino, de que no habían avisado de su venida por lo tanto no estaban inscritos, que no alcanzaba el tiempo para todos.

Con este último ejemplo queremos resaltar el hecho que los bailes y rituales, en general, pertenecen a la parte más estructurada del comportamiento social y también "pueden ser explicados como un intento de estructurar la forma como las personas 'piensan' de la vida social" (Moore y Myerhoff 1977,4). Organización en la presentación, desfilan con estandartes, bailan y cantan a coro, el jefe hace la exclamación, entregan a los nuevos promeseros y lo visten con el traje del baile, se hincan y al despedirse sólo han transcurrido 15 minutos. Los estatutos y reglamentos quedaron en casa pero volverán a ser discutidos en tres reuniones de los caciques a lo largo del año.

LA MANDA O PROMESA

*P. Antônio Silva
Comentario do Pastoralista*

El hombre tiene experiência de su indigência. . .

Quando vai ao santuário, o homem não vai só para conseguir que Deus se introduza na história e mude o rumo dela. Além de esperar os milagres de Deus, que aliás são raros, o homem vai para dar-lhe um cixo, um motivo para construí-la. Refletindo e vivendo junto à divindade o homem "descobre" —tira a coberturada sua vida, da um sentido a ela e dando— lhe um sentido, tornase senhor dela. Cria para ela uma utopia, um rumo e depois procura viver em conformidade com a direção refletida.

No santuário, o plano de Deus se faz história do homem. Livre do caos que è o mundo sem referências, o homem pode estruturar sua existência.

— piden y agradecen

Ao entrar no santuário, o homem encontra a terra das maravilhas, em geral, não as maravilhas do milagre-contrárias à natureza e dependentes do capricho do divino-mas a maravilha da ordem que a bondade do divino pôz na natureza e com a qual o homem pode contar. O homem não é um ex-

tranho que procura coisas impossíveis mas um filho da casa que vive claramente com a bondade do seu protetor. A divindade é benfazeja, o mal é que é um acaso. Nessa hipótese, no santuário, vem-se mais para agradecer que pedir, conviver que receber do estranhos. O homem volta do santuário para mudar-se, triste talvez de não realizar toda a sua utopia.

— sentir gusto en el lugar de la manifestación de Dios

É característico dos santuários o serem lugar de viver com Deus. É a situação que permite ao povo simples de chegar ao cume de sensação religiosa. Todos procuramos esses momentos (retiros, reuniões, litúrgicas), os menos dotados de outros meios podem chegar nessas reuniões a experiências que lhes garantam uma decisão vital de fé que seja fundante de toda a sua vida (opção fundamental).

— necesidades apremiantes

Sendo o santuário um lugar de procura de sentido para a vida, certas maneiras de celebrar podem levar a uma alienação quando tornam o homem acomodado ou indiferente à vida. Certas procuras de cura podem impedir a transformação social, sobretudo quando o problema é grupal, comunitário.

Ofrece misas, oraciones

Quando o povo faz uma promessa, usa um símbolo significativo para-ele. Não toma a promessa em seu valor objetivo, mas na sua capacidade de ser expressão de sua vontade de encontrar-se com Deus. A coisa objetivamente mais valiosa, pode ser subjetivamente indiferente, não significativa e como tal, incapaz de cumprir seu papel como promessa.

O pastor tende a valorizar o objetivamente valido, o fiel, em virtude de seu sacerdocio comum, é quem vai definir qual sinal e mais eficaz para ele na situação concreta. Imprudencia do pastor que quer se impar.

Vale isso também para certas situações institucionais não singificativas para o povo. Para a instituição interessa que cada pessoa esteja ligada a uma sede local. Para o cristão que se sente ligado a um símbolo cristão nacional (o santuário nacional, por exemplo) é ridículo querer dizer que uma igreja de seu bairro é mais significativa que o santuário nacional. Se o direito tem suas imposições, uma boa prudência e uma sabedoria e criatividade pastoral de conjunto devem encontrar meios para uma vida coerente do ponto de vista legal e do ponto de vista pastoral.

— entrega delante de la imagen

A vivência dos santuários permite um tu a tu entre o fiel e a divindade que só os momentos de profunda contemplação alcançam. Como todos os gestos profundamente humanos, não podem ser muito estruturados, nem legalizados. É preciso liberdade e intimidade de tal ordem que o formalismo as impediriam fatalmente.

Fe como expresión de la salvación de Dios. . .

É importante notar que o Vaticano II admite quatro graus *verdadeiros* de vivência de fé: o 1o. é ter crença verdadeira em Deus + —iluminação da revelação escriturística com Cristo + receber os mesmos sacramentos e mandamentos + viver na comunidade eclesial; é o caso dos cristãos institucionalizados; o 2o. grau, caso dos protestantes tem: crença em Deus + iluminação da revelação escriturística no Cristo + receber sacramentos e mandamentos; o 3o. grau, caso dos máometanos e judeus tem: crença verdadeira em Deus + iluminação da revelação escriturística; 4o. grau: crença verdadeira em Deus. Os visitantes de um santuário podem encontrar-se em qualquer um destes graus. Bom número de peregrinos típicos são pessoas com idade de 25-40 anos, o período menos sacramentalista e institucionalizado da vida humana: devem ser respeitados no estado "físico" de sua vida espiritual.

Seria exigir deles um esforço demasiado o propor como obrigatórias certas exigências originadas de interesses institucionais e seria desconhecer a profundidade e a verdade de outros graus da vivências da fé (cfr. *Lumen gentium* 11-14).

— Necesidad de celebrar una fiesta

Não é possível viver humanamente sem esperança. Nem há celebração da salvação sem expansão, sem festa. Na festa esquecem-se todos os limites e desprezam-se todos os sacrifícios. Querer reduzir o homem ao racional bitolado é negar-lhe a capacidade de doação e de risco. Sem desperdício, o homem é pobre é miserável. Só quem pode esbanjar suas forças pode considerar-se generoso e doador. Também e sobretudo em religião "generosidad con Dios".

— gesto de vencia frente al misterio (mágico)

Não sei se quem apontou essa vivência mágica do mistério o fez com vontade de criticar. Chamo a atenção para o seguinte: sem que se admita uma faixa de mistério e de "magia" não assumível pela razão, não há possibilidade de fé. Embora a fé possa ter fundamentos racionais, seu esforço último, sua decisão são fruto da graça e da vontade humana e ambas não são racionais. A própria experiência religiosa mostra que a converção não se faz no exercício da inteligência —sairíamos mais santos a cada aula de Bíblia que assistíssemos— mas nas ligações gestos e vivências, vivências que se exprimem em gestos e gestos que criam situações de vida. Certas experiências vividas constituem o sentimento máximo e o centro da fé de pessoas muito ativas ou de outras muito tranquilas. Um engajamento ativista pode ser muito mais produto de um temperamento ativista do que uma opção de fé, enquanto uma opção profunda pode viver sem muitas formalidades rituais ou de engajamento ativista. Mas é impossível uma fé sem contemplação de maravilha, sem encontro com o numinoso, o grande amor.

Promesas buenas

As que ajudam alguém a por-se em relação pessoal com Deus. O Deus cristão e ante tudo pessoa que dialoga com pessoa. Não é abstração do aristotelismo nem utopia do platonismo. Deus é realidade - realizante em busca de aliança com pessoa livre. Da parte do homem é preciso também uma determinação de liberdade aptante. Deus não aceita um serviço mecânico, forçado; é Deus de aliança, Deus que ama livremente e livremente aceita ser amado. Não há salvação do homem sem decisão de cada homem no sacerdócio comum dos fiéis.

É boa a promessa que faz o homem dizer: eu sou para ti, eu te aceito.

Crerios buenos:

—tradição cristiana— contanto que seja tradição inspiradora, que suscita quadros de linguagem através dos quais passa e se desenvolve a vida. Não tradição mumificada, simples reprodução mecânica de pasado morto.

—buen sentido cristiano— contanto que seja guiado não apenas pelo gosto dos curas! Quantas coisas razoáveis do ponto de vista institucional não o são do ponto de vista dos promessantes ou do ponto de vista de povo.

Outros critérios devem ser acrescentados:

— devem ser permitidas as promessas como expressão da liberdade da pessoa. As promessas devem ser medidas de dentro, como expressão da vontade livre da pessoa e não *principalmente* de fora.

A promessa é linguagem da pessoa e não tem sentido se não diz o que ela quer.

— devem ser permitidas e são boas as promessas que fazem crescer uma pessoa determinada mesmo que pareçam anormais para outras pessoas.

O insolito costuma causar desconfiança ou repulsão mas com afirmação de liberdade assumida, é muitas vezes riquíssimo.

— São boas especialmente as promessas que mais desenvolvem o povo de Deus numa situação e numa época dada. Há certas maneiras de exprimir utopia que melhor respondem a necessidades reais e como tais devem ser privilegiadas.

— É critério de aceitar-se uma promessa a sua aproximação com a revelação bíblica; a palavra de Deus é modelo também para os nossos tempos, e deve suscitar comportamentos fundamentais.

— É critério e imitação das pessoas que melhor sintetizam a vida cristã no passado (santos) ou no presente (heróis, testemunhas). É a comunhão dos santos vivida em nível sociológico.

Dudosos: aproximam as promessas a las maneiras oficiais de obrar.

— Não se pode esquecer que há uma distinção entre religião e religiosidade. Religião é o núcleo central e institucionalizado da fé. Religiosidade é a forma cultural que a religião toma num momento dado. O sacramento da eucaristia é um ato de religião, mas que seja recebido aos sete anos, antes ou depois, que o seja com tal cerimônia, são apenas *religiosidade oficial*. Embora possam ser legalmente obrigatórios, são mutáveis e não pertencem a revelação. Muitas vezes a religiosidade do povo pode apresentar maneiras mais adequadas de se viver a religião que a própria religiosidade oficial e evitar é esta que deve caminhar em direção a aquela: como o quiz fazer o Concílio Vaticano II com respeito a liturgia. As formas oficiais de viver a religião não são pois absolutas, como não o são as formas populares. O pastor prudente e responsável po-

de prestar grande serviço tanto ao povo como à lei se assumir sua função de animador do povo e aplicador do ritual.

Negativos:

— Acrescentar; usar de preferência os gestos oficiais por que objetivamente sempre válidos.

E verdade que muitos gestos oficiais gozam do privilégio de agirem "ex opere operato", mas isto não acontece sem um "opus operandis". O mais oficial dos gestos, quando não aceito pela liberdade do promessante torna-se falso em si o supersticioso em quem o executa: engulir hostia por engulir é uma comunhão falsa e uma superstição para quem magicamente lhe atribui efeitos que ele não vai realizar. O próprio Jesus não duvidou dispensar e mudar os gestos oficiais quando eles contradiziam a situação a situação concreta de quem as iria realizar: curou o sábado e recomendou ao cura que carregasse sua cama. É essencial na promessa que seu gesto seja intimamente aceito por quem o vive em sua significação vale mais im gesto pessoal sincero e claro que todas as expressões legais não legítimas.

Que a hierarquia tome consciência

Estamos nós convencidos que a hierarquia de quem dependem os santuários somos nós? Que os outros membros da hierarquia só irão agir se forem por nos esclarecidos, pressionados, lavados? Não podemos ficar esperando passivamente colaboração. Nosso esforço e até nosso martírio são os instrumentos de que o povo de Deus precisa para ser reconhecidos e respeitados seus direitos e as dons de Deus. Que os reitores de santuários assumam seu lugar na Igreja. O Direito Canônico de 1983 abre caminho valorizando os santuários mas espera nossa colaboração em futuros estatutos para que esse instrumento precioso seja bem usado.

APUNTES SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL PERU

P. Jorge Cuadros Pastor, O. P.

La religiosidad y piedad del pueblo peruano es realmente impresionante por lo multitudinario y por el variado colorido de la riqueza de su expresión. Y esto no es sólo historia del pasado sino actualmente se vive y se practica. Ciudades, pueblos, aldeas, villas, barrios y callejones tienen sus prácticas devocionales, sus imágenes y sus santos patronos; al igual que parroquias, templos y capillas. Y todos celebran el "Día de su Santo" con gran fervor y entusiasmo, empleando en estos festejos gran parte de sus ahorros del año. Del Norte al Sur, de la Costa hasta la Sierra y Selva, hay numerosos santuarios, que son centro de multitudinarias peregrinaciones.

He aquí algunos de los más importantes:

En el Norte:

Santuario de Paita. Santuario del Señor Cautivo de Ayabaca (Departamento de Piura). La Santa Cruz de Chalpón, en Motupe (Depto. de Lambayeque). Santuario de la Virgen de la Puerta, en Otuzco. Santuario de la Virgen de Huanchaquito. Santuario de Guadalupe (Depto. de La Libertad). Santuario de la Virgen de Chota. Santuario de S. Juan Bautista (Depto. de Cajamarca). El Señor de la Soledad, en Huáraz. San Pedro, en Chimbote (Depto. de Ancash).

En el Centro:

Santuario del Señor de los Milagros, en Lima, (cuya devoción se ha extendido por todo el Perú y actualmente se celebra solemnemente hasta en varias ciudades de Estados Unidos). Santuario de Santa Rosa de Lima. Santuario de Los Santos Peruanos: San Martín, Santa Rosa y San Juan Macías, en el Convento de Santo Domingo de Lima. El Señor del Santuario de Sta. Catalina de Lima. El Señor del Mar en el Callao. La Virgen del Carmen de la Legua, en el Callao (Depto. de Lima). El Santuario del Señor de Muruguay en Huancayo (Depto. de Junín). Las Festividades de Semana Santa en Ayacucho y en Tarma. Santuario del Señor de Luren, en Ica. Santuario de la Virgen del Rosario en Yauca-Chincha (Depto. de Ica). La Virgen de Cocharcas (Depto. Apurímac).

En el Sur:

El Santuario de la Virgen de Chapi. La Virgen de la Candelaria de Cayma. El Monasterio de Sta. Catalina de Arequipa, donde vivió la Vble. M. Ana de Los Angeles Monteagudo, que próximamente será beatificada (Depto. de Arequipa). El Señor de Los Temblores, en Cuzco. La Solemnidad del Corpus Christi. Ntra. Señora de Sunturhuasi. Ntra. Señora de Belén. El Señor de Huanca. La Cruz de Collorite (Depto. de Cuzco). La Virgen de la Candelaria en Puno (Depto. de Puno). El Señor de Locumba (Depto. de Tacna).

Hay muchos más que sería largo enumerar. Así en Lima, por ejemplo, casi no hay mes que no haya una procesión grande y muchísimas pequeñas.

Todas estas celebraciones tienen junto a los ritos cristianos de la liturgia: como son misas, confesiones, comuniones, novenas, peregrinaciones y procesiones; otras muchas manifestaciones que podríamos llamar folclóricas o propiamente populares: pertenencias a Cofradías, Mayordomías, Castillos y fuegos artificiales, alfombras de flores, adornos de las an-

das, bailes, disfraces, ferias, corridas de toro, abundancia de viandas y bebidas, etc.

Buscando una explicación para esta religiosidad tan grande, profunda y afectiva de nuestro pueblo, creo que podemos encontrarla en la doble raíz de nuestra nacionalidad. La incaica y la hispánica. Entre las características del gran Imperio Incaico se destaca el respeto que sintió por todos los pueblos conquistados, por sus culturas y creencias. Esto se puede comprobar en relación a las grandes civilizaciones Chimú y Paracas que les permitieron continuar con todos sus cultos y ceremonias; es más, se aceptó la adoración del dios Pachacamac, junto con los dioses de los mismos incas. Su mentalidad abierta a todo lo nuevo le permitía estar más aptos para escuchar otras creencias; en esto se parecían más a los egipcios y romanos que a los judíos, mahometanos o a los mismos cristianos. Era un pueblo profundamente religioso y abierto a todo tipo de prácticas piadosas. De aquí que nuestros misioneros no encontraron una oposición fanática para escuchar la palabra del Evangelio.

Por otra parte, los cristianos, misioneros o soldados, traían consigo todo un bagaje de prácticas cristianas y de devociones, que por fe y por añoranza, fueron introduciendo en los pueblos de América. Una de las principales intenciones de los misioneros fue sustituir las prácticas indígenas por las devociones cristianas. Pero como los misioneros eran pocos y las extensiones enormes, por más que se hizo un esfuerzo enorme de evangelización (que asombra a los estudiosos de nuestro tiempo), no se pudo evitar la influencia del elemento nativo.

Hasta la gran Revolución de Túpac Amaru II en 1781, junto a la implantación de las costumbres y tradiciones hispanas, se conservaron muchas de las prácticas y organizaciones incaicas, principalmente en la sierra. Se logró un mestizaje de las dos grandes culturas y civilizaciones. Sólo a partir del aplastamiento de la Revolución, se combatió directamente y se destruyó en gran parte todo lo que tenía algo de incaico; desde entonces se perdieron muchos de los grandes secretos

de las civilizaciones precolombinas. Pero en lo religioso se había logrado una indestructible fusión de lo cristiano con algunas prácticas incas.

Otra causa de la abundancia y multiplicidad de manifestaciones religiosas en nuestro pueblo, podríamos encontrarla en la influencia de la actividad apostólica de los religiosos que vinieron a evangelizar nuestra tierra durante los siglos XVI y XVII, como los dominicos, franciscanos, jesuitas, carmelitas, mercedarios, etc. Ellos junto con la fe, implantaron las variadas devociones tradicionales de sus respectivas órdenes. Como la Eucaristía, las devociones del Rosario, del escapulario del Carmen, la Inmaculada Concepción, y de sus Santos, como de S. Francisco, de S. Juan Bautista, etc.

Ha habido críticas, especialmente en los últimos años, respecto a estas prácticas religiosas, como si carecieran de valor cristiano, o fueran superficialidades sin un verdadero compromiso de fe. Felizmente esta apreciación ha perdido fuerza aun entre los estudiosos de la sicología religiosa y ante los encargados de la pastoral. Es verdad que hay ciertas deficiencias por la falta de una formación profunda en la fe; pero para quien vive con el pueblo y se interioriza en su modo de expresar sus creencias, puede constatar cuán sincera es su devoción, cuán profundos sus sentimientos, cuán viva es su entrega y participación a los actos religiosos de su comunidad.

Tampoco se puede decir que esta "liturgia popular" sea paralela o independiente de las normas de la liturgia cristiana. Se puede comprobar que los primeros evangelizadores supieron muy bien encauzar estas devociones, de tal modo que difícilmente se puede encontrar una devoción en nuestro pueblo que no esté encaminada a la presencia del sacerdote. El sacerdote es la primera figura, el primer actor en estos actos. La Misa es el centro de estas celebraciones. Cuánto sacrificio, cuántos gastos se imponen para llevar al sacerdote que los acompañe en los diversos actos ceremoniales. Esto llega a tal extremo que se puede decir que el éxito del mayordomo responsable del año está supeditado al éxito del sacerdote "contratado". De aquí, creo, que en cierta manera la autenti-

cidad evangélica de las prácticas religiosas de nuestro pueblo depende del celo apostólico de los sacerdotes. Además hay que tener en cuenta que las devociones populares tienen un gran sentido social, pues están enraizadas en la tradición y hasta en la historia inicial del pueblo (les recuerda acontecimientos importantes, favores especiales, fundación de la villa, etc.).

Todo esto nos lleva a concluir que esta religiosidad popular es un medio y lugar muy aparente para la evangelización y conversión de nuestros pueblos.

Permítame terminar, concretizando mi relación en lo referente a la Orden Dominicana; ya que siendo ella la primera en intervenir en el Perú bajo diversos aspectos, marcó muy profundamente sus prácticas religiosas. El P. Vicente Valverde, O. P. fue el primer sacerdote que llegó a las tierras de los Incas, acompañó a Pizarro hasta el Cuzco, fue el primer Obispo de casi toda América del Sur. El primer Arzobispo de Lima fue Jerónimo de Loayza, O. P. que la rigió por más de treinta años, reunió dos Sínodos regionales. Por todo el Perú fundaron doctrinas y escuelas y la Universidad de San Marcos, que dieron rumbos y líneas a la pastoral.

En algunas principales devociones populares se puede ver claramente la influencia de ésta su evangelización. Como la de la Eucaristía, que partiendo de la grande Archicofradía llamada de la Catedral y de Santo Domingo de Lima, unida a dominicana de la Minerva en Roma, inculcó esta devoción al pueblo (todavía queda la gran fiesta del Corpus en Cuzco).

Asimismo, a los pocos años de la fundación del Convento de Lima, instituyeron los Dominicos la célebre Archicofradía de la Vera-Cruz, dedicada específicamente a la devoción a la Santa Cruz. Y mediante ella extendieron por todo el Perú la devoción a la Cruz, que tan arraigada está en nuestro pueblo. En muchos cerros y casas de la serranía se acostumbra colocar una cruz y se celebra fiesta con gran solemnidad.

Lo mismo la devoción a la Sma. Virgen, principalmente mediante el Santo Rosario, es un signo de esta influencia dominicana. Aún hoy podemos decir que casi todo el Perú está unido en la audiencia radial que se transmite en las mañanas y en las noches, a través de nuestras emisoras en Lima, Arequipa, Trujillo, Cuzco, Quillabamba y Puerto Maldonado, del rezo del rosario.

En tiempos de la Colonia, la Virgen del Rosario era la Patrona jurada del Perú virreinal y hoy muchos pueblos proclaman su patrocinio.

En Lima, Arequipa, Trujillo y Ayacucho el Viernes Santo sale desde los templos dominicanos la más solemne procesión de Semana Santa, el Santo Sepulcro.

La Fiesta de Santa Rosa reviste en el Perú característica de fiesta nacional. El 30 de agosto es fiesta cívica y se le rinde especiales cultos por parte de autoridades y de muchas instituciones que la consideran su Patrona.

Son lugares de romerías la casa donde ella nació, llamada Santuario Santa Rosa, y la iglesia de Santo Domingo donde se conservan sus reliquias y a cuya sombra se santificó.

La devoción a S. Juan Macías es limitada, aunque en el templo del Patrocinio de Lima se le recuerda el día 18 de cada mes.

Sin lugar a duda, la devoción más extendida y de mayor afluencia de fieles en nuestros conventos y en casi todos los templos del Perú es a San Martín de Porres. Su simpática figura y los muchos favores que se le atribuyen han hecho de este santo el más conocido no sólo en el Perú, sino en muchos países. Especialmente el templo y el convento de Santo Domingo de Lima son el centro de la peregrinación martiniana. La casa donde nació se ha convertido en un centro muy activo de servicio a los pobres y necesitados; cada día son cientos de personas que allí reciben toda clase de ayuda. En la ciudad de Arequipa es grande la devoción a Sor Ana de Los Angeles

Monteagudo, religiosa dominica del Monasterio de Santa Catalina. Ella será beatificada por el Papa Juan Pablo II próximamente. Ese monasterio se ha convertido en un gran santuario. El día 10 de cada mes, en recuerdo de su muerte, acude una gran multitud a visitar su tumba.

Finalmente, otra gran característica de la devoción popular en el Perú es la formación de Cofradías y demás Instituciones de laicos devotos. Hay multitud de estas instituciones piadosas; cada una con su organización específica, sus estatutos, hábitos e insignias. Entre ellas descuellan, por su número, las del Señor de los Milagros, de San Martín de Porres, de San Judas Tadeo, del Señor del Santuario, de la Virgen de Chapi, además de las tradicionales del Rosario, de la Virgen del Carmen, de la Dolorosa y de las Terceras Ordenes religiosas.

No podemos negar el gran valor de estas devociones populares, como lugar específico de Evangelización a pesar de que sus tradiciones y sus costumbres impiden algunas veces la dedicación más importante a la formación y evangelización.

Nos parece que prácticamente se podría emplear algunos medios para hacer más viable la utilización de la religiosidad popular para evangelizar.

— Antes de admitir a las personas a la inscripción en la cofradía, debe comprobarse su compromiso cristiano, debe invitarles a participar en algún retiro o cursos de formación cristiana.

— Toda Institución debe tener algún servicio de caridad para los necesitados, o para la formación cristiana.

— Debe exigirse la formación permanente de los miembros mediante retiros o conferencias periódicas.

— Debe encaminar toda la práctica devocional hacia la Eucaristía; de tal modo que sirvan sus devociones para llegar hacia la práctica sacramental.

— Ir quitando poco a poco muchas de las "prácticas devocionales, como escobitas, agua bendita de los santos, panes benditos, estampitas o tierritas de los santos"; y enseñarles a ir hacia una fe más comprometida y madura.

Pero sobre todo debemos tener en cuenta la moción del Espíritu que inspira a nuestro pueblo. Respetar su fe y guiarlos hacia Dios y hacia María. No violentarlos a creerse santos o a creer que si se forman más van a ser más perfectos. La humildad y el servicio a la comunidad cristiana deben animar sus prácticas religiosas.

Creo que con optimismo y sencilla fraternidad se puede lograr mucho para el servicio de la Iglesia y de nuestros pueblos.

LA RELIGIOSIDAD EN EL URUGUAY

*Pbro. Orlando Romero
Montevideo, Uruguay*

¿Cómo se realizó la Evangelización en el Uruguay?
¿Qué desafíos, tropiezos debió enfrentar?

El Uruguay en su religiosidad es atípico en comparación a los países latinoamericanos. Una población de casi tres millones de habitantes en una superficie de 185.000 km cuadrados (1.500 en Montevideo).

En 1978 en el Uruguay hay 630 sacerdotes (uno por cada 4.400 habitantes, aproximadamente).

Asisten a la Misa Dominical en Montevideo, 44.000 personas y el 68% de los uruguayos se declaran católicos.

Periodificación del proceso de evangelización en el Uruguay

De acuerdo al P. Villegas S.J., se podrían establecer cinco períodos:

1. La Evangelización en la Banda Oriental (1516 a 1811)
2. La Evangelización de 1811 a 1878.
3. La Evangelización de Vera a Soler.
4. La Evangelización en el Siglo XX.
5. La Evangelización en nuestros tiempos.

La Evangelización en la Banda Oriental

La expedición de Juan Díaz de Solís no sabemos si traía misioneros pero eran católicos. Los indios de la Banda Oriental rechazaron a los expedicionarios. Implícitamente los indios rechazaron la civilización y cultura española y al cristianismo.

Si bien los expedicionarios venían en búsqueda de riquezas y de un camino hacia las Indias por el Occidente, tenían prescripciones concretas para la evangelización de las Indias. Así constan las instrucciones otorgadas a Cristóbal Colón en la organización del segundo viaje a las Indias en 1493. (Ver *La Iglesia en el Uruguay*, 60).

Fue una evangelización católica sostenida por el patronato real que cundió también en la Banda Oriental. La Iglesia se presentó en el territorio que hoy corresponde al Uruguay, como Iglesia evangelizadora a través de algunos frailes que llegaron a nuestro suelo, evangelizando a los indios del litoral. Así lo atestigua Dámaso Antonio Larrañaga en 1815, en su Diario del viaje a Paysandú. (Ver *La Iglesia en el Uruguay*, 61).

El indio del Uruguay rechazó el sistema hispánico y la propuesta evangelizadora. Un grupo se sometió y guiados por los Padres Jesuitas realizaron muchas obras, pero el indio entre nosotros fue perdiendo importancia hasta que desapareció en el siglo XIX.

De esta manera faltó a la Iglesia, el sujeto propio y tradicional de la evangelización.

La evangelización tuvo su lugar, primero, en las ciudades: de Colonia, fundada en 1680 por los portugueses, y después Montevideo. Más tarde los núcleos poblados en el Sur, prácticamente.

La actividad evangelizadora comenzó a crecer respecto a la población compuesta de españoles, portugueses, extranje-

ros, criollos y negros; mientras tanto disminuía en relación al indio. Durante este tiempo no existió Obispado en la Banda Oriental. En vísperas de la Independencia, se pidió al Rey que gestionara la erección del Obispado, pero los acontecimientos emancipadores provocaron su postergación.

Un conjunto de intentos de evangelización, a través de las parroquias, colegios de franciscanos y jesuitas, actividades devocionales, cofradías, ejercicios espirituales, catecismo, atención a los militares, negros, huérfanos, obras de beneficencia, de promoción, etc.

El período de la Banda Oriental no ofreció ninguna novedad en materia de evangelización, ni en métodos, ni en realizaciones evangélicas.

Los ejes de la evangelización en esta época: la parroquia y el presbiterio. La parroquia única célula eclesial signo del cristiano: las devociones y sacramentos.

Tardía colonización de la Banda Oriental.

Ochenta días separan la fundación de Montevideo de la crisis revolucionaria.

Debilidad institucional: ausencia de parroquia propia.
Escaso clero y proveniente del extranjero.

Evangelización 1811 a 1878

1811

Período de la gesta emancipadora que desemboca en 1830 con el nacimiento de la República Oriental del Uruguay. Esto dificultó la evangelización.

1830-1878

Culminación con la creación de la jerarquía en el Uruguay.

1830

Uruguay nació católico y permaneció católico como religión oficial, hasta 1917. En este período ejerce el patronato el gobierno nacional.

- No había clero ni lugar en el cual formarlo.
- Los hombres de Iglesia se comprometieron en las luchas de la independencia, y en las luchas de los caudillos y en las luchas partidarias.

En este período de 1811 a 1878 había una profunda necesidad de reforma en la disciplina eclesiástica; así lo señala el 3er. Vicario Apostólico, Benito Lamas, en 1854 después de la Guerra Grande.

Evangelización desde Vera a Soler

En 1859: 4o. Vicario Apostólico: Mons. Jacinto Vera.

- Crisis masónica -1859-1865- expulsión de los jesuitas.

1861

- Secularización de los cementerios que culminará en 1917.
- Destierro del Vicario Apostólico: Mons. Vera.

1863

- *Retorno:* Preocupación por la reforma del Clero y moralizar las costumbres.

1865

- *Invasión de Racionalismo*
Defensa cerrada con instituciones católicas.

1870

- Concilio Vaticano I.

304

1878

- Creación de la Diócesis, con su primer Pastor: Obispo Mons. Jacinto Vera.
- Formación del Clero.
- Trajo congregaciones religiosas.
- Visitas pastorales y misiones.
- La inmigración creció, trajo las ideas europeas en boga: racionalismo, positivismo, evolucionismo, socialismo, protestantismo, masonería, dando lugar al anticlericalismo.

1880-1917

- Liberalismo anticlerical
Testimonio del Prof. Pivel Devoto (ver pág. 21).
La preocupación de Mons. Jacinto Vera y de Mons. Soler, se dirigió a atender al pueblo, superar su ignorancia y prejuicios.

1811

- Falleció Mons. Vera, dejando tras de sí una Iglesia organizada:
 - 50 templos, 161 sacerdotes, congregaciones religiosas (280 hermanas), 40 monjas, seminarios (50 seminaristas).
 - Le sucede Mons. Varegui.

La Evangelización del siglo XX

Al principio del siglo XX, culmina el largo proceso de secularización iniciado con Berro (1860) y acelerado por Batlle.

Los pasos de esta secularización:

- Laicización de asistencia pública (1906).
- Ley de divorcio (1907).
- Laicismo en la enseñanza (1909)

305

- Supresión del Latín en Secundaria y Preparatorias (1910).
- Supresión de los honores oficiales en los actos religiosos y laicización del Cabildo de Montevideo (1911).
- Separación Iglesia y Estado (1917).

1917

- La Iglesia de la época creó sus defensas; sus propias instituciones: el Club Católico, Unión Cívica, Unión Social, Unión económica. A través de esto la Iglesia busca una nueva forma de presencia y quedó a sus solas fuerzas y energías.
- Los católicos un grupo más.

1919

- Tres Diócesis.
Busca estar presente en los diversos sectores de la vida nacional.

1934

- Acción Católica.

1961

- Evangelizar las estructuras.

Evangelización en nuestra Iglesia contemporánea

Consecuencias:

- Si bien se ha secularizado, el hecho religioso no se ha matado.
- Más propenso a expresiones espúreas.
- Reconocer la admiración del misterio.
- Fuerte acentuación en los valores humanos.

6

Sexto Encuentro

LOS SANTUARIOS, EN LA SITUACION ACTUAL DE LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA Y SU FUNCION PASTORAL Y EVANGELIZADORA EN LAS CIUDADES



Caacupé, Ypacarai - Paraguay
14 al 18 de octubre de 1985

CRONICA DEL SEXTO ENCUENTRO DE RESPONSABLES DE SANTUARIOS DEL CONO SUR

*Es tu pueblo, Virgen pura
y te da su amor y fe,
dale tu paz y ventura
en tu edén de Caacupé.*

Acogida

En el Santuario Nacional de Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé-Paraguay, se inició el *sexto encuentro de responsables de Santuarios del Cono Sur*. Al caer la tarde del lunes 14 de octubre de 1985 el santuario paraguayo estaba repleto de peregrinos, mientras un magnífico coro con los instrumentos típicos del país envolvía el ambiente con sus voces y acordes. La Eucaristía daba comienzo con la entrada solemne de 40 concelebrantes presididos por monseñor Demetrio Aquino, obispo titular de Caacupé, le acompañaba el obispo emérito de Caxias do Sul (Brasil), monseñor Benedetto Zorzzi. En torno al altar y bajo la maternal mirada de "la Virgencita de Caacupé", se abrió solemnemente este evento internacional.

Finalizada la hermosa Eucaristía, todos los representantes de los Santuarios del Cono Sur, fuimos invitados a cenar en un local especialmente preparado. Bellos adornos, canciones y danzas típicas salpicadas con alegres palabras de acogida de monseñor Heriberto Vásquez, rector del Santuario, fueron el inicio de la gran amistad y fraternidad que se viviera durante todo el encuentro. Luego de la agradable velada-cena fui-

mos conducidos a la "Casa de la Familia Salesiana" (Ypacaraí), donde se realizó el trabajo, pero siempre bajo la responsabilidad del Santuario y diócesis de Caacupé. El padre Claudio Giménez, con admirable paciencia y delicada diplomacia nos fue señalando las habitaciones y detalles de la casa que sería nuestro hogar en Paraguay durante cinco días.

Tiempo primero

El amanecer del día 15, nos envolvió con el calor del clima; pero más fuerte era el calor fraterno que surgía de los diálogos, saludos, presentaciones, ajustes de lenguaje y sonrisas entre los 54 participantes.

Al pastoralista chileno, presbítero Segundo Galilea, le correspondió abrir la primera mañana de trabajo. Magistralmente entregó el primer contenido para nuestra reflexión bajo el título: *Visión sobre la realidad actual de Latinoamérica en vistas a la evangelización*. Su exposición la entregó en dos partes finalizando con un tiempo de trabajo en grupos por países.

Junto con la llegada de la tarde llegó también la copiosa lluvia, que era un gratuito espectáculo para algunos de los participantes que venían de tierras más secas. La Eucaristía de este día la celebramos a la luz de algunos cirios, pues la energía eléctrica se negó a acompañarnos. La pequeña capilla era iluminada intermitentemente por los relámpagos que se unían a la Acción de Gracias.

Después de la cena, hubo un pequeño plenario-velada que sirvió como dinámica de conocimiento entre los diferentes delegados.

Tiempo segundo

Una agradable temperatura nos ofreció el miércoles 16.

El padre Gaspar Quintana (claretiano-chileno), continuó ayudando a la asamblea en su reflexión entregando otro tema previsto para este día: *La promesa o manda en la biblia y algunas pistas teológicas pastorales*.

La segunda parte de la mañana se dedicó al trabajo en grupos, siempre por países.

En la tarde, luego de la tradicional siesta paraguaya, vino a entregar otro tema de reflexión el padre Antonio González Dorado (jesuita). Demostró un admirable dominio del tema y capacidad de llegada a la asamblea, lo que vale la pena señalar pues el clima húmedo y caluroso conspiraba contra el charlista. . . El padre González Dorado nos enriqueció con el tema: *La urbe y el papel de los santuarios en la evangelización de la ciudad*. La segunda parte de la tarde continuó con el trabajo grupal sugerido por el charlista.

Monseñor Celso Yegros, obispo de Carapeguá presidió la Eucaristía del día, luego vino la cena y, enseguida, el padre Antonio González D. nos entregó elementos históricos para comprender mejor las ruinas jesuítas que visitaríamos el día viernes. Cerramos esta jornada viendo un "vídeo" sobre el pueblo Mapuche (aborígenes de Chile).

Tiempo tercero

Al iniciar la jornada de trabajo del jueves 17 se procedió a la "tradicional ceremonia" de la fotografía general.

Monseñor Felipe Santiago Benitez, obispo de Villarrica (Paraguay), y primer vicepresidente del CELAM coordinó el trabajo de plenarios en los que se fue presentando los resultados de los diálogos de grupo. Concluyó este trabajo con una rápida exposición de monseñor Benitez sobre la situación de América Latina vista desde el CELAM.

La calurosa mañana fue muy fecunda; otro calor se notó en la dilatada discusión del documento final. Hubo acuerdos

y aportes que fueron recogidos para la segunda versión que terminó siendo la definitiva.

Durante el descanso del mediodía, un grupo de "valientes" renunció a la siesta "sagrada" y partió en un pequeño autobús a visitar el Lago Ypacaraí. El trabajo de la tarde continuó con la cuenta de la *Presidencia de los Santuarios del Cono Sur*. El padre Raúl Feres entregó detallada cuenta de su gestión en el último año y puso su cargo a disposición de la asamblea. Se optó por reafirmar la actual presidencia y en el próximo encuentro se definirán los estatutos, lo que dejará claramente establecidos los mecanismos internos de esta organización.

Tiempo cuarto

He querido, caprichosamente, llamar 'tiempos' a cada día. Todo el encuentro fue un proceso de crecimiento, fraternidad, conocimiento y la magnífica jornada final vino a sellar lo que tímidamente iniciamos bajo la mirada de la Virgen de los Milagros.

A las tres de la mañana del viernes 18 estábamos listos para iniciar nuestra visita, ya anunciada, a las *ruinas jesuitas*. Se inició el viaje a las tres y media cuando las tinieblas eran todavía el manto firme que nos protegía, dirigidos por el excelente guía y animador, mons. Vásquez.

Nuestra primera meta era *Trinidad*: luego de una rápida visita protocolar a la casa del señor obispo del lugar, fuimos acogidos con un aperitivo y una excelente comida. El afecto allí recibido se expresó en mil detalles de los 'dueños de casa', matizados, por cierto, con los ricos platos paraguayos.

Después del reparador almuerzo visitamos las ruinas de Trinidad. Su fundación data de 1706. Pudimos admirar los restos de iglesias, casas de indios, cripta, piezas arqueológicas, una pila bautismal encontrada intacta y lo más sorprendente

un púlpito, único en su género, que fue hallado fragmentado en unos 1.500 pedazos.

Luego seguimos a las *ruinas de San Ignacio* (Itapúa) fundada por los jesuitas en 1609, a pedido del cacique Arapizandú. Posee un museo donde las imágenes se hallan agrupadas en cuatro salas y una capilla con retablo barroco.

En *San Ignacio* se nos reservaba la gran sorpresa: una Eucaristía comunitaria con los habitantes del pueblo y presidida por el obispo diocesano monseñor Villalba. Su breve homilía nos hizo recorrer las audaces y significativas gestas evangelizadoras de los primeros misioneros católicos que cristianizaron esas tierras. Luego de la celebración Eucarística un grupo de fieles y los sacerdotes jesuitas nos ofrecieron una excelente merienda típica.

Fue un día en que recorrimos cerca de ochocientos kilómetros, pero que nos descansaron el alma, pues nos pudimos pecatar, aunque superficialmente, que cuando se entregan todas las energías se pueden hacer grandes cosas para construir el Reino. Allí palpamos que los derechos de Dios fueron defendidos al defender los derechos de los hombres. Esta visita más que una gira turística fue una excelente catequesis para los responsables de los santuarios latinoamericanos. Ahora se nos presenta el desafío de encarar la *nueva evangelización*.

Conclusión

Alma, personas, alegrías, cantos, clima, paisajes y *todo lo mejor del Paraguay* pudimos disfrutarlo mientras compartimos inquietudes y nos formamos un poco más para evangelizar *América* desde los *santuarios*.

Un sueño nos dejó a todos motivados: *que un día nos podemos reunir todos los países americanos en un encuentro semejante.*

Se me encomendó esta crónica que no debe ser una lista de actividades ni una interpretación del encuentro. Tampoco represento a nadie; pero no resisto al anhelo de mi corazón. Por eso concluyo agradeciendo a todos los hermanos y hermanas del *Paraguay* que dieron lo mejor de ellos para hacer-nos vivir este encuentro.

Nos reencontraremos nuevamente en Lima o en Buenos Aires, el próximo 1986, pero ya estamos unidos. *Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Ecuador, Paraguay y Uruguay* hemos estrechado un poco más los lazos de amistad y de fe.

*¡Virgen pura tan querida
bella flor de Caacupé!
Dadnos fuerza, dadnos vida,
más virtudes y más fe.*

Hno. Ramón Gutiérrez Pavez

DOCUMENTO FINAL DEL VI ENCUENTRO DE RESPONSABLES DEL SANTUARIO DEL CONO SUR

Introducción

Durante los días 14 al 18 de octubre de 1985 en Caacupé, Ypacaraí, Paraguay, hemos celebrado el *VI Encuentro de Responsables de Santuarios del Cono Sur*, con Delegados del mismo Paraguay, Brasil, Chile, Argentina y Uruguay; y con participación de un Obispo Delegado del CELAM, Monseñor Felipe Santiago Benítez; del Obispo responsable del Santuario nacional de Paraguay, de Caacupé, Monseñor Demetrio Aquino; del Obispo Secretario de la Pastoral de Santuarios de la Conferencia Episcopal Paraguaya, Monseñor Celso Yegros, y del Obispo Emérito brasileño Monseñor Benedito Zorzi. También participaron Delegados de Santuarios de Bolivia, Perú y Ecuador.

Los 54 participantes hemos palpado la iluminación del Espíritu Santo y la presencia maternal de Ntra. Sra. de los Milagros de Caacupé, a lo largo de estas jornadas, y queremos comunicar nuestras experiencias a todos los hermanos responsables de Santuarios: Obispos, Rectores, Sacerdotes y otros agentes de pastoral.

Dichas experiencias las hemos recogido ya sea en la excepcional acogida que nos han brindado los hermanos paraguayos, como en la comunión fraternal que se estableció entre los participantes, y en las pautas pastorales que hemos madurado para un mejor servicio a nuestro pueblo latinoame-

ricano, que se dispone a celebrar los 500 años de la primera evangelización.

1. En los dos últimos encuentros hemos estudiado y comprendido mejor las grandes y constantes líneas históricas que enmarcan la vida cristiana latinoamericana, iniciada con la primera evangelización tanto a nivel propiamente histórico (Florida 1983), como a nivel cultural (Montevideo 1984).

En el actual encuentro analizamos más bien los problemas contemporáneos inmediatos, que exigen una respuesta más actualizada de la pastoral, como son los métodos e instrumentos que utilizamos, las tensiones y los problemas que exigen soluciones a corto plazo, sobre todo la problemática que trae la urbanización.

2. Podemos ya reconocer la existencia de una *pastoral latinoamericana original*, cada vez más independiente de otras corrientes pastorales, valiosas en sí mismas, pero que no responden plenamente a nuestra realidad.

En este camino somos guiados por las orientaciones del Concilio Vaticano II, por las propuestas de los últimos Papas, y por las líneas pastorales de la Conferencia de Puebla.

Esta praxis pastoral nos está obligando a una tentativa de *síntesis*, en diversos campos: entre nuestro pasado histórico y los nuevos desafíos; entre nuestras tendencias y los sectores de la Iglesia no latinoamericanas (autoridad central teológicas europeas, movimientos laicales de espiritualidad u otros, que nos vienen del Viejo Mundo).

Finalmente, diálogo entre los diversificados sectores dentro de la misma iglesia de América Latina (tendencias progresistas y conservadoras, espirituales y liberadoras, formación de élites y formación del pueblo, necesidades de la CEB, las parroquias y las de la pastoral de multitudes).

Descubrimos con alegría que nuestros santuarios fueron en el pasado lugares de síntesis vital y de conservación de la

fe religiosa para el pueblo. Hoy pueden continuar siéndolo en la medida en que presentemos a la gente los logros de la teología y de la pastoral latinoamericanas, y sepamos oír la cuando por su experiencia de fe, nos trasmite sus praxis vivencial.

Así los santuarios llegarán a ser también lugares del discernimiento del Espíritu que sigue activo en América Latina, recibiendo y comunicando la legítima Religiosidad popular.

3. A estos desafíos tan complejos se añade la problemática de la urbanización. En el pasado las ciudades fueron siempre centros administrativos y económicos coloniales, orientados hacia el exterior, mientras que la vida cristiana institucional y popular unía a ciudadanos y campesinos en una sólida comunidad estable.

La nueva ciudad urbano-industrial continúa orientada hacia el exterior, pero no es más un lugar de unidad para sus habitantes. Existen tensiones sociales y divisiones entre pobres y ricos, se encuentra pluralismo de ideologías y religiones.

A pesar de que la religiosidad popular latinoamericana se siente allí dividida y despersonalizada, constatamos que tienen aún vitalidad y cierta eficacia evangelizadora en las ciudades y en la naciente cultura urbano-industrial.

Uno de los lugares privilegiados identificadores de la vivencia religiosa en ciudad deben ser los santuarios.

No hay duda que la pastoral popular de los santuarios está enfrentando nuevos desafíos surgidos de nuestras complejas ciudades.

Ellos deberán integrarse dentro de la pastoral orgánica, restando y actualizando las características propias de la religiosidad del pueblo.

Tendrán que continuar asumiendo su rol evangelizador y humanizador, por cuanto los santuarios son los lugares don-

de el pueblo cristiano expresa religiosamente sus necesidades. En esta perspectiva han de dar testimonio del uso justo de los bienes espirituales y materiales de la Iglesia.

4. Los santuarios, dentro de sus objetivos globales, han de prestar una especial atención pastoral a esas expresiones de la fe católica que son las Promesas o Mandas.

La Sagrada Escritura está llena de promesas, comenzando por la gran Promesa de Dios a su Pueblo, fruto de su iniciativa salvadora y que El cumple fielmente en Jesucristo y en la salvación que nos trae; también están presentes en ella las promesas que nacen en el corazón del hombre necesitado y pobre, que confía en el poder de Dios que lo ama.

Constatamos en el Antiguo como en el Nuevo Testamento denuncias contra las promesas que no conllevan en el promesante un cambio del corazón, particularmente en las relaciones de fraternidad, justicia y reconciliación con el prójimo (Mt 5, 23-24).

Los responsables de santuarios reconocemos la legitimidad de hacer mandas o promesas con verdadera oración del Pueblo de Dios. Queremos acoger con respeto y amor estas formas de expresión integral de súplica, acción de gracias y expiación, tan conformes con la cultura religiosa de nuestros pueblos. Por eso queremos, mediante una labor de pedagogía pastoral, "asumir, purificar, completar y dinamizar por el Evangelio" (P 457) esta manifestación de la fe católica popular.

Creemos un deber nuestro como evangelizadores el invitar a los promesantes y fieles en general, a caminar desde su promesa o manda hacia la gran Acción de Gracias de Jesús, confiada a la Iglesia, en la vida nueva según la Palabra del Señor.

5. Retornamos a nuestros países con renovada esperanza y fortaleza para brindar lo mejor de nosotros mismos al servicio del Pueblo de Dios, convencidos de que la religiosidad po-

pular evangelizada es uno de los medios más eficaces para la vivencia de la fe católica en nuestro continente.

Con el Papa Juan Pablo II a su paso por Santo Domingo, queremos vivir en nuestros santuarios la Novena de la Celebración de los 500 años de Evangelización de América Latina, en colaboración orgánica con todos nuestros Obispos, Sacerdotes, y agentes pastorales.

Estamos conscientes de que solamente si trabajamos juntos, bajo la acción del Espíritu, renovaremos el milagro que realizó la primera evangelización de nuestros pueblos.

Nos acompaña la bendición maternal de Nuestra Señora de los Milagros de Caacupé, Patrona del Paraguay.

Ypacaraí, Paraguay, 18 de octubre de 1985.

VISION DE AMERICA LATINA EN VISTA DE LA EVANGELIZACION

P. Segundo Galilea

Evolución histórica de la evangelización en los últimos 50 años.

a) La cuestión de la evangelización (cuestionar la calidad de la fe y evangelización de la catequesis en América Latina) comienza a plantearse en forma articulada y explícita en la década de los 30. Entonces no se hablaba de evangelización, pues se consideraba que utilizar este término implicaba que América Latina no era cristiana, y eso era inaceptable. Se hablaba de Apostolado; y esta preocupación se extiende en forma bastante homogénea entre 1930 y 1945. En esos años el problema de la renovación del Apostolado recae en la Acción Católica, la cual se funda en nuestros países por esa época y acapara todo lo que es renovación y promoción de los laicos.

Junto a ella está el interés creciente en nuestros países por lo que se llamó "la cuestión social": las Encíclicas Sociales, la Doctrina Social de la Iglesia, una toma de conciencia creciente de los problemas sociales que más adelante se agudizarían. Ambos hechos están ligados. Es una época en que esa A.C. formó una élite católica extraordinaria. El laicado que formó la A.C. de esa época tuvo un papel importante en la política y en otras actividades profesionales, intelectuales, etc. Aunque el apostolado laical de esa época hoy lo encontremos bastante clerical. (Cabe recordar, por ejemplo, la preo-

cupación por el mandato que los laicos tenían de la Jerarquía, idea que fue posteriormente abandonada por el Concilio.

El laicado aparecía como el "brazo largo del clero", laicos hacían presencia de Iglesia donde el clero no podía llegar).

En este período lo que hoy llamamos evangelización no estaba bien consciente; sin embargo es el inicio de una nueva época, donde la A.C. se coloca en el primer lugar.

b) Una segunda época, entre 1945 y 1960 más o menos, en los albores del Concilio, cambia y profundiza la preocupación pastoral de la Iglesia. Este período es extremadamente interesante y no exento de ambigüedades, pero sin él el Concilio no habría sido posible. Esta época se presenta en todo occidente y bastante en A.L. (más particularmente en el Cono Sur y Brasil), donde se vive mucho lo que se podría llamar la A.C. Especializada (Obrera, Rural, etc.), que ya planteaba otra problemática pastoral y evangelizadora. Ello aporta:

— El descubrimiento del ambiente: el apostolado no es simplemente de persona a persona, sino que se agrega la idea de cambiar el ambiente, el cual influye en las personas y crea descristianización. (Recordemos la comparación que hacía el Cardenal Cardijn: hay una pecera en que los peces respiran agua corrompida. Hay dos maneras de enfrentar el problema: cambiando los peces uno a uno a una pecera con agua limpia, o bien cambiando el agua de la pecera corrompida sin cambiar los peces. Puebla hablará años más tarde de "evangelizar las culturas", lo que es una forma más refinada de decir que hay que evangelizar los ambientes).

— El espíritu misionero y la toma de conciencia de la descristianización. Esta época está muy marcada por el primado de la pastoral intensiva: formar cuadros cristianos muy fuertes; formación de minorías muy fuertes para transformar los ambientes. Esta pastoral aportó la preocupación por lo intensivo que antes existía poco. De ahí vendría después la idea de las Comunidades, de la formación de líderes, que ahora parecen cosas normales, pero se deben a esta tendencia de este

apostolado especializado. Esto llevó, sin embargo, a un cierto elitismo, que era típico de este tipo de planteamiento. Este elitismo se notaba en varias cosas; existían en América Latina discusiones pastorales típicamente europeas que no tenían mucho que ver acá, o si tenían que ver, había que plantearlas en otros términos. Por ejemplo: evangelización versus sacramentación. Muchos propugnaban la pastoral de la "tierra arrasada", hacer tabla rasa y comenzar de nuevo, con pequeños grupos, con gran exigencia en el bautismo, en los sacramentos, hacer la "huelga" de estos por un período muy largo de modo que la gente realmente entienda lo que está haciendo, etc. Este tipo de discusión, que no era ni realista ni viable, ocupaba largo tiempo, y las reuniones de pastoral de esa época eran sobre esto, por lo menos las del clero más dinámico.

En esta época hay un hecho importante: la fundación del CELAM en 1955. Cuando este se fundó casi nadie se dio cuenta; sólo los Obispos y gente muy informada se dieron cuenta de que esto había sucedido y de que se había creado un Consejo de Obispos Latinoamericanos. Este al comienzo era muy modesto, pero comenzó creando dos ideas que germinaron más tarde: idea de la Iglesia local, de las peculiaridades de las Iglesias de América Latina; y la idea de la comunión de Iglesias de América Latina entre sí. Antes esto no existía, no había un sentido fuerte de que hay peculiaridades en el cristianismo latinoamericano, en la pastoral, y una necesidad de comunión entre nuestras Iglesias. Esto se debe al CELAM.

— Por último, en este período los pastoralistas latinoamericanos, sobre todo del Cono Sur y Brasil, hicieron una crítica muy fuerte de la "pastoral tradicional" latinoamericana, la que se consideraba agotada: "los cristianos no tenían compromiso; no había comunidades, ni formación". Como toda crítica global y radical después ha tenido que reconocer que no todo era malo, e incluso se han tenido que recuperar muchas cosas. Pero en ese tiempo era una crítica bastante radical, (por ejemplo a las "instituciones cristianas" de la "cristiandad": todas estaban bajo fuego: los colegios y hospitales católicos, etc.). Y lo que nos interesa aquí en forma particu-

lar: es la época de una crítica muy fuerte a la religión popular y a todo lo que es pastoral multitudinaria. Eso no calzaba con la idea de la comunidad, de lo intensivo, de la élite cristiana.

Hay una crítica muy radical, poco articulada, pero con cierto desprecio al catolicismo popular y a la religión del pueblo, a la pastoral parroquial, y con mayor razón a los santuarios. Muchos pensaban que éstos y las parroquias no tenían ya razón de ser.

c) La tercera etapa es la que se podría llamar el "Período Conciliar" de 1960 a 1968 más o menos. Aquí el Concilio es decisivo; fue influido por todas estas ideas, pero al mismo tiempo éste las transformó y las devolvió purificadas. Desde el punto de vista latinoamericano, de nuestros desafíos y preocupaciones, el Concilio generó ciertos temas que han sido muy importantes en nuestra pastoral y nuestra evangelización. Por ejemplo:

— La idea de la Iglesia como pueblo de Dios en marcha, con todo lo que esto ha significado para el laicado.

— La idea del Reino de Dios.

— De la Iglesia y su misión en el mundo (*Gaudium et Spes*).

— El tema de los signos de los tiempos aplicados a la evangelización: para que ésta sea realista y coherente con un pueblo a evangelizar, tiene que estar atenta a los signos de los tiempos. Es decir, las situaciones, los valores o los contravalores más notorios en una cierta situación.

— El tema de la misión y la evangelización como servicio y como diálogo.

— La reforma litúrgica, que se basa en la síntesis entre la palabra y el rito. Por ello, ya nadie discute después de esta reforma si hay que evangelizar o sacramentar; la reforma Litúrgica hizo ver en la práctica cómo la palabra y el rito van jun-

tos, en la estructura del cristianismo y en la experiencia cristiana.

— La Iglesia local, que ha sido muy importante para el futuro de la evangelización en América Latina.

d) El Concilio inaugura una etapa nueva, que es la que estamos viviendo más de cerca. Esta etapa ya nos sitúa más en lo presente, a partir de la Conferencia de Medellín en 1968. En esta etapa ocurre la crisis posconciliar (abandono de sacerdotes, de religiosas, etc.; la época de la contestación en la Iglesia). Esta crisis es difícil de precisar por qué vino. Yo siempre digo que el Concilio tuvo "mala suerte", porque el término de éste coincidió con el auge de la secularización, la cual distorsionó muchas cosas del Concilio, las reinterpretó en forma secularizante; y eso contribuyó bastante a esta crisis posconciliar. Esta consistió en:

— Crisis de identidad de los ministerios.

— Ruptura con Europa: se percibe hasta qué punto la pastoral latinoamericana había dependido de Europa, y bruscamente los teólogos y pastoralistas se distancian de Europa. Se creó la impresión de que Europa no tenía nada que decirnos. Esto va unido al descubrimiento de lo latinoamericano, hay un cierto "chauvinismo" eclesial latinoamericano. Esto no hacía fácil el intercambio.

— El tercer elemento de la crisis posconciliar fue un elemento no eclesial pero decisivo: entre 1960 y 68 es la época de la toma de conciencia de la revolución social, de la politización (o de la superpolitización) y de la ideologización. Y eso influyó mucho en la crisis de los ministerios.

En este contexto viene la conferencia de Medellín, la que va a marcar los 10 años siguientes a Medellín, desde fines del 60 hasta Puebla.

Medellín tuvo muchas cosas buenas, pero también insuficiencias. Desde el punto de vista que nos interesa, Medellín

introdujo valores muy grandes, y en él claramente se habla y se adopta el término "evangelización". Es curioso, porque el término no estaba bien aceptado en todos los países. Medellín introduce en sus correctos términos el concepto de evangelización, habla de "reevangelización". (Juan Pablo II va a hablar recientemente de la "nueva evangelización"). Y esto es perfectamente compatible con el hecho que la gente tiene mucho de cristiana. Pero aquí hablar de evangelización es hablar de arraigar esta fe que la gente tiene, en todas las dimensiones de su vida, (familiar, cultural, política, etc.). Es hacer de la fe algo más hondo, arraigado y personal. Hablar de "nueva evangelización" sugiere una fe inmadura; somos un continente creyente pero cristianamente inmaduro.

Medellín, cuya preocupación había sido la traducción del Concilio en América Latina, trabajó mucho con los "signos de los tiempos". Medellín retoma lo que el Concilio establece: que para evangelizar hay que estar atentos a los signos de los tiempos. De entre ellos, Medellín privilegia el problema de la injusticia, y la liberación integral de los pobres. La conciencia latinoamericana de la injusticia, de la necesidad de un cambio urgente, confluye con la conciencia que había reforzado el Concilio, de que la Iglesia tenía misión en la transformación de las realidades humanas. Medellín dice que la evangelización no puede realizarse prescindiendo de la justicia y de la liberación de los pobres. Esto da origen a la teología de la liberación, la cual fue discutida desde el comienzo, desde 1968, porque comenzó a ser elaborada en un tiempo en que había un exceso de politización (también en el clero), un exceso de ideologización.

Medellín también reivindica lo popular, y sin ser muy fuerte en esta materia, reivindica las formas religiosas del pueblo, las formas de pastoral, las formas multitudinarias. Ello es visto como una característica de la "localidad" y de lo de nuestras Iglesias. Medellín pone término a la obsesión de muchos medios latinoamericanos por la pastoral intensiva, por los pequeños grupos, y el desprecio por la pastoral extensiva. Hace la síntesis, dice que lo propio del catolicismo latinoamericano es que lo intensivo y lo extensivo son igualmente im-

portantes. Es claro que necesitamos formar gente en profundidad, pero también necesitamos mantener la experiencia cristiana y la experiencia de Iglesia en las mayorías, en lo extensivo.

Otro gran mérito de Medellín es haber provocado el acceso del pueblo sencillo a la participación en la Iglesia (CEBs, ministerios laicales, etc.).

El período post-Medellín fue muy conflictivo, debido a que no se hizo, (ni aún hoy se hace) la síntesis después del Concilio. La tarea nuestra hoy es hacer esta síntesis. El santuario, en la simbología cristiana, es una experiencia de síntesis y de humanización (pues la síntesis humaniza). Puebla contribuyó a la síntesis y a acercar las posiciones, sin abandonar la pastoral que surgió de Medellín.

La clave de la Conferencia de Puebla fue el problema de la identidad cristiana, destacada especialmente por el Papa en su discurso inaugural. Esta es la primera preocupación de Puebla y de Post-Puebla. Trata de hacer la síntesis entre la cultura y la liberación.

De hecho, después de Puebla los conflictos se han amonorado. Puebla logró poner en marcha una síntesis. Puebla está preocupada por la identidad cristiana en la evangelización, por la síntesis cultural-liberación, por la síntesis sociedad-familia, por la síntesis participación-comunión, pluralismo-unidad, CEBs-religión popular y lo multitudinario. Puebla vuelve a insistir en que esto tiene que converger y sintetizarse.

Algunos desafíos actuales de la evangelización

Toda forma de pastoral debe asumir los grandes desafíos del cristianismo en América, y de manera peculiar, al modo propio, también los santuarios deben responder a estos desafíos. Algunos de estos desafíos a la fe cristiana en América Latina parecen ser los siguientes:

a. Hay un proceso de secularización en América, con todo lo negativo que esto implica para la vida de la fe; ello incluye una cierta tendencia a la deformación y desequilibrio de la fe, que es una forma también de descristianización. Esta secularización se da también por una urgencia de los problemas humanos que enfrentamos, los que son cada vez más primarios; por la pobreza, injusticia, la brecha entre ricos y pobres, por la deshumanización que esto crea, por la politización que esto crea. Cuando hay un problema humano muy urgente, este siempre afecta a la fe; la descristianización también puede venir por degradación y deformación de la fe.

b. Crisis cultural y moral muy seria y por lo tanto también descristianizante. Toda crisis moral y cultural descristianiza. En la familia, en todas las clases sociales. En la juventud, por la falta de perspectivas, el desempleo, las drogas, la delincuencia, etc. Una crisis económica muy grave que incide en la vida de la fe, combinada con una corrupción administrativa que agrava los problemas de la justicia.

c. Junto a esto hay sin embargo una diferencia con la década pasada: actualmente hay una politización, pero se advierte también una crisis de las ideologías, el pueblo ya no hace tanta confianza en ellas. En la Iglesia los grupos dinámicos no hacen confianza como antes en las ideologías. Hay una crisis generalizada de los planteamientos y de los proyectos políticos. Tal vez haya que empezar de nuevo, quizás las ideologías tradicionales de los últimos 150 años entre nosotros ya no han funcionado. Y esto crea una especie de perplejidad, nada parece resolver los problemas, ningún proyecto parece adelantar las cosas.

d. Otro desafío es que nos encontramos con un pueblo que ha tenido heridas sociales muy graves; pensemos en las dictaduras, en las subversiones, en las represiones, etc. que han dejado heridas. De ahí la insistencia de la Iglesia entera y del Papa sobre la Reconciliación, sobre la civilización del amor, etc.

e. Otro desafío que ha surgido después de Puebla, es lo que el CELAM llama "la ofensiva de las sectas", que es extremadamente grave. En los países del Caribe es para los Obispos el problema más serio, se va convirtiendo en un problema que es necesario tener en cuenta en todas las formas de evangelización.

Este es un problema mundial. La idea de que las sectas que vienen a América Latina son un problema puramente latinoamericano, de carácter político, es simplista. Se trata de un problema mundial, y un país afectado es EE. UU., luego los países de occidente, Asia, India, Indonesia, Corea, Japón, países del Africa. Se trata de una revitalización del sectarismo religioso, que después podrá ser canalizado y aprovechado por intereses políticos y económicos. Esto en América Latina también existe, como aprovechamiento para debilitar la Iglesia Católica, para debilitar la unidad popular que recibe un refuerzo con la fe católica. Aunque también las sectas con un problema para las Iglesias Protestantes, las que en EE. UU., v.gr. están siendo vaciadas por las sectas.

En suma, estamos ante un problema esencialmente religioso y pastoral, y muy secundariamente político.

Aquí el ecumenismo no vale, porque todas las sectas tienen las mismas características, ya sean cristianas o pseudo-cristianas: Un fundamentalismo bíblico cada vez más radical; un adventismo también radical (el fin del mundo está próximo). Esto les da una relativización de todas las realidades humanas: la cultura, la economía, la sociedad, nada de eso sirve mucho, estas son realidades de pecado y hay que prepararse para el fin del mundo. Por lo tanto y según los evangelios este debe ser predicado a toda creatura antes del fin de los tiempos, lo cual crea otra característica, que es un proselitismo intensivo (hay que apurarse y evangelizar a todo el mundo). Esto explica su insistencia proselitista, además de la idea de que no hay salvación fuera de la secta. En ese sentido son muy sectarios, la salvación se experimenta sólo en su grupo y evangelizar a un hindú o a un católico es lo mismo, ambos son no-creyentes de acuerdo con las sectas.

Hay también sentimentalismo salvífico: la salvación se siente, se puede experimentar, y eso se hace en las celebraciones, en el culto, con impresiones religiosas muy fuertes. La salvación se siente, uno sabe cuando está salvado. Y eso les da mucha seguridad.

Esto cuestiona en nuestra pastoral, al subrayar el valor de la experiencia religiosa, que a veces nosotros la valoramos tan poco. No debe suceder así en los santuarios, que son lugares típicos de experiencia religiosa, pero en la pastoral corriente, parroquial, la experiencia religiosa a menudo la valoramos poco, somos a veces muy secularizantes.

Respuestas de la Iglesia

En esta situación, la respuesta de la Iglesia Católica en América Latina a los desafíos actuales están ya explícitos en Puebla y en los discursos papales posteriores:

a. Fuerte insistencia de la Iglesia en la unidad, porque la unidad de la Iglesia en sí misma tiene un valor evangelizador, es un factor de evangelización, y la división en sí misma atenta contra la evangelización, en sí misma es descristianizante.

b. Defensa y promoción de la dignidad humana, (lo cual siempre ha existido desde los tiempos de Cristóbal Colón), pero esto se ha agudizado por las razones que todos conocemos.

Esto ha llevado a la Iglesia a acentuar el tema de la dignidad humana, los derechos humanos, la defensa de la vida, la opción preferencial por los pobres, junto con la reconciliación. Este tema tampoco es nuevo, pero aparece como un acento últimamente, porque se ve claro que la liberación sin la reconciliación no va a conducir a una sociedad y a una cultura dignas. Para mí la Teología de la Liberación y la Teología de la Reconciliación van juntas, una es parte de la otra.

c. El problema, la juventud, las vocaciones (los tres muy ligados) que aparecen en los últimos 10 años en todos los planes pastorales de nuestros países.

d. En Santo Domingo, el Papa insistió mucho en el problema de la educación de la fe, la formación, y la evangelización de la cultura. La fe y la cultura (algo aún poco explorado) afectan particularmente el mundo del catolicismo popular, y ahí también se educa en buena parte la fe del pueblo.

e. Acento en la evangelización de lo que Puebla llamó "los constructores de la sociedad". Puebla insiste en la evangelización de los constructores de la sociedad, porque va de la mano con la opción preferencial de los pobres y la evangelización de los pobres. La evangelización de los constructores de la sociedad es una tarea misionera aún poco emprendida, que presenta grandes interrogantes. ¿Cómo evangelizar a los militares, a los economistas? Estos son los que dan el sello a nuestras sociedades.

f. La evangelización de las minorías étnicas, que también afectan al catolicismo popular. Puebla le dio un fuerte impulso al poner atención en las minorías étnicas. Ya se había hecho 20 ó 25 años antes con los indígenas; el problema de pastoral indígena ya existía desde los años 50 como un pensamiento específico. Ahora en Puebla se agregó el problema de los negros (muy fuerte en Brasil, Caribe, Colombia).

g. A partir de Puebla se explicita el deber misionero "ad gentes" y la abertura hacia el exterior. "Hasta ahora hemos recibido, y ha llegado el momento de comenzar a dar". En este momento, uno de los temas del CELAM es la misión al exterior, y lo importante que es la Iglesia latinoamericana envíe muchos misioneros al exterior.

Nuestra realidad pastoral

¿Qué es lo que hay en este momento, como realidad en la evangelización en América Latina, junto a las orientaciones oficiales?

a. Por de pronto se ha creado una pastoral latinoamericana, con buenas orientaciones y un pluralismo legítimo. Aún existen muchas divergencias, prejuicios, divisiones que impiden una unidad fundamental en la evangelización. A veces lo que debería unir separa. Por ejemplo, el tema de los pobres es un tema conflictivo hasta ahora, aun cuando desde muy antiguo ha sido una permanente preocupación de la Iglesia. Es necesario hacer la síntesis y situar a este tema en un conjunto, así como también, por ejemplo, las experiencias de oración del Espíritu Santo, que es un tema unificante, y que de hecho crea discusión.

Lo típico de esta situación es que hay una buena orientación pastoral latinoamericana y al mismo tiempo subsisten divisiones y prejuicios más allá de lo razonable. Lo típico también es que ello se da por motivos sociales y culturales. (También influye la formación teológica y la espiritualidad). La gente en la Iglesia se divide por cuestiones ideológico-políticas menos por cuestiones de teología y de espiritualidad.

b. Otro elemento positivo de nuestra realidad:

Un aumento, en algunos casos sin precedentes, (como Haití, Bolivia) de vocaciones sacerdotales, y ello en todos los países. Esto va unido al acceso creciente del laicado en la participación en la Iglesia.

Existe la impresión de que la participación del laicado en el "mundo" (no en las CEBs, o en la catequesis, sino en la política, la ciencia, lo social, lo económico), se ha debilitado. Era mucho más fuerte en la década de los 30-40. Parece que la presencia del laicado en la construcción del mundo está peor que antes. Estamos satisfechos porque los laicos hacen todo en la parroquia, la asumen completamente, pero en la construcción de la sociedad no sucede lo mismo.

c. Otro elemento de nuestra realidad pastoral es un crecimiento del prestigio moral y de la credibilidad de la Iglesia. Tal vez hoy la Iglesia tiene un prestigio que no tuvo en lo que

va del siglo. En general, la Iglesia se ha acercado mucho más al pueblo, tiene una voz mucho más respetada y un peso moral que no siempre había tenido. Esto ha sido ayudado por las situaciones sociales y políticas en torno a los derechos humanos. La Iglesia descubrió la dimensión profética de la evangelización.

d. Otro elemento positivo es el fuerte uso de la Biblia en la evangelización, y la creación de una catequesis de los sacramentos. Es decir, una síntesis entre la palabra, la evangelización, y el rito, el sacramento. Se van encontrando caminos de evangelizar a propósito de los sacramentos. (Catequesis sacramental, etc.).

Lo que se echa de menos, parece ser, es un buen catecismo de adultos en castellano, lo que hicieron los holandeses en su tiempo, lo que han hecho otros europeos y norteamericanos. Un libro que se le pueda dar a una persona que quiera interesarse por la fe.

e. Ya mencioné la preocupación pastoral con las minorías étnicas. No hay que olvidar que una tercera parte de América Latina no es Latina, 2/3 es "latinoamericano", pero un tercio no lo es culturalmente.

f. Otro hecho que marca el presente es el protagonismo creciente de lo que se suele llamar "los movimientos laicos", que han venido a reemplazar a los cuadros tradicionales del apostolado laico, que antes correspondía a la A.C. En este sentido la pastoral de los laicos está pasando por una transformación muy fundamental en América Latina. A menudo el clero más progresista ha sido crítico de estos movimientos.

Hay que trabajar para que estos se integren a la pastoral. Se trata de una serie de movimientos donde está muy marcada la espiritualidad y la formación del laico. Son muy diferentes pero tienen cosas comunes. (Entre ellos se puede mencionar, a los Cursillos de Cristiandad, Focolarini, la Renovación del ES, Opus, Dei, Movimiento Familiar Cristiano, Catecuménado, Comunión y liberación, etc.). Tienen ciertas caracterís-

ticas comunes, y es ahí donde el laicado se está repartiendo, sobre todo en las clases medias-altas y algo en los sectores populares. Haciendo una caricatura, a fines del siglo en América Latina habrá la "pastoral popular" y "los movimientos laicos". Estos movimientos además son de base laical; también hay sacerdotes, pero están pensados en vista a una renovación del laicado. Todos tienen una fuerte espiritualidad y formación espiritual, han llenado a veces un vacío de otras formas de la evangelización. Tienen una fuerte unidad que les da una coherencia en la formulación y en la formación. Suelen tener un fuerte sentido jerárquico-papal, aunque no siempre episcopal. Y esto hace que en este momento estos movimientos tengan mucho apoyo del gobierno central de la Iglesia. Algunos tienen una teología más elaborada, otros más simple, pero no se preocupan por las discusiones teológicas dando por supuesto la teología y la enseñanza de la Iglesia. Son "multinacionales", están en todos los países y su centro de orientación no es las Iglesias locales, sino otro centro que está en Italia o en España, o en otro lugar. En esto está el peligro de reproducir el problema antiguo de la vida religiosa: de tener una pastoral por su cuenta, sin considerar las orientaciones generales de los Episcopados, de Medellín, Puebla, etc. Este peligro existe en algunos grupos.

Tienen mucha afinidad con el catolicismo. No todos de la misma manera, pero en alguna forma son el catolicismo popular de las clases medias. Tienen muchas coincidencias con nuestra experiencia religiosa popular. No son secularizantes. Todo esto representa una fuerza en la Iglesia, que tiende a crecer, pero presenta algunos interrogantes, que hay que resolver si no queremos problemas de paralelismo y prejuicios y divisiones. Los pastoralistas y teólogos latinoamericanos no han puesto suficiente atención en esto. Otro punto que hay que encarar en estos movimientos laicos es su falta de una visión integral de la evangelización; se especializan y les falta a veces integridad.

Es necesario que estos movimientos se integren a las orientaciones de la Iglesia latinoamericana, y de las Iglesias locales. Contra ello atenta un cierto sutil mesianismo: todos

los movimientos nuevos son un poco mesiánicos, es decir "nosotros vamos a purificar el catolicismo", y por lo tanto tienen un poco de sectarismo. Alguien ha dicho que estos movimientos son las órdenes religiosas contemporáneas, lo que fueron por ejemplo, los franciscanos en la Edad Media. Una experiencia religiosa que la Iglesia oficial no podía asumir, que desbordaba los marcos de la Iglesia. Así aparecían las órdenes carismáticas religiosas. Hoy día la vida religiosa no es lo más original en la Iglesia. Lo original se está dando en estas formas de movimientos laicos que aún está en proceso.

g. Otro factor positivo es el fuerte desarrollo de la Pastoral Popular, que es otro elemento muy marcante de la realidad latinoamericana, en todos sus niveles: desde el multitudinario en el santuario hasta las comunidades de base. Todo esto forma parte de una pastoral popular de la que tienen que hacerse síntesis. Aquí también hay mucho que progresar, porque entre los dos niveles aún no hay suficiente convergencia (entre comunidades de base y hechos multitudinarios de pastoral). Se van creando un poco eso, pero falta aún mucho por hacer. Por ejemplo, la teología de la liberación y la experiencia religiosa. Son dos cosas que deberían estar juntas: la experiencia religiosa, la espiritualidad, la evangelización en su ámbito más religioso, la liturgia, el culto del santuario, todo eso debiera estar más impregnado de la auténtica teología de la liberación. Y luego, hay una cantidad de comunidades liberadoras, donde lo religioso está muy en segundo lugar. En esto falta aún por sintetizar.

Preocupaciones para el futuro

Hay que continuar trabajando en las síntesis arriba mencionadas en vista de una evangelización integral.

Tenemos que valorar mucho más la experiencia religiosa. Si no acentuamos la mística, le estamos dejando un campo amplio a las sectas y a todas las deformaciones religiosas. La tentación de la Iglesia Católica Romana es ser tan organizada, elaborada y racional en muchas cosas, que puede relegar algo

que es muy católico: que antes que nada el cristianismo es una experiencia mística, y que en ella el catolicismo tiene una plenitud que no tiene ninguna otra religión.

Aparecemos como que no sabemos nada de mística y le dejamos el terreno a los hinduístas, a las sectas, a los testigos de Jehová, etc.

Aprender a ser pluralista. Hablamos mucho de pluralismo, pero hemos aprendido poco. El pluralismo a veces demuele la unidad, no hemos hecho la síntesis unidad-pluralismo. Pluralismo cristiano no es simplemente convivir con quienes no piensan como yo, sino entender las razones que tiene el otro para ser así, y aunque no las comparta, las valore y las respete; el pluralismo cristiano se verifica cuando hay diálogo enteramente enriquecedor.

La necesidad de dar formación a todos los niveles. En los santuarios, en la CEB, en las parroquias. . . La formación es fundamental. Sin caer en el elitismo del pasado, en esa pastoral intensiva obsesiva, es necesario dar importancia a la formación cristiana intensa.

Darnos cuenta que la situación latinoamericana es muy cambiante y ha cambiado de hecho los últimos 5 ó 6 años. El peligro es continuar con los análisis y el lenguaje de hace 10 ó 15 años. Eso no es un peligro en todos. Los problemas del mundo de hoy son muy complejos, y América Latina es una parte de él, no tiene autonomía que muchos piensan, aún en lo personal.

Tal vez la insuficiencia del post-Medellín está en que se pensó que América Latina podía solucionar sus problemas sola. Nos damos cuenta que América Latina es muy dependiente, como son dependientes unos de otros, y que no se puede hacer mucho en un país solo. Y esto cambia los análisis y las posturas de la Iglesia y de la evangelización.

LA FUNCION PASTORAL Y EVANGELIZADORA DE LOS SANTUARIOS EN LAS CIUDADES DE AMERICA LATINA

P. Antonio González Dorado

El santuario y la ciudad son dos fenómenos que no son de suyo típicamente latinoamericanos. Hoy día encontramos santuarios en cualquier parte del mundo, porque desde que tenemos conocimiento o recuerdo de la historia, no ha habido lugar ni continente donde no haya habido santuarios. El santuario es católico, cristiano y precristiano, y pertenece a todas las religiones del mundo, por lo tanto en todas partes lo ha habido. Y en todas partes se ha dado sobre todo en los últimos años, lo que se ha llamado el problema de la explosión demográfica de las ciudades, de tal manera que se va dando ese fenómeno de que ciudades que desde el punto de vista técnico se podían llamar "peatonales", porque se recorrían a pie o a caballo) hoy comienzan a ser ciudades muy grandes y muy pesadas, como está ocurriendo con México, Sao Paulo, y también en cierto modo en Paraguay con Asunción.

Pero en América Latina que es nuestro centro de interés, tanto el santuario como las ciudades van a tener sus características típicas; no se trata de "el santuario y la ciudad" sino de "nuestros santuarios y de nuestras ciudades". Y la conexión entre la población urbana y el santuario va a ser la Religiosidad Popular, con lo cual nos vamos a encontrar con 3 hechos que nos va a dar las tres partes de nuestro tema:

Análisis de qué son las ciudades, porque tenemos que comprender cuál es la ciudad latinoamericana, y cuál es su situación.

Qué sucede con la religiosidad popular latinoamericana dentro del ambiente urbano, y por tanto consiguientemente en la ciudad.

El santuario como una respuesta evangelizadora para unas ciudades que realmente necesitan de evangelización, en el contexto de una pastoral orgánica global; dado que el santuario no puede concebirse nunca como algo totalmente aislado y separado, sino debe quedar totalmente englobado dentro de una pastoral de conjunto.

La ciudad latinoamericana

Nuestra zona de Paraguay y parte de Brasil era donde estaban realmente las culturas urbanas o civilizadas (civilizado = urbano; *civitas* es la población que vive en la urbe, y por eso se distingue entre "*urbs*" y "*civitas*": Los que viven en la ciudad son los que viven "*civilis*" —civilizadamente y por lo tanto conforme a las costumbres de la ciudad. Por eso después al que no vive en la ciudad se le va a llamar "incivilizado", lo cual al final no es más que un etnocentrismo de tipo urbano. Quién no vive en la ciudad es el inculto, incivilizado).

Las ciudades comienzan en América Latina prácticamente en el año 1520: van a tener características muy especiales: son ciudades fundamentalmente administrativas, factoriales, militares y mineras.

Se construyen las grandes ciudades de México, Lima, Buenos Aires, Asunción, Bogotá, Santiago, Río, Sao Paulo, etc. Estas son fundamentalmente, coloniales y factoriales. La construcción de las ciudades en América Latina supone una reorganización total de todo el espacio continental en función de los intereses que había en la Metrópoli, y en función de los productos que interesaban para la Metrópoli. Por eso se trata de una organización del espacio en función de la política metropolitana, y la implantación de un nuevo sistema de producción.

Se caracterizan en primer lugar por su centralidad y su organización de espacio, manteniendo su equilibrio entre la ciudad y el mundo agrícola y minero que está alrededor. Por eso hay ciudades demasiado grandes, eran de equilibrio no de una gran concentración. Tenían que estar los servicios importantes para poder ir canalizando toda la producción, y al mismo tiempo mantener lo que podríamos llamar el dominio sobre toda la población.

Son ciudades pluriculturales; en ellas están viviendo los españoles que han venido, los criollos, determinados sectores de poblaciones indígenas, en muchos sitios los afroamericanos, la población mestiza. Y por eso las ciudades latinoamericanas siempre fueron realmente en este sentido pluriculturales, pero dominadas por una estructura de cultura foránea, porque lo que domina es lo portugués o hispano. En ellas se estaba gestando la nueva cultura latinoamericana. Puebla habló de esa cultura popular latinoamericana que tiene sus variantes pero que de alguna manera reúne a todo el continente. Y la matriz de esa nueva cultura fue las ciudades, porque es donde está el encuentro masivo mucho más fuerte. Se trataba de ciudades socialmente estratificadas, no tenían los mismos derechos el español que venía de la metrópoli y el afroamericano que había llegado como esclavo; y el criollo no tenía los mismos derechos que el español y el mestizo se encontraba con otra situación totalmente distinta. Esto incluso se iba de alguna manera a zonificar lo cual era un fenómeno medieval español. Cabe recordar que en las ciudades españolas, en un sitio vivía la nobleza, en otra parte vivía la morería, en otra estaban las juderías, etc. Se iba estratificando y poniendo por barrios, y por lo tanto había una separación en el espacio, pero con una nota en común: todas las ciudades cristianas, por lo cual adquiere gran importancia la catedral y va a tener una importancia extraordinaria también dentro de las ciudades la multiplicidad de parroquias, conventos y capillas, lo cual corresponde a lo que hizo el primer obispo de Sevilla, cuando se fue a ella y la dividió en colaciones, según las letanías desde El Salvador, Santa María, etc. hasta todos los Santos. Y decía que una ciudad tiene que ser el eco de la ciudad del Cielo. Y por lo tanto las colaciones están presididas por

todos los santos que de alguna manera son los que van a dar la unidad cristiana dentro de la propia ciudad. Se puede decir que estas ciudades así constituidas eran la nueva matriz de América Latina, aquí es donde ésta se iba a ir gestando.

Llega la época de la Independencia, en la cual las ciudades continúan más o menos de la misma forma. En 1870-1930 hay un nuevo fenómeno urbanístico dentro de América Latina: son las grandes inmigraciones europeas, las que tendieron no tanto a ubicarse en las ciudades tradicionales, como a crear nuevas ciudades, sobre todo el fenómeno se da en Cuba, y en la zona de Uruguay, Brasil, etc. Son inmigrantes cuya orientación fundamental es trabajar la tierra, y van entonces ocupando nuevas tierras, principalmente para la dedicación rural. Pero esto va a exigir inmediatamente una unidad de servicio, la ciudad de suyo no es más que una unidad de servicio que puede transformarse en una unidad de poder. Y van apareciendo entonces todas estas nuevas ciudades, unificando los espacios.

Un tercer momento de las ciudades latinoamericanas, comienza a partir del año 1945, después de la guerra mundial. A partir de esto van a sufrir un fenómeno de expansión extraordinario, por dos hechos fundamentales: primero va a ser por la incorporación de los nuevos sistemas de comunicación (facilidades diarias en los trenes y coches, rutas que se van abriendo, etc.; y también por los medios de comunicación como la radio, la prensa, etc.). Todo esto comienza a dar nuevas posibilidades de movimiento hacia la ciudad y una importancia también a ella. Y en segundo lugar, por la industrialización de las ciudades; prácticamente había habido una industrialización que podríamos llamar "casera" anteriormente, pero a partir de 1945, sobre todo cuando EE. UU. toma hegemonía sobre América Latina, teniendo que abandonar Inglaterra, comienza entonces la gran industrialización; resultado de estos dos fenómenos es la explosión demográfica dentro de las ciudades, y comienza a darse un fenómeno sumamente curioso: una explosión demográfica dentro de las ciudades que no se da tanto por crecimiento vegetativo, porque nazca mucha gente en la ciudad y se mueran pocos, sino fundamen-

talmente por procesos de inmigración. Ahora bien, es muy interesante estudiar por qué se da este fenómeno de inmigración. No es porque la ciudad sea atractiva, sino porque ésta va haciendo repulsivo el campo; no es porque la gente quiera vivir en la ciudad, sino porque la vida en el campo se comienza a hacer deshumanizante; comparan, ven, y esto va a tener muchísimos factores: va a ser el desequilibrio de la cadena entre los tres sectores, el productivo-agrícola, el industrial y el de servicios. El campesino se siente mal retribuido, y eso ocurre actualmente. Tiene carencia de servicios muy fundamentales, como escuelas, salud, diversiones, y todo aquello que en la nueva civilización se hace agradable. Entonces al conocer lo que es la ciudad, de alguna manera se pone en ella la esperanza, con lo cual va llegando todo un mundo de inmigrantes dentro de la ciudad. Hay algunas ciudades de América Latina donde se habla de una inversión anual (como en Sao Paulo) de 300.000 a 500.000 inmigrantes en algunos años, lo cual realmente supone una expansión extraordinaria, y además con todas las dificultades que esto va suponiendo en la ciudad. Por eso esto va a ofrecer un cuadro sumamente importante para las ciudades latinoamericanas. En el año 1940 en las ciudades latinoamericanas había 29.000.000 de habitantes, lo cual suponía que no se llegaba al 25% de la población total de América Latina; en 1950 en ciudades había 46.000.000 de habitantes, lo cual suponía que no se llegaba al 25% de la población de América Latina; en 1960 eran 76.881.000 habitantes —30% de la población latinoamericana; en 1970 eran 130.741.000 viviendo en ciudades, lo cual suponía el 50% de la población total de América Latina; en 1980, 223.000.000—61.7% de la población del Continente; para el año 2000, se calculan 450.000.000 de habitantes en las ciudades de América Latina, lo cual representaría el 70% de la población total del continente. Esto supone que la población cada vez va vasculando más profundamente sobre la ciudad, y por lo tanto que se van dando estas concentraciones tremendas que es lo que supone la ciudad.

Estas nuevas ciudades latinoamericanas en proceso de expansión se caracterizarían de la siguiente forma, siguiendo incluso algunas indicaciones de Puebla:

Son ciudades constituidas fundamentalmente por poblaciones inmigrantes en la 1a., 2a., o 3a. generación, pero realmente el núcleo originario de la ciudad es muy pequeño; la mayoría ha venido del exterior, de la zona rural o de la zona minera. Por fenómenos de expulsión, porque la vida se hace inhóspita más que por fenómenos de atracción, aunque siempre con expectativas de poder mejorar su vida quizás en la ciudad. Por eso veían ustedes que en muchos barrios casi es la gente de un mismo pueblo, llega un inmigrante, se trae a su pariente, éste trae a otro, y al final, en una zona determinada, por ejemplo de Lima, está la gente de un pueblito, y casi todos los parientes se han vuelto a encontrar.

El resultado de estas ciudades da una imagen muy característica y determinada, y es que dentro de enormes concentraciones se advierte clarísimamente y a veces agresivamente el desfase entre pobreza y riqueza, con una serie de fenómenos que se derivan de esto. Se ven los grandes barrios residenciales y las enormes zonas de favelas, chabolas, etc., a veces con hombres nuevos que se van acumulando. Recordemos el caso de la ciudad de Río, donde las favelas van entrando dentro de las magníficas zonas residenciales; de tal modo que Río estaría prácticamente copado si esa población se lanza sobre el centro. Lo mismo puede suceder en Sao Paulo, y este mismo fenómeno lo encontramos en Lima, en México, Buenos Aires, etc. No es sólo decir que hay pobreza y riqueza, porque se está viendo permanentemente el contraste. Esto lleva lógicamente a las ciudades a una desestabilización y a un malestar social; todavía el hombre que vive en el pueblito allí protesta más o menos, pero no está viendo el contraste.

Otro aspecto característico de algunas ciudades latinoamericanas de hoy es la represión a través de los sistemas de seguridad nacional, que es una manera realmente de reprimir. Y por otra parte, de desorientación de los pobladores, gente que adhiere a alguien, aunque fuera pobre en realidad no sabe quiénes son, se sienten desidentificados. Tienen que adaptarse a un nuevo sistema de vida de vecindad, de tiempo, de horarios, todo lo distinto, (muchas veces con carencia) con ineptitud para el trabajo urbano, porque uno no sabe inmediata-

mente trabajar; tiene que haber un período de aprendizaje, y por lo tanto en muchas ocasiones con desesperanza, y al mismo tiempo con dificultades edilicias. Porque cuando la ciudad se expande, es muy fácil expandirla, pero muy difícil ir desarrollando todos los servicios que tiene una ciudad.

Otra caracterización de las ciudades latinoamericanas es que son ciudades foráneamente dependientes, se trata, sobre todo por los fenómenos de industrialización y de finanzas, de ciudades económicamente dependientes del exterior, y por lo tanto, teniendo su propia cultura latinoamericana, están dominadas por estructuras que no lo son; con dos fenómenos de contradicción entre vivir en una cultura y estar teniendo que vivir conforme a las estructuras de otra cultura totalmente diferente, y que por tanto es la que está sujetando a la ciudad. Lo cual hace que en el fondo las ciudades lo mismo que los países pierdan grandes elementos de su propia autonomía, al igual que, por ejemplo las industrias dominadas por firmas extranjeras; y muchas veces el que una industria se quede o nó depende de lo barato que esté la mano de obra, de las ventajas o desventajas que hay desde fuera del país, lo cual crea también una inestabilidad dentro de la población. Lo mismo el problema de las finanzas, hoy día en todo el mundo hablamos de el problema de la deuda externa, que lo padecen las personas y las ciudades son los primeros elementos que lo tienen.

Pero las ciudades latinoamericanas no solamente dependen de estructuras extrañas, sino que hay el influjo de una nueva cultura que se quiere meter, y que Puebla ha definido como el intento de la cultura urbana-industrial homogeneizante. Dentro de estas ciudades, donde hay tanto problema de pobreza, de inmigrantes, de desesperanza, etc. se le está imponiendo el consumismo, lo cual no es latinoamericano, viene desde fuera; se desarrolla de pronto el pluralismo, no es como la ciudad antigua, y además las ciudades hoy se hacen plurales en una forma especial en el campo religioso por la invasión de las sectas. Antes la ciudad era católica, ahora ya no se sabe qué es, porque tantos barrios dependen de tantas sectas (nosotros ahora lo estamos percibiendo muy bien dentro

de Asunción). Es un lugar donde se van desarrollando nuevas ideologías que no son latinoamericanas, vienen desde fuera: capitalismo, marxismo, etc. son cosas que van viniendo de fuera y que se van propagando, e incluso con la corriente del secularismo, sobre todo esto se hace a través de los medios de comunicación social. De esta manera la ciudad latinoamericana comienza a cambiar lo que yo llamaría urbanísticamente la "pedagogía semiológica": cuando una ciudad se construye, parece que es un sitio donde se vive, la ciudad enseña por la manera como está construida. Por ejemplo, en una ciudad colonial, en una plaza como la Plaza de Armas de Lima está la Catedral, después el Palacio de Gobierno, etc. pero la Catedral es un lugar muy importante; ahí hay una semiología, incluso arquitectónicamente la Iglesia ocupa el lugar que debe ocupar. Es lo que pasa actualmente en nuestros pueblitos. lo más importante en ellos es la Iglesia. Es una pedagogía semiológica, el niño ve. Sin embargo, las nuevas ciudades cambian completamente su semiología y por tanto su pedagogía; hoy día lo importante en una ciudad son los grandes bancos, hoteles y cines, lo que en urbanismo se llama la "city". Hace poco estuve en Panamá, y me llevaron a ver primero la "ciudad nueva", y después la "ciudad vieja"; ésta está realmente dominada por la Iglesia, en cambio la "ciudad nueva" está dominada por más de 30 bancos, los grandes cines, nighth-clubs, centros de diversión, etc. por lo tanto la ciudad está enseñando semiológicamente qué es lo importante. Por eso se da una nueva organización de lo importante.

Las ciudades crean toda una serie de fenómenos distorsionantes, la ciudad es el motor de la nueva civilización (Puebla). No es solamente receptiva, no solamente una pedagogía para los que viven allí. Hoy la ciudad fundamentalmente es un lugar de transmisión. Por eso, en ella encontramos las centrales de Radio y T.V. que en realidad alimentan toda la zona; a ella llegan las noticias, en ella se filtran y salen en los periódicos, pero en realidad es la ciudad la que está hablando. Y ella es la que está imponiendo cómo debería ser el campo, de tal manera que cuando la ciudad proyecta su imagen sobre el campo, la persona que allí se encuentra se siente desalentada, porque no tiene realmente los servicios y beneficios de la

sociedad de la ciudad. Por tanto, la ciudad no es sólo la que recibe gente sino también la que emite cultura, y desde este punto de vista podemos decir que puede ser o un centro de deseangelización o un centro de evangelización. Es más, yo diría que, como en el primitivo cristianismo, la ciudad vuelve a ser el "motor de la evangelización".

Recordemos que antes de la Edad Media, Pablo y los Apóstoles fueron a Efeso, a Roma, a Atenas, nació un cristianismo urbano, de tal manera que los que no estaban en la urbe, puesto que estaban en el *pagus* eran los *pagani* porque de los cristianos lo típico era ser urbano, y paso a paso se fue ganando también el campo para que fuera también cristiano. Hoy día el problema que se puede dar es que la ciudad pagana descristianice el campo, porque son el motor de nueva cultura, o que las ciudades realmente cristianas sean las evangelizadoras también para el mundo del campo. Nos encontramos esta palabra de Puebla que es tan importante, recordar que la ciudad es "motor", centro emisor, y de suyo es neutro, lo mismo puede ser más que menos, lo mismo puede ser de evangelización que de deseangelización, aunque en el momento actual las ciudades son más deseangelizantes que realmente evangelizadoras.

La Religiosidad Popular su problemática y su función evangelizadora en nuestras ciudades

Es aquí donde vamos a encontrar el enlace para entender lo que puede ser un santuario urbano y qué es lo que debe procurar un santuario urbano dentro de una ciudad.

Antes de meternos dentro de los cambios que se provocan en la religiosidad popular de los inmigrantes e incluso de la población de una ciudad, había que tener en cuenta dos datos: todavía en América y en las ciudades prácticamente es casi coextensivo el ser de una ciudad y el ser cristiano. A nivel del continente decimos que casi el 90% de la población es cristiana (al menos están bautizados, se llaman cristianos,

etc.). Por tanto, hay un fenómeno de coextensividad. Y en segundo lugar, no podemos olvidar que dentro de este fenómeno la manera más natural y espontánea dentro de América Latina, por muchísimos fenómenos, la forma de expresar esta población su fe, de vivirla, es a través de la religiosidad popular. Diríamos que ésta tiene más importancia que la religiosidad institucional, la gente se siente más feliz delante de un santo que en un momento determinado teniendo que oír una Misa determinada porque es domingo; el santo tiene para él un sentido especial, y se va a expresar a través de fenómenos de religiosidad popular. Pero en esta religiosidad popular hay que tener en cuenta dos cosas: ciertamente tiene todas las debilidades que nosotros queramos y que están denunciadas. Es una fe débil, no corresponde muchas veces a la vida, etc. Pero al mismo tiempo es el sistema con que el pueblo se evangeliza a sí mismo. Con toda la debilidad que tenga la religiosidad popular, dada la carencia endémica de pastores que hemos tenido en América Latina (principalmente desde el momento de la independencia política), si no hubiera habido religiosidad popular ¿Qué nos quedaría? Y es muy curioso el fenómeno durante todo el siglo XIX los gobiernos dependientes ideológicamente de Inglaterra, eran laicizantes; el pueblo los oyó, vio la invasión, pasaron los años y hoy todos los gobiernos tienen que decir que son católicos, apostólicos, romanos, cristianos, invitan a Juan Pablo II, etc. Porque un elemento de manipulación es que tienen que aparecer cristianos ante un pueblo, porque si no se crea una desconfianza extraordinaria del pueblo. Esta fe se ha mantenido a través del fenómeno de la religiosidad popular.

Pero vamos a ver la problemática y las dificultades de la religiosidad popular en nuestras ciudades, para después entrar en la necesidad y en las posibilidades de la religiosidad popular en nuestras ciudades.

Primero, para el inmigrante cuando llega del campo con toda su religiosidad popular, (que normalmente la tienen muy fuerte), cuando llega a la ciudad es realmente desconcertante para él, porque cambian todas las imágenes de Iglesia sobre todo de Iglesia institucional. Es un problema de imágenes en

primer lugar. En efecto, en el pueblito la religiosidad popular prácticamente es coincidente y se concreta con la Iglesia institucional, forma un bloque donde todo está totalmente unido.

En realidad, en el pueblito de la religiosidad popular no existe más que una única Iglesia y un único párroco, que son para todos, por eso en ella se encuentran sus santos comunes y sus tradiciones, pero cada santo es muy importante. El hombre que está en el pueblito dice en el altar tal está San Roque, y en el otro la Virgen de Itapé, y en el otro. . . ; cada santo tiene su historia, es una religiosidad popular institucionalizada y unida, pero que tiene tradición e historia.

En el fondo, la concepción que tiene la religiosidad popular dentro del pueblito con esa única iglesia y ese único cura párroco es que existe una comunidad. Por eso la Iglesia es de todos, no hay iglesias de ricos e iglesias de pobres, se muere el rico y el pobre, y todos pasan por la misma iglesia, todo el mundo iba al mismo cementerio, todo el mundo le rezaba a los mismos santos y tiene que recurrir al mismo párroco; más aún, tienen sus tiempos sagrados sincronizados perfectamente con la vida secular del pueblo.

Todos saben cuando hay fiesta, los domingos no se trabaja, la gente puede ir o no a misa, pero el tiempo está perfectamente sincronizado entre la Iglesia institucional y la vida normal del pueblito. Existe una unidad fundamental entre fe y cultura que ayuda al desarrollo y la expresión de la religiosidad popular (aquí la gente cuando se casa tiene que llevar el ramo de flores no sé dónde, etc.).

En la ciudad, la religiosidad popular se encuentra desencajada de pronto ante la Iglesia institucional, con todos estos inmigrantes se multiplican administrativa y geográficamente las parroquias, se multiplican las capillas, las casas de los religiosos, y por exigencias de la organización urbana comienza a aparecer una cosa sumamente extraña para el hombre que viene del campo: las iglesias de los ricos, y las de los pobres;

entonces uno encuentra lindas iglesias, pero no todos se casan en el mismo sitio.

Los santos que se encuentran en las Iglesias para la gente son innominados y sin tradición. Por supuesto, tiende a desaparecer la comunidad, por eso en el pueblo la iglesia es el recurso para todo, y cuando llega el momento donde todos rezamos, nos encontramos en el pueblito. En la ciudad la iglesia tiende a prestar servicios: se bautiza a tal hora, se recibe a tal hora, etc., la comunidad se digrega en movimientos y organizaciones, incluso muchas veces la gente ni se conoce, y en la ciudad busca el anonimato. En mil novecientos veinte y tantos, cuando comenzaron los rascacielos en EE. UU. los protestantes quisieron hacer parroquias por bloques: fue el fracaso del siglo, porque la gente de un piso no tenía interés en conocer a la gente de otro piso, por una serie de motivos que los da la psicología urbana; la persona no quiere conocer a su vecino, solamente en barrios pobres es donde se conocen, pero por necesidad.

Pero la gente que tiene posibilidades, quiere tener independencia, los amigos se buscan en el club, pero no en la proximidad de la vivienda. No hay sincronización del tiempo religioso y del tiempo secular: una cantidad de gente trabaja por la noche o su vida es nocturna; a esa hora la iglesia no funciona, pero hay mucha gente que durante el día no puede acudir a la iglesia, y cuando son fiestas siempre hay un porcentaje de la población que tiene que continuar prestando sus servicios. En el pueblo se abandona todo, no pasa nada. En la ciudad no hay sincronización, van por líneas totalmente paralelas; incluso con la sociedad de consumo, para la gente que tiene medios durante la Semana Santa se hace turismo. (En España en la Costa del Sol se celebra la Semana Santa para los turistas; no sé si celebra más turismo o Semana Santa, pero la realidad es que son cosas que no encajan, hay falta de sincronización).

La religiosidad popular se encuentra de pronto que está emergiendo en un mundo pluricultural; en el pueblito todos eran de la misma cultura, pero dentro de la ciudad la religiosidad popular se ve como un elemento más, y un mundo en

que uno es ateo, el otro marxista, el otro está en favor del gobierno, etc. y no formamos comunidad. Sobre esto viene entonces un nuevo elemento hacia la religiosidad popular: la influencia de la nueva cultura homogeneizante.

Por una parte, en una religiosidad popular con todos sus defectos, el pobre era muy importante, el dar, el ayudar; de pronto, un valor es consumir y tener, lo importante no es dar sino tener. Todo le va diciendo que lo importante es el economismo, lo cual está en lucha con valores de la religiosidad popular.

Los problemas, fenómenos incluso naturales o científicos que antes tenía se reducen científicamente y la gente se ríe: "Usted, ¿a qué santo le va a pedir para que no llueva? Esto, pregúnteselo al hombre del tiempo"; le van a dar las causas; ya no tiene sentido poner a San Antonio debajo o poner un Cristo en el agua para que llueva, porque es un problema del hombre del tiempo. Y además, en la ciudad se prescindió de Dios, para que esta marche no necesitamos a Dios.

Unido a esto va un ataque permanente desde distintos frentes. Por ejemplo, en Asunción no tenemos más cine que el pornográfico, porque dicen que es lo único rentable. Esto es un ataque frontal continuo, hoy día también comienzan los fenómenos de drogadicción incluso entre las clases económicas deprimidas. Van corriendo toda clase de ideologías y cuestionando todo, y después la desintegración social con todas las tensiones que se advierten en nuestras ciudades, unas veces calladas y otras veces en explosión.

Todo esto ejerce cierta influencia sobre la religiosidad popular, como por ejemplo:

tiende a replegarse en el interior de las familias y de los individuos, y en los papás se crea la desesperanza de poderla transmitir a sus hijos; de tal manera que ahora las mamás dicen: "esto era lo que yo hacía con mi mamá, pero con mis hijos ¿cómo voy a rezar el rosario ahora?", entonces se refleja el problema;

esta religiosidad popular carece de apoyo y se encuentra sin canales fáciles de expresión. En el pueblo era muy fácil expresar la religiosidad popular, pero ¿dónde y cómo la expreso dentro de la ciudad?;

se encuentra sometida a una dura crítica que en último término no es crítica de la religiosidad popular sino de los propios sujetos que la practican (¿Pero usted todavía hace esas cosas?). Lo curioso es que eso no lo dice solamente el marxista o el descreído; el sacerdote urbano termina también diciendo a sus fieles lo mismo.

Por otra parte, hay un fenómeno muy curioso dentro de América Latina, y es que a pesar de todo, la religiosidad popular continúa viva en las ciudades. Ocurren todos los fenómenos, pero sin embargo hay algo que no quiere desaparecer y que busca su expresión; basta hablar con un taxista, con un colectivero, meterse en cualquier barrio, ver las tiendas donde se venden imágenes, etc.; la religiosidad popular continúa, pero al mismo tiempo yo diría que con una necesidad enorme, continúa siendo un elemento de evangelización con toda su debilidad, porque no hay agentes de pastoral suficientes. ¿Quién podría atender a trece millones de habitantes pastoralmente en Sao Paulo y quién puede hacerlo en Río con cinco millones de habitantes?, etc.

Esto para mí es un reto para los santuarios, y aquí llegamos al tema porque creo que el santuario había que enmarcarlo en su sitio. Para mí el santuario es por una parte una pieza clave de la religiosidad popular, y por otra, tiene que ser una pieza clave de la evangelización de la ciudad, dentro de una pastoral de conjunto.

No voy a hacer una reflexión teológica sobre el santuario, para eso lean a Milcía Elfade, lo escrito por Segundo Galilea, etc.

El santuario en la ciudad como respuesta y consolidación de la Religiosidad Popular

El santuario como promotor de evangelización urbana.

El santuario, que siempre se hace famoso, es un polo visible y dinámico de reestructuración de la religiosidad popular tanto para los inmigrantes como para la masa ciudadana. Y además no es ideológico sino visible. Recordemos que al llegar a la ciudad, la Iglesia de pronto comienza a tener las imágenes como en un caleidoscopio. Entonces la gente que llega allí ve muchas iglesias, pero no saben dónde está la iglesia importante. Para ellos la iglesia es importante, en el pueblo era "lo importante". Allí bautizaron a sus hijos, se casaron, allí fueron sus muertos, allí están sus tradiciones y se realizaron sus milagros.

El pueblo inmigrante no busca iglesias sino lo importante que ésta es, es un elemento de valoración. Ante el santuario, la iglesia y el santo vuelven a tomar la importancia primitiva, ya no es un santo más, sino tal Virgen determinada y concreta, en tal iglesia determinada y concreta donde nos sentimos proyectados como en nuestra Iglesia importante. Y constatamos que además es curioso porque a nivel de iglesia en general en las ciudades, a la Catedral no se le ha sabido dar la importancia que tiene. Para mí, cada catedral debería ser un santuario; quizás se insistió mucho en la catedral y poco en el santuario.

En el santuario, la iglesia y el santo vuelven a tomar una posición definida e importante, con su nombre propio y con características de peregrinación; es a donde se va porque tiene mucha importancia.

El santuario además, tiene la ventaja de que marca tiempos religiosos distantes y más fáciles de sincronizar con la vida normal. Es un lugar donde hay una gran agilidad para que uno pueda sincronizar; normalmente cuando son fiestas de un santuario importante, casi son fiestas de la ciudad, por tanto puede darse también una mayor sincronización. De pronto

configura y manifiesta una comunidad cristiana urbana que se siente ligada por un lazo común: allí nos encontramos todos. Y resulta que allí lo mismo va el pobre que el rico, las personas que van de diferentes distancias, porque todos creen en lo que allí está ocurriendo, tiene un significado para ellos.

Por eso en general, el santuario no marca distinciones de clases sociales, y tiene que evitar marcarlas. Y es un lugar que auna esperanzas individuales y generales ante necesidades, catástrofes, etc. Es un momento en que la comunidad necesita encontrarse, y el santuario tiene una capacidad de convocatoria y de alguna manera de decir: "aquí hay una comunidad cristiana", aunque no nos conozcamos pero allí es donde ponemos en común nuestras esperanzas.

El santuario consiguientemente ha de tener una primera finalidad, que para mí es muy importante: *consolidar la religiosidad popular bombardeada por la ciudad y darle imagen*. La religiosidad popular es un sistema modesto pero eficaz con el que el pueblo se evangeliza a sí mismo. Por eso, la importancia del santuario reside en la que le da el mismo pueblo: un santuario es importante porque para el pueblo realmente lo es.

Consiguientemente, el santuario desde este punto de vista ha de sintonizar con el pueblo y con la comunidad urbana que lo visita. Yo les diría a los rectores de santuarios que por favor nunca se hagan dictadores en sus santuarios, sino servidores del pueblo: y miren qué es lo que el pueblo pide, después veremos qué es lo que tenemos que darle. Por eso, un santuario tiene que recoger el universo de las creencias populares en su fe: allí el pueblo tiene que encontrar sus imágenes, sus santos, la presencia de la Virgen o de un Cristo detenido, viene a su casa. Y quiere encontrarse con su familia; tiene que facilitar las expresiones características del pueblo aunque, a veces, a nosotros no nos gusten tanto. El problema no es si no nos gusta, sino si tiene sentido cristiano o no lo tiene. Por ejemplo en determinados sitios, cuando una sensibilidad está desarrollada hay imágenes que uno dice: "esto es un cromó y a mí no me gusta"; entonces uno pone una imagen por otra

parte, y el pueblo lo ve y dice: "esto parece un pescado pero no es un santo". Viene bien ayudar al gusto estilístico del pueblo, pero nosotros hemos venido para que la fe crezca y se desarrolle y para que las personas puedan encontrarse con Dios. Y es sumamente interesante sumergirse en el mundo de la cultura popular para ver realmente cómo ellos se expresan en todo. Muchas veces más que una fe podemos querer imponer una transculturación. A lo mejor en la casa de un señor universitario, la imagen de su mamá es una fotografía muy iluminada, muy bien cuidada, que se hizo en un marco de plata, etc.; y en la del campesino, esa imagen es una fotografía que luego le pintaron los labios de rojo, etc. pero allí es donde él llora, recuerda y está a gusto con su mamá. El pueblo tiene que encontrarse a sí mismo en su santuario y entonces tiene un respeto dentro de líneas litúrgicas fundamentales.

El santuario tiene que mantener su universalidad, que realmente sea de todos, pero yo diría que especialmente de los pobres, para lo cual el rasero por el que tiene que medirse un santuario es por las posibilidades de un pobre, no por las de un rico. Es volver un poco al tema fundamental de Santiago en su carta, de saberle dar el puesto y por tanto que nunca pueda sentirse pequeño sino que realmente se encuentre en su casa.

Otro elemento es donde pueda expresar su manera de ser, por eso la importancia que tiene la vela como oración, el entrar de rodillas desde el principio hasta el altar mayor, donde pueda realmente tocar a la imagen para sentir su cercanía, porque el pueblo tiene su manera de rezar que no es idéntica a la de Juan de la Cruz, pero a veces tiene los mismos efectos que ésta. Hay maneras distintas de rezar, pero no quiere decir que los efectos sean distintos en el rezar. Este me parece que es un elemento muy importante, lo que yo llamaría una sintonía del santuario con el pueblo porque el viene buscando algo, y por tanto tiene que encontrarse a gusto en su casa.

Me llamó mucho la atención un fenómeno que encontré en Cuenca, donde como ustedes saben hay dos catedrales, la nueva y la vieja. Primero me fueron a enseñar la catedral nue-

va, tan hermosa como vacía. Al lado está la catedral vieja, modesta, sencilla y pobre; todo el día está llena de indígenas, los que permanecen muchas horas sentados y en silencio en la Capilla del Sagrario de esta Catedral, donde está el Santísimo; pasan por sus santos, los tocan, los saludan, rezan y después se van delante del Santísimo y allí se pasan 1, 2 y 3 horas, pero es su casa. Creo que esto es muy importante sobre todo cuando llega el momento de hacer reformas dentro de los santuarios, hacer que el pueblo siempre se sienta en su casa y no extraño dentro del santuario. Claro que no basta con eso, creo que prestaría un servicio, pero sería un servicio mediocre. Por eso, veo que el santuario tiene que ser simultáneamente promotor de evangelización urbana.

Todo santuario es un mensaje a través del cual tiene que pasar el de la evangelización, y en concreto el mensaje de la evangelización integral de América Latina.

A continuación plantearemos algunas reflexiones sobre lo que puede ser un santuario como elemento de evangelización, suponiendo que responde al pueblo, y que este lo considera su santuario (ese pueblo que está dentro de la ciudad).

No tiene que olvidarse que es una pieza privilegiada y orgánica dentro de la pastoral orgánica (y lo digo muy conscientemente). Privilegiada porque tiene posibilidades de evangelización que no las tiene nadie, a pesar de que la gente no va más que un ratito a lo mejor cada mes o cada 6 meses. La cuestión del tiempo no importa, porque estamos pensando en pastoral urbana y en comunidad urbana. Es una pieza privilegiada, pero tiene que ser orgánica, en conexión con toda la pastoral de las diócesis y de la ciudad. Lo peor que puede suceder es decir "este es un santuario de tales personas y nosotros organizamos la pastoral de nuestro santuario". Realizan una labor, pero no realizan una labor de evangelización sobre la ciudad, en conexión con toda la pastoral urbana con su obispo y con todo el presbiterio.

Tiene que tener en cuenta que el santuario va a dar mensaje a su pueblo que se acerca allí unas horas pero que afecti-

vamente siempre está unido con él. Una cosa es que yo vaya por ejemplo al Santuario de San Cayetano el día tal del mes un ratito, y otra cosa es que yo estoy afectivamente unido siempre al santuario de San Cayetano. Son dos problemas distintos. Por eso, afectivamente, el santuario tiene una comunidad afectiva enorme, van pasando, y aunque la gente no se conoce millares de personas están unidas afectivamente con el santuario. Por eso de vez en cuando circunstancialmente están unidos con ocasión de esta fiesta, de este día, de esta celebración. Pero en realidad el santuario tiene una autoridad moral extraordinaria sobre las personas a las que une afectivamente.

Actividades posibles para desarrollar esta pastoral de santuario pensando en la ciudad:

Importancia de la Eucaristía y de la Reconciliación; desde que se dijo "confesarse por lo menos una vez al año" para el pueblo *es confesarse una vez en el año*, pero la Reconciliación es muy importante. Lo mismo la Celebración Eucarística, no son solo las Misas, sino que es darle el sentido que tiene esa Eucaristía; en realidad el santuario vale porque un día Jesucristo hizo un juramento que se repite en todas las Eucaristías. Para toda la gente que va al santuario, "esta sangre será derramada por vosotros" ese es lo que celebramos en la Eucaristía, el juramento de Cristo diciendo que está dispuesto a morir por la ciudad para la salvación de muchos.

El santuario puede ser promotor de pequeñas comunidades parroquiales, multiplicando su imagen o su devoción en ese enrejado tremendo que va por toda la ciudad, de tal manera que los devotos al final en todas partes se encuentran también con su santo, un santo con tradición. Por eso sería muy interesante esa conexión de los que trabajan en un santuario con el obispo, y con los párrocos de toda la ciudad; de tal manera que las parroquias en este sentido fueran como una filial, como un santuario pequeñito donde el que no pueda desplazarse tiene la posibilidad también de encontrarse. Eso bien aprovechado también por párrocos, etc. sería una

manera de formar comunidades con la autoridad y el apoyo de un santuario.

El santuario, sobre todo para los obispos, podría ser la voz de la Iglesia, es un lugar privilegiado por la autoridad que tiene. Cuando un santuario habla, para todas las personas afectivas no es una palabra cualquiera, es "la palabra" que se está diciendo en ese santuario. Por eso no sólo puede ser receptor, sino que tiene que ser también emisor, es uno de los elementos de la pastoral urbana, la catequización. Por eso un santuario quizás necesitaría cuando sea posible su emisora propia o su estación de TV propia, o su prensa propia, o saber utilizar los medios donde se escuchará la voz del santuario. Es entonces la Virgen a través de ese santuario que está uniendo a la comunidad (o el santo que sea) y por tanto al final la voz de los prelados, etc. la que lanza su palabra, pero desde el sitio privilegiado donde puede encontrar un amplio sector de la comunidad urbana.

Otro elemento es que un santuario debería ser también promotor, a mi juicio, de la Misericordia, canalizando las limosnas o los recursos económicos que pueda recibir. Las escuelas y los hospitales del santuario, las Cooperativas de Vivienda del santuario, porque el misterio de Cristo es que es la gran misericordia. Y además sería una manera también de concientizar que la vida cristiana cuando reza y vive en fe al final es un servicio y una ayuda para los hermanos. El santuario es un lugar donde siempre se ha de estar atento a los problemas de toda la ciudad, por tanto no decir "aquí le rezamos a tal santo, o facilitamos tales velas" sino es una zona sensible del corazón de la Iglesia, atento a cualquier problema que hay dentro de la ciudad. Es muy importante y yo diría que muy grave la autoridad moral que el Señor concede a los santuarios para que uno realmente no la utilice en favor de un pueblo, y por tanto pueda canalizarla en ese sentido.

Necesidades, o cosas que harían falta para todo esto:

Esto exige que el santuario deba tener equipo, no solamente de clérigos sino también de laicos, pero que no tengan

en realidad ninguna apetencia económica y tengan un gran deseo de servicio en favor de una pastoral de conjunto de toda la ciudad.

Pero al mismo tiempo, el santuario necesita para esto lo que yo llamaría un equipo en dispersión. "Es el equipo de los devotos de alguna manera que se extienden por la ciudad, y que entonces llevan la propaganda, el periódico, anuncian las emisiones y al mismo tiempo también la devoción para ir uniendo gente no para el santuario (que no es más que un elemento) sino que para la Iglesia y para las parroquias.

Peligros que tiene que evitar un santuario: la manipulación económica, y la manipulación política (porque un santuario se puede manipular políticamente muy bien en cualquier momento).

El "laiser faire", el dejar que las cosas se hagan olvidándose de toda esa fuerza evangelizadora y esa energía evangelizadora que puede tener realmente un santuario en nuestras ciudades latinoamericanas en un momento en que la religiosidad popular busca aunarse y nuestra Iglesia más consciente busca evangelizar.

Desafíos de esto: renovación de los santuarios, y también en algunos sitios hará falta la creación de nuevos santuarios, aunque nunca se sabe por qué ni cómo nace un santuario; porque estos no se hacen, nacen como una gracia y como un misterio de Dios.

DECANATO DE SANTUARIOS EN LA ARQUIDIOCESIS DE LIMA

P. Juan Sokolich

La necesidad de unificar la pastoral arquidiocesana, obliga una reestructuración de lo que se ha venido en señalar como santuarios, los templos no parroquiales de gran afluencia de cristianos.

La Arquidiócesis de Lima tiene una característica y es la ubicación de templos no parroquiales en el centro de la ciudad tradicional (IV Vicaría), generalmente siempre atendida espiritualmente por comunidades religiosas y que vienen a ser el foco de espiritualidad en medio de una ciudad comercial y de servicio público. Sin embargo, en estos lugares sagrados, se movilizan numerosas organizaciones piadosas que se denominan Hermandades, cofradías y asociaciones y sus miembros son feligreses de parroquias distantes y donde no tienen ninguna participación. La actividad de santuarios se enmarcaba hasta hace poco dentro de la tarea pastoral del Decanato IX, con la colaboración inmediata del Vicedecano quien se responsabiliza del área de santuarios.

En la vigencia del nuevo Derecho Canónico en relación a la organización pastoral y la participación de los santuarios en esta, el señor Cardenal Juan Landázuri R., Arzobispo de Lima, crea el nuevo decanato XV, para la evangelización en los santuarios. Además la elección de miembro de santuarios como parte del Consejo Presbiteral.

El nuevo Decanato XV o de Santuarios pertenece a la Vicaría IV de la Arquidiócesis y abarca los siguientes templos no parroquiales:

San Francisco, en donde se celebran las actividades religiosas populares en honor de San Judas Tadeo y San Benito de Palermo.

La Merced, además del culto a la Virgen de las Mercedes, existe una gran devoción a la Cruz del Padre Urraca, religioso mercedario en proceso de beatificación.

San Agustín, en donde concurren muchos fieles devotos de Santa Rita de Casia.

Santo Domingo, se venera a la Virgen del Rosario que tiene incidencia en la evangelización del Perú y a la sombra de esta imagen alcanzaron, revitalizaron su santificación Santa Rosa de Lima, San Martín de Porres y San Juan Macías y que en la actualidad se ha convertido en el santuario de los Santos peruanos, centro de grandes peregrinaciones, especialmente en honor de San Martín de Porres, quien es muy conocido y querido en el Perú y en el extranjero. En este templo se veneran las reliquias de los tres grandes santos mencionados.

Santa Rosa, la casa donde nació Rosa de Santa María, se ha convertido en un gran santuario, en donde se concentran muchos devotos especialmente el 30 de agosto. Cabe señalar que se preparan grandes celebraciones y peregrinaciones para el próximo año con motivo del IV Centenario del nacimiento de Santa Rosa de Lima.

Las Nazarenas, es en este lugar que se venera la más querida de las expresiones religiosas de la ciudad del Cristo Crucificado, conocido con el nombre del Señor de los Milagros, Patrón Jurado de Lima, y que en el mes de octubre se convierte en un centro de peregrinaje y reconciliación. De este templo sale procesionalmente el Cuadro del Señor de los Milagros en medio de un verdadero mar humano que recorre durante

tres días por las principales calles de Lima, recibiendo el homenaje filial de todos sus devotos.

Santa Catalina, se honra al "Señor del Santuario de Santa Catalina" devoción de gran arraigo popular, especialmente en el mes de septiembre.

Santísima Trinidad, templo jubilar de adoración eucarística. Jesús Sacramentado es visitado durante todo el día y de toda la gran urbe.

La Soledad es otro ambiente religioso de gran tradición mariana.

El Carmen, la tradicional y universal devoción carmelitana cobra características especiales en este Santuario.

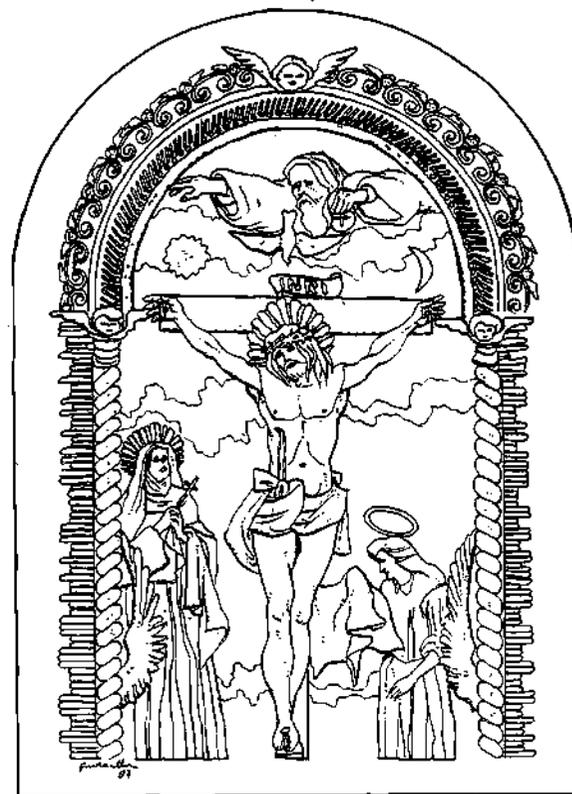
Este es un breve informe sobre las motivaciones que originó en la Arquidiócesis de Lima la creación del Decanato de Santuarios y llevar a cabo una evangelización comprometida en estos ambientes de religiosidad popular en templos no parroquiales, pero de gran atractivo devocional y sacramental.

Esta tarea recién iniciada en Lima, podría ser punto de partida de una experiencia futura y ver la forma de canalizar la pastoral de conjunto en la diócesis y que pronto encuentre la eficacia de esta expresión de religiosidad popular tan viva y generalizada en el pueblo de Dios y donde la Iglesia tiene un gran campo de evangelización coherente y comprometida, dentro del contexto orgánico y global, teniendo a los santuarios como centros privilegiados de evangelización.

7

Séptimo Encuentro

**SERVIDORES
DE LA NUEVA EVANGELIZACION
EN LOS SANTUARIOS
DE AMERICA LATINA**



Lima - Perú
14 al 18 de octubre de 1986

CRONICA DEL SEPTIMO ENCUENRO DE RESPONSABLES DE SANTUARIOS DE AMERICA DEL SUR

El VII Encuentro de Responsables de Santuarios de América del Sur se desarrolló en Lima, Perú, entre el 14 y 18 de octubre de 1986. Se inició al caer la tarde con una Eucaristía concelebrada por más de cuarenta sacerdotes, en la Basílica del Rosario, cita en el Convento de Santo Domingo, Templo de los Santos de América: Santa Rosa de Lima, San Martín de Porres y San Juan Macías.

Finalizada la Santa Misa, compartimos una exquisita cena en los hermosos Claustros del Convento; animaron la velada canciones típicas y bailes regionales.

El responsable de este encuentro, Padre Juan Sokolich, Prior del Convento, pronunció cálidas palabras de bienvenida colmadas de alegría y sencillez, contribuyendo a que el clima del encuentro fuera muy fraterno.

A su término nos dirigimos a Ricardo Palma, distante 39 km de la ciudad de Lima, el Padre Juan Sokolich tuvo la delicada tarea de ser nexo entre los participantes. Recordemos que en el VI Encuentro de Caacupé, Ipacarái, Paraguay, él ofreció generosamente su país como Sede.

Abrió el primer día de trabajo el Padre Gerardo Farrell con el tema "La Nueva Evangelización, según Juan Pablo II", logrando en su exposición perfecto equilibrio para tan diferentes realidades.

El segundo día de trabajo estuvo a cargo de un panel que desarrolló temas como "La religiosidad popular, santuarios y la pastoral de las procesiones".

Los disertantes: Padre Matías Siebenaller, Padre Carlos Flores, Dra. Hortensia de Sobrevilla y Padre Lucas Hernando abordaron el tema de las procesiones.

El viernes, el Padre Raúl Feres, Secretario Coordinador de Santuarios de América del Sur, tuvo a su cargo la dirección de los temas a desarrollarse. Por la mañana se elaboró el "Estatuto del Secretariado Coordinador de Santuarios de América del Sur", quedando para el año próximo la elección de la dirección y la nueve sede.

Por la tarde, entre otros temas se intercambiaron ideas sobre el Encuentro Iberoamericano de Santuarios y la conexión con el CELAM.

La realización del VIII Encuentro se hará en Argentina (Buenos Aires), entre los días 19 y 23 de octubre de 1987. El tema versará sobre "La liturgia en los santuarios".

La Jornada finalizó con la celebración de la Eucaristía. Es importante destacar que la espiritualidad de este encuentro estuvo a cargo del Padre Baltasar Hendriks, O.P., quien con sus precisas y acertadas indicaciones enriqueció este encuentro pastoral. La celebración de la Palabra y la Eucaristía fueron presididas por los representantes de los diferentes países.

El sábado por la mañana, muy temprano, dejamos la Villa de la Paz en dirección a Lima, visitando el Convento de Clausura de las Hermanas Carmelitas Moradas, participando luego de la Misa celebrada ante la "Imagen del Señor de los Milagros", presidida por su Eminencia el Cardenal Juan Landázuri. En esta Misa vimos una vez más la fuerza de expresión de la religiosidad popular, viviendo como síntesis lo reflexionado en nuestro Encuentro. Se conmovieron nuestros corazones ante la piedad del pueblo peruano. Todavía resuenan en

nuestros oídos los aplausos a la Eucaristía en el momento en que el Cardenal elevó las especies consagradas rodeado por los concelebrantes.

Miles y miles de fieles venidos de todas partes. El color morado en la vestimenta de las mujeres, mostrando su carácter penitencial durante todo ese mes. El recorrido del "Señor de los Milagros" por las calles del pueblo, su paso, su caminar, su descanso, su "estación". El afán de tomar Gracias, expresado en el cambio de las flores.

Las que cantan alabando al Señor, las que llevan incienso humeante: ambas caminan para atrás, para no dar la espalda al Señor.

Como toda fiesta religiosa, todos participan, nadie queda excluido. Se celebra en familia, el clima es festivo; lo religioso, lo humano, la oración, la alegría, el canto, la comida, todo se comparte. . .

Muy de mañana se sirvió el desayuno en la casa donde nació San Martín de Porres, hoy convertido en hogar de niños abandonados. Más tarde, nos reencontramos en la procesión del "Señor de los Milagros" acompañándolo como peregrinos en su grandiosa procesión. Reunidos en la terraza del Convento de Santo Domingo, contemplamos con admiración la extraordinaria manifestación religiosa.

Una familia del lugar nos agasajó con un excelente almuerzo campestre. Desde allí regresamos a Lima, al Convento de las Hermanas Carmelitas.

El tiempo había pasado inexorable, debíamos alejarnos hacia nuestros Santuarios de Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Paraguay y Uruguay; renovados en nuestras raíces americanas, para volcar en ellos lo vivido en esos días en la tierra de nuestros queridos Santos Protectores e intercesores, de Lima-Perú.

Oramos, estudiamos, reflexionamos, compartimos. . . Pedimos a la Virgen Santísima del Rosario interceda con su corazón maternal ante su Hijo, por nuestro ministerio en los santuarios.

A los Santos y Santas de América, "protectores e intercesores nuestros", pedimos que nos ayuden a imitar la fidelidad a la Iglesia y al pueblo de Dios, ofreciendo con humildad y esperanza al Señor de los Milagros" todo lo que ha sido para nosotros este Encuentro de Pastoral de Santuarios.

Pbro. RUBEN FRASSIA
Cura Párroco Santuario San Cayetano,
Argentina

DECLARACION FINAL

SERVIDORES DE LA NUEVA EVANGELIZACION EN LOS SANTUARIOS DE AMERICA LATINA

La "Nueva Evangelización" de nuestra América Latina sufriente y pobre pero imensamente rica en la fe católica de su pueblo y en la esperanza de su liberación integral, nos ha congregado estos días en el VII Encuentro de responsables de la pastoral de santuarios.

Nuestra reflexión ha partido desde el magisterio de Juan Pablo II, peregrino de la Paz y Mensajero del Evangelio, quien nos ha dicho que el próximo V Centenario de la Primera Evangelización nos convoca a una nueva evangelización de América Latina.

Mediante ella ha de construirse la civilización del amor que realiza su vocación originaria de una América Latina llamada a plasmar en una síntesis nueva y genial lo espiritual y lo temporal, lo antiguo y lo moderno, lo que otros le han dado y su propia originalidad (Cfr. Juan Pablo II, Santo Domingo, 12.10.84).

Somos rectores de santuarios de Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Paraguay, Perú y Uruguay que unidos fraternalmente compartimos inquietudes y experiencias pastorales, a fin de responder a las diversas realidades del catolicismo popular en cada uno de nuestros países.

Nos alegra cada vez más el descubrir las riquezas que hay en la variedad y en la coincidencia de búsquedas y respuestas, evidentes signos de la presencia del Espíritu que guía a la Iglesia.

Después de haber orado, estudiado y reflexionado en este Encuentro, inaugurado en la Basílica del Rosario, el templo de los "Santos de América" (Santa Rosa de Lima, San Martín de Porres y San Juan Macías) queremos ubicar nuestro servicio pastoral al pueblo que peregrina a los santuarios en la tarea propuesta por el Santo Padre. Por esto expresamos nuestra convicción de que:

1. a) La Nueva Evangelización es la reiteración del anuncio de la liberación que, como lo expresamos en Montevideo (1984), es "Evangelización en fidelidad a Cristo, a la Iglesia y al hombre concreto latinoamericano a quien queremos anunciarle la proximidad del tiempo de ser libre, hermano y constructor de un continente solidario".

b) La Nueva Evangelización nos invita a revitalizar los roles evangelizadores de los miembros del pueblo de Dios: obispos, presbíteros, diáconos, todos los ministros, los laicos y entre ellos, la mujer, cuya acción pastoral en la Iglesia latinoamericana es muy rica, como transmisora de la fe y de las pautas de la vida. En este sentido los santuarios, particularmente los marianos, tienen que anunciar desde la figura de María, servidora y liberadora, la Buena Noticia de la liberación de la mujer, y su presencia constructiva en la sociedad y en la Iglesia (P 299, 844, 848, 849, 1219).

c) La "Nueva Evangelización" nos compromete una vez más a tener una actitud de amor pastoral y de servicio con nuestro pueblo sencillo el cual a través de su lenguaje religioso, variado y profundo, manifiesta su relación con Dios, los demás y con el mundo.

Nuestra tarea pastoral ayudará en forma respetuosa y pedagógica a iluminar con el Evangelio el proyecto histórico que el mismo pueblo se va haciendo, teniendo siempre noso-

tros una actitud de servidores de su fe, y nunca manipuladores de ella. Así seremos evangelizadores de su vivencia religiosa y evangelizados por ella.

d) La "Nueva Evangelización" nos impulsa a asumir la cultura del pueblo latinoamericano, entendida como el modo peculiar de ser y de habitar el mundo, con un hondo sentido religioso, y que abarca desde la promoción de los valores personales, familiares y sociales, hasta la afirmación de la idiosincrasia nacional. Incluimos en esta afirmación las nuevas expresiones de actitudes y vivencias de nuestros pueblos en torno a la libertad y la justicia, y que el creciente proceso de modernidad exige y posibilita en los tiempos que vivimos.

e) La opción preferencial por los pobres debe estar igualmente presente en el desafío de evangelizar la cultura de América Latina. En este sentido la acción del santuario ha de ser modelo de dirigencia a través de su estilo y actividad pastoral de modo que los dirigentes o líderes ilustrados, de dentro y fuera de la Iglesia, sirvan al pueblo desde su realidad cultural. En este sentido vemos que "La Nueva Evangelización es una respuesta simultáneamente escatológica e histórica a las búsquedas de nuestro pueblo" (Cfr. Juan Pablo II, São Paulo, 3.7.80).

f) La Nueva Evangelización nos ayudará a iluminar desde la Palabra de Dios las respuestas a las urgencias de misericordia y de justicia, por las cuales claman el hombre y la mujer latinoamericanos.

A partir de esas respuestas hemos de evangelizar la totalidad del pueblo, no excluyendo a nadie, aunque dando una especial preferencia a los más pobres y marginados. Según esto, reafirmamos la necesidad de decir con el Evangelio los derechos de toda persona humana y de cada persona en concreto a la vida, a la educación, al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la tierra, a la libertad religiosa, a la solidaridad, a la democracia, a la justicia y al acceso equitativo al bien común (social y eclesial).

g) La "Nueva Evangelización" nos recuerda la urgencia de nuevos ministerios confiados a los laicos.

A este respecto reiteramos nuestro voto de la Florida, Chile (1983) para que los ministros sean formados: compartiendo y entendiendo la realidad de nuestro pueblo sencillo, acompañándolo en la marcha de su real liberación, y elaborando proyectos pastorales "desde el pueblo mismo" (Docum. VI, Declaración de San Miguel, Episc. Argentino, 1969), salvando y aceptando su propio proyecto vital.

2. Al estudiar en forma particular "las procesiones" (Cfr. P 232), expresión tan arraigada y de tanto sentido religioso para el pueblo cristiano de nuestro continente, nos hemos visto enriquecidos por los aportes de la antropología, la visión bíblica, y la pastoral. Al mismo tiempo, Perú nos ha sorprendido con una expresión de fe católica que en su extensión y profundidad nos hace glorificar a Dios que sigue obrando maravillas en su pueblo, maravillas de misericordia, de reconciliación, de confianza de bienes y esperanzas.

3. Reconocemos que el eje generador de todas estas realidades en el corazón creyente de los fieles y peregrinos es "el milagro", acción poderosa de la Providencia paternal de Dios. Es El quien oye y asiste a su pueblo, directa o indirectamente, quien lo perdona y ayuda a convertirse, quien se manifiesta cercano, lo cuida y lo sana, y quien no le deja faltar a la plenitud de la esperanza.

4. Pero frente a todo esto, el pueblo cristiano, testigo atento y agradecido de los dones de Dios, de María y de los Santos, no olvida en su camino estas acciones del amor salvador del Señor, antes bien, mantiene viva y fecunda "la memoria religiosa" en sus celebraciones de la fe y la vida.

En esta "memoria" la vertiente más honda de las prácticas devocionales y festivas del catolicismo popular y a la vez una clave necesaria para que los agentes pastorales entiendan "desde la vivencia religiosa del pueblo mismo" el sentido de sus diversas manifestaciones.

5. Desde Lima, ciudad de "El Señor de los Milagros", junto a miles y miles de devotos y peregrinos queremos proclamar que el Señor, por el milagro de su amor, sigue redimiendo al hombre de todo pecado y esclavitud.

Como pastores queremos caminar al lado de nuestros hermanos, especialmente los pobres y oprimidos del continente, ansiando preparar ya desde ahora en los santuarios la plenitud de la liberación de América Latina con el servicio de la nueva evangelización.

6. Es nuestra ilusión que la Virgen del Santísimo Rosario ante cuya imagen rezaron Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres y hoy vierten sus dolores y esperanzas nuestros hermanos peruanos, interceda con corazón maternal ante su Hijo por nuestro ministerio santuarial.

Igualmente pedimos a los Santos y Santas de América "protectores e intercesores nuestros" (Juan Pablo II) que nos ayuden a imitar la fidelidad a la Iglesia y al pueblo de su tiempo que tuvo Santo Toribio de Mogrovejo, gran arzobispo de Lima.

Todo lo que ha sido para nosotros este Encuentro de Pastoral de santuarios lo ofrecemos con humildad y esperanza al "Señor de los Milagros", muerto y resucitado para nuestra salvación, a quien hemos acompañado como peregrinos en su grandiosa procesión, junto a sus Hermandades y Devotos.

Lima, Perú, 14 al 18 de octubre de 1986.

REFLEXIONES PASTORALES PARA LOS SANTUARIOS DE LA AMERICA LATINA DE LOS 500 AÑOS

*P. Gerardo Farrell
Vicario General — Obispado de Morón
Morón, Argentina*

Introducción

Los Encuentros de Rectores de Santuarios del Cono Sur han estado trabajando sobre su propia identidad, particularmente valorando la expresión que más se manifiesta en los santuarios, la religiosidad popular o el "catolicismo popular". El trabajo actual busca aportar más al reconocimiento de su misión en la nueva evangelización de América Latina que pide S. Juan Pablo II, con motivo del 500º aniversario de la evangelización.

Para el trabajo anterior, la historia de la cultura latinoamericana y, específicamente, de la RP., era fundamental. Un estilo cultural se va sedimentando a partir de las experiencias vitales de sus sujetos. Los valores y las instituciones que constituyen se han ido creando a través de la historia de esos sujetos, personas o pueblos. El estudio histórico de la cultura, y en particular de sus expresiones religiosas, nos permitió develar las riquezas de contenido evangélico y de estructuras pedagógico-pastorales que posee el catolicismo popular que recibe hoy el santuario. Pero, la historia es una fuente de significados, no la debemos convertir en un sepulcro de la cultura.

Dinamismo cultural

La cultura es lo que hoy protagoniza el pueblo, con esa riqueza de sentimiento que le viene del pasado y con toda la

búsqueda de nuevos valores que un pueblo viviente expresa también en ella.

En el caso de los santuarios, ya sabemos que en el catolicismo popular está la cosmovisión cristiana del hombre y del mundo, que el pueblo latinoamericano quiere conservar. Es una cosmovisión católica encarnada en la cultura y vivida espontáneamente. Responsabilidad de los rectores de los santuarios, como de toda la Iglesia, es la expresión ilustrada de los valores que ese pueblo quiere conservar y de los valores que busca vivir. Es necesario realizar una reflexión cada vez más vital, para llevar a lenguaje litúrgico y organización pastoral, a objetivos concretos que permitan la presencia eclesial en el pueblo que sigue viviendo y quiere progresar. El pueblo quiere futuro, no nostalgia ni reproche. Quiere un proyecto eclesial que le permita vivir los valores cristianos en la sociedad que quiere construir en el futuro.

Esta responsabilidad de los rectores de los santuarios viene porque están ellos en contacto con una de las realidades culturales más ricas en potencia evangelizadora y humanizadora. Es una responsabilidad no sólo frente al pueblo que concurre a los santuarios, sino también frente a la dirigencia, tanto eclesial como civil. Encontrar los modos de asumir lo que el pueblo quiere decir con sus peregrinaciones y expresarlo ilustrada y evangélicamente, es una función a cumplir para aportar a la identidad cultural del mismo pueblo, pero servirá también como efecto de demostración, para que otras dirigencias, en su campo propio, ponga sus capacidades al servicio de valores que el pueblo quiere vivir y se atengan al ritmo como quiere vivirlos.

Desafíos pastorales

Necesitamos analizar algunos desafíos que la sociedad latinoamericana está viviendo para ver cuál es el aporte pastoral que se puede brindar desde los santuarios a la obra evangelizadora en el momento actual. El espíritu frente a cualquiera de los desafíos en la línea de San Irineo es aquel que expresa el apotegma pastoral: no se evangeliza lo que no se asume. Es la misma actitud que hemos insistido se debe tener con la religiosidad popular ahora aplicado a otros hechos humanos: res-

petar, asumir, y por lo tanto reconocer y ver primero los valores, para después purificar y darle todo el significado trascendente que el Evangelio permite descubrir en esa actitud, comportamiento o búsqueda humana.

La modernización

Uno de los desafíos pastorales fundamentales, abarcador de muchos más particulares, es el hecho de que nuestras sociedades están modernizándose. Se incluye con esta expresión muchas cosas, y en general los católicos más bien resaltamos los aspectos negativos, que por cierto los tiene. Más aún, porque la experiencia histórica de la Iglesia al respecto no es muy feliz. La reflexión sobre la modernización y la cultura es un tópico recurrente en la Iglesia de los últimos siglos. La modernidad, en la amplitud de lo que se suele significar con esta expresión, sigue siendo un desafío ya histórico para la evangelización. En gran parte, esto se debe a que la modernidad, aun quizás sin pretenderlo, es presentada como una cosmovisión sinónima de cultura universal. En el contacto con ella, todas las culturas locales se enfrentan con la universalización, con la comunicación intercultural. Los instrumentos civilizatorios que hacen posible la planetarización, están engarzados en propuestas y valoraciones culturales de los países que lideran el proceso de modernización.

La evangelización que debe alcanzar las raíces culturales de los pueblos, se encuentra con el desafío de la modernización, y no sólo en los países desarrollados de antiguo cristianismo. En todas las naciones, la Iglesia se encuentra con la lucha entre las culturas regionales y la incorporación de los instrumentos modernizadores.

En razón del "sustrato católico" (Puebla) del continente latinoamericano, la modernidad plantea a la Iglesia un reto muy profundo. La pastoral tiene que tener en cuenta este encuadre de fondo, dentro del cual se están desarrollando todas las actividades evangelizadoras.

Modernización y humanismo

En general, damos al término modernización una connotación peyorativa, por la lucha histórica entre los proyectos de algunos países católicos y los de los países que hicieron suyas las banderas de la modernidad. Sin embargo, no necesitamos atarnos en el proceso de discernimiento de valores y desvalores de la modernidad, a opciones históricas que en otros tiempos hicieron los católicos.

Cuanto más, cuando el Magisterio se desolidarizó ya, particularmente desde el Concilio Vaticano II, de esas opciones.

Los nuevos tiempos y las nuevas geografías deben ser vistas más desde la libertad de la trascendencia evangélica que de antiguas encarnaciones. Aunque no es nada fácil, porque los valores no son abstractos, sino vividos y comprendidos por hombres y pueblos históricos.

Dejando de lado análisis históricos y filosóficos más eruditos, hay un espíritu de la modernidad, su movimiento vital y más profundo, que no se puede desconocer y es el de la búsqueda de un crecimiento en humanidad.

El humanismo, que nace católico en Petrarca, Erasmo, Tomás Moro y Vives, es el origen de este río secular. El desarrollo de la ciencia y de la técnica ha dado la posibilidad de alcanzar esos ideales, si vemos por debajo de la superficie de los errores concomitantes a toda búsqueda humana.

En todos estos siglos este proceso de humanización se oculta a veces, como los árboles no dejan ver el bosque, detrás de historias concretas de la lucha entre la laicidad, el laicismo el sacerdotalismo y el cesaropapismo. Con todo, deberíamos hacer el esfuerzo de ver el cauce profundo de un proceso de personalización, con todos los excesos del individualismo, y de socialización, con todos los peligros del colectivismo.

Paralelamente, necesitamos ver el proceso, también en lo profundo, de una Iglesia llevada por el Espíritu hacia la capacidad de encarnación en todas las culturas, al perder el poder político. Quedando sólo con el poder evangélico y sus armas, la Palabra y los sacramentos, la Iglesia se ha hecho más apta para evangelizar todas las culturas y el proceso mismo de universalización cultural del planeta.

Entonces, la modernización en su sentido más profundo y en la intención última de sus propulsores, es un proceso de humanización. Es el deseo de que el hombre y los pueblos, sin esclavitudes naturales, ni sociales, ni políticas, sean protagonistas de la historia. La modernización es humanismo.

Este proceso está en la línea del Evangelio. Justamente, la revelación mostrará el camino de un auténtico antropocentrismo, en el misterio de la Encarnación que nos descubre el verdadero valor del hombre, al hacerse hombre el mismo Hijo de Dios.

Por eso, la Iglesia hace el servicio más importante a la modernidad al denunciar la tentación del antropocentrismo prometeico, el que reniega de su ser de criatura y tiene como destino el fracaso. Como lo hace hoy Juan Pablo II (cfr. *Redemptor Hominis*), la Iglesia afirma el verdadero antropocentrismo, a partir de afirmar la verdad más profunda del hombre: su condición de criatura, de naturaleza dada, con la capacidad de hacerse libremente y por lo mismo con las puertas abiertas a la trascendencia.

Las ideologías de la modernización

Las ideologías de la modernización han querido motorizar este proceso, expresándolo y buscando concretar los valores que la humanidad anhela en esta etapa de su historia. Pero toda ideología tiene límites, resultado de la sectorización de su perspectiva.

Creo que es importante aclarar un aspecto de esta sectorización, propia de toda ideología, para el caso de la modernidad.

Un aspecto que implica las dos ideologías, tanto el liberalismo como el socialismo, es la lucha dada en sus orígenes contra las estructuras temporales de la Iglesia Católica.

Sin desconocer las "culpas católicas" por el abuso del poder temporal de entonces y la incompreensión de la marcha de la historia, de hecho esa lucha lleva a la falencia fundamental de la modernidad, a su encierro inmanentista. Por atacar los abusos temporales de la Iglesia, se niega la razón de su existencia histórica, terminando por negar la dimensión trascendente de la vida.

El liberalismo y el socialismo son corrientes ideológicas complementarias, que han buscado un avance humanizador, pero la antropología que los inspira, mutila al hombre (Pablo VI, *Octogesimus Adveneus*), por proponer este hombre moderno sin Creador ni destino trascendente, el *Homo economicus*.

La modernización en América Latina

Si tenemos en cuenta la historia de los países latinoamericanos, debemos reconocer que la modernización es uno de los elementos de su cultura. En los distintos procesos libertadores y en los ideales explicitados por muchos de sus próceres (Artigas, Bolívar, etc.), el anhelo de integrarse a las formas políticas modernas, la democracia, y a las estructuras económicas modernas, el desarrollo industrial, está presente junto a la voluntad de emancipación política frente a la metrópoli peninsular (cfr. CEA, *Iglesia y Comunidad Nacional*, 1981, nn. 16-17).

El gran problema sin resolver es el encuentro entre esa "cultura adveniente" (Puebla) y la población real, con su cultura heredada de la época iberoamericana. Pero la actitud

pastoral debe tener en cuenta que los ideales humanizadores de libertad y justicia, levantados por las revoluciones noreuropeas, han sido también enarbolados por nuestros libertadores y forman parte por lo mismo de los ideales del pueblo latinoamericano. Lo que parece claro es que la dirigencia, no siempre ha sabido encarnar aquellos ideales en la cultura latinoamericana. Los procesos modernizadores de fines del siglo XIX han sido intentados, en general, al margen del protagonismo popular y, muchas veces, en contra de su idiosincrasia cultural, a través del ejercicio de un verdadero "despotismo ilustrado".

Ya en los últimos años del siglo XIX y durante el siglo XX se dieron algunas experiencias que reaccionaron contra aquel elitismo, comenzando la elaboración, todavía en islotes regionales, de un pensamiento nacional latinoamericano. Hombres como Martí, Manuel Urgate, Rodó, Haya de la Torre, Eizaguirre, Vasconcelos, Yrigoyen, Perón, etc., buscaron en esta dirección.

Fueron momentos en los que se revalorizaron elementos como el precolombino, el hispano-lusitano, el criollo y el africano. Fueron movimientos que confiaron en el real protagonismo del pueblo, aunque los científicos sociales los hayan menospreciado como "populismos".

Pienso que han sido intentos modernizadores que no prescindieron del pueblo real con que contaban, que para algunos politicólogos eran la barbarie, y no eran más que los pobres de nuestra sociedad latinoamericana.

Modernización del pueblo

Una acción política, como una acción pastoral, debe servir al pueblo. El pueblo es tal en la medida que integra y reconoce a todos sus miembros, intentando no perder la riqueza de ninguno de ellos. "Pueblo es sobre todo la realidad humana de la Nación, en toda su amplitud y designa a todos

los hombres y mujeres, a los que la Iglesia debe extender su solicitud pastoral", como dicen los obispos del Brasil (Brasil, 14).

Un pueblo debe atender especialmente a los más pobres y a los más débiles, porque el dinamismo y la savia de un pueblo son los pobres. Además, ya sabemos, los pobres son la opción preferencial de la evangelización. Que como dice el Episcopado Brasileño es un compromiso "claro, inequívoco e irrecusable" de la Iglesia (Brasil, 39).

La modernización quiere acercar al pueblo mejores posibilidades, que la ciencia y la técnica facilitan, para realizarse en libertad y justicia, dos palabras con las que quiero sintetizar todo lo bueno que quisieron traer las revoluciones liberal y socialista. En este caso también, si es necesario nutrirse de las experiencias y realizadas en otras latitudes, más lo es el oír al pueblo concreto que recibe esas posibilidades, y tiene derecho de asumir a su modo y a su ritmo. Debe haber un diálogo válido con las "inteligencias" que iluminan los valores nuevos; pero se hace imprescindible un diálogo con la sabiduría del pueblo concreto que vivirá los valores nuevos y los condicionará a su realidad. "Por otra parte, dicen los Obispos en Brasil, preferir los pobres, significa también reconocer que ellos son, por designio de Dios y según la dinámica propia del Reino, los protagonistas privilegiados de un futuro que ya se vislumbra" (Brasil, 41).

Retos pastorales de la modernización

Vacío de trascendencia y materialismo

La modernización engloba una serie de aspectos que configuran retos pastorales que será necesario enfrentar, aunque sin olvidar que en la intencionalidad se engarzan en una búsqueda humanizadora. Debe ser una respuesta que sirve a esa búsqueda, que revela las "semillas del Verbo" y purifica de lo deshumanizante.

El santuario tiene un papel que cumplir en esa *tensión cultural* que se da entre los nuevos modos de libertad y justicia, que se vislumbra por los avances científicos modernos, y la idiosincrasia del pueblo, que quiere vivir esas nuevas posibilidades de libertad y justicia.

El principal de los retos que siembra la modernización es la configuración de una vida social vacía de llamados a la trascendencia, que se convierte, a través de las incitaciones consumistas, en un llamado permanente al materialismo práctico (Brasil, 22,24).

Este reto fundamental contra el Evangelio, atañe particularmente al santuario, que es un llamado a la trascendencia y a los valores espirituales plantado en medio de los pueblos.

Agreguemos la negación explícita de la trascendencia en las ideologías materialistas que se proponen para la juventud, tanto a nivel político (marxismo, nihilismos guerrilleros) como social y cultural.

Los medios de comunicación social, que compiten con la familia, la Iglesia y la educación, en la formación de cultura, en general transmiten un cuestionamiento global a los valores de la tradición judeocristiana, no ya solo a la iberoamericana. Como dicen los obispos en Bolivia "Culturas nuevas creadas por los Medios de Comunicación Social: materialismo práctico, consumismo, individualismo burgués".

Muchos de los valores que se presentan son de origen cristiano, pero están vaciados de trascendencia.

La libertad se convierte en la propuesta de un individualismo sin freno, que se niega a aceptar límites y desconoce el valor del esfuerzo personal; de un individuo sin tradición, sin familia, sin sociedad, que termina en anarquismo y libertinaje, en el rechazo de la autoridad y la disciplina.

Se propone una sociedad hedonista y permisiva, los controles y estructuras sociales reciben una condena de tipo rou-

seauiniana, considerándolos responsables de todos los errores e injusticias.

La sociedad, que había asesinado a Dios en sus filósofos, con su antropología prometeica, hoy es propuesta particularmente a nuestra juventud por los medios de comunicación social, para que vivan como si Dios no existiera, como tampoco sus padres, ni los adultos, ni los maestros, ni modelos, ni tradiciones. La libertad es una emancipación de todo vínculo con la verdad.

El santuario, adquiere así, un significado fundamental en la medida que atrae a la juventud, muchas veces después de esforzadas peregrinaciones, tras valores espirituales y propuestos por la tradición y la Iglesia (Chile, 130).

Convivencia social traumática

En otra línea, se plantean los desvíos que se suscitan de las preocupaciones de la justicia. La convivencia social se ha convertido en una convivencia traumática por una serie de factores. Nuestra situación de países subordinados a los países hegemónicos se ha agravado enormemente en el contenido y en la visibilidad del imperialismo.

La deuda externa no oculta nada y tiene el rostro del robo más descarado, por no ser un robo oculto detrás de la actividad productiva o comercial, sino fruto de la usura financiera.

Además, la evolución de la economía va hacia una economía que cada vez da menos trabajo en el medio rural y ahora aún en las grandes ciudades hacia donde migra la población rural. Un continente de jóvenes, tiene como perspectiva una economía que cada vez da menos trabajo.

Desde el punto de vista político, la conciencia de la participación es cada vez mayor y las exigencias de vida democrática crecen en el continente, junto con la violencia ya sea

subersiva, como represora, según los países, y hasta delictiva en las grandes ciudades.

En fin, la conciencia de la justicia ha crecido tanto como los hechos y las estructuras de las injusticias.

El santuario debe explicitar su convocatoria de fraternidad, de posibilidad de trascender estructuras injustas, de expresión de una lucha por los oprimidos "no violenta" como método pobre y evangélico (cfr. Obispos Brasileños, 54); de fortaleza para la activa resignación cristiana que no abandona la esperanza y siempre tienen razones para vivir.

La mujer

Un desafío pastoral, que lo es también cultural para nuestros países, es el de la promoción de la mujer. El protagonismo que va tomando la mujer es un dinamismo reparador de la sociedad latinoamericana. En ese protagonismo encontraremos la defensa más válida de los verdaderos valores de la vida y de la familia. Con María como modelo de la mujer, de madre y de protagonista en la redención de los humildes y oprimidos, la evangelización de este proceso de la mujer no sólo será posible sino también enormemente enriquecedor. Particularmente, los santuarios marianos deberán ser irradiadores de un mensaje de auténtica promoción de la mujer en la sociedad civil y en la misma Iglesia.

Las sectas

Un lugar aparte tiene el desafío que presenta a la Iglesia Católica la actividad de las sectas (Brasil, 24). De alguna manera, el catolicismo popular era una reserva de evangelización. Mientras la Iglesia no llegaba con sus agentes pastorales de un modo sistemático y frecuente, allí permanecía esa tradición católica alimentada y transmitida por las familias. Periódicamente, por un dinamismo automisionero, las multitudes latinoamericanas se dirigen a la Iglesia a pedir el bautismo de sus

hijos y otros signos de gracia. A su vez, esporádicamente, la Iglesia institucional misma va hacia ellos en misiones populares. De esa manera, de una u otra forma, la fe se alimentaba al expresarse y el sentido de pertenencia a la Iglesia visible se explicitaba. En los interregnos de estos dos dinamismos, el misionero de la Iglesia ministerial y el automisionero del pueblo latinoamericano, se vivía una vida religiosa que nadie interfería. "Ha sido la religiosidad popular un medio eficaz de tradición familiar, gracias a la cual se ha mantenido la fe del pueblo sencillo, en ausencias prolongadas de atención pastoral" (Bolivia, Directrices Pastoral 1986-1991, 2.2.4).

Ya hace unas tres décadas que esto no es así en América Latina.

En el Cono Sur, muy particularmente en los últimos años, la religiosidad popular dejó de ser un campo sólo transitado por la Iglesia Católica. Las sectas permanentemente recorren y siembran en esa religiosidad. Es un desafío para toda la Iglesia, pero particularmente para los santuarios, instrumentos preciosos de la Iglesia en la evangelización permanente y en la integración a la Iglesia visible de los sujetos de la religiosidad popular. Va a ser necesario el santuario misionero del que hablaremos; como también lograr el acogimiento personal de los romeros.

El agente evangelizador

Iglesia conciliar

Debemos tener clara conciencia que la Iglesia que evangeliza desde los santuarios es la conciliar. A veinte años del Concilio y después de la evaluación realizada a nivel sinodal, es necesario afirmarse en esta Iglesia fruto de la gran reflexión sobre sí misma y sobre su misión que fue el Vaticano II.

Es este Concilio el que dio a la Iglesia la convicción de su capacidad de evangelizar la modernidad.

Los problemas de la época conciliar no vienen sólo de algunas falsas interpretaciones, sino también de que las ideas fuerzas conciliares no han sido asimiladas en algunos aspectos. "Hay que aferrarse al Concilio" pedía Pablo VI en 1966. Sigue vigente este clamor, que Juan Pablo II resume permanentemente. Algunos piden ya un Vaticano III y otros preocupados por la integridad doctrinal viven con temor las innovaciones conciliares, negándose a aplicarlas con lo que contradicen una declamada fidelidad al Magisterio.

Debemos preocuparnos por la integridad no sólo doctrinal sino también testimonial. Creer es también y fundamentalmente seguir a Jesús.

El Concilio nos propuso una reformulación de la doctrina, pero más aún, nos lanzó a una nueva actitud pastoral.

Con la reformulación doctrinal, el Concilio nos muestra la posibilidad de evangelizar la Modernización. En cuanto actitud pastoral, deja atrás el *Syllabus*. La modernidad será una herejía y por lo mismo difícil de evangelizar, pero como toda obra humana es evangelizable. La Iglesia ya no tiene ni se encierra frente a las desviaciones modernas. Las enfrenta sin miedos. "No temáis —alentaba Pablo VI— que buen timonel tiene la Iglesia, aunque a veces parece dormir".

Iglesia servidora

De alguna manera, el modelo de la Iglesia del *Syllabus*, que en su momento pudo explicarse por la necesidad de salvar la unidad eclesial alrededor del Papado, construía una élite paralela a la modernizante y quería preservar al pueblo de los países católicos de la contaminación de las "libertades" y de las "luchas por la justicia". Se hicieron proyectos de sociedad paralelos a los inspirados por las revoluciones liberal y socialista.

En América Latina, con otros procesos históricos y otra realidad de presencia de la Iglesia en los sectores populares, si

las luchas por las libertades tomaron muchas veces cariz anticatólico, no fue lo mismo con las luchas sociales. Estas se hicieron en general con movimientos populistas, con pocos prejuicios contra una jerarquía católica escasamente solidaria con una burguesía que se había hecho en el positivismo y en el laicismo. Las organizaciones sociales de inspiración marxista en el Cono Sur todavía no encuadran mayorías.

Tenemos que asumir clara y conscientemente que el evangelizar no es proponer un proyecto cultural paralelo, sino iluminar con el Evangelio los proyectos que se dan los hombres y los pueblos. "Es fundamental que los agentes transformadores, dicen los Obispos en Brasil, se inserten en la realidad del pueblo, no para conducirlo, dándole soluciones hechas, sino para estimular un diálogo como aprendizaje para la participación consciente, solidaria, responsable" (Brasil, 17), "La Iglesia ofrece su servicio sin buscar otro objetivo. No pretende imponer un programa de gobierno, ni aspira a lograr ganancias de cualquier clase" (Paraguay, Mensaje, 1).

La Iglesia es servidora, con el Evangelio, de los hombres que buscan su realización. Civiliza evangelizando, no evangeliza civilizando.

La Iglesia no propone un modelo político o económico concreto; se limita a señalar el camino; expone principios, y esto lo hace en virtud del mensaje evangélico cuyo objetivo está centrado en el hombre, visto no sólo en su dimensión escatológica, sino también en el contexto concreto de su situación histórica actual (Juan Pablo II — Salvador de Bahía, 6.7. 1980).

Su misión es ver en cada proyecto lo que hace a la humanización más profunda, aquella que abre al hombre a aspirar la más alta dignidad a la que el Misterio de la Encarnación le posibilita llegar. La Iglesia asume esa potencialidad de humanización, le muestra una densidad de poder ser que el hombre no puede conocer sino por la Revelación y le da inicio de ser, y esperanza de ser en plenitud, con la gracia.

Iglesia, paladín de los derechos humanos

El agente avangelizador que se hace presente también desde los santuarios debe ser la Iglesia abierta al mundo, que respete la autonomía de lo temporal. El santuario que recibe a multitudes populares, es una imagen válida del Evangelio que puede asumir toda obra del hombre, para transformarla en camino hacia el hombre nuevo. Si la Iglesia se siente hoy capaz también de evangelizar al mundo moderno, es porque el Concilio no sólo impulsó a aceptar todos los valores verdaderamente humanos, sino que convirtió a la Iglesia en la defensora y abanderada de esos valores. El santuario es un lugar donde se manifiesta esta Iglesia que recibe todas las inquietudes, todos los clamores para la liberación de esclavitudes naturales o sociales, y las levanta hasta el Señor de la Creación y de la historia. Consuela y confirma la paternidad, es decir, el amor al Padre del dueño de la vida de los hombres y de la historia de los pueblos, e impulsa a la fraternidad, al reconocimiento y respeto de todos, a la solidaridad en la colaboración para la construcción de esa sociedad de la libertad y de la justicia para todos.

Santuario misionero

El santuario como agente evangelizador no puede ser sólo un lugar de acogimiento y de expresión de la fe del pueblo. Debe ser también un centro evangelizador activo e integral, un sacramento de la presencia salvadora del Señor en medio del radio geográfico de influencia.

Las estructuras pastorales de la Iglesia conciliar no son únicamente conservadoras de la fe, como en sociedades estructuradas cristianamente. La autonomía de lo temporal hace que las estructuras sociales sean pluralistas. La Iglesia actúa sobre los valores, que quiere impregnar de evangelio. Por eso mismo, todas las estructuras pastorales son evangelizadoras; no son un continente de evangelizados, sino un cuerpo formador y promotor de evangelio y de evangelizadores.

El santuario no puede quedarse sólo en un punto de llegada del dinamismo automisionero del catolicismo popular. Debe irradiar el mensaje cristiano devolviendo pautas evangelizadoras a las multitudes que van al templo a expresar su fe, convirtiéndolo en pueblo de evangelizadores. (Cfr. Chile, 122, g).

Además, debe asumir la representación de los clamores del pueblo irradiando, sobre toda la zona de influencia del santuario, el mensaje evangélico encarnado en las preocupaciones concretas del pueblo humilde.

Los Obispos del Brasil dicen:

Las luchas solidarias de los pobres, lejos de representar los intereses de sólo una clase social, significan su servicio humilde, persistente y sufrido a todos los hombres, para la renovación de la humanidad y de la sociedad a ejemplo del siervo Sufriente. Todo esto hace del pobre el portador por excelencia de la acción evangelizadora (P 1147; Brasil, 41).

“El evangelizador por el anuncio del Evangelio hará nacer y crecer la Iglesia a partir de los pobres y pequeños” (Bolivia, Enfoque Pastoral, 3, 7). “Descubrir el potencial evangelizador de los pobres (P 1147)”.

El santuario debe convertirse en misionero, en una fuerza evangelizadora no sólo centrípeta, sino también centrífuga.

De alguna manera, esto lo han hecho los santuarios mediante las revistas del santuario u otros medios propios de comunicación social. Es lo que hay que intensificar. La presencia del santuario así como es una realidad en el corazón de multitudes populares, tiene que estarlo en la comunicación social, hoy tan sensible a los acontecimientos populares.

Hay que estudiar de nuevo todo lo que hace al Ministerio de la palabra que se administra en y desde los santuarios, para que lo que es ya de por sí en medio de la sociedad, presencia de Dios, fe del pueblo y clamor por salvación y libera-

ción, lo sea más explícita y multiplicadoramente por los medios de comunicación social y por la vuelta a casa de los peregrinos.

Líneas pastorales de los episcopados del Cono Sur

Los obispos de los países del Cono Sur señalan líneas pastorales para el futuro inmediato, encuadradas en los polos de la evangelización, *la cultura y los pobres*, que explicitaron tanto los Papas Pablo VI y Juan Pablo II, como Magisterio latinoamericano en Medellín y Puebla.

La sospecha, lanzada por algunos periodistas de la teología latinoamericana, de que la evangelización de la cultura y la opción por los pobres fueran dos líneas alternativas es infundada. Todo lo contrario, están íntimamente unidas y especialmente en nuestros países. Es verdad, que algunos ensombrecen la evangelización de la cultura y otros, escamotean la opción por los pobres. Hay que tener claro que sin la integración de las dos líneas, no hay evangelización. La opción por los pobres no sólo es ineludiblemente evangélica y, por lo mismo, como lo recuerda el Episcopado del Brasil, un compromiso eclesial "claro, inequívoco e irrecusable", sino que también es la clave de la evangelización de la cultura.

La "inteligentsia" latinoamericana en vez de servir desde su ilustración a la cultura de nuestro pueblo, normalmente ha actuado como un "despotismo ilustrado". Nuestros intelectuales pagan demasiado tributo a la ilustración científica, proponiendo el neopositivismo (liberal o marxista) como alternativa, en vez de poner los instrumentos civilizatorios al servicio de la cultura latinoamericana, en vez de hacer surgir "el germen de modernidad que tiene toda cultura" (Octavio Paz).

Hay una dimensión de la evangelización de la cultura que tiene que ver con la evangelización de la "inteligentsia", pero también en ella la opción por los pobres debe ser un compromiso claro e ineludible. El racionalismo científico tiene que respetar e intentar expresar la conciencia sapiencial

que espontáneamente vive el pueblo humilde latinoamericano y bastante expresan sus artistas. Por eso, es más latinoamericana nuestra literatura que nuestra filosofía. La opción por los pobres de nuestros intelectuales supone que surgen más en la "metafísica natural de la inteligencia humana", que diría Bergsón (*L'evolution creatrice*), que en los análisis sociológicos y filosóficos de intelectuales de otras latitudes.

En esta preocupación, creo, están los obispos del Cono Sur cuando se preocupan que la *Opción preferencial por los pobres* sea prioridad pastoral (Brasil, 13; 36-44; Bolivia, Chile, 99-107, Objetivo General y Uruguay, Opción 1ra.). Porque se refieren no a los pobres en abstracto o como sumatoria de individuos carenciados, sino como miembros primordiales de un conjunto, del pueblo. "El pueblo es sobre todo la realidad humana de la Nación, dicen los Obispos del Brasil (14), en toda su amplitud y designa a todos los hombres y mujeres, a los que la Iglesia debe extender su solicitud pastoral".

El Episcopado boliviano lo dice más explícitamente todavía: "*Evangelizar la cultura*, como conjunto de valores que animan la cultura de un pueblo" (cf. P 387) sólo se entiende integralmente donde la intención de *evangelizar un pueblo*" (2.2.3). La Iglesia en Uruguay se propone como objetivo general "acompañar evangélicamente al hombre y al pueblo uruguayo para ayudarlo a transformar, desde dentro de su cultura, en hechos de salvación los acontecimientos nuevos de su historia, su vida y ambientes concretos".

El Episcopado argentino propone una moral social para la política nacional que deduce no sólo de la doctrina social de la Iglesia, sino también de la Cultura Nacional, cuyos valores propone como parte de una moral socialcristiana (ICN, Parte I, Nuestra Historia).

Los santuarios pueden cumplir una tarea fundamental en este objetivo pastoral. Casi todos ellos son parte de la historia de cada país y son símbolos de valores vigentes en el corazón de esos pueblos que peregrinan hasta él. Pueden conver-

tirse en voceros de los ideales de los sectores humildes y, también, del pueblo como conjunto.

Además, los obispos señalan el *camino auténtico de las dirigencias* que ponen su ilustración al servicio del pueblo y no le imponen sus propios proyectos. Lo que no han hecho, en general, las dirigencias políticas y sociales latinoamericanas, entre quienes predominan las propuestas civilizadas "europeizantes".

Los obispos del Brasil dicen: "Es fundamental que los agentes transformadores se inserten en la realidad del pueblo, no para conducirlo, dándole soluciones hechas, sino para estimular un diálogo como aprendizaje para la participación consciente, solidaria, responsable" (17). Porque los pobres son "los protagonistas privilegiados de un futuro que ya se vislumbra" (41).

Los obispos argentinos ya habían dicho en 1969: "la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el Pueblo, sino también y principalmente, desde el Pueblo mismo" (Declaración San Miguel).

Lo que se conecta con lo que dicen los mismos obispos del Brasil cuando sostienen que la pedagogía evangelizadora y libertadora de la Iglesia es la identificación con los pobres y la solidaridad con su proyecto histórico. "La opción preferencial por los pobres constituye una pedagogía evangélico-liberadora para todos los sectores de la sociedad" (49). Por lo que sugieren promover una "decisiva conversión del corazón humano al proyecto de Dios que se prefigura en el proyecto de los pobres" (49). "El evangelizador —dicen en los obispos bolivianos— por el anuncio del Evangelio hará nacer y crecer la Iglesia a partir de los pobres y pequeños" (3.7).

Los santuarios pueden cumplir en esta línea una *tarea ejemplificadora para la dirigencia tanto pastoral como civil*. En él se encuentran la ilustración, la más alta ilustración como es la Revelación, con las expresiones populares de religiosidad que aunque ya han sido evangelizadas, necesitan permanentemente de evangelización. La tarea evangelizadora es

típicamente una ilustración que viene de lo exterior, pero su ley es la encarnación. La responsabilidad de los santuarios es inmensa y pienso que es un desafío que no siempre se tiene conciencia del mismo. Hay que lograr una posición intermedia entre una actitud pasiva, que sólo responde a lo que se solicita, y una actitud que pretende dar todo, casi como si lo que aporta el romero fuera despreciable en sí. Hay que asumir, purificar y dar o renovar el contenido de la fe, de los ritos que expresan sus búsquedas, gozos, penas y esperanzas. La pastoral debe a la vez, no desidentificar de la tradición cultural, y asumir las antiguas o nuevas necesidades, expresarlas y dar la palabra evangélica sobre las mismas.

La conexión entre la evangelización de la cultura y la opción por los pobres (Chile 105-106) señala la línea de que la *evangelización debe ser integral* (cfr. Bolivia 2.4). No sólo anuncia el Reino de Dios, sino que también denuncia lo que se le opone al plan de Dios (cfr. Brasil, 3-4). Los obispos del Paraguay "El saneamiento moral de la Nación" consideran que los aportes de la Iglesia a la liberación integral del hombre paraguayo debe ser no sólo el anuncio del evangelio de Cristo Jesús sino también "la transmisión de los valores humanos universalmente aceptados". Es que "el hombre es el camino de la Iglesia", nos dice el Episcopado Paraguayo en la línea de *Redemptor Hominis* de Juan Pablo II.

La cuestión es cómo los santuarios se integran en esta línea pastoral de las Iglesias del Cono Sur. Hay que denunciar el "pecado social", "el que brota del corazón del hombre y se cristaliza en las estructuras que, a su vez, corrompen y pervierten los corazones" (Brasil, 48).

Hay que aplicar la opción preferencial por los pobres. "Para ser concreta y eficaz en el momento actual histórico debe ser explicitada como opción por los pobres del trabajo y por las masas inmensas de desempleados y subempleados. . ." (Brasil, 44). El evangelio del trabajo (*Laborem Exercens*) también debe ser predicado desde el santuario.

Es verdad, que desde el santuario se debe predicar las grandes verdades trascendentes, pero no podemos olvidar que esa trascendencia es parte del hoy cuando en él se hace presente la dimensión moral, praxis de la fe. No puede faltar entonces, el "énfasis en la formación de las conciencias y preparación de las personas para que asuman su responsabilidad cristiana en el mundo y en la historia" (Brasil, 15). Es decir, también el romero debe volver al santuario motivado a ser "agente de transformación de la sociedad" (Brasil, 15). En una sociedad empobrecida como son las muestras, hay que ayudar al peregrino a que sepa "defender y promover los derechos de los pobres y marginados y denunciar todo lo que atente contra ellos" (Uruguay, Criterio de Acción, 4).

La promoción de la mujer no puede faltar en los santuarios, principalmente los marianos. Un rasgo característico de nuestra realidad eclesial es la disposición generosa de servicio y compromiso de la mujer. Su aporte es singularmente necesario para el ser y misión de la Iglesia. Aún no se ha acogido suficientemente su aporte confiándole los ministerios no ordenados (Cf. P 485, Bolivia, 2.5.10).

Los santuarios no lograrán todas sus posibilidades pastorales hasta que no se integren *los laicos como ministros*. "Confiar a la mujer ministerios no ordenados le abrirá nuevos caminos de participación en la vida y la misión de la Iglesia (P. 845)". (Bolivia, 2. 5. 2).

Los ministerios laicales han florecido en los últimos años especialmente en zonas rurales. Pero aún no son suficientes para las necesidades existentes. Su promoción debe respetar la característica de estos ministerios: no clericalizar, responder a las necesidades, orientarse a la Iglesia y al mundo (Bolivia, 2. 5. 9).

LA PROCESION EN LA RELIGION POPULAR ANDINO-QUECHUA

P. Carlos Flores Lizana
(Octubre-1986)

Estudio Pastoral antropológico.

Finalidad de la exposición:

Conocer la religiosidad andina.

Tener elementos de análisis e interpretación.

Ubicación del estudio:

Santuarios del Sr. de Qoyllur-rit' y Cusco

Santuario del Sr. de Huanca Cusco

Santuarios pequeños de Aqocancha, Jullicunca, Carhuayo.

Procesiones del S. de los Temblores Cusco

Procesiones del Corpus Christi Cusco

Procesiones de 27 Comunidades Campesinas Junín;

Procesiones en el Agustino — Sr. de Los Temblores San Martín — Santa Rosa — San Miguel, etc.

La procesión es parte del conjunto de la fiesta religiosa y en el caso de los santuarios de la peregrinación. La primera fiesta patronal de cada población y la segunda más regional y en un lugar fuera de los poblados. Existen procesiones patronales y las de semana santa fundamentalmente.

Hay dos tipos de procesiones según el lugar donde se encuentre la imagen que se venera. Las que se hacen dentro del

pueblo o comunidad campesina que normalmente se hace dentro de la fiesta patronal y recorre o la plaza del pueblo o algo más, tienen así un carácter más urbano. El recorrido dentro del pueblo tiene sus descansos o paradas conocidos donde se preparan altares o tiendas que varían de estilo según las regiones. Las procesiones unidas a santuarios que suponen peregrinación tienen imágenes "dobles" de las fijas. Estas procesiones tienen caminos, descansos y sentidos ya conocidos que tienen raíces precristianas tanto en los lugares, horas, fechas y organización, bailes, lenguaje, modos de orar, etc.

Además de estas procesiones peregrinaciones hay procesiones que van de los poblados y comunidades hacia el santuario. Tienen su imagen que se lleva en brazos, se peregrina en forma conocida, hay un responsable del camino que corresponde a un especialista religioso andino (quimicho) y una organización religiosa comunal y familiar con sacerdotes, bailarines y músicos. Finalmente hay procesiones permanentes al interior de la comunidad o pueblo y fuera de ellos. Son imágenes que van recibiendo culto en las casas donde son alojadas. Algunas ligadas a las fiestas patronales y otras a los mismos santuarios. Es una forma también de recibir ayuda y de asegurar relaciones sociales.

Estas procesiones terminan siempre en fiesta, que supone comida, bebida y baile. Los excesos siempre son propios de la fiesta.

La preparación de las andas y las mismas imágenes tienen formas y rituales determinados por la costumbre. Existen dentro de los pueblos y los santuarios especialistas de tales preparativos. Los hombres hacen determinados trabajos y las mujeres otros. Los adornos de las andas, las ropas de las imágenes se escogen dentro de los cánones establecidos aunque hay margen para los gustos de los encargados de la fiesta. Se ponen flores, adornos, velas, plumas, semillas, frutos; comidas, campanitas de las distintas zonas que se trate, depende igualmente del campo de actividad vital que proteja el santo o la imagen. Existe una especialización de los mismos santitos unos más ligados a las actividades pecuarias, otros a las agrí-

colas y otros a la comercial. En los adornos y ropas se puede leer y notar los cambios religiosos, las tensiones sociales de los pueblos, el prestigio y la tradición cultural sincrética andina.

La procesión tiene un sentido y un carácter eminentemente social y socializante dentro de la fiesta religiosa. Ella expresa su fe y su modo de ser pueblo. Es un lugar y un tiempo donde se transmiten tradiciones, gustos, sentimientos, se vive la fe en común. Caminar juntos, cargar el anda; tirarle flores, cantar, mostrar a los demás que uno es devoto, etc., hacen que sea una vivencia que va más allá de la fe personal.

Acompañar la procesión, cargar al Señor o a la mamita, prenderle velas o quemarle incienso, ver al Señor, cumplirle, bailarle, expresan esa fe común. La procesión se acompaña con ropas y distintivos de fiesta, se canta y rezan determinados cantos. Se luce la imagen y los estandartes, se la hace competir con las imágenes vecinas sean del pueblo mismo, barrios opuestos o comunidades opuestas (chunchos y gollas; quechuas y gollas; arriba y abajo, indiso y mistis).

La imagen es objeto de culto, cariño, respeto. Se la quiere como a un padre o una madre esto si es Ntro. Señor Jesucristo o la Virgen Santísima. Si es un santo o santa igualmente, pero se le dan un sentido más especial en el sentido que decíamos arriba. Aunque en los dos tipos de imágenes hay un sentido de lo sagrado también se lo quiere acercar a la humanidad. Se le ponen ropas de campesino, herramientas, animalitos, aretes y anillos; según el gusto y el sentido de dignidad que tengan en la zona. Se le trata como a alguien vivo, es decir, que siente, que gasta la ropa, que se revela en sueños cuando no se le cumple o maltrata.

En la procesión el santo o la santa son más objetos de culto que imágenes ejemplares de seguimiento. En la mayoría de los pueblos saben muy poco de su vida y obra. Se hace la procesión para que bendiga el pueblo, visite las calles, haga prosperar y proteja los animales y las chacras. Es un mediador y es objeto de culto. Se le pide y se le ofrece determinadas

cosas ligadas estrechamente a las necesidades más sentidas de los hombres y mujeres que participan en la fiesta y procesión.

La procesión es parte del lenguaje total que tiene la fiesta religiosa andina. Se camina, se ve al Señor, se toca y siente la imagen, se siente y emociona la música y los camaretazos, se huele el incienso, se toma y come lo sagrado (comunión, agua del Señor, mate de flores secas, etc.).

Se gustan los bailes, se intercambian productos, "somos pueblo como mistura". Se juntan las naciones y los pueblos, los sectores sociales y sus idiomas indios, mestizos, blancos, chunchos, gollas, quechuas.

La procesión es expresión de alegría y señorío, todo lo que se pone a las imágenes como a las andas, el lucir y cargar las imágenes expresan ese reconocimiento de su lugar y de nuestro servicio. Aquí trabajan estructuras de pensamiento, de jerarquía y autoridad andino-cristianas muy profundas, de organización militar y de conflictos resueltos o todavía vivos.

La religiosidad o religión del pueblo y la procesión son expresión de tradiciones culturales en proceso de síntesis, muestran el modo de vivir y sentir la fe cristiana de un pueblo pastor, campesino, minero, artesano, es muestra de su capacidad de organizarse y de comunicar el evangelio no suficientemente conocido y vivido, piden la presencia del sacerdote para ella pero demandan mayor atención de parte de la Iglesia entera en la educación de su fe y en la necesidad de ser más comunidad viva además de los días de fiesta.

Necesitamos conocer la lengua, la historia, la situación social económica y política de nuestros pueblos, sus pecados y sus virtudes, sus esperanzas y sus logros para anunciarles la buena noticia de Jesucristo hijo de Dios hecho hombre y señalarles el camino del Reino al que los invita y acompaña como personas y como pueblo.

SOBRE PEREGRINACIONES Y PROCESIONES EN LA BIBLIA

P. Matías Siebenaller Farnir

Esta intervención no quiere sino presentar una reflexión bíblica que sirvió en el trabajo pastoral para iluminar a Comunidades Cristianas que desde nuestras Parroquias participan en la Procesión del Señor de los Milagros.

La reflexión bíblica encuentra al pueblo de Israel, en sus orígenes lejanos, como pueblo nómada. Salir de un lugar para encaminarse a otro, obedece a necesidades vitales. Como toda necesidad vital el emigrar y peregrinar son movimientos asumidos y profundizados en la fe. La llamada de Yahveh a Abraham, invitándole a dejar su tierra y salir para la tierra que El le mostrará (Gn 12,1-5) es un elemento fundacional del Pueblo de Dios y como tal persiste en la memoria del Pueblo Bíblico. Ponerse en camino en obediencia a Dios, escoger el camino de la ley, evitar los caminos de los ímpíos, avanzar y acompañar, torcer el camino, entrar en la Tierra Prometida y en el Reino, preparar los caminos del Señor, dejarse guiar y seguir, regresar por otro camino, subir a Jerusalén, ir a todos los pueblos. . . constituyen solamente algunas expresiones de un abundante y significativo vocabulario que se articula con esta función arquetípica en la vida del hombre y de los pueblos, que es el caminar. Ya muy tarde en el proceso de formación de los escritos bíblicos, la Carta a los Hebreos, como recogiendo una abundante y rica experiencia de fe en la Historia Sagrada dice:

Por la fe, Abraham, al ser llamado por Dios, obedeció y salió para el lugar que le había de recibir en herencia, y salió sin saber a dónde iba. Por la fe, peregrinó por la Tierra Prometida como en tierra extraña, habitando en tiendas, lo mismo Isaac y Jacob, coherederos de las mismas promesas. Pues esperaban la Ciudad asentada sobre cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios (11,8-10).

Recordemos que muchos miembros de nuestras Comunidades Cristianas, por caminos complicados, han venido desde la lejana serranía y saben de caminos por llanuras, quebradas y cerros, conocen existencialmente lo que significa emigrar, buscar su suerte en otra tierra, andar en búsqueda de vivienda, trabajo, de seguridad, etc. La peregrinación y la procesión invitan a retomar el camino de la vida a la luz de la fe.

Es en el Exodo que Israel hace más profunda y original experiencia del "Caminar con su Dios" (Mi 6,8) y de la entrada en su Alianza. Dios mismo camina a la cabeza de esta marcha de liberación política "de día en columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en columna de fuego para alumbrarlos, de modo que pudiesen marchar de día y de noche" (Ex 13,21) Yahveh combate por su pueblo y en el desierto los sostiene como un Padre a su hijo, le busca el lugar para acampar (Dt 1,30-33) le procura alimento y bebida (Ex 16-17). Es una caminata difícil; encierra la tentación de regresar a la esclavitud (Ex 14,11-12), la traición de la Alianza sustituyendo a su Dios por el becerro de oro (Ex 32,1-6). En la Carpa de Reunión, que contiene el Arca de la Alianza con las Tablas de la Ley, Yahveh habla con Moisés "como un amigo con su amigo" y expresa la fe del Pueblo diciéndole: "Si no vienes *Tú* mismo, no nos hagas partir de aquí. Pues ¿en qué podrá conocerse que he hallado gracia a tus ojos yo y tu pueblo, sino en eso, en que *Tú* marches con nosotros? Así nos distinguiremos, yo y tu pueblo, de todos los pueblos que hay sobre la tierra" (Ex 33,7-23).

Siempre Israel habrá de recordar esta larga y sinuosa caminata de prueba por el desierto (Dt 6-8) durante la cual

la fidelidad de Dios siempre prevalecerá sobre las muchas infidelidades de su pueblo; Israel, esposa infiel, muchas veces será invitado a regresar al desierto, para que Dios le hable a su corazón (Os 2,16).

Cada año en las fiestas de Pascua y Pentecostés la memoria del Exodo es actualizada; las peregrinaciones a Siquem, Silo y a Jerusalén contribuyen a enraizar en el alma del pueblo la noción sagrada de camino de la esclavitud a la Tierra Prometida. Las recaídas en el exilio y en la opresión siempre despiertan la fe en el Nuevo Exodo que obrará Dios en favor de su pueblo (Is 11,15s; 43, 16s; 51, 10s).

La procesión del Señor de Los Milagros en su origen, en su composición sociológica y por la confluencia en ella de tantos dramas personales y sociales no puede sino confundirse con esta marcha triunfal de Dios con su Pueblo al lugar de descanso.

El Exodo y la Promesa de la Tierra Prometida encuentran un momento culminante, cuando David conquista Jerusalén y transfiere el Arca de la Alianza a la capital del Reino en una procesión llena de un colorido extraordinario y de una alegría exuberante. Yahveh es aclamado como autor de la victoria (2 Sam 6). Salomón edifica el Templo y cuando el Arca de la Alianza es instalada en el lugar Santo la nube, es decir, la Gloria de Yahveh llena la Casa (1 R 8,10-13); es la Gloria del Dios del Exodo, llena de amor y lealtad (cf. Ex 33, 18-23).

Desde entonces el Templo de Jerusalén se vuelve el centro del culto en Israel; se hace el lugar central de las fiestas religiosas y hacia él se dirigen peregrinaciones y procesiones. De una manera admirable los muchos salmos de peregrinación cantan la fe de Israel en su Dios que crea, que llama, que libera, que acompaña y que viene.

Más tarde el Templo dejará de ser el lugar donde reside la Gloria de Dios y el culto se vaciará de las exigencias de la Alianza y los Profetas levantarán la voz de protesta.

No se fíen en palabras engañosas diciendo: Templo de Yahveh, Templo de Yahveh, Templo de Yahveh es éste. Porque si mejoran realmente su conducta y obras, si realmente hacen justicia mutua y no oprimen al forastero, al huérfano y a la viuda, y no vierten sangre inocente en este lugar ni andan en pos de otros dioses para daño de ustedes, entonces yo me quedaré con ustedes en este lugar, en la tierra que di a sus padres desde siempre hasta siempre (Jr 7,4-7).

La "religión del corazón" preconizada por el Deuteronomio y Jeremías (Dt 6,4s; Jr 31,31s) abre el camino hacia el templo espiritual y la dura experiencia del exilio y del retorno de la cautividad preparan la espiritualidad de los "pobres y contritos de corazón" (Is 66,1-2).

Quisiera recordar la experiencia de una Comunidad que, con la meditación del Salmo de Peregrinación 91, se preparó para acompañar en la noche la imagen del Señor de los Milagros. La primera estrofa hace alusión al rito de "incubación nocturna" que debe ofrecer seguridad a un peregrino, cuya vida se encuentra envuelta en un sinnúmero de peligros y amenazas. El Salmo daba el marco de fe para una Comunidad llevando en su seno el sufrimiento de un país mortificado por la violencia devolviéndole esperanza en Dios y en la Vida.

El Nuevo Testamento presenta a Jesús como continuo caminante, que "no tiene dónde reclinar su cabeza" (Mt 8,20); viene de Nazareth de Galilea al Jordán (Mc 1,9) el Espíritu lo impulsa al desierto (Mc 1,12); regresando a Galilea proclama la Buena Nueva del Reino (Mc 1,14); bordeando el lago encuentra a los primeros discípulos (Mc 1,16); sale de la Sinagoga y entra en la casa de Simón (Mc 1,29); sube al monte para orar (Mt 14,23); para proclamar las bienaventuranzas (Mt 5,1-11) y ser transfigurado (Mt 17,1-8). La muchedumbre humana, que aparece en los Evangelios como medio de vida de Jesús, lo sigue en sus desplazamientos (Mt 4,25); lo aprieta por todas partes buscando tocar su mano (Mc 5,25-34); lo acompaña en su entrada triunfal a Jerusalén (Mc 11,1-11).

Jesús de verdad es la Palabra de Dios que se hace carne y acampa entre nosotros dejando contemplar su Gloria, llena de amor y lealtad (Jn 1,14) en sus señales en favor de la vida. Jesús invita al seguimiento que incluye la cruz. En su Pascua llega a la hora en que, ni en el monte Garizim, ni en Jerusalén se adorará al Padre (Jn 4,21); el Templo, su culto y las instituciones judías que han abandonado la Alianza tienen que someterse al Espíritu del Enviado en el cual hay que renacer (Jn 2,1 al 3,21). El resucitado convoca a sus discípulos en Galilea; Jerusalén deja de ser el centro geográfico de la fe y los discípulos son enviados a todos los pueblos del mundo. (Mt 28,16-20).

Las "andas" del Señor de los Milagros, navegando en medio de un mar de gente y evocando poderosamente el caminar de Dios con su Pueblo, llevan la imagen de Cristo crucificado, pero un lenguaje misterioso amplía lo que los ojos ven: los enchapes de oro y plata, las montañas de flores vivas que se renuevan continuamente, la luz que traspasa las nubes de incienso que rodean las andas y la música festiva son elementos que componen un anuncio de la resurrección.

El esfuerzo físico para avanzar, para mantenerse de pie, para seguir al Señor, el abundante color morado y las miradas de expectativa clavadas en la imagen componen esta expresión de conversión y oblación de las personas al Señor. Para los Orientales Cristo es el primer icono del Padre; también son iconos vivientes los seres humanos creados a imagen de Dios; cosas que representan, prefiguran o recuerdan los acontecimientos de la historia de la Salvación, son iconos de la acción de Dios en nuestra historia. Pero, si Cristo es el icono del Padre y si la Virgen le ha ofrecido su sangre y su cuerpo para tejer el cuerpo del Verbo encarnado, hay que reconocer que el Espíritu Santo es el autor del Milagro. ¿No podemos afirmar que bajo la acción del Espíritu Santo se produce una misteriosa "transubstanciación" en la materia que la fe de los creyentes arranca a las leyes de este mundo y que recibe la capacidad de establecer comunión con Dios? San Juan Damasceno escribe en su Tercera Carta sobre la defensa de los iconos:

“Venero cada templo de Dios y cada lugar, donde es invocado el nombre de Dios: los venero no por su naturaleza, sino porque son receptáculos de la acción de Dios, porque Dios los ha elegido para plenificar nuestra vida. Es así que venero y saludo a los Angeles, los seres humanos y toda materia que sirve para mi salvación bajo la acción de Dios”.

Conclusión

La educación de la fe nunca puede exponer las expresiones de fe a la inercia de su materialidad y de los ritos costumbristas. Las mediaciones religiosas caen en el desorden al independizarse de la interioridad de fe. El rico simbolismo de la procesión del Señor de los Milagros se “casa” maravillosamente con la historia de la Salvación de la Biblia y encontramos en ella momentos preciosos para orientar la fe de nuestras comunidades.

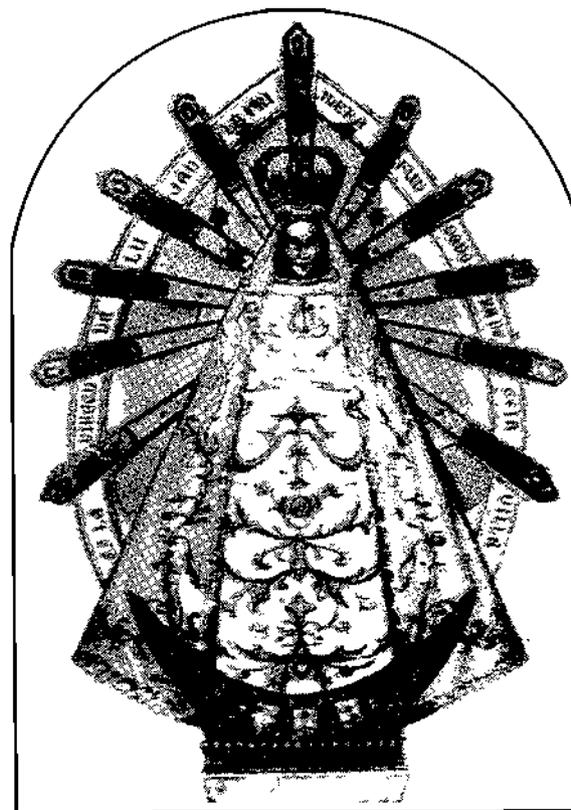
Entre exterioridad e interioridad en el acto de fe existe una inevitable y necesaria tensión; se trata de mantenerla fecunda y de no permitir que por ausencia de interioridad o fe mal informada las exterioridades lleven a la magia, a la alienación y quiten a la vivencia de la fe algo que es esencial, su vocación y significación histórica.

Cuidémonos del rechazo de las manifestaciones de la religiosidad popular por un afán de ortodoxia y queriendo evitar ambigüedades; esto significaría atentar a la fe de los más humildes y promover un elitismo desconectado de la realidad del pueblo. La opción preferencial por los pobres incluye también la opción por su manera de orar y de caminar con su Dios; allí también ellos ejercen su potencial evangelizador.

8

Octavo Encuentro

EL SANTUARIO, ESPECIALMENTE EN LA LITURGIA, LUGAR DE LA FIESTA DE LA VIDA, FRENTE A LAS SITUACIONES DE MUERTE QUE PRESENTA AMERICA LATINA



Florencio Varela (Buenos Aires) Argentina
19 al 22 de octubre de 1987

CRONICA DEL 8o. ENCUENTRO DE RESPONSABLES DE SANTUARIOS EN AMERICA DEL SUR

Todo empezó con una fraternal recepción en S. Cayetano de Liniers, a cargo del Equipo Pastoral del Santuario, el día 19 de octubre a las 17:00 hs.

Una hora después se llevó a cabo la primera concelebración, presidida por Mons. Javier Prado, obispo de Iquique, Chile, quien con Mons. Benedicto Zorzi, obispo emérito de Caxias, Rector de Ntra. Sra. de Caravaggio, Brasil, quienes nos acompañaron todo el Encuentro.

El Rector de S. Cayetano, P. Rubén Frassia, dio la bienvenida y creó así una atmósfera donde todos nos sentimos en casa.

Después de la misa hubo un sabroso asado criollo, amenizado por un Coro del Santuario y un ballet folclórico excelente, que brindó un conglomerado de zambas, tangos y milongas. Una noche muy argentina.

Esa misma noche el grupo (53 personas) se trasladó a Nuevo Schönstatt, Florencio Varela, Pcia. de Bs. As. Allí se desarrollaría todo el programa de los días siguientes. El lugar, una belleza. . . El día 20 transcurrió bajo la conducción de Mons. Christian Precht, Vicario Pastoral de Santiago de Chile. Sus charlas versaron sobre "Los orígenes de la Liturgia". En general fueron extraordinariamente didácticas. Nos hizo ver la importancia del uso de gestos, signos, palabras y objetos para transmitir mensajes e integrar al pueblo en la liturgia. Se

refirió a la Pascua judía como origen de la liturgia eucarística, celebración de la Pascua cristiana.

A la tarde hubo un trabajo en grupos con exposición posterior de experiencias litúrgicas escogidas que resumen expectativas y esperanzas de cada pueblo.

La jornada concluyó con una concelebración presidida por Mons. Novak, Obispo de Quilmes. Después de la cena asistimos a una hermosa presentación audiovisual sobre la Argentina.

El día 21 empezamos con una eucaristía organizada por Chile y presidida por Mons. Christian Precht.

El expositor del día fue Mons. Gerardo Farrell, Vicario Gral. de Morón, sobre el tema "Nueva evangelización según líneas pastorales de Juan Pablo II en sus mensajes en Chile y Argentina". Analizamos los acentos y las líneas pastorales propuestas por el Santo Padre.

La discusión grupal a la tarde nos llevó a plantearnos una necesidad: aclarar la identidad propia de cada Santuario.

El día concluyó con la proyección de la película "La misión", cuyo contenido estuvo muy acorde con el temario del Encuentro.

El penúltimo día fue diferente. Tuvimos un panel con representantes de cada país sobre "Características y respuestas pastorales de los santuarios". Fue un momento de enriquecimiento mutuo extraordinario.

Cabe hacer resaltar un trabajo presentado por Brasil: "Directrices de la pastoral de los santuarios del Brasil".

A la tarde se llevó a cabo la elección del nuevo país sede del Secretariado Coordinador de Santuarios de América del Sur. Salió electo Argentina. Además se eligió Brasil como sede del IXº Encuentro el año 1989 (del 17 al 21. IV). Los te-

mas propuestos son: síntesis de lo recorrido hasta hoy; y, la presencia y misión del laico en el santuario.

Ultimo día. Misa final en Luján presidida por Mons. Emilio Ognenovich. Obispo de Mercedes, Bs. As.: la despedida en este lugar santo nos dio el impulso de la Madre, que nos envió a construir confiados el Reino de su Hijo.

Un gracias final a nuestros hermanos chilenos, que aquí en Luján entregaron ocho años de servicio fecundo a la religiosidad popular en América Latina, dirigiendo el 1er. Secretariado de Santuarios del Cono Sur.

*Claudio Giménez
Inst. Secular Padres de Schoenstatt
Tuparendá - Paraguay*

DECLARACION FINAL

Ya con las luces de alborada del tercer milenio, vamos peregrinando hacia la celebración del Quinto Centenario en 1992 del Descubrimiento de América y la presencia de la Fe Católica en el Continente.

Es la 8a. vez que nosotros, Responsables de santuarios de América del Sur nos reunimos como hermanos, para celebrar el tesoro de la religiosidad popular (Juan Pablo II, Chile, 1987), para comunicarnos experiencias pastorales y ayudarnos a comprometernos a ser fieles y mejores servidores de la fe del pueblo.

1. Somos tres obispos y cincuenta y cuatro sacerdotes de Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Paraguay, Perú y Uruguay.

Representamos a un número muy grande de sacerdotes que, en toda América Latina, en muchísimos santuarios, quizá más de trescientos, con nosotros tratan de estar muy cerca de todos los fieles, para ayudarlos a creer con más fuerza, a esperar con más confianza, a amar con más alegría y a vivir en plenitud.

2. La experiencia de fe, la historia y la memoria de nuestro pueblo que nosotros compartimos con alegría, nos enseñan los caminos por los cuales Dios nos acompaña y nos cuida.

Comenzamos nuestro Encuentro en el Santuario de San Cayetano, lugar por donde pasan los argentinos buscando pan y trabajo, y lo terminamos peregrinando a Luján, que es el vértice espiritual, el corazón de la Patria, que nos acoge, y estuvimos tres días estudiando, reflexionando y rezando junto al santuario mariano de Schöentatt, en Florencio Varela (Buenos Aires) del 19 al 23 de octubre de 1987.

3. Hemos constatado una vez más que los santuarios son lugares privilegiados en los cuales queremos comprometernos a ayudar a nuestro pueblo a 'decir' (expresar en plenitud), iluminado por el Espíritu Santo, su vida, sus dramas, sus heridas; sus anhelos y su esperanza.

Estamos convencidos que para ello es necesario recuperar los gestos, los signos, los símbolos; descubrirlos e interpretarlos.

Hay una larga distancia entre una lectura ilustrada del gesto y una interpretación que asume más la imagen, la sensación y el corazón que las solas ideas.

4. La liturgia que es una acción simbólica en la fe, es uno de nuestros mejores caminos para lograr esa forma de expresión del Pueblo de Dios que viene multitudinariamente a los santuarios como a su casa propia.

Por eso, en este Encuentro hemos dedicado mucho tiempo y esfuerzo a este tema y, viéndolo con seriedad y simpatía, afirmamos que hay en la religiosidad popular y en los santuarios muchas riquezas de expresión: todo un lenguaje que brota del alma del pueblo, de sus experiencias humanas, de sus riesgos, de sus dolores y alegrías; en todos ellos la fe católica juega el protagonismo que revela el genio popular y la ayuda a dar sentido y asumir la vida.

Estamos convencidos de que la liturgia es la cumbre de una vida cristiana sana y que su celebración puede ser fuente de evangelización y revitalización de la fe y la religiosidad.

Estamos seguros también que la piedad popular se perfecciona en su sentido y profundidad cuando va unida a una liturgia viva y comunitaria; por eso la estudiamos en su relación con la piedad popular y en su celebración en los santuarios.

5. Estamos convencidos que:

— La liturgia como don de Dios y mediadora de la realización del misterio salvador es indispensable para que la religiosidad popular alcance su objetivo de un diálogo eficaz entre Dios salvador y las esperanzas religiosas del hombre;

— La liturgia es por lo tanto no sólo divina sino encarnación del don del Padre y por eso, debe ser vivida de manera antropológica para no esconder el talento del Señor (Cfr. Lc 19,11) ni arrojar la semilla en suelo inadecuado (Cfr. Mc 4,3), y todo ello respetando las reglas fundamentales de la comunicación y de la psicología humanas.

La liturgia encarnada debe adaptarse a las circunstancias específicas de los santuarios.

6. Proponemos que nuestra liturgia promueva:

— El valor del gesto por ser más completo y más personal que otros instrumentos de comunicación y por lo tanto, más adecuado para expresar los momentos cumbre que se viven en los santuarios.

— El valor de la fiesta como situación de afirmación de la vida y la libertad expresadas en la generosidad y la exuberancia contra los límites y las restricciones de lo cotidiano, tanto en la acción de gracias cuanto en la penitencia;

— El valor de memoria que permite que la nostalgia y el recuerdo del santuario inflencie toda la existencia y la personalice en la preparación para llegar a él tanto como en la interpretación religiosa que se da a toda la estructura de la existencia.

7. Para lograrlo queremos evitar:

— Una liturgia que sea ritualismo reglamentado por sólo aquello que es legal.

— Una liturgia que desprecie o ignore los otros instrumentos de comunicación entre los hombres y Dios, sobre todo las prácticas personales y comunitarias del pueblo.

— Una liturgia inculturada por desvalores vividos hoy por nuestro pueblo y señalados en los documentos de nuestros obispos, en las reflexiones de nuestros teólogos y en las multiformes manifestaciones del Pueblo de Dios.

— Una liturgia que no esté dirigida a la comunidad concreta presente en cada celebración.

8. Queremos alcanzar:

— Una liturgia que sea evangelización pedagógica ligada a las verdaderas tradiciones populares.

— Una liturgia que sea viva, acogedora, humana en sus formas, divina en la fe y la esperanza en las cuales se basa; sin traición a Dios ni al hombre.

— Una liturgia que sea celebración del misterio salvador con toda la variedad de su riqueza concretada para iluminar y alimentar las necesidades de cada día.

— Una liturgia que pueda extenderse como memoria a toda la vida integrando al hombre a la comunidad local y al santuario familiar.

9. La fiesta tiene en el pueblo del continente un rol esencial. En ella se manifiesta cada hombre y cada pueblo tal cual es; expresa en su acción totalizadora que la vida merece vivirse, que 'vale la pena', que Dios quiere 'que el hombre viva'.

Simultáneamente, aunque no tenga capacidad ilustrada para conceptualizarlo, en la fiesta hay una fuerte denuncia

que es anuncio del mundo que rechaza y de la vida nueva, más solidaria y más fraterna que elige; más de acuerdo con la Buena Noticia; más serena, religiosa y comunitaria como es la fiesta misma.

10. La liturgia siempre, tanto en un pequeño grupo como en las multitudes en una fiesta, de la fe y la vida, y tiene que serlo cada vez más, en la medida en que descubramos el alma de nuestro pueblo y las posibilidades legítimas de la acción litúrgica.

Esto nos preocupa mucho.

Estamos conscientes de que, a pesar de las riquezas, queda un largo trecho por recorrer.

Estamos seguros de que el mejor camino es el de la simplicidad y sencillez para la celebración, que la deseamos creativa y espontánea.

Queremos comprometernos muy seriamente a descubrir las 'liturgias propias', las que el Espíritu suscita, para recuperarlas como enriquecedoras del lenguaje celebrativo de la fe; queremos también, y de todo corazón, aprender de nuestras gentes a rezar con sus propias expresiones, con sus gestos y palabras. . . sintiendo lo que ellos sienten para alabar y bendecir a Dios como ellos alaban y bendicen. . .

11. Por otra parte, este importante tema lo estudiamos en el contexto de la nueva evangelización, según el impulso de Juan Pablo II, que en este año nos ha visitado en algunos de nuestros países y en otros lo esperamos para el año venidero.

A las líneas pastorales emanadas de sus homilias y alocuciones, sumamos las riquezas del Año Mariano Universal (y sus nuevas propuestas para el 50. Centenario). El mismo Papa nos invita a mirar en María, en este tiempo de luz y de Gracia y aprender de Ella cómo se vive el Evangelio y a estar

atentos para descubrir 'lo que el Espíritu hoy quiere decir a las Iglesias' (R. M. 48).

12. La Nueva Evangelización quiere hacernos fieles a la fe en Jesús, a la Iglesia del Vaticano II que se manifestó como Pueblo de Dios, confiando amplios sectores y misiones importantes a los laicos.

Nosotros ahora pensamos con alegría, en las multitudes laicas que vienen a los santuarios y en ellos encuentran fuerzas y gozo para ser misioneros entre su pueblo.

Recordamos también y oramos por el Sínodo Mundial de Obispos que en estos días delibera precisamente este tema de los laicos.

La Nueva Evangelización quiere hacernos, desde el Evangelio, por amor, fieles al hombre, a su dignidad, a su religiosidad, a su cultura concreta; quiere ayudarnos a optar privilegiadamente por los pobres del continente.

En nosotros resuena la palabra del Papa: 'Los pobres no pueden esperar. . . .

13. Por eso, en este camino hacia 1992 que hemos asumido, queremos como creemos que lo hace Juan Pablo II, ir haciendo una teología de nuestra propia historia que irá descubriendo valores olvidados y despertando la memoria evangelizadora y hará emerger expresiones por ahora olvidadas, oprimidas o despreciadas.

14. Todo ello, lo deseamos entregar a nuestros santuarios, a los jóvenes, por quienes también optamos.

Como protagonistas del presente que con nosotros construyen, ellos son la garantía del futuro.

Ellos son, por naturaleza, vehículo de transmisión y transformación de la cultura.

15. Quisiéramos encontrar caminos para suscitar hermandades, cofradías, misioneros, servidores, animadores de la fe, la vida y la historia de nuestros pueblos latinoamericanos.

Una tarea inmensa nos aguarda pero la miramos con un gran optimismo confiados en María que nos iluminará para un sí generoso, profético y esperanzado como el suyo.

Nosotros creemos que Juan Pablo II confía en que América Latina, desde la fe, tiene algo importante que decirle al mundo.

Deseamos que esta tierra joven, 'Continente de la esperanza', que pronto será la casa de la mitad del catolicismo del mundo, no defraude la esperanza.

16. En un gesto similar a los gestos de nuestro pueblo que confía sus cosas importantes al santuario, a los santos, a la Virgen y a Jesús, firmamos esta declaración en el altar del camarín de Luján, a cuyo centenario de su Coronación Pontificia nos unimos, al despedirnos y finalizar nuestro trabajo.

Florencio Varela, Bs. As., Argentina.

LOS ORIGENES DE LA LITURGIA

Mons. Cristian Precht

Diversas son las formas en que podemos abordar el tema de los orígenes de la liturgia. Hay miradas bíblicas, antropológicas, rituales, históricas. Pensando en la Pastoral de los santuarios, me propongo tratar el tema desde tres puntos de vista: los signos en la comunicación humana y en el universo sacramental; la fiesta: rasgos antropológicos y teológicos; historia de algunos signos rituales. En este último tema, haré especial hincapié en el paso ritual desde el mundo pagano al mundo cristiano.

El método que vamos a usar contempla exposición y discusión de los temas y trabajos de grupo para asumir la riqueza litúrgica de los santuarios. Este último nos permitirá ver cómo asumir y hacer más pedagógica la liturgia de la religiosidad popular.

Los signos de la liturgia

Hace casi 10 años falleció el Papa Paulo VI. La Televisión nos permitió participar en su solemne funeral. Yo recuerdo bien que esa tarde no me moví de mi casa para poder presentar al Señor a ese querido Pontífice.

Si traemos a la memoria esa celebración litúrgica, recordaremos espontáneamente que los restos del Santo Padre estaban puestos en un cajón de madera muy sencillo. El cajón

estaba depositado en el suelo en el Atrio de la Basílica de San Pedro. Hay quienes recuerdan también que junto a él no había más adorno que un cirio pascual y el Libro de los Evangelios. Y yo recuerdo con emoción que al momento de tomarlo sobre sus hombros los sediaros para llevarlo al lugar de su sepultura, se produjo una espontánea ovación en la Plaza de San Pedro.

¿Qué Cardenal presidió el rito del funeral? ¿De qué predicó en esa oportunidad? Dos preguntas muy difíciles de responder. . . Esos datos no fluyen espontáneamente a la memoria.

Recientemente el Papa Juan Pablo II visitó al pueblo y a la Iglesia de Chile. La memoria espontánea de los fieles retiene *los gestos* que el Papa realizó: una larga oración silenciosa ante el Santísimo en la Iglesia Catedral de Santiago; una bendición a la capital y al país desde el Santuario del Cerro San Cristóbal; la taza de té y el pedazo de pan que compartió en la liturgia popular; su paseo en barco en el Seno del Reloncaví o la visita a los encarcelados de Antofagasta, en el norte del país.

De su enseñanza guardamos el recuerdo de *frases cargadas de sentido* o bien pronunciadas en contextos muy especiales. Recordamos que tenemos que construir una "economía de la solidaridad" y que "los pobres no pueden esperar". Y nadie olvidará jamás que "el amor es más fuerte", gritado con convicción y autoridad en la Misa por la Reconciliación, mientras un grupo promovía desórdenes en el campo eucarístico. Difícil será olvidar también algunas *frases unidas a una imagen* como aquella dicha a los jóvenes en el Estadio Nacional: "¡Buscadlo a El, seguidlo a El!", mientras señalaba el rostro de Cristo dibujado en el marcador.

En cambio, el contenido de sus discursos no es algo que se recuerde con facilidad. Tal vez podamos acceder a ellos a través del recuerdo de sus gestos o de estas frases programáticas, pobladas de imágenes. Y esto es algo importante de aprender para los que estamos habituados al uso de la palabra. Es-

pecialmente en estos tiempos en que a través de la televisión la imagen es la que domina.

Es extraño tener que recordar esta verdad fundamental nacida de la experiencia en una Iglesia que proclama que el Verbo se hizo *Carne* y que durante la historia ha luchado por mantener viva la *estructura sacramental de la fe*.

El signo en el hombre

El hombre, un "hacedor" de signos

El hombre es hombre en la comunicación. Está hecho para comunicarse y no puede dejar de hacerlo. Está llamado a crecer en humanidad hasta lograr una comunicación plena, total y profunda. El comunica lo suyo: lo que él es y lo que va haciendo. Sus experiencias, sus sentimientos, sus pensamientos y fantasías, sus realizaciones y frustraciones, sus anhelos y proyectos.

La comunicación se realiza a través del *camino de los signos*. Por eso la experiencia humana es la única perspectiva válida para comprender qué son estos signos a los cuales ya hemos hecho referencia.

El signo

Los signos son gestos y palabras. Normalmente están unidos, pero también podemos usarlos por separado. Por ejemplo, el gesto en la mímica, y la palabra, al hablar por teléfono. A estos dos ingredientes tenemos que agregarle el contexto en que se realizan y que también forma parte de la estructura del signo. Gesto y palabra delatan la estructura corporal de la persona humana. El contexto indica que el hombre es un ser situado en la historia.

Gestos

El gesto se realiza a través del cuerpo humano. Es acogida de hombros y apretón de manos, actitud indiferente y abrazo acogedor. Todo el cuerpo expresa al hombre y cada gesto reclama al hombre en su conjunto.

El cuerpo tiene la capacidad de expresar al hombre entero: toda su experiencia, todo su sentir. El gesto da cuenta de la unidad de la persona; al realizarlo, la compromete hasta sus mismas raíces. En el abrazo toda la persona se hace don de amor y en él expresa lo más profundo de su entrega. El puñetazo en la cara es gesto de rechazo que compromete todo entero al autor de la agresión.

En la cultura de nuestros mayores existe un déficit de expresión gestual. También podemos encontrar semejante déficit en quienes hemos sido formados para el celibato consagrado. Hay un cierto tabú en la expresión corporal y se reprocha a quien expresa con facilidad sus sentimientos. Las generaciones más jóvenes han crecido expresándose con más facilidad. Para ellos el peligro es que el lenguaje del cuerpo invada y arrincone a la palabra.

El gesto expresa la unidad y la profundidad de la persona humana. Pero esta misma grandeza revela su debilidad: el gesto no es capaz de expresar a la persona con precisión. Es ambiguo, puede ser mal comprendido. Levantar la mano con la palma abierta puede ser saludo o despedida, estar presente o decir: "alto ahí".

En todo caso, es imposible no expresarse corporalmente, no existe el no-gesto. El auditorio de una charla puede estar silencioso y aparentemente pasivo, pero no inexpresivo. Con su mirada, su posición en la silla, con su manera de tomar apuntes, expresa acogida, indiferencia o rechazo a lo que está exponiendo. Y ciertamente condiciona al charlista.

De ahí la importancia de aprender a hablar el lenguaje de los gestos para darle al cuerpo su lugar y ayudar a la perso-

na a crecer en su lugar y ayudar a la persona a crecer en su genuina capacidad de expresión.

Palabra

La palabra es un gesto especial. Se realiza con las cuerdas vocales y el aire que expiramos, y se percibe con el oído aunque retumba en todo el cuerpo. No es sólo decir voces o conceptos. También son palabras otros sonidos que se matizan con el volumen y el tono de la voz. Decimos que "es el tono el que hace la canción" y a veces respondemos heridos, no por lo que nos dijeron sino por "cómo" lo dijeron.

La palabra tiene gran flexibilidad. Por eso puede ser mucho más precisa que el gesto. La palabra es verbo que impulsa la acción o adjetivo que califica; ella se hace cosa en los sustantivos concretos y concepto en los abstractos. Con la palabra podemos cantar, convocar, describir y hasta dibujar.

Por su misma precisión la palabra no es capaz de abarcar al hombre entero ni comprometerlo en su profundidad como lo puede hacer el gesto. Por su posibilidad de manejo es más fácil vaciarla de sentido, diciendo con los labios lo que no dice el corazón. Y a pesar de su precisión, la palabra también puede ser ambigua y mal comprendida. Pensamos, sin ir más lejos, lo que sucede con palabras como democracia, amor, educación. Es el problema de Babel. Aún usando las mismas palabras uno puede llegar a no entenderse.

En todo caso, la palabra normalmente, acompaña al gesto. Permite indicar su sentido e intención, matizar y distinguir. Es más flexible que los gestos y, por lo mismo, puede aportar la necesaria precisión.

Distinto es estirar el brazo con la mano abierta, sin decir nada, que hacer el mismo gesto diciendo: "dame un pan, por favor".

Por experiencia sabemos que la palabra tiene mayor capacidad para expresar la racionalidad humana, aunque no se limita a esta función porque también puede expresar su a-racionalidad.

El contexto

La palabra y el gesto varían de acuerdo al contexto en que éstos se realicen. El beso en la mejilla tiene distinto sabor si se da durante el rito de paz en una Eucaristía, o al anochecer cuando se encuentran los enamorados. La imposición de manos está cargada de sentido en la ordenación de un sacerdote o en el Sacramento del perdón. En cambio, nadie dejaría que un extraño le imponga las manos en el pasillo de un microbus.

Es decir, los tiempos y lugares añaden sentido y contenido al gesto y la palabra. Son expresiones de la historicidad de la persona humana, otro rasgo esencial de la comunicación. No es raro, entonces, que el hombre busque templos, sinagogas o mezquitas para realizar los ritos de su religión y tenga fechas marcadas en el calendario para celebrar las fiestas de su vida y de su fe.

Esto es especialmente importante de subrayar si queremos penetrar la liturgia de los Santuarios. Estos de por sí señalan un contexto especial que atrae a los peregrinos y suscita en ellos evocaciones y sentimientos muy profundos que condicionan su religiosidad.

Signos

La persona se expresa, entonces, a través de signos. Es decir, mediante gestos o palabras realizadas en un contexto dando más énfasis a uno u otro elemento según lo que ella comunica. Así, por ejemplo, un beso en la mejilla con manos entrelazadas es signo de cariño. Si además, se dice: "te quiero" o "te quiero mucho", se constituye en relación más com-

prometida. Y si esto se dice en el contexto de una fiesta de bodas es amor que compromete para siempre.

Después de lo dicho queda claro que *los signos son acciones*, concretas y situadas que permiten a una persona comunicarse con otra. Subrayo que son acciones ya que en alguna parte de la memoria confundimos los signos con las cosas.

En verdad, un rasgo señero de la nobleza del hombre consiste en que éste es un "*hacedor de signos*".

Y entonces, ¿qué pasa con las cosas: objetos y elementos?

Las cosas creadas están al servicio de la persona que se comunica. Pero en sí mismas no son signos. Salvo, claro, si uno vincula la creación a su Hacedor y ésta se transforma en signos de la presencia de Dios entre los hombres. Es lo que confiesa el autor del Salmo 8 cuando dice: "cuando contemplo el cielo, obra de *tus* manos, la luna y las estrellas que creaste, ¿qué es el hombre para que de él te acuerdes?..."

Pero, pensando en los objetos y elementos en relación a la persona humana, tenemos que decir que éstos están al servicio de su comunicación. Utilizarlos en su sentido más propio es ejercer el señorío humano. La flor adquiere sentido y valor diferente al ser mirada en el jardín que al ser regalada en una ocasión señalada: fresca y viva en el florero o disecada entre las páginas de un libro hará presente a quien la regaló y el cariño que acompañó el regalo de la flor.

Es decir, los elementos tienen la capacidad de recibir una especie de "valor agregado": el sentido que el hombre les quiera dar. Y la persona humana tiene la responsabilidad de darles los sentidos que las cosas, por su naturaleza, puedan acoger. Cuando no sucede así, manipulamos la creación y desfiguramos el sentido de las cosas. ¿Un ejemplo? el fuego ha nacido para dar calor y reunir a la familia en torno al hogar; invita a la comunicación, cuando chisporretea en un fogón, y puede ser elemento purificador. Se siente extraño el fuego, se

resiste y se pervierte cuando la mano del hombre lo usa para destruir. El sol no nació para matar.

El uso continuado de un objeto, en la vida de una persona o en la historia de un pueblo, confiere a éste especial significado. Es que las cosas, a pesar de toda su nobleza, carecen de sentido intrínseco si el hombre no se los confiere. O si no se lo confiere Dios a través del ser humano. Así sucede con el pan que a través de su uso ha llegado a ser símbolo de la vida. Este carecería de tan alto sentido si el hombre no hubiese trabajado la tierra para cosechar el trigo y la mujer no hubiese amasado la harina para dar de comer a sus hijos; no tendría tal sentido si los pueblos no hubiesen hecho de él su alimento cotidiano.

En el universo sacramental de los cristianos se recurre a los elementos más universales, cargados de sentido por el uso y por la historia. Así, nos encontramos con que pan, agua, aire, fuego, aceite, nobles ya por el servicio que han prestado al hombre, han recibido una nueva dignidad al ser puestos al servicio del culto a nuestro Dios.

Símbolos

El símbolo se caracteriza por tener un elemento visible y otro invisible o bien imperceptible. Símbolo etimológicamente significa reunir esos dos componentes. Hay *elementos* simbólicos como una bandera que flamea al aire que une los colores a la Patria. Hay *personajes* simbólicos como el Papa en la Iglesia o los padres de la Patria en un país. Hay *acciones* simbólicas como son los sacramentos. También lo pueden ser las palabras y los gestos que a través de su uso han llegado a ser símbolos para un grupo humano determinado.

No se debe confundir el símbolo con la mera alegoría, que no es otra cosa que la transposición de sentido o de significado a algo que de suyo no lo lleva. Es lo que sucede con el lirio a quien adjudicamos la pureza o el luto que se expresa en el color violeta.

Los signos expresan y realizan

Los signos, por su propia naturaleza, *manifiestan* lo que vive una persona. Y al hacerlo, delatan también su percepción de sí mismos, de los demás, del mundo, de la historia. Distinto es dar moneda sobrante para auxiliar a los pobres que compartir lo poco que se tiene.

Pero los signos no sólo expresan. Además *realizan* aquello que expresan. Cuando doy un beso, no sólo expreso mi cariño: hago cariño.

Finalmente el signo constituye persona a quien lo realiza. Aprender a decir papá es mucho más que una palabra. Es crear un vínculo entre el padre y el hijo y hace que ambos perciban mejor su relación familiar. Otro ejemplo podrá iluminar lo que decimos: muchas veces comprendemos una idea en la medida en que la explicamos. Eso suele pasar al profesor, al predicador. Es que al decir las cosas las tenemos que precisar y al precisarlas nos hacemos responsables de la palabra que hemos dicho. Pasa a formar parte de nuestra vida de manera muy distinta a cuando es una simple idea aún no manifestada.

En síntesis, hay tres aspectos en la realización de un signo.

Volviendo al ejemplo del cariño podemos decir que cuando expreso mi cariño, hago cariño. La persona que recibe mi caricia, recibe mi cariño y modifica su conducta hacia mí. Y también al realizar un gesto de cariño, me hago capaz de amar. Y lo más importante, el que da y el que recibe se encuentran en una nueva relación. Se crea comunión entre el uno y el otro, que es mucho más que dos personas yuxtapuestas, pasa a ser amistad, noviazgo, matrimonio.

Podemos decir además, que esta capacidad de realizar que tienen los signos, confieren el nombre y el sentido a los objetos que se usan en la comunicación. Así sucede con lo

que llamamos casa, mesa, silla y el sentido que damos al uso de estos objetos.

Algo semejante ocurre al transcribir a lenguaje escrito lo que se dice con la voz, la figura usada para ello pasa a ser significativa de la palabra que la origina. Así lo entienden quienes leen un escrito como el que Ud. está leyendo en este momento y que transcribe en figuras lo que yo estoy tratando de decir.

Los signos de la comunicación

Adecuación e inadecuación radical

El uso de signos es fruto de una necesidad imperiosa de comunicarse. Con todo, éstos son insuficientes para manifestar a la persona en plenitud. Al tiempo que el signo es expresión también es velo. El mismo cuerpo es incapaz de expresar todo lo que quisiera y, en cuanto a las palabras, nos vemos restringidos al lenguaje conocido. En definitiva, toda comunicación implica una cuota de incomunicación; todo encuentro con el otro implica una cierta soledad. Es una incapacidad de expresarnos totalmente y, por lo mismo, una incapacidad de ser plenamente comprendidos. Cuando esta dimensión de imposibilidad es asumida dinámicamente se transforma en un estímulo para buscar constantemente cómo expresarnos y darnos a comprender en forma más acabada. De lo contrario, se percibe como profunda frustración.

Signo y mera apariencia

La dificultad de una comunicación plena no radica sólo en las limitaciones propias de los signos para realizarla. El signo va delante de nosotros para expresarnos, pero también puede ser una pantalla que nos permite escondernos. Si no lo usamos para expresarnos es inevitable que lo usemos para camuflar lo que somos.

Esta característica es muy común hoy entre nosotros. Venimos usando los mismos signos hace cientos de años sin detenernos suficientemente a comprender su significado o revisar si ellos nos expresan. ¡Cuántas veces damos la mano sin darnos cuenta al saludar! Repetimos mecánicamente "buenos días" o "estoy bien, gracias". Es un gesto y una palabra que usamos por costumbre, sin poner en ellos nuestros sentimientos. De ahí el reproche de Jesús: "este pueblo me honra sólo con los labios, pero no con el corazón". Peor aún cuando deliberadamente damos a los signos un contenido distinto al que ellos tienen; como Pilato que hace un gesto de purificación mientras condena al inocente.

Aún así, el hecho de que algunos de nuestros signos se hayan desgastado o pervertido no impide que un uso renovado de ellos pueda recuperarles su matiz y su fuerza original.

Hay que distinguir tajantemente entre los signos y las meras apariencias. Cuando deliberadamente usamos un signo para disimular una intención oculta, cuando dejamos de colocar el corazón en nuestras expresiones, éstas se convierten en una pared que nos impide amar y dejarnos amar. Allí, como en el beso de Judas, surgen las barreras del aislamiento.

La represión expresiva es también causa de empobrecimiento en la comunicación. La alegría y los sentimientos en libertad son subversivos, promueven un mundo mejor. Por ello no es raro que los interesados en que nada cambie pongan en el catálogo de "sospechosas" a la espontaneidad y a la expresión sin trabas. En cambio, promueven al hombre rígido, eficiente, serio. Es más funcional a su proyecto.

Vivencia común del presente

En la comunicación hacemos común lo que fuera de ella permanece en la esfera de lo personal. Toda nuestra historia y nuestros proyectos rompen sus fronteras y se abren y entrelazan a la historia de otros, mirando así la existencia como experiencia común. En la comunicación hallamos el momento

privilegiado para entretener nuestra historia. Ella se desata en el presente. Compartimos lo que somos y vivimos en el pensamiento, el sentimiento y la acción. Y, desde el "hoy" hecho común, miramos con una perspectiva renovada nuestra experiencia pasada y nuestros proyectos futuros.

Releemos el pasado como "nuestro pasado" con quien comunicamos y encontramos en él un sentido que, visto desde otra perspectiva, permanecerá oculto a nuestros ojos. Las vivencias no son meros recuerdos. El pasado, recreado con el otro, halla sentido y se orienta hacia el presente. La memoria no es mera evocación. Es una cualidad que nos permite construir nuestra propia identidad en el presente.

En tres palabras quiero decir que los signos en la comunicación entrelazan *el presente, el pasado y el futuro*. Y esto explica la categoría bíblica del "memorial".

Los signos, pedagogía del hombre

Educación la expresión no significa de por sí añadir un conocimiento nuevo al hombre. El es de por sí un hacedor de signos. Enseñar la riqueza de los significativos es permitir el desarrollo de una capacidad innata en el hombre. Este aprendizaje es permanente y se prolonga a lo largo de toda la existencia, en busca de una perfección expresiva nunca satisfecha, sobre todo porque el hombre como ser vivo se renueva a sí mismo constantemente.

Desarrollar la expresión es crecer como hombre. En ella la persona se hace a sí misma: se apropia de la realidad, de los valores y la historia, es decir, los experimenta en su presente y gravitando en su vida mientras los expresan. No hacerlo es limitar su desarrollo no sólo porque inutiliza una capacidad, sino fundamentalmente porque el hombre se percibe a sí mismo como individuo en su expresión. Además, como individuo junto a otro se realiza en la medida en que logra hacerse colectivamente. Así, la expresión humaniza porque hace a la persona como tal y porque la hace persona para otros.

Esta pedagogía expresiva debe llevar también a desarrollar la aptitud para leer e interpretar los signos. Tanto como necesita expresar, el hombre requiere descubrir el significado y la persona que hay tras cada signo. Este debe ser entendido como producto humano y por ello proveniente de personalidades diversas. Percibir correctamente el signo de otros es tarea que comienza por uno mismo, empleando todos los sentidos que nos permiten detectar la presencia humana: la comprensión, el afecto, el compromiso y la negación de los prejuicios.

Es fundamental, además, poder leer los mensajes del propio cuerpo. Dada su espontaneidad, sus expresiones están cargadas de una significación profunda y sincera y se constituyen en una percepción valiosísima para la propia persona que las realiza.

La pedagogía litúrgica sigue este mismo camino. La celebración cristiana es un signo compuesto de una multitud de gestos y palabras no siempre comprensible a primera vista. Una adecuada comprensión del signo litúrgico es sólo posible mediante un progresivo aprendizaje de los gestos y palabras que lo componen y de los tiempos y lugares en que ellos se realizan. Así penetramos un sentido y acogemos la revelación que ellos entregan.

En otras palabras, a celebrar se aprende celebrando.

Una mirada sacramental

Crecer en la pedagogía de los signos es aspirar a tener una mirada sacramental de la vida. Es decir, educarnos a ver lo que cada signo creado manifiesta. Este es un rasgo que enriquece decisivamente la relación del hombre con todo el universo, las personas y las cosas. Y, desde luego, su relación con el Creador. Pero también, y muy particularmente, enriquece su relación con Jesús Resucitado, quien se manifiesta a través de signos muy determinados.

Para lograr esta capacidad sirve mucho el dejarnos interpretar por los gestos y palabras; el hacernos vulnerables al mundo que nos rodea y que constantemente nos habla. Así por ejemplo una cena nos evoca amistad y comunión sin más explicación. Un trozo de pan nos habla del trabajo del hombre y de lo cotidiano y esencial que necesitamos para vivir. Y el pan que se comparte es testimonio solidario y a un cristiano le evoca Eucaristía.

Por los signos reconocieron los discípulos al Resucitado, por la fracción del pan, por las llagas de las manos y el costado, por la cena de pan y de pescado, por el tono de su voz, por el soplo de su boca. Sólo al percibir estos signos fueron capaces de exclamar: "Ha resucitado", o bien "cómo ardía nuestro corazón mientras nos explicaba las Escrituras".

Los signos en los santuarios

Para poner en práctica lo que hasta aquí hemos compartido quisiera invitarlos a poner en común los gestos más típicos de cada santuario. Es una forma de comprender la fe del pueblo que a ellos acude. Normalmente se parte del prejuicio de que hay poca liturgia en los Santuarios. No lo creo así. Creo que hay una simbología espontánea que el pueblo ha ido desarrollando animado por los Pastores visionarios que crearon los santuarios. Hoy nos toca acoger esta historia con una lectura atenta y comprensiva de los gestos que allí se realizan.

Es oportuno recordar, en este momento, que la historia de los gestos litúrgicos proviene desde el paganismo. El Señor Dios no hizo otra cosa que tomar los gestos espontáneos y darles un contenido histórico en el Antiguo Testamento. Allí cayeron los que eran incapaces de contener la Historia de Salvación. Posteriormente el Señor los tomó para darles un carácter más universal y más personal, y para transformarlos en signos de su Pascua. Este mismo camino podemos hacer noso-

tros con los gestos espontáneos de nuestro pueblo en los santuarios*.

Aportes del trabajo en grupos

En concreto el trabajo de grupos consiste en relatar lo que el pueblo *hace* y *dice* cuando viene a nuestros santuarios.

— En el Norte de Chile encontramos la *danza religiosa* como una forma de purificación antes de llegar al lugar santo;

— En Paraguay la gente *rodea el santuario* tomados de la mano como gesto de alianza con alguien y de compromiso de fraternidad.

— Es común a todos los santuarios el *querer tocar* la Imagen y participar en la *procesión*. Hay santuarios en que los fieles caminan *de dos en dos, tomados del brazo, retrocediendo delante de la Imagen*;

— Caminar a pie hacia el santuario; acercarse de rodillas hacia la Imagen del Santo. Son dos formas que indican el sentido de peregrinación del pueblo;

— Las *ofrendas*, ya sea una limosna, un cirio, el vestido de novia, los trajes de los recién bautizados.

Ahora bien, es importante preguntar a la gente el por qué realiza determinados *gestos*. No apresurarnos nosotros a la interpretación y menos prejuzgar antes de escuchar. Hay en la rica tradición de los santuarios mucho del alma de cada pueblo. Así como cada uno de nosotros ha recibido talentos

* NOTA: Para no recargar la exposición invito a leer el libro **Acción de Dios, fiesta del pueblo*, de Precht, Güell y Salhi, Ediciones Paulinas Chile, Argentina y Colombia, el capítulo II titulado Los signos de Dios, que narra la historia de las fiestas litúrgicas desde su celebración pagana hasta la liturgia cristiana.

para hacer producir, así también los pueblos tienen los rasgos de su alma que aparecen en su devoción popular.

Aventurando algunos sentidos más inmediatos y evidentes, podemos descubrir.

— En sentido de ofrenda vinculado al sacrificio. Esto aparece en los donativos en dinero, en cosecha, en especies, en que el pueblo expresa su amor sacrificado. No es cualquier ofrenda, no son las monedas que se echan al cepillo. Es el fruto del trabajo, del ahorro. Es, en definitiva, el óbolo de la viuda.

— También encontramos el sentido de camino, con todo lo que implica. Tiene mucho que ver con la concepción de la vida como un pasar, un transitar. El santuario, de alguna manera, aparece como lugar de llegada; lugar santo donde habita la gracia del Señor. Y normalmente el caminar va unido también al esfuerzo, al deseo de entregar algo que cuesta, de "hacer un sacrificio".

El tema sacrificial aparece, pues, de distintas maneras y exige ser profundizado. ¿Es acaso la conciencia de la gente que Dios pide sacrificio? O bien, ¿será la conciencia popular que pide un don nacido del esfuerzo?

En fin, en las Actas finales del encuentro aparecerán otros aportes hechos en este trabajo. Hemos tomado sólo algunos para hilvanar mejor nuestra exposición.

Ahora bien, dado que el santuario es lugar de vida, de encuentro, es un lugar festivo por excelencia. De ahí la importancia de comprender mejor el sentido antropológico y teológico de la fiesta.

*La fiesta**

La fiesta es una de las expresiones humanas con más sentido. Es la cristalización de los anhelos de quienes la celebran.

* *Acción de Dios, fiesta del pueblo* — Precht, Güell y Salhi. Ediciones Paulinas Chile, Argentina y Colombia.

En los distintos ámbitos culturales tendrá valoraciones y características diversas, pero su textura básica es común a todas las agrupaciones humanas.

La fiesta: un todo complejo

Entrar en una fiesta, cualquiera que ella sea, nos impide racionalizar. Estando en ella no podemos distinguir sus partes e ingredientes. La fiesta se presenta como un todo. Nos toma enteros y nos hace vivir una experiencia tan integral que se hace imposible tomar distancia para analizarla. Tal vez la antigua fiesta matrimonial nos sirva de puerta de entrada para llegar a percibir qué es una fiesta en su constitución más íntima.

El rito matrimonial varía según las culturas desde una sencilla bendición hasta complejos rituales, como raptos premeditados de la novia, o delirantes demostraciones de virilidad y fertilidad. Pero, si hay algo que es invariable es que luego de tales ritos la alegría cunda entre los nativos de la aldea o los invitados en la ciudad y, en un marco de exuberancia, se desarrolle la fiesta.

Entre nosotros, la fiesta del matrimonio se abre con un brindis, signo inequívoco de buenos augurios, alegría y abundancia. En este marco bailan los novios y algunos parientes de la novia. Con la primera copa y este baile se cierra una puerta y se abre otra. Quedan atrás muchas restricciones y se hacen efectivas posibilidades de la expresión más variada: es el inicio formal de la fiesta. Acto seguido, y haciendo realidad los augurios de prosperidad, reina la abundancia. La comida aparece por todas partes y es ofrecida sin medida ni control. Unas copas generosas ponen la nota alegre y desbordante.

La música inunda el lugar, y el cuerpo desentumido y desvergonzado toma posesión del ritmo y expresa con danzas y contorsiones la alegría que lo embarga. Un rato después la atención se centra en la torta y se desarrolla en torno a ella un rico ritual. Al tiempo de ser cortada por los novios se multiplican los buenos deseos y se hacen bromas hacia la futura

vida de los recién casados. Caen algunas lágrimas, los matrimonios viejos se cruzan miradas nostálgicas y las parejas jóvenes se guiñan los ojos a hurtadillas como estableciendo una secreta esperanza. En ese momento todos parecerán afirmar que el matrimonio es el ideal de vida. Vuelta al baile y al desborde. Se come, se conversa, se reviven antiguos sueños y, sin temor, se manifiestan las más íntimas aspiraciones. Se hace despliegue de todas las dotes de conquistador o seductora. En el momento oportuno la novia tira su ramo entre las mujeres solteras y el novio, su guante entre los varones. Es como tirar un hilo que liga este matrimonio con el que viene y así sucesivamente, porque lo importante es que la vida fecunda continúe.

A primera vista la fiesta se presenta como un todo global y continuo, que no tiene más complejidad que la que muestra. Sin embargo, una primera profundización nos permitirá descubrir un fenómeno amplio y complejo. Repasando el ejemplo salta a la vista la contextura esencial de la fiesta. Ella tiene su tiempo. Es un momento que se levanta como prioritario por sobre toda otra preocupación. Se celebra la vida misma. El acontecimiento es insertado en su historia y sentido. El marco de la fiesta es la exuberancia y el desborde. Y, finalmente, ella es el crisol en el que se funden los más sentidos anhelos.

Un sí a la vida:

La fiesta es siempre un sí a la vida. Se erige inevitablemente sobre un *acontecimiento*, ya sea del pasado o del presente. Al pronunciar un juicio de alegría para ese acontecimiento, afirmamos positivamente la vida que él implica. Más aún, cuando tales sucesos son claves en la vida del hombre, celebrarlos es aprobar la vida en toda su extensión. Es fe en la vida contra toda evidencia de muerte. Como aquellos frenéticos bailes mortuorios que buscan expresar que ni el dolor ni la muerte son capaces de aminorar la aprobación de la vida, tal como ella es.

Ciertamente este juicio favorable es una fe. En nuestro mundo muchos son los síntomas objetivos que nos empujan al escepticismo. Sin embargo, esta fe es visionaria y, saltando más allá del dolor y el miedo, se levanta convencida sobre la vocación de plenitud de la existencia. No se detiene a sopesar si vale la pena vivir, sino que afirma espontáneamente una vida que fue hecha para ser buena. Sin este convencimiento la fiesta no pasa de ser una ironía de mal gusto o la estridencia que permite evadir el absurdo. La fiesta no sólo asume que la vida tiene un destino favorable, sino que adelanta el ahora de ese destino y lo vivencia para animar y orientar la esperanza de su construcción. La fiesta auténtica asume el mundo con todas sus contradicciones y crea un mundo mejor: alegrías, igualdad, solidaridad, abundancia, etc. Viviéndolas como posibles nos empuja a su realización efectiva.

En términos teológicos la fiesta nos vuelve al primer día de la Creación. Es continuar el estribillo de Dios que, al ver sus obras, fue exclamando: "es bueno, es bueno, es muy bueno". Este es el mismo juicio favorable que se pronuncia sobre los acontecimientos de la vida. No es raro, entonces, que una fiesta bien celebrada sea una "re-creación". O, dicho en términos populares, nos devuelva el alma al cuerpo.

La fiesta, presencia de la vida nueva:

La fiesta extrae de las aspiraciones más profundas del hombre la imagen vivencial de la vida que anhela. Esta es la base y el material con que la fiesta se construye y que dan cuerpo a la esperanza, hecha realidad en lo que allí se vive.

a. *Vida integral*: en la fiesta se manifiestan la alegría, la nostalgia, los más profundos anhelos junto con la broma liviana, el ritual respetable y la expansión corporal. En resumen, allí se manifiestan las ansias de una vida integrada en que nada de lo humano quede fuera. El hombre endurecido, que en la fiesta es padre de la novia, muestra con unas lágrimas su sensibilidad frente al acontecimiento. En la fiesta hallamos el espacio para manifestar que somos todos uno y nos

resistimos a ser parcelados. Anunciamos que la vida nueva es la manifestación plena de las capacidades humanas: lo emotivo, lo estético, lo productivo, lo erótico. . .

b. *Vida desbordante*: La alegría nace de la esperanza y la búsqueda activa de la vida. Cuando esta esperanza se hace colectiva, en torno a un acontecimiento que la manifiesta y realiza, surge la fiesta, y la alegría se hace exuberancia. Las convenciones sociales que entumescen y reprimen la expresión son dispensadas momentáneamente. Sin ese gusto sutil, pero consciente, por infringir lo establecido, permanece la sensación de estar metidos en una camisa de fuerza. En esas condiciones, festejar se hace imposible. La exuberancia es buscada por sí misma. No se explica de otra manera el derroche de color y movimiento.

En este marco aparece la *espontaneidad*. Dejarse ser como se es y permitir que brote desde lo más hondo y sin cortapisas, todo aquello que forma parte de nuestros más profundos anhelos. La alegría individual es bienestar y sonrisa. Pero para la fiesta hace falta algo más: sólo la alegría que nace de vivencias comunes es lo que la constituye. El matrimonio no sólo pertenece a los novios. Es acontecimiento que atañe y alegra a todo un grupo.

La alegría, la espontaneidad y autenticidad encuentran un marco favorable en la *abundancia*, la gratuidad y el "echar la casa por la ventana". El derroche de la fiesta no es de dinero sino de vitalidad, de jocosidad, de expresividad. El malgasto y el lujo innecesario así como el exceso entumescen la fiesta, o bien, no alcanzan a constituir fiesta sino ridículos y acartonados remedos. La atmósfera propia de la vida es la espontaneidad y la abundancia. Es la comunicación fluida y gratuita, es la vitalidad y la creatividad. Vivir el desborde festivo es dar cuerpo a la fe que anuncia que sólo en este marco la vida se viste y matiza con los colores que le son propios.

Contraste y cambio:

En la fiesta se da el espacio para que el hombre se reconozca en su vocación más profunda. En ella la vida se mira a sí misma y se renueva. Para esto sale de lo cotidiano y crea un ambiente de contraste que le permite distanciarse del día a día y recrearlo. El distanciamiento o contraste es proporcionar un espacio donde la fiesta llegue a ser un fin en sí misma. Para esto es necesario saltar fuera de la cotidianeidad y la rutina. En esa ocasión dejamos atrás las urgencias de la productividad, de la seriedad y las buenas imágenes, y nos atrevemos a afirmar que un día festivo es más importante que toda una semana trabajada. Que el hombre está hecho para vivir en desborde y no en las mezquindades del trabajo alienado.

La fiesta, como día consagrado, no aspira a ser el paréntesis de ocio y olvido entre dos jornadas de trabajo. No está hecha para trabajar mejor. Ella tiene una misión más importante que toda eficiencia: buscar las raíces de la vida. El trabajo, la rutina y el cálculo son medios para que el hombre se haga más hombre. Están al servicio de la vida y no al revés. Por eso es imprescindible el lugar donde todo nos permita afirmar esto: que es más importante el cuerpo sano, ágil y desbordante que la rígida corbata. Más humanas las expectativas "irreales" de la esperanza que el controlado cálculo económico. La fuerte presión que ejerce sobre nosotros la lucha diaria nos impide ser impermeables a los modelos de vida que se nos quiere implantar.

En la fiesta quedamos momentáneamente fuera de los efectos de una imagen distorsionada del hombre. El contraste es directamente una denuncia. El mismo hecho de buscar un momento para vivir aquello que no podemos todos los días es ya una denuncia de los propios modos de vida y del sistema que los fomenta en beneficio propio. En este espacio festivo, el humor es el ingrediente decisivo que relativiza las sagradas estructuras sociales. En una oficina, en un día de trabajo, es difícil que alguien se atreva a proclamar que su estructura jerárquica es errónea e injusta. Sin embargo, un par de chistes en una fiesta dejan en ridículo todo el sistema. El humor es

la posibilidad de no tomar en serio lo que no lo es. Es una arma revolucionaria.

Hasta aquí hemos descrito la fiesta como el espacio donde no caben manipulaciones. Esto no es más que una descripción de lo que la fiesta está llamada a ser. Es su estado ideal. Así como puede ser el espacio donde se gesta la liberación, puede también ser un instrumento de manipulación. Cuando el trabajo injusto se hace insoportable, cuando las relaciones abusivas llegan a su punto crítico y las brechas sociales se ahondan al máximo y parece que fueran a estallar, nada mejor que organizar una gran fiesta nacional o promover "entretenimientos" para el pueblo. Entonces se liberan las tensiones y, aunque todo queda igual, se está listo para empezar de nuevo. La fiesta es convertida así en la mejor válvula de escape que poseen las estructuras opresivas.

El contraste como característica de la fiesta no basta para hacerla tal. Es fácil manipularlo con ropajes de fiesta y transformarlo en lo opuesto a ella. Mientras la fiesta busca imponer la vida por sobre sus falsificaciones, la seudofiesta busca mantener estas últimas. Al revés de la seudofiesta, la verdadera no controla los caminos de la fantasía y deja que ella se exprese libre, dibujando y dando cuerpo a la esperanza. Estos anhelos hechos comunes se constituyen en los futuros proyectos de vida de todo un grupo e incluso de un pueblo entero. Si la fiesta ha desmoronado la sacralidad de la sociedad, levanta inmediatamente, por el juego de la fantasía, la sociedad coherente con sus aspiraciones. Se produce entonces la actitud complementaria del contraste. La denuncia se hace eficaz de vuelta a la vida diaria. La contradicción entre las aspiraciones y lo imperante hace conciencia de la necesidad del cambio. Si esta conciencia no se materializa en una acción política concreta, capaz de dar a la sociedad la fisonomía necesaria para la realización humana, la fiesta ha sido estéril. La fiesta nos permite descubrir constantemente cuál es la vida. La reacción consecuente sería adecuar nuestras estructuras, mentales y sociales, a esa vida.

Festividad y fantasía

Al entrar en un análisis más profundo del fenómeno festivo descubrimos que él está estructurado por la puesta en acción de dos actitudes humanas fundamentales: la festividad y la fantasía.

La *festividad* es la capacidad de transformar la vida en fiesta. Es abrirse a que los acontecimientos, tanto presentes como pasados, nos empujen a descubrir las semillas de existencia plena que llevan a celebrarlos. La festividad permite celebrar la vida que se plenifica en la historia.

El acontecimiento presente que desata la festividad impulsa a releer el pasado e insertar el presente en su historia y tradición, y enriquecerlo con su sentido. Después de una carcería de leones en una tribu africana se recuerdan las leyendas del dios cazador, para percibir que la propia caza tiene un sentido trascendente. Ellos son la encarnación de la divinidad cazadora. En cristiano la perspectiva es la misma: la lectura del relato del éxodo no tiene un fin meramente conmemorativo, sino el de ligar la liberación actual que Dios realiza, con aquella que viene realizando desde siempre. La festividad, al celebrar la historia, revive plenamente los acontecimientos, relatos y mitos que desvelan y dan sentido al origen y desarrollo de la vida. Con sólo recordar el pasado no logramos integrar su riqueza en el presente. Necesitamos recrearlo. Por eso la festividad es una actitud que toma por entero al hombre y lo lanza a la búsqueda de su origen pleno de sentido.

El hombre no es sólo origen y búsqueda, acontecimiento y acción, sino también es futuro y destino. La *fantasía* es la capacidad de integrar ese futuro en la vida cotidiana. Poner en juego las capacidades de fantasear, suscita espontáneamente miradas de duda: se teme que la evasión sospechosa esté actuando. Muchas son las corrientes y tendencias que nos empujan a creer que realidad es sólo lo que tenemos bajo los pies. Sin embargo, la realidad del hombre es todo aquello que puede alcanzar y poseer, y no sólo con las manos. Por su capacidad de crear, el futuro le pertenece y forma parte de su

realidad. En la fiesta la fantasía permite al hombre crear la utopía acorde con sus aspiraciones. Esto orientará su acción en favor de un cambio real y de fondo hacia formas de vida más humanas. La fantasía actúa a partir de los anhelos humanos y de la realidad en la que ellos surgen. Y, muy por el contrario de evadirla, se vuelve sobre ella con las aspiraciones hechas proyectos coherentes que orientan su realización activa y revolucionaria.

La capacidad festiva para hacer brotar esos anhelos la constituye en un momento privilegiado para el desenvolvimiento de la fantasía.

Festividad y fantasía son aptitudes que en cada momento están actuando en el hombre. Sólo en la fiesta ambas se unen indisolublemente para realizar el acontecimiento religioso fundamental: poseer el sentido del origen y del fin y percibir a ambos como favorables y coherentemente unidos.

La fiesta, resumiendo, nace de un acontecimiento que desata en su celebración, la festividad y la fantasía. Fiesta es la inserción de un acontecimiento en el todo de la vida. En cristiano, fiesta es percibirse indisolublemente unido a Jesucristo, Señor de la historia, alfa y omega.

La fiesta cristiana, Dios presente en la historia

Llamamos fiesta a la celebración cristiana, sabiendo que ello representa un tema complejo y a la vez un desafío apasionante. Religión es, en un sentido amplio, re-ligar, unir el principio y el fin del hombre, toda su existencia, en torno a un sentido capaz de sostenerlo. La fe cristiana halla en Dios, Padre y Creador, el fundamento y sentido de la vida humana. Cristo, Dios encarnado, es el principio y fin que realiza en sí mismo la vida en toda su extensión. De esta manera todo encuentro con Dios es una fiesta y toda fiesta una experiencia colectiva del señorío de Dios sobre la vida. Evidentemente no toda fiesta explicita esto. Por eso la particularidad de la

celebración cristiana es que ella se realiza para manifestar su presencia.

Dios ha intervenido e interviene como autor comprometido en las luchas humanas. De este encuentro surge la liberación como hecho renovado y renovador. En la celebración de ese acontecimiento desatamos nuestra festividad y descubrimos que la historia no es errante sino que posee un sentido que se hace a cada momento más diáfano. Somos capaces de descubrir que la liberación cotidiana no es aislada sino manifestación de un reino que palpita y crece. La celebración no se detiene en la alegría. Diseña y vivencia comunitariamente el reino futuro, nacido de los anhelos del hombre y las promesas de Dios. Así, de acción en acción, realizando el reino, Dios y el hombre se envuelven en una fiesta que hará de la historia una celebración sin fin.

Grados de fiesta

Las fiestas, aun cuando poseen una estructura básica semejante, difieren según su objeto o el ambiente en que se da. También los efectos de una fiesta son acordes con su contexto.

En primer lugar está la *fiesta popular*. Es fiesta y no manipulación, cuando la fantasía colectiva es dejada en libertad y crea la utopía del pueblo. Su principal característica es la manifestación de igualdad. Es una fiesta en la que no caben distinciones. La igualdad está fundada en que se celebra la pertenencia a un núcleo básico, propiedad de todos. Es el caso del día nacional que celebra una identidad igualitaria: la nacionalidad. La fiesta popular sólo se constituye en torno a acontecimientos de todo un pueblo.

La *fiesta familiar*, en cambio, es de un grupo más pequeño y exclusivo. Busca expresar y celebrar la pertenencia y unidad en torno a la tradición familiar. Normalmente posee un detallado ritual que es respetado como el eje de la tradición.

Un fenómeno más amplio es la *reunión festiva*. Es de grupos grandes, pero con personalidad común. Hay un ambiente y pensamientos compartidos. Se constituye en torno al quehacer de esa colectividad y la anima.

El grado festivo más pobre es la *conmemoración*. Ella busca poner a un grupo en sintonía con valores o recuerdos. Es el caso de inauguraciones y graduaciones en que el ritual recargado reemplaza y oculta la falta de contenido.

Son *anticelebraciones* aquellas actividades desarrolladas por la industria del ocio y que promueven la pasividad. Ellas buscan ocupar el tiempo inactivo del individuo, sin enfrentarlo a sus aspiraciones ni ponerlo en marcha para realizarlas. Es una burda reproducción agradable del hostil trabajo cotidiano. La anticelebración es ir en domingo a la oficina con pantalones cortos y camisa floreada.

La fiesta: un desafío

La fiesta es una fe, una acción y, más que eso, una pasión desbordante por darle a la vida lo que ella se merece. En la fiesta manifestamos que en los acontecimientos cotidianos encontramos la mano de un Dios que lucha codo a codo con el hombre por hacer de este mundo un espacio digno del hombre. Tomamos conciencia de que nuestras manos entrelazadas comunitariamente a la de Dios son el único instrumento para hacer de la vida lo que ella está llamada a ser.

Celebrar implica comenzar por nosotros mismos, alejando las sombras del escepticismo y las desesperanzas de nuestro lado. Tenemos un desafío: partir de nuestras tímidas fiestas y desentumirlas, recuperando para ellas la expresividad, la alegría y, por qué no decirlo, esa locura que es la más cuerda.

REALIDADES DE LOS SANTUARIOS DE LA ARGENTINA

Encuentros de santuarios de América del Sur

Características

Antigüedad de las devociones

Cuando hablamos de la 'antigüedad' de las devociones populares en lo que actualmente es el territorio de la República Argentina (hay que recordar que hasta 1778 perteneció al Virreinato de Lima y de allí hay una fortísima influencia. El Virreinato del Río de la Plata se 'ensaya' con su puerto desde 1776 y se constituye en 1778), pueden señalarse estos 5 (cinco) momentos históricos:

Primer momento:

Las devociones traídas por los colonizadores.

En general están relacionadas a las congregaciones a las que pertenecen los primeros misioneros.

Se distinguirán la devoción a la Inmaculada Concepción, a Jesús en diversas actitudes de su camino de dolor: Nazareno con la Cruz; el Crucificado. Por la misma razón a la Virgen Dolorosa y entre los títulos devocionales: La Merced.

Segundo momento

Prácticamente el siglo XVII. Se caracteriza por las devociones 'suscitadas' por Dios en el alma del pueblo.

La Virgen del Rosario del Milagro de Córdoba (desde Lima, 1592); Itatí: 1615; San Nicolás de Bari de La Rioja (1640); Luján (1630); El Valle de Catamarca (1618-1620); El Milagro de Santa Fe, la Vieja o sea antes del traslado de la ciudad (1636); Belén de Catamarca (1680); La Merced de Tucumán (1690); el Señor y la Virgen del Milagro (Salta): 1692.

No son todas, pero se distinguen por estar muy relacionadas al pueblo simple, a veces al indio o al esclavo.

Tercer momento

Es un segundo tiempo o etapa en que se descubren presencias privilegiadas del Señor, la Virgen y los santos, también 'suscitadas' por Dios en medio de su pueblo.

Es prácticamente el siglo XVIII.

Nuestra Señora del Buen Viaje (Morón, 1730); la Virgen del Rosario de Paraná (1730); Nuestra Señora de Guadalupe (1740); El Carmen de Nogoyá (E. Ríos, 1782); el Señor Crucificado de Mailín (Santiago del Estero: 1785); el Señor de la Buena Muerte (Reducción, Córdoba; 1795).

Cuarto momento

Coincide con un momento 'misionero' de la Iglesia argentina. Es una especie de propuesta o desafío a una sociedad que se laiciza fuertemente en lo político, social, educacional, etc. Son los frutos de la mentalidad liberal a partir de los años '80 y también resabios de una corriente inmigratoria abundante y diversa desde 1868.

Hay un cierto implícito 'lema': ¡A la reconquista de la fe perdida. . .!. Toda una revaluación de la fe, de los programas sociales y políticos y un intento de presencia de la Iglesia (Estrada, Goyena, etc., el Congreso de los Católicos Argentinos, etc.).

Por eso es prácticamente un movimiento de fines de siglo. Se va a manifestar hasta en los grandes edificios que no son sólo reflejo del modernismo europeo.

En 1875; María Auxiliadora con los salesianos. En el mismo 1875: San Cayetano de Liniers; 1898: Nuestra Señora de Pompeya (Bs. As.) y Nuestra Señora del Rosario del Río Blanco y Paipaya (Jujuy); 1915: Nuestra Señora de Lourdes (Alta Gracia, Córdoba); Lourdes (Stos. Lugares, 1916).

Este momento coincide con algunos grandes obispos, inteligentes e intuitivos, entre los pocos obispos argentinos de entonces (Boneo, Bazán, Aneiros).

Quinto momento

Es la resultante de un momento de 'euforia' religiosa en la Argentina. Se prepara, se realiza y se celebra el 34º Congreso Eucarístico Internacional en Buenos Aires. Es una explosión. La Iglesia tiene gente, hombres que llenan plazas, que testifican públicamente, mujeres, niños; emerge la Acción Católica; Argentina recibe su primer Cardenal. . .

Es el tiempo de la creación de Parroquias, sobre todo en Buenos Aires. Aparecen entre muchas otras devociones de esta época: Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa y Santa Rita (Buenos Aires, 1930); Nuestra Señora de Lourdes (Mendoza, 1933); Luján de la Sierra (1937).

Nota inevitable

Desde hace cinco años en la ciudad de San Nicolás de los Arroyos (Prov. de Bs. As.), se da un fenómeno religioso mul-

titudinario, que el Sr. Obispo trata de asumir estando presente entre los miles de peregrinos que el 25 de cada mes acuden a un lugar llamado "El campito". Se habla de 25 a 30 mil peregrinos. Una señora de pueblo sería la receptora de gran cantidad de mensajes de la Virgen del Rosario.

Tipo de religiosidad

Constatamos que en todo hombre hay algo que le es natural: su *religiosidad*. La *fe incipiente* que estimamos existe, asume la dimensión religiosa del hombre; y en el hombre argentino esa fe se puede encuadrar como cristiana, con estas características:

Una fe nocional, poco ilustrada y no desarrollada, 'que a veces confunde religiosidad y actitudes mágicas, mezclada muchas veces con actitudes supersticiosas'.

Ello se debe —muchas veces— a los condicionamientos humanos del ambiente, y a una evidente carencia de catequesis.

Pero, mirada en su conjunto, estimamos que esta fe es verdadera, porque: 'Crean que Dios existe y es remunerador; ha hablado y esa Palabra tiene como depositaria a la Iglesia Católica'. Y en todas sus manifestaciones religiosas —aún cuando estén confundidas— hay una clara referencia a la Iglesia.

La fe en la *religiosidad popular* nos aporta las constantes de estos comportamientos:

Signos externos de vinculación a la Iglesia, por los Santos y también por los sacramentos.

Su expresión en obras solidarias de amor al prójimo.

Esas manifestaciones expresan —de algún modo— una relación con Dios, de tal naturaleza, que la vida sin Dios

perdería su sentido; hay un recurso a Dios, un contar con El, incluso en la conducta moral, aunque de hecho haya desviaciones.

Y se trata del Dios de Jesucristo'.

(*Pastoral de los santuarios argentinos, 1969-1985*; Com. Nac. Coord. de la Past. de los Sant. Arg.: mimeografiado en uso para los Rectores; ed. 1985).

Características etnográficas de los devotos

1. Los hombres de la tierra (indígenas, criollos), predominan claramente dadas las características etnográficas de la distribución poblacional de un país tan extenso como la Argentina, en las zonas Noroeste (desde La Rioja al norte); Norte (Salta, Jujuy, Formosa) y Noreste (Corrientes, Misiones, partes del Chaco y Santa Fe).

2. Hay un claro predominio del descendiente del 'crisol de razas' de muchas. . . razas entremezcladas en todo Buenos Aires, en el Litoral y zonas mediterráneas (Córdoba, Tucumán, Mendoza, centro sur de Santa Fe, Entre Ríos. . .).

3. La 'adveniente civilización urbana que está produciendo la deformación poblacional de la megalópolis: Buenos Aires, Rosario, Córdoba. . . está produciendo el fenómeno actual de que pueda haber en el Gran Buenos Aires más correntinos que en la misma ciudad de Corrientes, con toda una fuerza devocional trasplantada, o que sean tantos los catamarqueños en la Patagonia que en Caleta Olivia hayan levantado un Santuario a la Virgen el Valle.

Lo mismo acontece con hermanos de Paraguay, Bolivia. . .

4. Finalmente, hay que decir que los santuarios son lugares de todos. No excluyen. Si a San Cayetano de Liniers

pueden ir, proporcionalmente más los descendientes de inmigrantes, ningún nativo que pase cerca dejará de visitarlo y viceversa.

Principales influencias (históricas y actuales)

Históricas

De la forma de creer y celebrar la fe de nuestro pueblo no pueden separarse nunca las diversas opciones pastorales.

No es casual que en nuestra tierra la devoción más generalizada a la Virgen se dé en torno a la Inmaculada Concepción. Tampoco lo es que haya tanta devoción a los misterios dolorosos, propios del barroco español ya marcado por los monjes de las islas, que ellos trajeron como propios.

El otro factor indudable es la histórica y constante carencia de suficientes agentes evangelizadores.

Actuales

'III.10. Esta situación de una fe muchas veces débil hace que sea posible el engaño, la ilusión, el desvío. . .

Las sectas son la mayor amenaza en nuestros días. El creciente *secularismo* puede detener su proceso de crecimiento.

'III.11. Ante la creciente adveniente civilización urbano-industrial que desarraiga a la gente llevándola a la marginalidad de las grandes ciudades esta fe tiene un doble significado: 1) peligro de adormecerse e incluso perderse, por eso los *santuarios* tienen que ser 'referenciales' para toda la gente del 'interior'. Y a la vez, 2) esta fe de la gente 'religiosa' tiene que ser evangelizadora para quienes pierden su 'religiosidad' en un mundo que se deshumaniza y 'descristianiza'. (Ibid. P. 14).

Principales manifestaciones de los devotos

Peregrinaciones (muchas veces larguísimas)
Promesas (muchas veces muy 'duras'. No cualquier cosa)
Ex votos (placas-objetos-flores-velas-ropa y alimentos)
Encuentro 'de persona a persona' con las imágenes.
Unir la fiesta religiosa y la popular.

Otra (a elección. . .)

Queremos señalar simplemente dos realidades:

La fuerza de la religiosidad popular para unir en los mismos momentos y en los mismos lugares a gente que en la vida diaria suele vivir muy separada (discriminada): la gente autóctona y los descendientes de extranjeros.

El potencial humano que hay hacia la 'misión'.

Cada peregrino sale de los santuarios con algo que comunicar. Trae más gente; hace propaganda (apostolado del pueblo. . .).

Respuestas pastorales

Líneas y criterios pastorales

La respuesta completa está dada en el documento que venimos citando y que resume dieciséis (16) años de esfuerzo y búsqueda pastoral de los Rectores de los Santuarios Argentinos.

Podemos señalar sintéticamente como indicadores principales:

La aceptación no sólo como válida, sino como una riqueza, de la *religiosidad* del pueblo.

Ello comporta una nueva actitud: la acogida.

La convicción de que nada 'es redimido si no es asumido'.

Ello tiene como consecuencia una actitud de servicio.

Esa *religiosidad* es siempre (aunque en diversos grados) un punto de partida para avanzar en la educación de la fe.

Creer en proyectos pastorales no sólo para el pueblo, sino 'con y desde el pueblo mismo' (Doc. S. Miguel; Ep. Arg.; 1969; VI Pastoral Popular).

Desarrollar ideas - criterios - fuerza, como por ejemplo: Los santuarios son 'bienes del pueblo argentino'.

Son *lugares privilegiados* de proclamación de la fe; de *evangelización*; de búsqueda de justicia y misericordia.

Lugares donde se expresa el pueblo en los tiempos difíciles (gobiernos dictatoriales); lugares de *interacción* de la fe y la *nacionalidad*, etc.

Los rectores y demás agentes pastorales no son 'dueños' sino servidores de la *fe del pueblo*.

Principal acción pastoral

Quizás sea el trabajo ininterrumpido, desde 1968 hasta el presente, de la *reflexión pastoral* de los Rectores de los santuarios y lugares importantes de culto donde se manifiesta la religiosidad popular.

Y la convicción de que el santuario tiene que integrarse y no sólo eso, sino fomentar la *pastoral de conjunto* y transformarse en *modelo pastoral* (Liturgia, evangelización, relación con la gente, oración, celebración sacramental, particularmente la confesión, predicación, etc. . . .).

Aciertos y desaciertos

Aciertos:

Nos animamos a señalar los siguientes:

1. El cambio de las promesas en muchos santuarios.

2. El haber mejorado la 'imagen' de los santuarios (en muchos de manera sustancial), especialmente en lo que se refiere al uso del dinero.

3. Haber enseñado la característica de que el santuario es un 'lugar privilegiado'.

Desaciertos:

Creemos que en lo sustancial es lo que sigue:

1. No haber asumido la liturgia como una de las sustanciales vertientes de la vida de los santuarios.

2. No haber alcanzado una presencia más contagiante y decidida en la Pastoral de Conjunto. (Se logró mucho, pero falta. . .).

Integración a la Pastoral de Conjunto

En la Argentina no tenemos aún una Pastoral de Conjunto. Hay muchas líneas que parecen querer converger. Pero no existe programada, orientada, animada.

En la teoría (en los papeles) para la Pastoral de los santuarios la opción es clara y decidida (desde 1969).

La verdad es que no la hemos alcanzado aún en la totalidad de los santuarios. La opción nuestra es más vale esperar y respetar ritmos que imponer con el riesgo de endurecer posiciones.

Imagen que presentan los santuarios

Es difícil explicitarlo porque cada santuario, en definitiva, es una 'típica' realidad. Pero es muy claro que el concepto

que se tiene en estos lugares (sobre todo lo que piensa el clero. . .) ha variado de manera radical.

En el plazo de veinte años se produjo el cambio. Y, no por todos los santuarios. Si por muchos; quizás más de la mitad.

Se ha pasado de un cierto desprecio (por ejemplo de ellos se decía 'lugares donde se hace cualquier cosa. . .'), a una cierta valoración, respeto y por momentos admiración...

Sucede que los santuarios en muchos aspectos han pasado al frente de la acción pastoral: dar cuenta de los bienes; publicaciones; reflexión y estudio; modelo pastoral en diversos aspectos. . .

Realizaciones y perspectivas en la línea de la evangelización hacia la celebración de los 500 años

El Encuentro Nacional de Rectores de 1985 en Catamarca estuvo dedicado totalmente al estudio del tema a partir de los informes del CELAM y los mensajes de Juan Pablo II en Sto. Domingo.

Allí mismo se ofreció una serie de propuestas a la Comisión Episcopal argentina encargada de esa línea pastoral.

Hay un intento de caminar en comunión con América Latina en estos años. Por ejemplo: celebrar la Novena de años en todos los santuarios; colocación de la cruz de la Evangelización; utilizar signos que hagan presente de modo permanente el acontecimiento, etc. ...

En la línea de perspectivas:

Anhelamos que animados por el CELAM, los santuarios de toda América Latina estén unidos y animados para 1992.

Y que, quizás, desde los santuarios se organicen verdaderos movimientos misioneros (diáconos, catequistas, animadores de comunidades y muchos otros ministerios laicales) que produzcan una rápida 'nueva evangelización', pero que sea acompañada en sus lugares concretos por agentes pastorales que promuevan comunidades y la continuación del 'Itinerario Permanente'.

DIRETRIZES DA PASTORAL DOS SANTUARIOS DO BRASIL

"Texto aprovado no 7º Encontro Nacional (Canindé-CE de 4 a 8 de maio de 1987) pelo Conselho de Reitores de Santuários do Brasil".

Diretrizes da Pastoral dos santuários do Brasil

Os santuários

Por Santuário entende-se "a Igreja ou outro lugar sagrado aos quais por algum motivo especial de piedade, os fiéis, em grande número, fazem peregrinações, com a aprovação do Ordinário do lugar". (Cân. 1230).

Cada Santuário deverá ter sua condição de Santuário e seu estatuto confirmado pela autoridade competente. (Cfr. Cân. 1231-1232).

Objetivos

Os Santuários assumem o objetivo da Igreja no Brasil como objetivo geral: "Evangelizar o povo brasileiro *em processo de transformação* social, econômica, política e cultural, anunciando a plena verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o homem, à luz da evangélica opção preferencial pelos pobres, pela libertação integral do homem, numa crescente participação e co-

munhão, visando formar o povo de Deus e *participar da Construção de uma sociedade justa e fraterna*, sinal do Reino definitivo".

A dimensão geral dos Santuários é motivar o povo de Deus, que se põe em condição de peregrino, a assumir, através de opções fundamentais e à luz a mensagem de cada Santuário, a vida de Igreja.

Meios

Para atingir esses objetivos, os Santuários devem:

1. Ser lugar privilegiado da expressão e evangelização da religiosidade popular.
2. Ser lugar da fraternidade do povo que se encontra.
3. Ser lugar de alegria e acolhimento.
4. Levar à participação na vida da Igreja.
5. Levar à escuta e meditação da Palavra de Deus.
6. Levar à celebração da penitência e reconciliação, como ocasião forte de conversão.
8. Levar à celebração da Eucaristia, como centro e ápice de vida cristã.

Lugar privilegiado da expressão e evangelização da religiosidade popular

A religiosidade popular, bem orientada, traz em si uma riqueza de valores:

- uma certa sede de Deus;
- rasgos de generosidade e predisposição ao sacrifício até o heroísmo, quando se trata de manifestar a fé;
- acurado sentido dos atributos de Deus: paternidade, providência, presença amorosa e constante, etc. . . .
- atitudes interiores que raramente se observam alhures no mesmo grau: paciência; sentido da cruz na vida co-

tidiana, desapego, aceitação dos outros, dedicação, devoção, et. . . (cf. Puebla 448 e 454).

A religiosidade deve ser favorecida em vista da opção preferencial pelos pobres, isto é, de todos os que estão em situação de necessidade espiritual e material.

Respeitando as práticas populares, os agentes da evangelização, com a luz do Espírito Santo e cheios de "caridade pastoral", saberão desenvolver a "pedagogia da evangelização" (EN 48). Isso exige, sobretudo, amor, aproximação do povo, prudência e firmeza, constância e audácia, para educar essa preciosa fé, algumas vezes, tão debilitada (Puebla 458).

O Santuário procure favorecer a mútua fecundação entre liturgia e piedade popular que possa orientar com lucidez e prudência os anseios de oração e vitalidade carismática que hoje se comprovam em nossos países. Por outro lado, a religião do povo, com sua grande riqueza simbólica e expressiva pode proporcionar à liturgia um dinamismo criador (Puebla 465).

Haja bom senso ao avaliar as manifestações de fé popular para distingui-las do que é superstição ou sincretismo religioso.

Os objetos de arte popular e os ex-votos oferecidos ao Santuário sejam criteriosamente expostos na "Sala dos Milagres", de tal modo que os romeiros possam ser levados à gratidão e à confiança. (cf. Cân. 1234 § 2).

Peças valiosas de arte sacra sejam expostas somente quando há segurança. Todo cuidado é pouco para afugentar a cobra de antiquaristas e ladrões.

Fraternidade do povo que se encontra

O Santuário é um local de convergência de pessoas de procedência e situações diversificadas, onde uma multidão se

confraterniza na vivência dos mesmos sentimentos e celebrações a fé. Essa confraternização contribui para que a multidão seja evangelizada e evangelizadora.

O Santuário deve criar espírito de partilha fraterna. Essa partilha, às vezes, poderá concretizar-se na ajuda às necessidades dos irmãos carentes.

Lembrem-se os responsáveis pelos Santuários de que o romeiro é portador não só de angústia, alegrias e esperanças pessoais, mas também das de seu próximo.

Haja locais de encontro fraterno, na medida das possibilidades de cada santuário, onde se possam estreitar os laços de pertença ou único povo de Deus.

Santuários que possuem lanchonetes e bares evitem tudo o que possa ser exploração e abuso. Os artigos religiosos sejam de boa qualidade para inspirar a devoção e a fé.

Não se esqueça a alma artística do nosso povo. Sempre que possível, dê-se oportunidade às manifestações folclóricas e à cultura popular.

As esmolas dos Santuários sejam reaplicadas, preferencialmente em favor do romeiro.

Alegria e acolhimento

Todo Santuário ofereça ao peregrino um clima de exultação e alegria que envolva todo o ambiente e todas as celebrações. É a Igreja — família de Deus — que acolhe seus filhos na esperança.

É importante que em todos os Santuários haja equipes de acolhimento: pessoas que orientem os romeiros, os levem a uma boa participação, os guiem nas várias situações e atendam em suas necessidades.

Respeitem-se os sinais de devoção do romeiro, mesmo quando à primeira vista, não se alcance o sentido que ele dá e mesmo que se tenha de purificar esse sentido.

As salas das promessas e das velas sejam planejadas de tal modo que ajudem o romeiro a vivenciar na esperança a mensagem do Santuário.

Participação na vida da Igreja

Mesmo sendo um tipo de vivência Pastoral especial, os Santuários estão integrados na Pastoral Orgânica da CNBB, do Regional e da Igreja Particular.

Os agentes de pastoral dos Santuários considerem que os peregrinos vêm como parte da comunidade, representam os que não vieram e retornam renovados para partilhar com os irmãos a mensagem do Santuário.

Os Santuários estejam abertos para receber Dioceses, Paróquias, grupos e movimentos que estejam em momentos especiais de celebração.

Para administração ordinária dos Sacramentos, atenha-se às orientações pastorais da diocese e da CNBB e não aceitem casos que tenham conotação de fuga.

Promovam-se celebrações litúrgicas que despertem para uma participação ativa e comprometida do romeiro.

Escuta e meditação da palavra de Deus

Na Pastoral dos Santuários a evangelização deve ser prioritária. "Não há fé sem a pregação da Palavra de Deus" (Rm 10, 17). A religiosidade popular, que reúne grande número de fiéis nos nossos Santuários, é ocasião propícia para uma evangelização adequada e receptiva.

A pregação deve ser objetiva, clara e direta, com apelo à revisão de vida e conversão, levando o peregrino à vida cristã comprometida (EN 10 e LG 7).

A pregação seja em linguagem simples, rica em exemplos, sem deixar de ser profética, anunciando e até denunciando, mas assim mesmo cheia de mansidão, abrindo as portas à esperança, à misericórdia e ao perdão.

A pregação deve partir da vida e da experiência do romeiro considerando os fatos e acontecimentos que influenciam a vida das pessoas.

A Palavra de Deus, celebrada nos atos litúrgicos, seja também ilustrada e aprofundada, utilizando-se os Meios de Comunicação Social como: filmes, slides, encenações, cânticos, impressos, etc.

Deve haver atenção permanente para revisão da linguagem das orações e cânticos, fazendo-os corresponder aos anseios do povo e ao conteúdo renovado de teologia.

Oração pessoal e comunitária

O Santuário favoreça a oração *individual, comunitária e espontânea* que brota como resposta da palavra de Deus vivida e das realidades vividas pelos peregrinos.

Os Santuários reconheçam entre as devoções populares aquelas que se podem considerar verdadeiramente litúrgicas (por ex. Ofício de N. Senhora) e promovam novas formas adaptadas.

As diferentes modalidades de oração levem o romeiro a se sentir Povo de Deus, conciente e fraterno.

As manifestações de devoção e de oração do povo, como: promessas, consagrações, bênçãos precissões, sejam aproveitadas como *momentos fortes de oração, evangelização, e*

nesta mesma dimensão sejam também acolhidos os gestos concretos do peregrino, como doações, artesanato, velas, fitas, retratos, muletas, etc. (cf. Mar. Cultus).

Celebração da penitencia e reconciliação

A celebração da Penitência é uma das características dos Santuários (Cf. Cân. 1234), *devendo levar à real conversão, através de preparação adequada.* "Lembrem-se de que o Sacramento da Penitência contribui no mais alto grau para fomentar a vida cristã" (CO. 30,2).

Haja nos Santuários a oportunidade permanente para tendimento de confissões individuais, segundo os anseios e necessidades dos peregrinos. (Dives In Misericordia).

Sempre que possível, haja uma celebração comunitária da penitência com confissão individual, para se destacar o caráter eclesial do Sacramento. Para tanto associem-se auxiliares leigos.

Sendo os Santuários locais naturais de penitência, valorize-se essa característica, *promovendo celebrações penitenciais.*

Enquanto possível, o confessor dê ao penitente o tempo que ele necessita para sua orientação espiritual.

Celebração da eucaristia

"A celebração da Eucaristia, dentro da sacramentalidade da Igreja e da presença mais plena de Cristo no meio da humanidade, é o centro e o ponto culminante de toda vida sacramental" e também o momento central da celebração da romeria (Puebla 923).

A celebração Eucarística manifeste sempre seu caráter de esperança, já que as pessoas que vêm aos Santuários fazem

parte do povo sofrido. O memorial da Páscoa do Senhor deve reanimá-las e inculcá-lhes a alegria para a caminhada em vista da plena libertação em Cristo.

A celebração deve ser conduzida de tal modo que osromeiros sejam levados a uma maior participação, não só nos Santuários como também nas suas comunidades locais.

Só comunga com Cristo quem comunga com a Igreja. Por isso, os fiéis que peregrinam aos Santuários, devem ser *catequizados a viverem a comum-união com os irmãos e a sentirem-se solidários com os mais fracos e pequenos.*

Para que as celebrações Eucarísticas sejam dinamizadas promovam-se as equipos litúrgicas e incentivem-se todos os ministérios.

9

Noveno Encuentro

**EN LOS SANTUARIOS,
LA PREOCUPACION POR UNA RESPUESTA
PASTORAL A LAS SECTAS Y ASUMIR
A LA TOTALIDAD DE LOS LAICOS
LATINOAMERICANOS**



APARECIDA, São Paulo – Brasil

17 al 21 de abril de 1989

**CRONICA DEL ENCUENTRO EN APARECIDA (Brasil)
17-21 de abril de 1989**

Por diversas rutas y medios fueron llegando al Santuario Nacional de "Nossa Senhora Aparecida" los Rectores y Responsables de Santuarios de América del Sur: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Perú. . . Fueron representantes y Pastores de la religiosidad popular que, con ansias de intercambiar ideas, métodos y experiencias, se reunieron en el 9o. Encuentro Internacional de América Meridional (señalado ya en octubre de 1987 en Florencio Varela-Argentina), a la sombra de la grandiosa Basílica de Aparecida.

Apertura

Los Rectores iniciaron el Encuentro el lunes 17 de abril de 1989 a las 18 horas con la Concelebración de la Eucaristía, en la Capilla de la Casa de Ejercicios de "San Pedro Canisio" —lugar del Encuentro— a pocas cuadras del santuario.

Las presentaciones previas, breves —nombre y lugar del santuario respectivo, en tonos y timbres de voz variadas— fueron creando el clima de fraternidad y de aspiraciones comunes que motivaban el Encuentro: Palabra de Dios, cantos, plegaria eucarística, abrazo de la paz, comunión, cálido homenaje a la "Nossa Senhora", cuya imagen fue llevada luego en procesión a la sala de sesiones.

Después de la cena —autoservicio— el P. Trucco, Presidente del Secretariado, expuso los objetivos y el plan del

Encuentro; su metodología y horario. Este empezaría a las 7 de la mañana y se extendería hasta las 12; reanudado luego a las 4:30 hasta la cena, 20.

Martes 18

El Padre Félix Frei —asesor en la Conferencia Episcopal del Brasil— especialista en "Sectas", (uno de los temas del Encuentro), previa presentación de la realidad de las sectas en cada país, expuso los principales problemas provocados por este fenómeno, los grupos de católicos más afectados, las causas del éxito de las sectas entre los católicos. . .

Hubo trabajos en grupos sobre puntos sugeridos por el expositor. Se concluyó con un plenario, en el que aquél sintetizó las respuestas particulares y dio pautas orientativas. Así terminó él su jornada.

El P. Raúl Feres Sch. Rector del Santuario de Maipú (Chile), relató el camino recorrido en los 8 Encuentros anteriores. Fue una síntesis de cómo se había trabajado, los objetivos fijados, las aspiraciones del Secretariado en cada Encuentro. Después de la cena hubo un film sobre la vida de un Santuario del Brasil. Así terminó el segundo día.

Miércoles 19 ("quarta feira")

Se trató el tema de fondo de este 9o. Encuentro: presencia y misión del laico en la Iglesia, el fiel laico en el Santuario y desde el Santuario.

Fue expositor el Sr. Marcelo Zapiola, Presidente de la Junta Central de Acción Católica Argentina. Cordobés, aunque vive y actúa en Buenos Aires. Fue Auditor del Sínodo de Obispos celebrado en octubre de 1987, que estudió expresamente el "laicado". Después de revivir lo que él había vivido en el Sínodo como católico y auditor, recalcó la presencia del Papa en las reuniones, el respeto, la cordialidad y simpatía

con que el "fiel laico" (expresión introducida por Juan Pablo), era nominalmente visto en el Sínodo. Hubo 60 laicos Auditores invitados del mundo entero.

El laico recibe su dignidad y grandeza —dijo— del bautismo que lo incorpora al Pueblo de Dios, lo hace miembro vivo de la Iglesia, Sacramento de Cristo, con derecho a la "Comunión y participación" en la vida misma de la Iglesia. . .

Sobre la Exhortación Apostólica *Christi fidelis laici* de Juan Pablo —del 31 de diciembre de 1988— dijo: ". . .era un documento que tenía una riqueza extraordinaria. Era un avance en la comprensión y profundización de la persona del fiel laico. . ." "Deja grandes líneas evangelizadoras y eclesiales".

La diversidad de temas presentados por la Exhortación Apostólica pinta un panorama de conjunto que dan la visión actual de la Iglesia sobre el laicado católico.

- La identidad del laico en la Iglesia
- La Iglesia - Pueblo de Dios en comunión
- La secularidad del laico
- La espiritualidad laical
- La mujer en la Iglesia
- Los ministros
- Los carismas en la Iglesia
- Los Movimientos en la Iglesia
- La formación de los laicos en la Iglesia.

El expositor desarrolló los temas relativos a la identidad del laico en la Iglesia, a la mujer, a los carismas y a los movimientos, en particular, a la formación del laico en la Iglesia.

Después de una rápida evaluación de lo tratado, se trabajó en grupos sobre el laico que va al santuario y que sale del santuario como "enviado", los ministerios laicales en el santuario.

El plenario subsiguiente presentó coincidencias interesantes que el Sr. Zapiola aprovechó para recalcar aspectos de valor y de aplicación en los santuarios. La coincidencia conceptual —dijo— se manifestó en la generalizada aceptación de la integración de los laicos a la pastoral de los santuarios; es una respuesta a la necesidad de una "acción" de Comunidad eclesial antes que un recurso a la ayuda para mejorar la eficiencia material.

"Importa mucho dejar al Espíritu Santo que actúe", dijo al final de la jornada. Así concluyó el tercer día. . .

Jueves 20 ("quinta feira") 1989

La mañana fue dedicada al Santuario de "Nossa Senhora Aparecida":

8 hs.: visita a la gigantesca Basílica.

9 hs.: concelebración presidida por el Sr. Arzobispo de Aparecida.

La Misa fue transmitida por radio como se hace todos los jueves. El Prelado con mucha animación y actitud comunicativa, desarrolló la "presencia y misión de María SS. en América", empezando por Guadalupe en México.

Después de la Misa, guiados por el P. Alberto Pasquotto, Rector del Santuario, visitamos el Complejo de obras que la Basílica tiene para recibir y atender a los peregrinos. Llamativas son las salas para preparar a éstos al Sacramento de la Reconciliación. . . Los 29 confesonarios prácticos y cómodos: una pequeña habitación con puerta de vidrio, dos sillas, una mesa. Nadie se molesta. . . los sordos pueden gritar todo lo que quieran.

La radio "Aparecida" de frecuencia modulada, de onda corta y larga; hasta del centro de Africa se escucha.

De tarde

Fue presentado el primer esquema del documento final elaborado inteligentemente por los PP. Antonio Silva (Brasil) y Mario Calvo (Chile).

Luego cada país informó cómo funcionaba la Comisión de Santuarios. El P. Trucco —que presidió las sesiones— expresó el deseo del Secretario de que en cada país hubiera al menos un "minisecretariado" para conectarse.

Otro de los asuntos esbozados en esa tarde fue la pregunta sobre la realización —sí o no— del próximo Encuentro. Se propuso: año, lugar y fecha.

La respuesta analizada por países fue sí para 1990; el lugar, (desempatado entre Colombia y Chile) fue Chile; fecha: lunes 14 al viernes 18 de mayo de 1990.

Temario: (La nueva evangelización)

Trabajo de estudios y reflexión sobre conclusiones y doctrina personal de los nuevos Encuentros, (Cono Sur y América del Sur).

— El P. Rubén Frassia informó cómo iban las finanzas del Secretariado: "Semáforo Rojo", dijo. . .

— Lo mismo el P. Marcelo Kippes en relación con la revista *Religiosidad Popular y Santuarios*.

— Se lamentó la deficiencia en las comunicaciones por huelgas de correos y mal funcionamiento de los teléfonos. . . (¿?). . . Así concluyó el cuarto día.

Viernes 21 (6a. feira)

El tramo fue corto, aunque intenso. A las 7 la última Concelebración que presidió el P. Pasquotto. A las 8, lectu-

ra y aprobación del documento final. Entrega de varios trabajos. Evaluación del Encuentro.

Recta final: agradecimientos a las Hermanas de San Pedro Canisio que nos habían brindado alojamiento, sustento, Capilla para orar y lugar para trabajar.

Especial reconocimiento a los PP. Redentoristas que nos habían acogido con tanto afecto y dedicación.

Al P. Alberto —Superior de la Comunidad y Rector del Santuario— se lo declaró "El rey de la simpatía". . . Al P. Rubens, "el alma de las celebraciones litúrgicas".

— La evaluación dio diez puntos para las celebraciones de la oración matinal y de la Eucaristía. Parece que los participantes estuvieron con ganas de orar y cantar en el dulce idioma de "Camoens".

— Habló un representante de cada país expresando sus votos y anhelos.

Al final habló el P. Sergio Uribe —Capuchino Chileno— que representó al Celam.

Con él precisamente se reunió una tarde el Secretariado para manifestar aspiraciones y proyectos.

Fue una reunión de mutua comprensión y de comunes acuerdos en una relación franca y libre.

— Se envió también un mensaje a los Rectores de Ecuador, Paraguay, Uruguay y Venezuela, lamentando su ausencia.

A las 11:40 hs. con el canto del "Regina Coeli" terminó el último día del Encuentro.

A las 14 hs. se salió rumbo a San Pablo para visitar el Santuario de San Judas Tadeo. . . y luego la dispersión. . . cada "uno" por otra vía volvió a su pago.

Fue un encuentro que se caracterizó por su calidez humana, por la convivencia fraterna, por el interés de comunicar y transmitir vivencias y ricas experiencias de los múltiples santuarios que, como estrellas, pueblan e iluminan el suelo americano.

Horacio Palacios.

DECLARACION FINAL

NOVENO ENCUENTRO DE RESPONSABLES DE SANTUARIOS DE AMERICA DEL SUR

Introducción

Reunidos en el Santuario de Nuestra Señora Aparecida, en la ciudad de Aparecida, San Pablo, Brasil, del día 17 al 21 de abril de 1989, 44 responsables de santuarios pertenecientes a Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Perú, con la presencia además de los representantes del CELAM y de la CNBB, y bajo la orientación del Secretariado Coordinador de Santuarios de América del Sur, quisiéramos comprender mejor la misión de los santuarios en relación con los fieles laicos.

Fieles a la Iglesia de hoy, que valoriza a través del Sínodo Universal Extraordinario de 1987 y de la Exhortación Apostólica *Christi fideles laici* del Papa Juan Pablo II, a los fieles laicos como miembros del Pueblo de Dios, con funciones específicas en la vida de comunión del Cuerpo Místico de Cristo, estudiamos con interés y respeto como deben ser tratados en los lugares de peregrinación.

El fiel laico en el santuario

Fundamento teológico

Tomando la eclesiología del Vaticano II, reflexionada por los obispos en el último Sínodo, el Papa Juan Pablo II, en

su exhortación *Christi fideles laici*, (CL) nos muestra una Iglesia Pueblo de Dios, comunidad de salvación donde Cristo es la vida que tiene muchas ramas en diversas direcciones, pero unidas entre sí a través del mismo Jesús. (CL 8).

Por su inserción en Cristo a través del bautismo, el laico se convierte en un *fiel*, poseedor de una vida salvadora que lo une a la Trinidad y lo constituye *Enviado* al mundo para transformarlo en Reino de Dios. (CL 10-11).

Pero ese envío no se hace en forma individual, puesto que su comunión-participación con la Trinidad se encarna en la comunión-participación con el Cuerpo Místico de Cristo por medio de la comunidad eclesial. (CL 12). Y que hace de cada bautizado una piedra viva con funciones de profeta, sacerdote y rey, permitiendo a todos los cristianos —ordenados o no— convertir en vida de gracia todos sus gestos y acciones. (LG 32).

Siendo los laicos miembros vivos y verdaderos de Cristo tienen en sí todos los requisitos para actuar como sujetos responsables y adultos, con funciones propias, que deben ser reconocidas y promovidas por los pastores. (CL 23).

Visión del laico desde el santuario

Como peregrinos

En los encuentros anteriores, siguiendo las directivas de los obispos en Puebla, hemos procurado comprender los valores y los derechos de la religiosidad popular, que es principalmente una religiosidad laical: así recordamos cómo el laico se evangeliza al vivir su cultura latinoamericana. (Caacupé 80); y cómo en los santuarios esa cultura es críticamente reformulada a la luz del Evangelio (Pilar-Argentina 81); cómo es nuestra América, donde hay carencia de instrumentos jerárquicos para la fe, los santuarios se han convertido en lugares de afianzamiento de la misma para nuestro pueblo (Florida — Chile 83); cómo en los santuarios se expresa un lenguaje totalizante

al alcance del laico sencillo que lo reafirma en su creencia. (Montevideo 84); cómo en las grandes ciudades el santuario le da posibilidad al pueblo para sentirse en comunión y manifestar su fe (Caacupé 85); cómo además de los sacramentos también los gestos populares religiosos tienen una profundidad eficaz (Lima 86); y últimamente estudiamos nuestras liturgias para que siendo plenas, lleven a los Misterios de Cristo, conservando toda la riqueza que la cultura del hombre de hoy aporta (Florencio Varela-Argentina 87).

Esos estudios nos han enseñado que el laico peregrino debe ser acogido y respetado como sujeto responsable en el Misterio salvador de Cristo. (CL 14) y no como un objeto de nuestro servicio, en cuanto consumidor pasivo e indiferente. El es un agente indispensable en la construcción de su historia religiosa, personal y cultural.

Como ministro en el santuario

Todos reconocemos la necesidad de entregar en forma orgánica y ministerial muchos de los servicios de los santuarios. (CL 23-24). No nos debe llevar a esto la urgencia del momento: clero escaso y sobrecargado, sino queremos que sea por un sentimiento de justicia y eclesialidad.

De hecho los laicos siempre han tomado servicios en la vida de los santuarios: organizando peregrinaciones, preparando fiestas, presidiendo comunidades, trabajando como catequistas, etc., pero hoy la Iglesia les reconoce nuevos espacios que son ricos como formas de participación eclesial; y por tanto todo esfuerzo de generosidad y entrega no debe ser tomado como un simple gesto de buena voluntad sabia administración, sino como un acto de justicia.

El espíritu nos hace vivir en la Iglesia como familia, distribuyendo a cada bautizado sus carismas. Por lo tanto no deben ser dejados de lado o ignorados, sino puestos en servicio para que cada fiel ocupe un lugar responsable en la acción eclesial.

No es preciso aquí enumerar todos los ministerios laicales que se pueden realizar en los santuarios, ya sea en la liturgia, en la dirección de devociones, en las estructuras organizativas o en los medios de comunicación, sino lo importante es hacer ver, que el laico que los realiza no es un simple funcionario que se afana por una eficacia, sino un apóstol con responsabilidad consciente en la misión de la Iglesia, que actúa con fe y amor.

Como enviado desde el santuario al mundo

El laico que peregrina no va al santuario para permanecer en el lugar o realizarse en el mismo; él sabe que el santuario es en su vida un momento breve. El laico pasa por el santuario pero vuelve al mundo viviendo en forma diferente: él debe ir al santuario para ser enviado.

El primer paso para el envío es un encuentro profundo con Dios; el que no lo tiene no puede ser enviado: debe pasar por Pentecostés o el camino de Damasco; así solamente alcanzará la capacidad para llevar una Buena Noticia al mundo. Para esto debe aprovecharse la personalización en los servicios, dar lugar a los testimonios, y formar un ambiente de comunidad, según las circunstancias.

El santuario debe transmitir al laico la sensación de que está enviado a su propio ambiente; su inserción en la familia, en el trabajo, y en la vida social adquiriendo en su espiritualidad un rechazo de toda injusticia. Por tanto, el santuario hará esfuerzos para celebrar, además de los ritos oficiales, gestos y signos que envuelvan toda la realidad humana, asumiendo los interrogantes que los mismos laicos le presenten.

Ningún enviado puede quedar solitario, sino que el santuario debe dirigirlo a una comunidad viva para completar así el mensaje recibido. Una sintonía con la Iglesia Local es indispensable para que así se cumpla adecuadamente nuestra misión de santuario: ser un momento extraordinario de una pastoral orgánica ordinaria.

Como continuidad de la vivencia y del envío desde el santuario, nos parecen importantes los medios de comunicación social, grandes o limitados. Ningún santuario debe dejar de usarlos, so pena que desaparezca del peregrino la vida recibida, ya que se encuentra en su vida diaria presionado por tantas sensaciones y preocupaciones.

Las sectas

Constatamos con cierta tristeza el crecimiento de las sectas, de reducido fondo cristiano en nuestros países de América del Sur.

Problemas que ocasionan

Su penetración en medio de nuestros pueblos ha sido para ellos causa de muchos problemas: división tanto en la familia, como en las comunidades humanas; destrucción del núcleo cultural y tradicional del pueblo latinoamericano ("culturalmente católico" según P 444); inseguridad al mostrarle caminos contradictorios de la revelación de Dios, lo cual produce el perder el sentido profundo de la religión, que nace del misterio de la encarnación, sustituyéndola por un indiferentismo secularizante o desconfiando de la sacralidad que encierra nuestro encuentro con el Señor; Dios mismo, que se revela como Padre amoroso, es convertido en un poder amenazador o indiferente, que se deja manejar por fanatismo o formas culturales no humanizadoras.

También constatamos dificultades para la vida de la Iglesia; separa a sus hijos de ella, haciéndolos rebeldes y los desquicia en la lucha para la construcción del Reino; además las condiciones para la misión de la Iglesia se ven disminuidas por el ataque que se hace a través de las técnicas usadas maliciosamente contra la vida sacramental, la religiosidad popular y demás instrumentos de salvación; divulgándose a su vez una religiosidad interesada, con peligro de la salud mental, física, social y cultural de nuestro pueblo creyente, generalmente

engañosas por la presencia de lo mágico, que crea temores y dependencias.

Sus causas

Si por una parte reconocemos como causas las situaciones socioeconómicas de pobreza en el pueblo, de colonialismo, y del poder del dinero usando los medios de comunicación social en abundancia; bien sabemos que ellas no son las únicas, sino que a las flaquezas e ignorancias personales, se añaden ciertas fallas de nuestra Iglesia misma: su marcado clericalismo a veces, sin dar oportunidades a los laicos en las responsabilidades, su lentitud en asumir las técnicas del mundo urbano, su estructura en ocasiones incapaz de responder a las necesidades psicológicas del hombre de hoy, con nuevos símbolos y nuevas propuestas sobre el sentido de la vida, su falta de calor humano en las propias comunidades, su indecisión a veces, de vivir con claridad la opción de la justicia, optando por un pueblo que debe vivir en medio de la violencia y del egoísmo, sumido en falsos valores que lo llevan al dolor y a vivir signos de muerte.

Respuesta que nos proponemos dar

Estamos conscientes de la necesidad de una pastoral de conjunto que responda al hombre, en sus anhelos y tensiones, y que prepare el advenimiento del siglo XXI. Sabemos que la Iglesia en todos sus estamentos, está trabajando consciente de que debe llegar a alcanzar la estatura de Cristo (Ga 4, 19). Esto no se conseguirá sin resistencias y conflictos (Mt 10, 34-36). Con la asistencia del Espíritu Santo, la protección de María, Madre de América, y la memoria católica de nuestro pueblo (P 93), nos mostramos firmes en la fe y en la esperanza de alcanzarlo.

Para ello nos comprometemos:

1. Ser instrumentos conscientes de una Pastoral renovada y profética y que esté inserta plenamente en la Pastoral de

Conjunto, la cual debe contemplar todas las exigencias para vivir hoy un Cristo verdadero, una Iglesia verdadera y un hombre verdadero.

2. Crear en nuestros santuarios un clima de acogida personal y fraternal con sentido de libertad, de comunión y de participación que permita sentirse reconocido y valorizado.
3. Ser instrumentos eficientes de la misión de evangelizar comunicando el Evangelio a nuestros pueblos y asumiendo su religiosidad como forma evangelizadora.
4. Celebrar nuestra liturgia con la riqueza de nuestras culturas, y asumir junto con ella, las celebraciones de nuestro pueblo. Así podemos armonizar los dones del Espíritu que sopla donde quiere (Jn 3, 8); la unión de la Iglesia que se hace familia Universal en diálogo permanente; y los impulsos de las comunidades locales en las condiciones concretas de su existencia.

Conclusión

Nuestra reflexión nos lleva a sentir el peso de la responsabilidad obligándonos a planificar los esfuerzos e iniciativas. Hay mucho que hacer y lo que se hará bien producirá fruto por mucho tiempo, siempre que tomemos ejemplo de nuestros primeros misioneros, que con su valentía, creatividad, imaginación y amor supieron transmitirnos el Evangelio, Buena Nueva que es capaz de transformar el mundo en Reino de Dios.

Que Nuestra Señora de la Concepción Aparecida, encontrada en las aguas del río Paraíba, venga a regar con su bendición nuestras intenciones y fructifique nuestros esfuerzos.

Aparecida, 17-21 de abril de 1989.

INDICE

| | Página |
|---|--------|
| Presentación | 5 |
| Secretariado coordinador de Santuarios de América del Sur. | 11 |
| Objetivos. | 11 |
| Estatuto | 13 |
| | |
| 1. PRIMER ENCUENTRO. CAACUPE – PARAGUAY – 1980 La cultura y la evangelización El santuario, lugar privilegiado de la evangelización. | 17 |
| Crónica | 20 |
| Declaración final de Caacupé. | 25 |
| Aportes: | |
| <i>El santuario como lugar privilegiado de evangelización.</i> P. Joaquín Alliende Luco | 30 |
| | |
| 2. SEGUNDO ENCUENTRO. PILAR (BUENOS AIRES). ARGENTINA 1981 Los santuarios, lugares privilegiados para el Pueblo de Dios en América Latina | 47 |

| | |
|--|-----|
| Crónica | 49 |
| Declaración final de Pilar | 52 |
| Aportes: | |
| <i>Rasgos fundamentales de la religiosidad de nuestro pueblo – Pautas para la evangelización.</i> P. Lucio Gera | 57 |
| <i>Principios de la religiosidad popular (Puebla). Secularización, pautas pastorales para la defensa de la religiosidad popular frente a la secularización.</i> Mons. Estanislao Karlic | 88 |
| Experiencias pastorales: | |
| <i>Experiencia de Catequesis en el Santuario de San Cayetano, de Buenos Aires</i> | 99 |
| <i>Experiência pastoral. Santuario de Aparecida, Brasil</i> | 108 |
| 3. TERCER ENCUENTRO. APARECIDA – BRASIL – 1982 | |
| El santuario, lugar privilegiado de las iglesias locales para evangelizar las multitudes | 113 |
| Crónica | 115 |
| Declaración final de Aparecida | 119 |
| Aportes: | |
| <i>Vivência religiosa das multidões</i> P. Antonio Pinto da Silva Csm R. | 125 |

| | |
|--|------------|
| <i>Las multitudes y la pastoral del santuario en las iglesias locales.</i> P. Gaspar Quintana J., cmf | 141 |
| Experiencias pastorales: | |
| <i>Santuário de Jesús crucificado, porto das Caixas. Basílica de São Geraldo, Curvelo</i> | 185 187 |
| 4. CUARTO ENCUENTRO. LA FLORIDA – CHILE – 1983 | |
| Los santuarios hacia los 500 años de evangelización de América Latina | 191 |
| Crónica | 193 |
| Declaración final de La Florida | 198 |
| Voto de La Florida | 202 |
| Aportes: | |
| <i>Desarrollo histórico de la pastoral popular en América Latina.</i> Mons. Gerardo Farrell | 203 |
| <i>Ethos cultural y religiosidad popular latinoamericana.</i> Pedro Morandé | 229 |
| 5. QUINTO ENCUENTRO. MONTEVIDEO – URUGUAY – 1984 | |
| Desde los santuarios, una evangelización en lenguaje totalizante como fue el de la primera evangelización | 247 |
| Crónica | 249 |
| Declaración final de Montevideo | 253 |

Aportes:

La primera evangelización en América Latina
Alberto Methol Ferré 257

Promesa o manda: una interpretación antropológica.
Mons. Denise Saint-Jean M. 269

La manda o promesa
P. Antônio Silva CssR 286

Experiencias pastorales:

Apuntes sobre la religiosidad popular en el Perú . 293

La religiosidad en el Uruguay 301

6. SEXTO ENCUENTRO.
CAAÇUPE – YPACARAI – PARAGUAY
1985
Los santuarios en la situación actual de la evangelización en América Latina y su función pastoral y evangelizadora en las ciudades. 307
- Crónica 309
Declaración final de Caacupé-Ypacaraí. 315

Aportes:

Visión de América Latina en vista a la evangelización.
P. Segundo Galilea. 320

La función pastoral y evangelización de los santuarios en las ciudades de América Latina.
P. Antonio González Dorado s.j. 336

Experiencias pastorales:

Decanato de santuarios en la arquidiócesis de Lima. 357

7. SEPTIMO ENCUENTRO.
LIMA – PERU – 1986
Servidores de la nueva evangelización en los santuarios de América Latina 361
- Crónica 363
Declaración final de Lima 367

Aportes:

Reflexiones pastorales para los santuarios de la América Latina de los 500 años.
P. Gerardo Farrell. 372

La procesión en la religiosidad popular andino-quechua.
P. Carlos Flores Lizana 393

Las peregrinaciones y procesiones en la Biblia.
P. Matías Siebenaller Farnir. 397

8. OCTAVO ENCUENTRO.
FLORENCIO VARELA (BUENOS AIRES)
ARGENTINA – 1987
El santuario, especialmente en la liturgia, lugar de la fiesta de la vida, frente a las situaciones de muerte que presenta América Latina. 403
- Crónica 405
Declaración final de Florencio Varela 408

Aportes:

Los orígenes de la liturgia
Mons. Cristian Precht 415

Experiencias pastorales:

Realidad de los santuarios de la Argentina. 441

Diretrizes da pastoral dos santuários do Brasil. ... 452

9. NOVENO ENCUENTRO.
APARECIDA, S.P. — BRASIL — 1989

En los santuarios, la preocupación por una respuesta pastoral a las sectas, y asumir a la totalidad de los laicos latinoamericanos. 461

Crónica 463

Declaración final de Aparecida (1989) 470

Índice 477

Esta obra se terminó de imprimir
el día 22 de enero de 1990
en los talleres gráficos de
Arte y Fitolito "ARFO" Ltda.
Editores- Impresores
Bogotá—Colombia

Editado por el Centro de Publicaciones del Celam
Transversal 67 No. 173-71 A.A. 51086
Bogotá—Colombia