

APARECIDA Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR, CUMBRE DEL DESARROLLO DE UNA REFLEXIÓN

The Meeting in Aparecida and Popular Religiousness: A Summit in the Development of a Reflection

JUAN JOSÉ LYDON MCHUGH, OSA*

Resumen:

Es una presentación histórica desde la conferencia de Medellín hasta la conferencia de Aparecida donde se muestran las diversas actitudes que se han tenido en dichas conferencias hacia la religiosidad popular. Al inicio, por efecto de la oleada racionalista de los años sesenta se tuvo una visión un poco negativa de la Religiosidad Popular, pero después se ha venido teniendo una visión diferente que reconoce los valores culturales de dicha religiosidad y los aspectos negativos que siempre presenta. Se muestra cómo la conferencia de Aparecida reconoce la religiosidad popular como fuerza evangelizadora en sí misma y no como simple receptora de la evangelización. Queda abierta la discusión de cómo se puede efectuar la evangelización a través de ella.

Palabras clave: Eclesiología – Magisterio Latinoamericano – Religiosidad popular – Conferencia Episcopal – Pastoral.

Abstract:

The author deals with an historical presentation running from Medellín to the Conference of Aparecida where he points out to the various attitudes these meetings have taken toward popular religiousness. At the beginning, as a result of the waves of rationalism which came around the sixties, there was a rather negative vision of popular religiousness

* Nació en Toronto, Canadá en el año de 1955. Realizó su Bachillerato en Educación y Ciencias Políticas en la Universidad de Villanova, EE.UU en el año de 1977. Master de Teología en Washington, EE.UU. Doctor en Teología de la Facultad de Misionología de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Actualmente es profesor en el Seminario Arquidiocesano San Carlos y San Marcelo de Trujillo, Perú. Artículo recibido el 25 de enero de 2008 y aprobado por el Consejo Editorial el día 10 de marzo de 2008.

Dirección del autor: jjlydon@gmail.com

but, later on, there appeared a different vision which recognizes cultural values in such religiousness together with negative features. The article explains how the Conference of Aparecida recognizes popular religiousness as an evangelical force by itself and not merely as a receptacle for evangelization... It remains to be seen how the evangelization could be carried out through it.

Key words: Ecclesiology – Latin-American Magisterium – Popular Religiousness – Conference of Catholic Bishops – Pastoral.

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

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

Este prejuicio se refleja también en el Sínodo de 1974 sobre Evangelización, cuyo documento preparatorio (*Instrumentum laboris*) no menciona el tema³ a pesar del aporte enviado por un equipo del CELAM que criticaba la falta de consideración de la religiosidad popular, ya que era necesario también hacer pastoral con los que tienen "niveles inferiores de adhesión y compromiso evangélico"⁴. Se aprecia en este comentario que incluso donde el fenómeno fue considerado importante (América Latina) la evaluación era básicamente negativa. Ciertamente en el Sínodo muchos obispos se refirieron a la religiosidad popular basándose en la Conferencia de Medellín (que examinaremos posteriormente), pero a pesar de esto el primer borrador del documento que Pablo VI iba a publicar como resultado del Sínodo (*Evangelii Nuntiandi*) no mencionaba la

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

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

³ Ver GRASSO, DOMÉNICO. "La Religiosidad Popular en el Sínodo de los Obispos de 1974", en *Religiosidad Popular y Evangelización Universal. Jornadas de estudio de la XXX Semana Española de Misionología, agosto de 1977*, Secretariado de las Semanas Españolas de Misionología, Burgos 1978.

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

religiosidad popular. Sin embargo, esto fue corregido en la versión final y la Exhortación Apostólica trata del tema principalmente en el número 48. Ahí el Papa se refiere a que anteriormente las expresiones de fe popular fueron “Consideradas durante largo tiempo como menos puras, y a veces despreciadas...”, pero que hay nuevas consideraciones en la actualidad. Mientras afirma que la religiosidad popular (el Papa prefiere la expresión Piedad Popular) tiene un valor “limitado” ya que no llega muchas veces “a una verdadera adhesión de fe”, reconoce sin embargo que tiene muchos valores, ya que “Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción” (n. 48).

Así pues, aunque está presente en *Evangelii Nuntiandi* una perspectiva que todavía mira a la religiosidad popular desde una óptica negativa, sin embargo se aprecia ya el comienzo de un cambio de opinión, que es el resultado directo de la intervención de los obispos latinoamericanos en el Sínodo. Esta perspectiva está influida por la reflexión realizada en la Conferencia de Medellín, seis años antes del Sínodo. Ahora examinaremos más el aporte de Medellín y luego el de las siguientes Conferencias Episcopales Latinoamericanas.

MEDELLÍN 1968

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

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

ser evangelizado, purificado, corregido, sin considerarla todavía verdaderamente como una fuerza que evangeliza.

Medellín hace otras dos consideraciones claras. Primeramente, al contrario de otras corrientes de pensamiento de la época, no ve una contradicción entre la religiosidad popular y la lucha por la justicia y por estructuras sociales basadas en los valores del Reino. Muchos habían acusado a la religiosidad popular de ser una forma individualista de fe, que hizo a sus practicantes olvidarse de su dimensión social y de la exigencia de la fe en el campo social. Por el contrario, Medellín subraya el enlace entre la fe popular y la liberación integral de la persona, rechazando así esta dicotomía. Medellín opta tanto por la fe popular como por el compromiso social, insistiendo en la unidad de la historia de salvación. Mientras que los documentos sobre Justicia y Paz (no 1 y 2) enfatizan más esta dimensión, en el documento sobre Catequesis se encuentra la más clara referencia a esta unidad: "Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas, se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, Pueblo de Dios, y las comunidades temporales; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre; entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos" (8,4).

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

Por eso Medellín marca un giro importante en la reflexión sobre la religiosidad popular, oponiéndose en tres maneras a la corriente de la época:

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

con la vida de la Iglesia en las Comunidades de Base), en vez de centrarse sólo en lo que se llamaba en aquel tiempo “las élites”. Por eso Medellín incluye dos documentos, uno sobre Pastoral de Masas y otro titulado Pastoral de Elites.

Este aporte de Medellín va a influenciar mucho la contribución del CELAM y las intervenciones de los obispos latinoamericanos en el Sínodo de 1974, aportes que tuvieron gran influencia para incluir el fenómeno de la religiosidad popular en *Evangelii Nuntiandi*, aunque este documento no es tan positivo en su reflexión sobre el tema como el de Medellín.

PUEBLA 1979

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

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

Como elementos positivos de la piedad popular se pueden señalar: la presencia trinitaria que se percibe en devociones y en iconografías, el sentido de la providencia de Dios Padre; Cristo, celebrado en su misterio de Encarnación (Navidad, el Niño), en su Crucifixión, en la Eucaristía y en la devoción al Sagrado Corazón; amor a María: Ella y «sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular» (Juan Pablo II, Homilía Zapopán 2: AAS 71 p. 228), venerada como Madre Inmaculada de Dios y de los hombres, como Reina de nuestros distintos países y del continente entero; los santos, como protectores; los difuntos; la conciencia de dignidad personal y la fraternidad solidaria; la conciencia de pecado y de necesidad de expiación; la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos (canto, imágenes, gesto, color, danza); la Fe situada en el tiempo (fiestas) y en lugares (santuarios y templos); la sensibilidad hacia la peregrinación como símbolo de la existencia humana y cristiana, el respeto filial a los pastores como representantes de Dios; la capacidad de celebrar la fe en forma expresiva y comunitaria; la integración honda de los sacramentos y sacramentales en la vida personal y social; el afecto cálido por la persona del Santo Padre; la capacidad de sufrimiento y heroísmo para sobrellevar las pruebas y confesar la fe; el valor de la oración; la aceptación de los demás (n. 454).

⁵ Entre muchos ejemplos ver GONZÁLEZ MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS. *La Religión Popular en el Perú: informe y diagnóstico*, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco 1987.

Pero también Puebla expresa sus preocupaciones sobre el tema en los números que siguen a la reflexión positiva (nos. 456 y 914). He aquí un texto concreto del documento:

Los aspectos negativos son de diverso origen. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. Amenazas: secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismo; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarianización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la Eevangelización (n. 456).

En todo esto hay un paso adelante en relación a la reflexión de Medellín sobre los aspectos positivos, aún sin negar que este fenómeno debe ser "asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio" (n. 457). Sin embargo, lo más significativo es el hecho de que Puebla ve a los pobres y sus expresiones de fe no sólo como sujetos (receptores) de la evangelización, sino como participantes en el mismo proceso, ya que la religiosidad popular es ya una "fuerza activamente evangelizadora." (n. 396). Este es el primer documento eclesial en hacer esta evaluación, ya que previamente al hablar sobre la religiosidad popular se subrayaba que necesitaba ser evangelizada (purificada, etc.) más que su contribución importante y positiva al proceso de evangelización. Esta evaluación señala que la religiosidad popular ayuda a que los pobres se transformen no sólo a sí mismos, combatiendo el pecado personal, sino también les lleva a ayudar a construir una sociedad más solidaria y justa. Es un reconocimiento de que los pobres pueden ofrecer al mundo algo que la sociedad ha perdido (valores que se muestran en estas expresiones de fe), por lo que ellos pueden ser protagonistas de su propia historia, y de que la transformación de estructuras puede comenzar con ellos y desarrollarse desde su propia cultura.

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

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

no han combatido suficientemente las estructuras de injusticia presentes en América Latina, pero ofrecen esta posibilidad ya que estas expresiones representan “un clamor por una verdadera liberación” (n. 452).

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

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

SANTO DOMINGO 1992

El documento de Santo Domingo es mucho más corto que el de Puebla y consecuentemente su reflexión sobre la religiosidad no es muy extensa. Se puede señalar la novedad de su reflexión al vincular la religiosidad popular con la inculturación. El tema de la inculturación entró en la teología después de Puebla (de hecho aparece por primera vez en un documento papal unos 10 meses después de Puebla, *Catechesi Tradende*, n. 53) y por eso el enlace entre la religiosidad popular y la inculturación es propia de Santo Domingo. En su discurso inaugural el Papa Juan Pablo II había mencionado a la Virgen de Guadalupe como “modelo de inculturación” y esto guía la reflexión de los obispos cuando dicen: “*La religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural*” (n. 36). Santo Domingo repite algo expresado varias veces en Puebla, es decir que la religiosidad popular es una manifestación de la cultura del pueblo, y precisamente por eso dice que es un ejemplo de inculturación. Este proceso se llevó a cabo con la mezcla de dos culturas (lo que en la antropología se llama “aculturación”) con el resultado de que el evangelio se enraizó en el pueblo con nuevas formas de expresiones de fe. Esa observación se ve expresada en el principio del documento, donde dice:

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

Como consecuencia, el encuentro del catolicismo ibérico y las culturas americanas dio lugar a un proceso peculiar de mestizaje, que si bien tuvo aspectos conflictivos, pone de relieve las raíces católicas así como la singular identidad del Continente. Dicho proceso de mestizaje, también perceptible en múltiples formas de religiosidad popular y de arte mestizo, es conjunción de lo perenne cristiano con lo propio de América, y desde la primera hora se extendió a lo largo y ancho del Continente.

La historia nos muestra "que se llevó a cabo una válida, fecunda y admirable obra evangelizadora y que, mediante ella, se abrió camino de tal modo en América la verdad sobre Dios y sobre el hombre que, de hecho, la Evangelización misma constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos de colonizadores a veces sin escrúpulos" (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 4) (n. 18).

Al mismo tiempo que presenta la religiosidad popular como resultado del proceso de la inculturación de la fe, Santo Domingo repite lo que ya decían Medellín y Puebla sobre la necesidad de "purificar" las expresiones de religiosidad popular. Así, el documento señala: "*Frecuentemente la religiosidad popular, a pesar de sus inmensos valores, no está purificada de elementos ajenos a la auténtica fe cristiana ni lleva siempre a la adhesión personal a Cristo muerto y resucitado*" (n. 53).

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

APARECIDA 2007

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

Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres. La decisión de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe, el caminar es un verdadero canto de esperanza, y la llegada es un encuentro de amor. La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio. También se conmueve, derramando toda la carga de su dolor y de sus sueños. La súplica sincera, que fluye confiadamente, es la mejor expresión de un corazón que ha renunciado a la autosuficiencia, reconociendo que solo nada puede. Un breve instante condensa una viva experiencia espiritual. Allí, el peregrino vive la experiencia de un misterio

que lo supera, no sólo de la trascendencia de Dios, sino también de la Iglesia, que trasciende su familia y su barrio. En los santuarios muchos peregrinos toman decisiones que marcan sus vidas. Esas paredes contienen muchas historias de conversión, de perdón y de dones recibidos que millones podrían contar (n. 259-260).

Como hemos visto, desde Medellín y *Evangelii Nuntiandi* la consideración de los elementos positivos ha aumentado, aunque siempre están mencionados los aspectos negativos y la necesidad de “purificar” la religiosidad popular (por ejemplo ver Med. 6,5; 8,2; Puebla 83; 109; 457; 643; Santo Domingo 36; 39; 53). Un logro en Medellín fue mencionar que todas las formas de expresión religiosa, y no sólo la expresión popular de los pobres, necesitan un proceso de conversión o purificación ya que en “*el fenómeno religioso existen motivaciones distintas que, por ser humanas, son mixtas...*” (6,4). Pero la tendencia ha sido a usar la palabra “purificar” mayormente en referencia a la religiosidad popular. Se ve en cambio en Aparecida un aprecio mucho más profundo de la misma, y que casi desaparece la palabra “purificar”. Se usa de hecho en un número, pero con una explicación que casi rechaza la forma como fue interpretada la palabra en los documentos anteriores: “*Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica. Simplemente deseamos que todos los miembros del pueblo fiel, reconociendo el testimonio de María, traten de imitarla cada día más. Así procurarán un contacto más directo con la Biblia y una mayor participación en los sacramentos*” (n. 262). Para subrayar este aprecio, el siguiente número dice: “*No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios....Es también una expresión de sabiduría sobrenatural...*” El número termina con esta observación que pone en claro que la fe del pueblo pobre no puede ser considerada inferior a otras expresiones de fe, sino que brota de la misma cultura del pueblo: “*Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que no por eso es menos espiritual, sino que lo es de otra manera*” (n. 263).

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

En conclusión, la reflexión teológica sobre la religiosidad popular ha pasado por un proceso de crecimiento, y Aparecida muestra los frutos de estos años de

reflexión y experiencia. Aunque las otras Conferencias indicaban un gran aprecio por la religiosidad popular (y en esto ciertamente fueron novedosas), sin embargo, dedicaban mucho espacio a los problemas asociados con este fenómeno. Al contrario, Aparecida insiste mucho más sobre los aspectos positivos de estas expresiones de fe popular, que los mismos obispos experimentaron en carne propia durante la Conferencia. Tanto el tono como el contenido del documento de Aparecida muestran la creciente madurez de reflexión sobre las formas culturales de fe que se expresan en la religiosidad popular.