

Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5)



La fe vivida en el cristianismo popular latinoamericano
en la obra *El cristianismo popular según las virtudes teologales*
de Rafael Tello

Enrique Ciro Bianchi

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA



Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5)

La fe vivida en el cristianismo popular latinoamericano en
la obra *El cristianismo popular según las virtudes teologales*

de Rafael Tello

Disertación escrita para la Licenciatura especializada en
Teología Dogmática

Alumno: Enrique Ciro Bianchi
Matrícula N°: Pont. 1001
Director: Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández

Buenos Aires, abril del 2011

Al padre Tello,

*“Cantor que cante a los pobres
ni muerto se ha de callar,
pues donde vaya a parar
el canto de ese cristiano
no ha de faltar el paisano
que lo haga resucitar”
(Atahualpa Yupanqui)*

ÍNDICE SUMARIO

Introducción general	4
Primera Parte	11
1. Semblanza del autor	12
2. Dos nociones básicas de la teología de Tello: <i>Evangelización y Cultura</i>	33
3. El texto base: <i>El cristianismo popular según las virtudes teologales</i>	48
Segunda Parte	67
4. La fe se vive en una cultura	70
5. El acto de fe vivido en el marco de la cultura popular.....	89
Conclusión final	127
Siglas y Abreviaturas.....	135
Apéndice: Obras conocidas de Rafael Tello.....	136
Bibliografía.....	139
Índice analítico	147

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. Motivaciones personales

“*Felices los pobres, porque de ustedes es el Reino de Dios*” (Lc 6,20). Esta frase evangélica sintetiza una verdad cuyo brillo siempre me cautivó: Dios ama a los pobres con especial predilección. El corazón paternal de Dios tiene un lugar preferencial para los pobres, tanto que hasta Dios mismo “se hizo pobre” (2Co 8,9). Esta verdad toma una relevancia especial mirada desde Latinoamérica, donde hay millones de pobres, o mejor, donde hay un pueblo pobre, que afronta su vida cotidiana con fe en Cristo y con un cariño muy especial hacia la Madre de Dios. Un pueblo que se fraguó en el dolor, en la pobreza, en la dominación, pero también en la escucha de una voz consoladora que le dice: “¿No estoy yo aquí, que soy tu Madre? ¿No estás bajo mi sombra? ¿No soy yo tu salud? ¿No estás por ventura en mi regazo?”¹ Puebla lo describe bellamente al decir que la encarnación del Evangelio en los pueblos de estas tierras produjo una “originalidad histórica cultural”.²

Es así, que la contemplación de este amor preferencial de Dios por los humildes, tal como se muestra en la vida de los pobres de Latinoamérica, y el deseo de acompañar esta acción divina con una pastoral adecuada, han marcado fuertemente mi espiritualidad sacerdotal. A esto se suma la convicción de que la reflexión teológica es un momento indispensable de la acción pastoral. La “cercanía que nos hace amigos de los pobres”³ me genera un sinnúmero de interrogantes sobre su vida de fe. Estos cuestionamientos necesitan una respuesta teológica. En otras palabras: la pastoral popular necesita una teología de la pastoral popular.

2. El autor y el tema elegidos

Hace ya varios años que este anhelo de mi espíritu encontró su cauce en la teología y en la propuesta pastoral del padre Tello. Este teólogo, –a quien tuve la gracia de conocer personalmente pocos meses antes de su muerte– desde su profundo amor a Dios y a los pobres,

¹ M. ROJAS SÁNCHEZ (traductor), *Nican mopohua*, Desingn&Digital Print, México, 2001, n° 119.

² DP 446.

³ DA 398.

supo encontrar categorías teológicas que explican muchos aspectos de la vida del pueblo latinoamericano. Él dedicó su mirada de sabio y de pastor a contemplar el cristianismo que viven los más pobres en nuestras tierras. De la mano de sus enseñanzas es mucho lo que se puede avanzar en el conocimiento de este modo de vivir la fe por el que el Espíritu Santo ha llevado y sigue llevando a millones de hermanos latinoamericanos.

De entre todos los aspectos de la reflexión teológica de Tello, elegí para este trabajo profundizar su enseñanza sobre *el modo en que viven la fe los pobres de Latinoamérica*. El Magisterio latinoamericano –desde Medellín hasta Aparecida– atestigua ampliamente la existencia de un “catolicismo popular”⁴ en nuestras tierras. En Aparecida se presenta a este modo de vivir la fe como una verdadera espiritualidad –como otras que hay y ha habido en la Iglesia– una “espiritualidad popular”.⁵ Incluso advierte que estas expresiones de fe que abundan entre los pobres no deben considerarse como un “modo secundario de vivir la vida cristiana”.⁶ Esta espiritualidad es “una expresión de sabiduría sobrenatural”,⁷ vivida por gente que tiene muy poco de lo que se conoce como *instrucción religiosa*, pero “no por eso es menos espiritual, sino que lo es de otro modo”.⁸ Porque “la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia”.⁹

Sobre la base de este reconocimiento magisterial de la existencia de un modo peculiar de vivir la fe de nuestros pobres, a la teología le toca profundizar el conocimiento de esta “espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos”.¹⁰ Esto es justamente lo que hace Tello. Él aplica su aguda mirada teológica sobre esta realidad y arroja una luz que nos ayuda a entender algunos de sus aspectos.

Desde este horizonte y con el fin de establecer un recorte temático que haga viable una disertación escrita para obtener el grado de Licenciado en Teología, elegí estudiar el modo como se vive la fe en la cultura popular tal como lo plantea Rafael Tello en *El cristianismo popular según las virtudes teologales*. En este breve –y aun inédito– texto presenta gran parte de sus

⁴ DP 444, DA 258.

⁵ DA 263.

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.* Si bien Aparecida se celebró cinco años después de la muerte de Tello, en este párrafo hemos citado preferentemente enseñanzas de esta última Conferencia por ser el documento del Magisterio latinoamericano que más alta ponderación hace del cristianismo popular. Hay que decir que –como reconocen quienes trabajaron en la redacción del documento– en este punto Aparecida está claramente influido por las intuiciones de nuestro teólogo (cfr. V. FERNÁNDEZ, *Aparecida: guía para leer el documento y crónica diaria*, San Pablo, Buenos Aires, 2008, 151; 159). Para más datos sobre esta enseñanza de Aparecida: cfr. E. C. BIANCHI, “El tesoro escondido de Aparecida: la espiritualidad popular”, *Teología* 100 (2009) 557-576.

¹⁰ DA 263.

intuiciones sobre la espiritualidad popular latinoamericana. Aun así, muchas veces será necesario complementar esta enseñanza con otros escritos del autor.

3. Método y estructura

Habiendo presentado las motivaciones personales y la elección del autor y del tema doy por cumplida la parte más subjetiva de esta introducción. En este punto prefiero continuar el relato abandonando la primera persona del singular, que sólo retomaré para los agradecimientos finales.¹¹

El método de exposición que desarrollaremos podría graficarse como una profundización en espiral. Empezaremos desde lo más general, hablando de la vida y la obra del autor. Luego abordaremos algunos de sus principales temas de reflexión y desembocaremos en un estudio detallado de lo relativo a la virtud de la fe. Es así que el trabajo tendrá dos partes. En la primera (capítulos 1–3) intentaremos presentar al autor y algunos de sus originales planteos. La segunda (capítulos 4–5) seguirá un método sincrónico en el que buscará explicar los dos nudos temáticos en torno a los cuales puede articularse la enseñanza de Tello sobre la fe vivida en el marco de la cultura popular.

El primer capítulo tiene por objeto ofrecer una *Semblanza del autor*. Somos conscientes de que se trata de un teólogo prácticamente desconocido, por eso nos pareció necesario brindar al lector una presentación sobre su vida y su obra que le dé un marco para interpretar mejor su propuesta. En el segundo capítulo trataremos de algunas nociones como *evangelización y cultura* cuyo estudio es indispensable para entender los planteos del autor. Lo haremos a partir de dos escritos que fueron redactados como un complemento de nuestro texto base. Luego, para cerrar la primera parte de este trabajo, el tercer capítulo presentará la estructura y las grandes ideas de la obra *El cristianismo popular según las virtudes teologales*. Confiamos que en este punto el lector ya tenga un buen panorama del pensamiento de Tello y esté preparado para un desarrollo sobre lo específico de la fe tal como se vive en la espiritualidad popular.

Según se detallará en el capítulo tres, del análisis de la sección relativa a la fe de nuestro texto base puede deducirse que hay dos grandes núcleos temáticos en torno a los que puede articularse una presentación sobre esos contenidos. Esto es lo que decide la estructura en dos capítulos de la segunda parte. El capítulo cuatro fundamentará que siempre *la fe se vive en una cultura*. Esto es como el cimiento de toda la argumentación posterior. El primer paso para entender teológicamente el modo de vivir la fe que se da en la cultura popular es aceptar que la cultura de una persona influye decididamente en la forma en que ésta vive el cristianismo. La fe no existe

¹¹ Sobre la conveniencia de usar el plural de modestia o plural mayestático en la redacción cfr. U. ECO, *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*, Gedisa, Barcelona, 1997²⁰, 187.

sino en una persona concreta y ésta se encuentra necesariamente influida por el medio histórico en que vive. Esta virtud teologal es ante todo una gracia divina, pero su acto es un acto humano y como tal recibe la influencia de la cultura en que se da. Por eso diremos que la fe es una en cuanto a su objeto –Dios mismo– pero su acto puede expresarse de formas diversas según la cultura del sujeto.

El quinto capítulo será el corazón de este trabajo. En él presentaremos la explicación que propone Tello sobre *el acto de fe vivido en el marco de la cultura popular*. Ya sentado que la virtud de la fe se vive en cada cultura con rasgos propios analizaremos el acto de esta virtud a partir de la triple formulación agustiniano-tomista (*credere Deo, credere Deum, credere in Deum*). Al hacerlo, iremos explicando la peculiaridad de la fe de nuestros pobres como distintos acentos en cada uno de estos tres aspectos. Así veremos, por ejemplo, que el hecho de que el pueblo busque más a Dios a través de la devoción a Cristo, a María y a los santos y no tanto por el camino de la “formación religiosa” puede explicarse diciendo que vive su fe acentuando más el aspecto de tendencia a Dios (*credere in Deum*) que el aspecto de conocimiento de las verdades reveladas (*credere Deum*).

A modo de *conclusión final* recogeremos las principales nociones desarrolladas a lo largo de esta disertación escrita e intentaremos presentarlas articuladamente de modo que el lector pueda contar con una mirada global de la explicación de Tello sobre la fe de nuestros pobres.

Completa el trabajo un apéndice donde ofrecemos un elenco detallado de los escritos conocidos de este teólogo. No son muchos ni son fáciles de conseguir, por eso nos pareció un aporte interesante este catálogo.

4. Algunas observaciones previas.

Antes de adentrarnos en el tema específico de esta disertación escrita, creemos conveniente ofrecer algunas de advertencias.

a) Acceder a un pensamiento como el de Tello tiene sus serias dificultades. Además de que su lenguaje –del cual ya hablaremos– puede resultar refractario al lector moderno,¹² se trata de un autor muy prolífico cuyas obras en su gran mayoría aun no han sido editadas. Algunas circunstancias de su vida –que mencionaremos en el primer capítulo– hicieron que su obra y su figura sean hoy prácticamente desconocidas. A casi nueve años de su fallecimiento puede decirse que el proceso de recepción de su propuesta teológica en el ámbito académico recién comienza.

¹² Cfr. pág. 49.

La edición de sus trabajos inéditos está en sus inicios y son pocos los teólogos que se han ocupado de su obra.¹³

Apenas encontramos tres autores que presentaron aspectos del pensamiento de Tello: Marcelo González, Víctor Fernández y Omar Albado. El primero, en su estudio sobre la reflexión teológica en la Argentina lo presenta al tratar sobre el pensamiento teológico de los peritos de la COEPAL.¹⁴ Allí señala a Tello como uno de los *polos* –junto con Lucio Gera y Justino O’Farrell– de los que surge esta teología que luego fue llamada “teología del pueblo” o “teología de la cultura”. Para hacerlo accede a escritos de aquella época y a la tradición oral recogida en entrevistas hechas a protagonistas de aquellos tiempos.¹⁵

Víctor Fernández, es el primero en ofrecernos artículos dedicados exclusivamente al pensamiento de nuestro autor. Aparte del material relativo a la COEPAL, lo estudia en algunos textos escritos durante el ostracismo de Tello y mantiene algunas entrevistas personales con él. Es el único que trabaja elementos presentados en nuestro texto base.¹⁶

El tercer autor, Omar Albado, es uno de los sacerdotes con los que Tello mantuvo contacto frecuente en la última etapa de su vida. Ya explicaremos que nuestro teólogo pasó más de veinte años retirado de la vida pública de la Iglesia pero alentando a algunos presbíteros que querían trabajar en la evangelización de los más pobres. A ellos les transmitía semanalmente su enseñanza acerca de la pastoral popular y fue en ese marco que elaboró la mayor parte de su obra escrita. Desde esta experiencia y con este material –aun inédito en su mayor parte– es que Albado nos presenta sus artículos sobre Tello.¹⁷

En esta huella quiere seguir el presente trabajo. Por una parte capitalizando las miradas de estos teólogos y la experiencia personal de haber trabajado en la preparación de los pocos textos

¹³ Son escasos los escritos difundidos de este autor, pero existe una gran masa de material inédito que poco a poco está siendo editada. Se encarga de esto la fundación Saracho, cuya creación fue idea del propio Tello y que cuenta con los derechos de autor de su obra. Para la elaboración de este trabajo hemos contado con la estrecha colaboración de los miembros de esta institución que nos facilitaron los textos inéditos que fueron necesarios y en todo momento brindaron su apoyo.

¹⁴ Sobre COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral) cfr. notas 33 y 382.

¹⁵ Cfr. M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en la Argentina, 1962 - 2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2005, 83-94.

¹⁶ Cfr. V. FERNÁNDEZ, "El 'sensus populi'. La legitimidad de una teología desde el pueblo", *Teología* 72 (1998) 133-164; V. FERNÁNDEZ, "Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello", *Proyecto* 36 (2000) 187-205; V. FERNÁNDEZ, "El Padre Tello: una interpelación todavía no escuchada", *Vida Pastoral* 236 (2002) 34-40; V. FERNÁNDEZ, "Textos de Rafael Tello", en: V. R. AZCUY-C. M. GALLI-M. GONZÁLEZ, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape, Buenos Aires, 2006, 481-487.

¹⁷ Cfr. O. ALBADO, "La condescendencia divina en la teología de la pastoral popular del padre Rafael Tello", *Vida Pastoral* 281 (2010) 19-27; O. ALBADO, "Volverse al hombre concreto. Una aproximación a la cultura popular en la teología del padre Rafael Tello", *Vida Pastoral* 283 (2010) 4-11; O. ALBADO, "La teología afectiva como modo de conocimiento del pueblo en la pastoral popular del padre Rafael Tello", *Vida Pastoral* 287 (2010) 24-28; O. ALBADO, "Algunas características de la teología afectiva según el padre Rafael Tello", *Vida Pastoral* 288 (2010) 20-25; O. ALBADO, *El carácter teológico de la pastoral popular en el p. Rafael Tello*, inédito, 2006.

que se editaron *post mórtem*. Pero sobre todo aprovechando otra vertiente, más vital, que es el conocimiento teológico que deja el haber participado en algunas de las propuestas pastorales del autor y las largas horas compartidas con quienes estuvieron cerca suyo y viven su ministerio sacerdotal profundamente influidos por sus enseñanzas. La obra teológica de Tello fue concebida para fundamentar la acción evangelizadora entre los pobres y es desde esa acción que puede entenderse más cabalmente. Muchas de sus afirmaciones sólo pueden apreciarse en su real dimensión al cotejarlas con la vida concreta de nuestro pueblo

Esto le da a este trabajo algunas peculiaridades que parece conveniente señalar al lector desde estas primeras páginas. Por una parte, ya que no hay gran cantidad de teólogos que hayan estudiado la obra de Tello, necesariamente tendrá esta disertación escrita –en muchos pasajes pero no en todos– un fuerte momento de interpretación propia. Ésta no es absolutamente personal, sino que se inserta en el cauce de la labor pastoral de un grupo que se formó al calor de la sabiduría pastoral de nuestro teólogo.

b) Otra observación que queremos hacer en este momento es sobre el estatuto epistemológico del presente trabajo. El pensamiento del autor estudiado tiene una riqueza y complejidad tal que dificulta todo intento de clasificación. ¿Tello es un pastoralista?, ¿un teólogo moralista?, ¿un teólogo dogmático? Son preguntas imposibles de responder si pretendemos una respuesta que afirme una opción excluyendo las otras. Él es un pensador de síntesis, que abarca con su reflexión una gran cantidad de aspectos de la vida del pueblo e intenta interpretarlos desde la fe de la Iglesia. Esta peculiaridad de su teología de algún modo se transfiere a este trabajo. El tema que hemos elegido no puede acotarse fácilmente en una disciplina teológica determinada.

Aun así, intentaremos abordar el objeto de estudio desde la *teología dogmática*, por ser la especialización teológica que creemos que más sintoniza con el método y la propuesta global del autor. Esto no impedirá que el desarrollo del trabajo nos lleve a plantearnos cuestiones de teología moral, teología fundamental, antropología teológica y teología pastoral por nombrar sólo las que aparecen más claramente. Por una parte trataremos de la virtud de la fe, cuyo estudio frecuentemente se ubica en la *teología moral*.¹⁸ Especialmente nos detendremos en el acto de esta virtud –en cuanto apertura y respuesta del hombre a la Revelación divina–, tema que también aborda la *teología fundamental*. A esto se agrega que no reflexionaremos sobre la virtud de la fe de modo abstracto sino a partir de la forma histórica que toma en los hombres y mujeres de América Latina que viven en el marco de la cultura popular. Se tratará entonces de la *fe vivida* por personas concretas y como tal su estudio puede ser abordado desde la *antropología*

¹⁸ Este es un tema discutido, hay quienes afirman que el tratado sobre las virtudes teologales es propio de la antropología teológica. Cfr. S. PIÉ I NINOT, *La Teología fundamental: dar razón de la esperanza (1Pe 3, 15)*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2006⁶, 173.

teológica. Por último, en esta breve enumeración de las disciplinas teológicas que se relacionan con esta investigación, no podemos dejar de mencionar la *teología pastoral*. La reflexión de Tello tiene el propósito explícito de impulsar la tarea evangelizadora de la Iglesia y esa misma intención anima esta disertación escrita.

c) Por último, aprovechamos esta introducción para reconocer que a un lector habituado a los textos científicos le puede parecer escaso el distanciamiento crítico respecto del autor estudiado. En este caso, creemos que no se trata de una falencia sino de una peculiaridad de un trabajo que está en la etapa inicial de la recepción de un pensamiento complejo. Se lee a Tello con *la benevolencia con que el discípulo lee al maestro*. El discípulo, aunque no pueda suscribir la totalidad de lo que recibe, todavía no está en condiciones de discernir si es por límite de la doctrina transmitida o, porque en este estado de su proceso de aprendizaje aun no la interpretó en toda su riqueza.¹⁹

¹⁹ Esta última observación tal vez se entienda mejor a la luz del siguiente texto de nuestro autor: “La teología especulativa de suyo es estrictamente ciencia y se mueve en el estatuto de tal, pero muy frecuentemente, en muchos miembros de la Iglesia, se halla en un estado imperfecto que no llega al nivel de verdadera ciencia [...] Las formas más frecuentes de esos estados imperfectos son: [...] c) La misma teología recibida en el que aún es discípulo porque la disciplina comienza por lo más fácil (cfr. Santo Tomás, *In Post An II*,16[6]) y así el discípulo asimila primero y el doctor le comunica primero, sólo las nociones más fácilmente perceptibles” (R. TELLO, *La Iglesia al servicio del pueblo*, inédito, 1992, nº 32-33).

PRIMERA PARTE

1. SEMBLANZA DEL AUTOR

1.1 Introducción.

Como se ha dicho en la *Introducción general*, este trabajo pretende presentar una explicación teológica acerca de cómo es vivida la fe cristiana por los pobres de Latinoamérica según lo enseña Rafael Tello en su escrito: *El cristianismo popular según las virtudes teologales*. Intentar acercarnos a un aspecto del pensamiento de este teólogo es una tarea tan compleja y fascinante como lo era su personalidad. Los testimonios de quienes lo conocieron no dejan de coincidir en la admiración que ejercía su aguda mirada de la realidad. Era un hombre sabio, que sabía pensar las cosas de la vida a la luz del amor de Dios y su acción salvadora. Esta sabiduría evangélica, que cautivó a muchos durante su vida, puede verse de modo eminente en su pensamiento teológico.

Al contemplar a una figura teológica como la de Tello son muchos los aspectos que se presentan como originales. Como afirma un estudioso de la reflexión teológica en la Argentina, “estamos ante uno de los pensadores más *originales, creativos y fecundos* que haya tenido nuestra tradición teológica”.²⁰ Su obra ofrece una mirada teológica sobre la realidad latinoamericana conjugada con los más ricos elementos de la tradición de la Iglesia.

Para presentarlo, hemos elegido describir tres características que nos ofrece su figura de teólogo y pastor. Al hacerlo, iremos repasando algunos acontecimientos que jalónaron su vida y nos ayudarán a situarnos en el contexto histórico y eclesial de su obra. En primer lugar ofreceremos lo que creemos que es una clave indispensable para interpretar su obra: para él *teología y pastoral son inseparables*, su intención es impulsar una pastoral popular para América Latina y en función de eso desarrolla su pensamiento. El segundo aspecto que marcaremos es su *fidelidad a la Iglesia*. A pesar de los problemas que pudo haber tenido por sus posturas teológicas y sus iniciativas pastorales, siempre pensó *en* la Iglesia y se preocupó por presentar su teología en el cauce del Magisterio y de la rica Tradición eclesial. Por último, hablaremos de uno

²⁰ GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en la Argentina, 1962 - 2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, 84, subrayado nuestro.

de sus rasgos distintivos por excelencia: *su opción por los pobres*. Su pensamiento, aun cuando mantiene fuertes visos de originalidad, se da en el contexto de esta opción que hace la Iglesia latinoamericana y que él asume e impulsa. Con su profunda sabiduría y con una buena cuota de audacia evangélica supo ir con su teología “con los pobres hasta el fondo”.²¹

1.2 Una teología al servicio de la evangelización.

“Una vez lo escuché en un cursillo que daba sobre la pastoral. Para hablar de pastoral comenzó a hablar de la fe: ‘Credere Deo, credere Deum, credere in Deum’, ¡lo dio perfecto!”²²

Algo debemos decir de su vida, ya que se trata de un teólogo poco conocido y que pasó muchos años retirado de la actividad pública. Al ir repasando su itinerario personal veremos que –desde las primeras noticias que pudimos recoger hasta sus últimos días– su vida está animada por un intenso celo apostólico y su pensamiento se orienta siempre a colaborar con la tarea evangelizadora de la Iglesia.

No es mucho lo que se sabe de la etapa previa a su entrada al seminario. Él hablaba poco de sí mismo y sólo se puede decir algo a partir de algunos testimonios de familiares y amigos de aquellos tiempos. La suya era una familia tradicional y conservadora del noroeste argentino. Por línea paterna, su abuelo –Eugenio Tello (1849–1924)– fue uno de los prohombres de la generación del 80, se desempeñó como senador nacional y luego gobernó Jujuy, Río Negro y Chubut sucesivamente. El suegro de Eugenio Tello, bisabuelo de Rafael, fue Teodoro Sánchez de Bustamante (1778–1851), quien actuó como diputado por Jujuy al Congreso de Tucumán y acompañó a Belgrano y a Rondeau en la campaña al Alto Perú. La familia materna también tenía un fuerte arraigo histórico en la región. Su abuelo materno –Joaquín Carrillo (1853–1933)– fue un conocido historiador jujeño.²³

Nuestro teólogo nació en La Plata el 7 de agosto de 1917. Al año siguiente la familia se mudó a Buenos Aires, y si bien su infancia transcurrió en esa ciudad pasaba largas temporadas en la casa de su abuelo materno en Yala (Jujuy). De esos tiempos recuerda su hermana:

“Rafael recorría los cerros a caballo, entonces no había ni puentes ni caminos, buscando a la gente que vivía en los ranchitos alejados e invitándolos a ‘bajar a las casas’ para el catecismo. Él los preparaba y enseñaba. La misa se celebraba en la casa pues no había capilla. Un padre franciscano iba en el tren de los

²¹ FERNÁNDEZ, “Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello”.

²² Charla del Padre Jorge Vernazza con el padre Lorenzo Esteva el 17 de enero de 1990, citado en J. VERNAZZA - R. RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, inédito, 74.

²³ Autor de: *Jujui. Provincia Federal Argentina. Apuntes de su historia civil (con muchos documentos)*, Buenos Aires, 1877. Tello cita en una ocasión esa obra, al hablar de los indios de la zona de Jujuy. Cfr. R. TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, inédito, 1992, n° 227.

sábados y volvía a la ciudad el domingo a la tarde. Después se hacía la misión, el padre de turno se quedaba tres días y generalmente para el domingo, último día, venía el Obispo”.²⁴

Monseñor Iriarte,²⁵ quien conocía a Tello desde la infancia y cuya familia tenía amistad con los Carrillo, también sostiene que el noroeste argentino influyó decididamente en la personalidad de Rafael: “él era muy, muy jujeño: tenían una casa en Yala, cerca de Jujuy, él era muy gaucho de largarse a andar a caballo solo, con dos pesas en la montura y ningún apero”.²⁶

Luego de sus estudios secundarios ingresó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires donde se recibió de abogado en 1944 a los 27 años. En esa época militó activamente en la Acción Católica en la parroquia Santa Elena. De esos tiempos juveniles recuerda su hermana que “era muy reservado y muy independiente, en la familia no se sabía mucho de él, en ocasión de entrar al Seminario les avisó en el momento en que se iba al mismo”.²⁷ Ingresó al seminario de la Arquidiócesis de Buenos Aires en 1945 y se ordenó sacerdote el 23 de septiembre de 1950. Uno de sus compañeros de ordenación, el padre Lorenzo Esteva, recuerda la impresión que causaba su personalidad en el seminario:

“Conocí a Rafael Tello –dijo el Padre Esteva– a principios del curso seminarístico de 1945. [...] En cuanto tuve contacto directo con él quedé sorprendido por sus cualidades. [...] Me llamaron la atención la agudeza de su ingenio, la profundidad de sus observaciones, empapadas de un amor y adhesión a la enseñanza de la Iglesia. [...] Nunca fue una persona solemne, sabía bromear alegremente, pero su conversación nunca fue superficial ni de ‘cuentitos’. Tenía tal autoridad moral sobre los compañeros, que creo que era consultado por muchos, más que los propios directores espirituales y, conste, sin que lo buscara de ninguna manera. [...] Los temas preferidos de sus conversaciones eran la doctrina de Santo Tomás y de San Juan de la Cruz, en todas ellas, en una forma u otra, aparecía un fuerte celo apostólico y un notable amor a la Iglesia”.²⁸

Más allá de otros datos biográficos, que para no extendernos consignamos en nota al pie,²⁹ podemos decir que después de su ordenación sacerdotal pueden marcarse dos etapas claramente

²⁴ Charla de Susana Tello con el Padre Jorge Vernazza el 13 de abril de 1989, citado en VERNAZZA - RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, 8.

²⁵ Monseñor Iriarte fue el primer obispo de la diócesis de Reconquista (1957-1984) y luego arzobispo de Resistencia (1984-1991).

²⁶ Charla con Monseñor José Iriarte el 22 de marzo de 1990, citado en VERNAZZA - RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, 74.

²⁷ Charla de Susana Tello con el Padre Jorge Vernazza el 13 de abril de 1989, citado en *ibíd.*, 9.

²⁸ Charla del Padre Jorge Vernazza con el Padre Lorenzo Esteva el 17 de enero de 1990, citado en: *ibíd.*, 9.

²⁹ Datos biográficos: Rafael Adolfo Tello nació en La Plata el 7/8/1917. Desde 1918 vivió en Buenos Aires, en la calle Blandengues (hoy Soldado de la Independencia) 1136. Su familia era de Yala (Jujuy), donde pasó largas temporadas en su infancia. En 1924 tomó su primera comunión en el Colegio de la Misericordia, sito en Av. Cabildo 1333. Cursó sus estudios primarios en una escuela del estado ubicada en la Av. Federico Lacroze 2322. Sus estudios secundarios los realizó en la escuela Manuel Belgrano. Posteriormente ingresó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires donde se recibió de abogado en 1944 a los 27 años. En esa época actuó en la JAC de Santa Elena. Entró al seminario de la Arquidiócesis de Buenos Aires en 1945. Se ordenó sacerdote el 23/9/1950.

En 1953 fue nombrado Asesor de la JUC y vivió en un pensionado de jóvenes universitarios. En 1958 se lo designó como profesor de la Facultad de Teología de Buenos Aires. Entre 1966 y 1973 se desarrolló como perito

delimitadas. Un primer período con una destacada acción en la Iglesia argentina, en el que fue profesor de la Facultad de Teología de Buenos Aires, perito de la COEPAL, e inspirador de la Peregrinación Juvenil a Luján –entre otras cosas–. A éste le sucedió otro período de reclusión y ocultamiento, en el que silenciosamente siguió animando una pastoral popular y desarrolló casi la totalidad de su obra escrita. El gozne que articula ambas etapas es el conflicto que tuvo con su Arzobispo el Cardenal Aramburu y que lo llevó a renunciar a su tarea de profesor en la Facultad de Teología³⁰ y a retirarse por completo de la vida pública de la Iglesia. Esto sucedió en marzo de 1979, y si consideramos que fue ordenado sacerdote en 1950 podemos hablar de una primera etapa de 28 años de vida pública entre los años 1950–1979 y una segunda etapa de reclusión de 23 años entre 1979 y 2002, año de su muerte.

Cabe aclarar que el aislamiento voluntario en el que vivió todos esos años no era bidireccional. Si bien hizo todo lo posible para dejar de influir en la Iglesia, la Iglesia siguió influyendo en él. Por un lado, se negaba repetidamente a los contactos que intentaban quienes pretendían de él una palabra autorizada sobre alguna cuestión eclesial. Monseñor Iriarte nos da testimonio de esto cuando dice: “Con Zaspé decíamos muchas veces ‘¿qué hacemos si se nos muere Tello?’ porque el recurso para los problemas era Tello; no se murió, pero se ‘ostració’. Con Zaspé hemos hecho enormes esfuerzos para encontrarnos, le hemos escrito una carta en conjunto, hemos mandado emisarios y nunca nos quiso recibir”.³¹ Pero por otra parte, estaba completamente al tanto de lo que pasaba en la Iglesia como en su etapa de vida pública. Contemos un ejemplo para ilustrar este hecho: siempre se caracterizó por su capacidad de trabajo y su rapidez para asumir las líneas

de la COEPAL. Fruto de un accidente de tránsito en 1969 le descubrieron cáncer en el intestino. Dos años después fue operado y queda con una colostomía que lleva por el resto de su vida. En esos tiempos asesoraba a los sacerdotes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo e intervino en la nueva orientación que tomó el santuario de San Cayetano de Liniers. En 1975 inspiró la primera Peregrinación Juvenil a Luján, por esos años animó el Movimiento Juvenil Evangelizador y asesoró a varias congregaciones de religiosas.

Se retiró de la vida pública de la Iglesia en marzo de 1979. En estos años de reclusión mantuvo contacto con sacerdotes interesados en la evangelización de los más pobres e inspiró la creación de la asociación privada de fieles “Santa María Estrella de la Evangelización” (conocida como la Cofradía de la Virgen), la asociación “Negrito Manuel” y la fundación “Saracho”. Desde 1984 hasta pocos días antes de morir se reunía semanalmente –reuniones conocidas como *la escolita*– en su casa con sacerdotes amigos para hablar de distintos temas relativos a la pastoral popular. En septiembre del 2001 se mudó a Luján con la intención de morir cerca de la Virgen, deseo que se cumple el 19/4/2002 (cfr. *Ibíd.*, 6-7).

³⁰ El frondoso legajo de profesor de Tello que se encuentra en la Facultad de Teología termina con una nota manuscrita del entonces decano que dice lacónicamente:

“1979.

Hoy, martes 6 de marzo, el Arzobispo Cardenal Aramburu me comunicó que el Prof. Pbro. Rafael Tello le presentó la renuncia al cargo de Profesor Asociado en la Facultad de Teología.

Carmelo Giaquinta

NB: Corresponde notificar al Consejo Directivo y al Consejo Académico en sus próximas sesiones”. A pesar de esta recomendación final, en los libros de Actas, tanto del Consejo Directivo como del Consejo Académico, no consta que se haya tratado esta renuncia.

³¹ Charla con Monseñor José Iriarte el 22 de marzo de 1990, citado en VERNAZZA - RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, 76.

del Magisterio. Asombrado por esto, Mitchell cuenta en su libro sobre los inicios de la Peregrinación Juvenil que en enero de 1976 Tello ya se reunía con sacerdotes a estudiar la *Evangelii Nuntiandi*, que había sido promulgada el 8 de diciembre de 1975.³² Algo análogo sucede en su etapa de ostracismo: en enero de 1993 comienza con las entregas de un escrito llamado *La pastoral popular y Santo Domingo*, a apenas un mes de haberse publicado el documento de esta IV Conferencia del Episcopado latinoamericano.

Si hay un hilo conductor que recorre ambas etapas de su vida éste es la búsqueda de una pastoral popular. Convencido de que el modo en que viven la fe cristiana los más pobres de Latinoamérica constituye un cristianismo válido, propone y fundamenta acciones con las que la Iglesia puede hacer más vivo y operante este cristianismo. Todas sus iniciativas pastorales y sus planteos doctrinales confluyen en este sentido.

Como perito de la COEPAL³³ tuvo activa participación en la redacción del documento sexto de la Declaración de San Miguel³⁴ llamado “Pastoral popular”. Aquí se propone una pastoral popular que sería la acción de la Iglesia que busca evangelizar al pueblo desde el pueblo mismo: la acción pastoral debe estar “orientada no solo hacia el pueblo, sino desde el pueblo mismo” (VI, 5). Para eso es necesario asumir la cultura popular y sus expresiones religiosas. También se lo reconoce al pueblo como “sujeto y agente de la historia” (VI, 4) e inmerso en un “proceso histórico, que procede de profundas virtualidades evangélicas y encierra muchos valores cristianos” (VI, 5.1). En este marco es que los obispos, “para ser fieles al pueblo”, desean que la Iglesia acompañe al pueblo, “amándolo, escuchándolo y ayudándolo a expresarse y organizarse” (VI, 5), todo esto con una especial “solicitud por los pobres, intensificando la atención de las zonas menos desarrolladas” (VI, 5.5). Evangelizar *desde el pueblo*, ver al *pueblo como sujeto de la historia* inmerso en un *proceso histórico*, asumir su *cultura*, *optar por los pobres*, y gran parte del resto de las ideas de este documento son las que luego nuestro teólogo desarrollará a lo largo de su vida.

También buscaba una acción evangelizadora de la Iglesia para la mayoría del pueblo cuando inspiró la Peregrinación Juvenil a Luján. Según uno de sus organizadores, “el padre Tello vio

³² Cfr. G. DOTRO - C. GALLI - M. MITCHELL, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la caminata juvenil a Luján*, Ágape, Buenos Aires, 2004, 69.

³³ La Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) estaba dirigida por los obispos Marengo, Zaspé y Angelelli. Entre los peritos convocados figuraban Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O’Farrell, Gerardo Farrell, Alberto Sily y Fernando Boasso, entre otros. Para más información sobre el trabajo de la COEPAL cfr. S. POLITI, *Teología del pueblo: una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975*, Ed. Castañeda -Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1992; GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en la Argentina, 1962 - 2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, 61-106; F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, Patria Grande, Buenos Aires, 1974; GERA, “San Miguel: una promesa escondida”, 271-295. Cfr. también en apéndice nota 382.

³⁴ CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Buenos Aires, Paulinas, 1969.

que si la pastoral organizada ponía un gesto religioso que tocara el corazón del pueblo, iba a ser asumido con fuerza, porque en el corazón del pueblo latinoamericano –y del argentino que camina a Luján– está grabado el gesto religioso de peregrinar”.³⁵

Excede los límites de este trabajo un análisis detallado de sus aportes a la vida pastoral de la Iglesia, pero –como dijimos de su acción en la COEPAL y en los inicios de la Peregrinación Juvenil– siempre lo encontraremos impulsando a la Iglesia hacia la evangelización popular. Así lo hacía cuando aconsejaba a las *Congregaciones femeninas* que buscaban insertarse en ambientes populares, cuando acompañaba la vida de algunas *Congregaciones de vida contemplativa*, cuando asesoraba a los sacerdotes del *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo de la Capital Federal*, a los *Curas Villeros*, a los sacerdotes de la *Cofradía de Luján*, cuando impulsaba la ordenación sacerdotal de muchachos de cultura popular, y cuando escribía cada página de teología.

Su teología es eminentemente pastoral. Apenas dos años antes de morir, en una carta a Víctor Fernández, expresaba la importancia que tenía en su vida la *búsqueda de una teología pastoral que sea práctica y realista*:

“Tenemos que servir a Dios, ‘en espíritu y en verdad’; servirlo a Dios eso es lo fundamental, y lo hacemos en la Iglesia, que está gobernada por hombres –‘elegidos por el Espíritu Santo’, pero hombres racionales–, por eso además de la acción y el sentido misionero que podamos darle a nuestro ministerio tenemos que:

1º ayudar a formular una teología pastoral que sea práctica y realista.

2º tratar de que ella sea aplicada en la mayor medida posible”.³⁶

Tello hace teología –ciencia racional– para ayudar a la Iglesia –conducida por hombres racionales– a servir a Dios “en espíritu y en verdad”. Continuando con la lectura de dicha carta vemos que esta concepción de la función de la teología era en parte lo que fundamentaba su conocida resistencia a poner su nombre en sus escritos.³⁷

“La 1º, me parece que requiere que se eviten los personalismos: una teología ligada a fulano o zutano (y aun una teología identificada como argentina o ligada a fuentes ‘argentinas’). [...]

Con respecto a la 2º: creo que no ayuda sino más bien lo contrario, hacer aparecer mi nombre. Y esto por motivos en su máxima parte verdaderos, aunque en parte también imaginarios.

³⁵ Testimonio de Fernando Echevarría, citado en DOTRO - GALLI - MITCHELL, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la caminata juvenil a Luján*, 44. Más datos sobre la actuación de Tello en torno al Movimiento Juvenil Evangelizador en: O. CAMPANA, "'Sangre de mártires' en palabras de Rafael Tello", *Vida Pastoral* 252 (2005) ; R. TELLO, "'El Espíritu descenderá en las villas y en los campos... Dios da su Espíritu a los pobres'", *Vida pastoral* 254 (2005) .

³⁶ Carta a Víctor M. Fernández con fecha del 7/10/2000.

³⁷ Durante el período de docencia y actividad pública se caracterizaba por no querer escribir. En esta etapa su teología era sobre todo oral, le gustaba definirse a sí mismo como semi-analfabeto, porque *leía pero no escribía*.

Una oposición cerril a que se publique mi nombre me parece que no tendría ningún fundamento justo ni de derecho verdadero, pero ligar ciertas posiciones teológicas a mí es inconveniente”.³⁸

Quiere evitar caer en personalismos. Para él la teología debe buscar conocer los caminos de Dios para el pueblo de Latinoamérica y ayudar a la Iglesia a ser fiel a esos designios divinos. Aunque esto pueda parecer algo que se supone *a priori* en toda teología sana, en su caso es algo así como una mística que envuelve toda su reflexión teológica. Puede decirse que la *intencionalidad fundante* de su reflexión teológica es entender a Dios tal como se manifiesta en la vida del pueblo latinoamericano en estos cinco siglos de cristianismo. Dicho en términos coloquiales –que acostumbraba usar en sus amenas charlas– se trata de *buscar la pastoral que Dios quiere para América Latina*.³⁹

En ese marco, su teología privilegia la acción amorosa de Dios en la historia y la unión con Él como fin de la vida del hombre. Sus explicaciones muchas veces comenzaban con sentencias como: “*fuimos hechos para conocer, amar y servir a Dios en esta vida y gozarlo eternamente en la otra*”;⁴⁰ o: “*tenemos que servir a Dios, ‘en espíritu y en verdad’*”.⁴¹ En la línea de los grandes místicos –era un asiduo lector de San Juan de la Cruz– lo principal para él era la unión con Dios y desde esa unión buscaba conocer su voluntad. De aquí el lugar central que ocupan en su reflexión las virtudes teologales, ya que por ellas el ser humano se une a Dios. Gozar del Creador en la Patria es el fin último de la vida del hombre y hacia eso es atraído por Dios en esta vida terrena, donde ya puede anticipar esa unión por las virtudes teologales.

Esta prioridad de la acción de la gracia divina no hace que su teología caiga en una “espiritualización desencarnada” que olvide la incidencia social del Evangelio. Por el contrario, se ocupa repetidamente de la dimensión social del mensaje de Cristo y el hecho de estar enmarcada en esta mística teologal ayuda a que sus conclusiones no se fundamenten en alguna ideología humana sino en el querer de Dios.

Como vamos descubriendo, para acercarnos a este teólogo, binomios como vida y obra, pensamiento y acción, teología y pastoral, deben entenderse estrechamente unidos y en una interrelación constante. Estamos ante un pastor que hace teología para impulsar la tarea evangelizadora de la Iglesia y ante un teólogo que piensa permanentemente la pastoral. Su acción y su pensamiento se dan encadenados según el axioma medieval que dice: *operari sequitur esse*. De hecho, aun siendo un destacado teólogo en el ámbito académico, lo que más conocido lo hizo en la Iglesia argentina fue la animación de iniciativas pastorales concretas. Él buscaba que la

³⁸ Carta a Víctor M. Fernández con fecha del 7/10/2000.

³⁹ Cfr. ALBADO, *El carácter teologal de la pastoral popular en el p. Rafael Tello*, 1.

⁴⁰ R. TELLO, *Ejercicios espirituales predicados por el padre Tello en 1955*, inédito, 2.

⁴¹ Carta a Víctor M. Fernández con fecha del 7/10/2000.

Iglesia lleve a cabo una pastoral popular y en función de eso desarrolló una sólida fundamentación doctrinal.

Comparte esta actitud con otro gran teólogo argentino, Lucio Gera, que la explica de este modo:

“Para la acción pastoral se requiere, pues, un acto de pensamiento y reflexión, de racionalización; o dicho de otro modo, una interpretación de la realidad que ha de hacerse a la luz de la fe y del Evangelio y utilizando los métodos científicos actuales”.⁴²

Esta íntima compenetración entre pensamiento teológico y acción pastoral atraviesa toda la figura de Tello. Por este motivo hay que tener presente que una lectura de su obra meramente “científica” va a ser siempre incompleta. De hecho, casi la totalidad de su obra escrita no la presentó en el ámbito académico sino a un grupo de sacerdotes amigos a los que les interesaba el trabajo evangelizador con los pobres. En la segunda etapa de su vida eligió no rodearse de intelectuales sino de pastores. Ante una personalidad de estas características creemos que su obra teológica debe ser leída en el contexto de su obra pastoral. Sus escritos son un enorme desarrollo de una pastoral popular posible para América Latina. Por eso *se entenderán más cabalmente en la medida en que se intente practicar la pastoral popular que proponen*. Este es el lugar desde el que pretendemos realizar este trabajo. Si bien haremos una lectura científica de uno de los textos de nuestro teólogo, este escrito tiene el trasfondo de varios años de trabajo en las actividades pastorales que él proponía y de largas conversaciones con quienes lo conocieron y lo siguieron en muchas de sus iniciativas.

1.3 Su fidelidad a la Iglesia.

*Rafael Tello “es y quiere ser de la Iglesia”.*⁴³

A pesar de sus problemas con las autoridades eclesásticas, su vida y su teología transparentan un profundo amor a la Iglesia y un ferviente deseo de unidad. Son numerosos los testimonios que señalan su sincera obediencia como una de las características de su personalidad. Solía contar que había entrado al seminario porque se lo mandó su obispo. Al parecer, allá por 1944, siendo él un joven abogado que participaba activamente en la Acción Católica, incubaba la idea de irse como ermitaño al monte. Pero el obispo no lo apoyó y le preguntó de un modo apremiante qué está esperando para entrar al seminario. Esta entrevista decidió su vocación.⁴⁴

⁴² L. GERA, "La Iglesia y el mundo", en: VIRGINIA RAQUEL AZCUY-JOSÉ CARLOS CAAMAÑO-CARLOS MARÍA GALLI, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape Libros - Facultad de Teología UCA, Buenos Aires, 2007, 311-318, 313.

⁴³ R. TELLO, "N.N.", inédito, 1994, n° 4.

⁴⁴ Cfr. Testimonio de la Hermana María Marcenaro, Madre Abadesa del Monasterio Trapense de Hinojo, sobrina y ahijada del padre Tello, inédito.

Ya siendo un reconocido profesor de teología, su sabiduría y su prudencia ayudaron a resolver algunas difíciles tensiones internas en la Iglesia. Cuenta el entonces obispo de Reconquista que hubo “una oportunidad en que el presbiterio estaba en un grave riesgo de partirse [...]. En tres o cuatro días que estuvieron encerrados en la casa de ejercicios, hizo desesperados esfuerzos tratando de hacernos llegar a un entendimiento ... era un poco su pasión de no-ruptura, la paz ... Lo consiguió a medias”.⁴⁵

También puso su prudente sabiduría al servicio de la unidad de la Iglesia cuando se suscitaron serios conflictos en el clero de la Arquidiócesis de Buenos Aires. A comienzos de la década del 70 el MSTM estaba siendo muy cuestionado por muchos sacerdotes y obispos. En un intento por evitar que se llegara a una fractura en el presbiterio, se organizaron reuniones donde se debatían profundamente las diferentes posturas en pugna.⁴⁶ A pesar de sus manifiestas simpatías por una de las partes⁴⁷ y a causa de su lucidez y honestidad intelectual, le fue encomendado al padre Tello coordinar los debates. Uno de los protagonistas de aquellos tiempos nos cuenta que:

“Si bien la tarea no fue sencilla, el Padre Tello supo coordinar en forma espléndida estas reuniones y así lo recuerdan los sacerdotes que participaron en las mismas. Esto quedó demostrado por el gran número de sacerdotes asistentes y por la calidad de los debates que allí surgían. En uno de estos debates se organizó una doble exposición a cargo de los presbíteros Jorge Vernazza y Julio Meinvielle que alegaron a favor y en contra del MSTM respectivamente. Fue altamente revelador que al terminar las dos charlas el primer sacerdote que se levantó dijo: ‘¡Entonces no hay tanta diferencia!’”.⁴⁸

Más allá de los testimonios –que serían incontables– de sus actitudes de obediencia a la Iglesia, es fácil ver en sus escritos este mismo sentimiento. Durante 1994 entregó un breve apunte bastante particular porque es el único en el que habla –sin nombrarse– de sí mismo. Se titula *N.N.*, y consta de una serie de afirmaciones que orientan la vida de este tal “N.N.”. Si leemos estas breves páginas cambiando “N.N.” por Rafael Tello tendremos una idea de su actitud ante la Iglesia y de su propuesta de pastoral popular.

⁴⁵ VERNAZZA - RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, 75.

⁴⁶ Una crónica de lo sucedido en estas reuniones puede leerse en: H. VERBITSKY, *Historia política de la Iglesia Católica. Vigilia de Armas. Tomo III. Del Cordobazo de 1969 al 23 de marzo de 1976*, Sudamericana, Buenos Aires, 2009, 150s.

⁴⁷ El padre Tello estuvo siempre muy cerca de los sacerdotes del MSTM de Capital Federal. Aun así, nunca perteneció al mismo (cfr. VERNAZZA - RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, 6). De esta singular distancia que marcaba Tello con el MSTM me daba testimonio el padre Ricciardelli en una charla informal que conservo muy viva en mi memoria. Contaba que Tello había sido su profesor y que guardaba un inmenso respeto por él. Cuando en 1967 tradujeron el *Manifiesto de los 18 obispos del tercer mundo* y lo repartieron entre varios sacerdotes para requerir sus firmas, él mismo se lo llevó a su antiguo profesor. Tello lo leyó silenciosamente, luego levantó la vista y le dijo algo así como: “Está bien esto, sí, está muy bien. Pero yo no puedo firmar porque soy analfabeto. Si fuera semi-analfabeto podría al menos firmar, pero soy analfabeto”.

⁴⁸ *Ibíd.*, 10.

En los primeros párrafos explica –siguiendo a San Pablo–⁴⁹ que la Iglesia es un cuerpo con muchos miembros, cada uno de los cuales tiene diversos dones, funciones y actividades. Dentro de este organismo, “N.N.” –Rafael Tello– se considera uno de los órganos más débiles y de menor valía. Esto hace que “N.N.” no pretenda “que los demás órganos se plieguen a los propios criterios de acción”.⁵⁰ Pero por otro lado “sabiendo que a Dios le ha placido darle una determinada y pequeña función en el cuerpo que es la Iglesia, humildemente se esfuerza por cumplirla bien”.⁵¹ Estas dos frases dicen mucho sobre la actitud con la que enseñaba. Siempre presentó sus ideas –aun las más polémicas– con una profunda humildad y no pretendía que se las tomara como las únicas válidas o como si excluyeran a otras posiciones, pero sabía conjugar esta humildad con la firmeza de quien se siente llamado a decir una verdad y quiere hacerlo del mejor modo posible.

Como venimos diciendo, el lugar donde este teólogo vivió su vocación teológica y pastoral fue siempre la Iglesia. En este escrito lo dice claramente: “N.N. es y quiere ser de la Iglesia”.⁵² El hecho de haber tenido que pasar buena parte de su vida recluido por incompreensión de las autoridades eclesíásticas no hizo que su teología menospreciara el rol de la jerarquía de la Iglesia. Siguiendo los lineamientos conciliares entiende a la Iglesia como Pueblo de Dios que incluye –esencial y necesariamente– a la jerarquía. Son frecuentes en sus obras las afirmaciones que destacan la necesidad de la obediencia a la Iglesia. Repetidas veces enseñaba que es Cristo el que salva, que éste convoca a la Iglesia para colaborar con su misión y por tanto, el único modo de anunciar la salvación al pueblo es estando unido a la Iglesia. En un apunte que presentaremos en el siguiente capítulo, *Evangelización y cultura*,⁵³ al tratar el tema de la participación del presbítero en la evangelización dice:

“La evangelización es obra de Dios y de Cristo completada por la Iglesia, y dentro de ella encomendada a la autoridad de Pedro, los Apóstoles y sus sucesores. Por eso, los que quieran participar de la obra de la evangelización, deben estar unidos a Dios y a la autoridad sagrada de la Iglesia”.⁵⁴

En las dos etapas de su vida, era frecuente el contacto con sacerdotes que se interesaban en trabajar en la evangelización de los más pobres. Éstos no siempre eran comprendidos por las autoridades y sobre ellos podía sobrevolar la tentación de ver en el pueblo un cristianismo totalmente independiente de la Iglesia. A ellos, insistentemente les enseñaba que si el presbítero

⁴⁹ Cfr. Rom 12,3-6; 1Co 12,4-31.

⁵⁰ R. TELLO, *Pueblo, historia y pastoral popular. Anexo VIII*, inédito, 1994, n° 3.

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² *Ibíd.*, n° 4.

⁵³ R. TELLO, *Evangelización y cultura*, inédito, 1996. Nos interesará este escrito para marcar el contexto literario de nuestro texto base, ya que es el apunte que lo precede inmediatamente. Trataremos más de él en el capítulo 2.

⁵⁴ *Ibíd.*, n° 94.

“pretende realizar una obra de evangelización sin contar con la aprobación, por lo menos tácita, de la Jerarquía, *totalmente* al margen de ella o *realmente contra su entera voluntad*, su esfuerzo será inútil”,⁵⁵ aunque acto seguido aclaraba que la jerarquía no se reducía a un solo hombre y que la voluntad humana es siempre compleja de modo que puede no querer algo que bajo otro aspecto sí quiere.

También en el escrito que tomamos como texto base de nuestro trabajo, se muestra convencido de la subordinación que los teólogos les deben a los obispos:

“La Iglesia cree lo que fue revelado a los Apóstoles y nada más (si formula verdades nuevas es sólo porque estaban implícitas en lo ya revelado a los Apóstoles). Esta es la razón por la cual el Obispo, aunque no sea el mayor teólogo (y en tantísimos casos ni siquiera teólogo profesional) como sucesor de los apóstoles es custodio de la fe a ellos confiada, por encima de los teólogos”.⁵⁶

De esta actitud ante la Iglesia brota su profundo respeto por el Magisterio y por la Tradición. Primero como profesor, y luego en sus escritos, demuestra que abreva permanentemente – además de en la Sagrada Escritura– en los grandes clásicos de la tradición eclesiástica como San Agustín y Santo Tomás o en escritores místicos como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús.

Harto conocida es su preferencia por la teología de Santo Tomás de Aquino. Puede decirse que su *forma mentis* está moldeada por las categorías de este teólogo medieval. El lenguaje preciso y abstracto, el estilo de redacción donde siempre hay objeciones, solución y respuesta a las objeciones y el uso permanente de las nociones escolásticas son testimonio de esta rica influencia.⁵⁷ Él mismo no dudaba en calificarse como tomista, aunque vale aclarar que se trata de un tomismo *sui generis*. No cree que ser tomista sea sólo alcanzar la comprensión de un sistema cerrado ni el conocimiento de la estructura y de los conceptos del santo (aunque ello también debe hacerse), sino participar del espíritu con el que Tomás buscaba el conocimiento de Dios y de la realidad. Veamos como lo explicaba en una charla:

“Para mí ser tomista no consiste sólo en entender el sistema de Santo Tomás. Ser tomista para mí, tiene estos tres elementos fundamentales. 1) Santo Tomás ve las cosas desde Dios. Es decir, entendía a Dios, y entendiendo a Dios veía todas las cosas. Lo ponía a Dios como centro. Ser tomista es adherir a Dios por la sabiduría y por el amor. Ser tomista es ante todo ser santo, con sabiduría de santo. 2) Después, en segundo lugar, dependiendo de la adhesión a Dios, santo Tomás veía con fuerza angelical (le decían el angélico, pero no en el sentido de inocente), es decir, desde Dios veía el conjunto de las verdades creadas, y ese es el sistema tomista. 3) Y en tercer lugar santo Tomás hacía una síntesis entre la filosofía pagana, y la filosofía cristiana. Resumiendo, ser tomista tiene tres elementos: tender con todas sus fuerzas, con todo su amor, con

⁵⁵ *Ibíd.*, n° 96.

⁵⁶ R. TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1991), 2006, n° 40.

⁵⁷ Más adelante volveremos a tratar sobre el lenguaje de este autor. Cfr. *infra* págs. 49s.

toda su sabiduría hacia Dios, la santidad; luego desde Dios tener una visión del conjunto de las cosas creadas; y lo tercero es hacer una síntesis de la sabiduría pagana con el cristianismo.⁵⁸

Como él mismo explica, su tomismo consiste en reproducir en su vida el espíritu que animaba a Santo Tomás: buscar a Dios con todas las fuerzas, desde esa unión de amor con Dios mirar la realidad creada e intentar hacer una síntesis entre esta visión cristiana y la sabiduría pagana. Tomás hizo esta síntesis entre la filosofía pagana y la filosofía cristiana. Tello, a pesar de ser muy crítico con la cultura moderna, reconoce que ésta es irreversible y cree que la Iglesia debe buscar una síntesis entre el pensamiento cristiano y los elementos de esta cultura. Su propuesta consiste en intentar ver la realidad desde Dios y –siguiendo el espíritu de Santo Tomás– buscar una nueva formulación de la doctrina cristiana.⁵⁹

Este apego a un teólogo medieval y a la Tradición de la Iglesia le da un cierto tono paradójico a su pensamiento. Quienes por primera vez escuchan algunos de sus originales planteos pueden caer en la tentación de contarlo entre los pensadores “*progresistas*”. La omnipresencia del pobre en su obra, su insistencia en la necesidad de la renovación de las estructuras eclesiales y otros temas afines con el temario de cierta teología de corte progresista servirían para abonar este equívoco. Por otra parte, quienes notan en sus escritos el uso repetido de categorías escolásticas y su permanente preocupación por fundamentar la ortodoxia de sus planteos podrían catalogarlo de “*conservador*”. Esto, además de revelar lo antipáticos e inexactos que resultan los rótulos, nos demuestra que estamos ante una figura compleja, con un pensamiento sólido y original, que no teme abandonar falsas seguridades, que sabe “*sacar de sus reservas lo nuevo y lo viejo*” (Mt 13,52) y rescatar la permanente actualidad de la verdad que subyace en la Tradición de la Iglesia. Busca respuesta para los desafíos actuales que presenta la nueva evangelización de América Latina, y para esto echa mano de los elementos de la teología más clásica. Pero este recurso no lo hace *conservador*, ya que no le impide presentar planteos absolutamente originales y revolucionarios en algunas cuestiones.⁶⁰ Según la feliz expresión de Marcelo González, nuestro

⁵⁸ RAFAEL TELLO, *Desgrabación de charla del 30 de noviembre de 2000*, citado en: ALBADO, *El carácter teológico de la pastoral popular en el p. Rafael Tello*, 9.

⁵⁹ En la misma charla del 30 de noviembre del 2000, cuando se le preguntaba cómo era posible hacer una síntesis entre el cristianismo y una cultura que se basaba en principios antievangélicos, daba más precisiones: “Lo que es importante para el Concilio es la actividad humana [...] La cultura es la forma particular de ejercer la actividad del hombre [...] La cultura moderna es un modo particular de concebir al hombre, de mirar al hombre, de mirar los valores del hombre, de servirse de las cosas. Es un modo particular de valorar las cosas del hombre. Crea un estilo de vida que tiende al desarrollo. Pero Dios tiene dos caminos: el camino de la muerte y el camino del desarrollo. La cultura moderna va a promover solamente el camino del desarrollo. El hombre moderno deja totalmente el camino de la muerte, toma solamente el camino del desarrollo. Entonces una síntesis entre el cristianismo y la cultura moderna no es posible. Una síntesis entre el cristianismo y la actividad humana, sí es posible. *El cristianismo tiene que tender a buscar una síntesis entre el pensamiento cristiano y la actividad humana para el desarrollo de todo el hombre*. Pero no es posible hacer una síntesis con la cultura moderna, que es una forma particular de concebir la actividad humana” (subrayado nuestro).

⁶⁰ Sobre la originalidad de Tello atestigua Monseñor Iriarte: “De la gente que yo he conocido Tello es un caso único, no conozco nada parecido, no solamente su virtud, su inteligencia, sino su originalidad, para todo era originalísimo.”

teólogo tiene un “*pathos* destructor de lo obvio”.⁶¹ Sus argumentos –aun cuando demuestra puntiliosamente su ortodoxia– resultan muchas veces demoledores de cierto orden establecido a la vez que abren a un nuevo horizonte de sentido cargado de valores hondamente evangélicos.

1.4 Su opción por los pobres.

*“No se puede anteponer nada al amor del pobre sino el amor de Cristo, del cual deriva”.*⁶²

Siguiendo con la argumentación que presenta en “N.N.”, vemos que luego de definirse como un miembro en el cuerpo de la Iglesia fundamenta su opción preferencial por los pobres. Sigue la huella de la Iglesia latinoamericana que hace esta opción en Medellín y en Puebla.⁶³ Tello no ve a los pobres como sujetos aislados, más bien los entiende constituyendo una parte esencial de un pueblo. Puede decirse que *opta por el pueblo*, entendido como un sujeto colectivo –inmerso en un proceso histórico concreto y con una cultura propia– cuyo *corazón son los pobres*.⁶⁴ Este rol determinante de los pobres en la configuración de la cultura de un pueblo es lo que señala Puebla cuando opta por la cultura popular y enseña que esta cultura se conserva “de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres”.⁶⁵

Opta por los pobres porque la Iglesia lo hace pero también presenta los motivos teológicos que fundamentan esta opción. Estos argumentos son un tema común a lo largo de toda su obra. En este escrito se limita a enumerar algunos de los fundamentos de por qué la Iglesia debe ejercer una *forma especial de caridad hacia los pobres*:⁶⁶

“En esta opción se juega la fidelidad de la Iglesia a Cristo; porque los pobres son los predilectos de Dios; porque a ellos se les concede su primera misericordia; porque de ellos es el Reino; porque son un signo mesiánico de la verdad de la misión de Jesucristo; porque Cristo se identificó con ellos, etc.”.⁶⁷

Como puede observarse en esta simple enumeración, los motivos de esta opción son ante todo teológicos. No se trata de motivos sociológicos ni políticos, si bien es claro que entiende que los destinatarios de esta caridad preferencial son los pobres socialmente considerados tales, y que

(Charla con Monseñor José Iriarte el 22 de marzo de 1990, citado en VERNAZZA - RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, 76).

⁶¹ GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en la Argentina, 1962 - 2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, 94.

⁶² R. TELLO, *Anexo XVIII a Epístola apostólica sobre el jubileo del año 2000*, inédito, 1995, n° 219.

⁶³ Dice DP 1134: “Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres.”

⁶⁴ Cfr. TELLO, *Pueblo, historia y pastoral popular. Anexo VIII*, n° 5.

⁶⁵ DP 414.

⁶⁶ Enseña JUAN PABLO II en SRS 42: “Quiero señalar aquí la opción o amor preferencial por los pobres. Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia.”

⁶⁷ TELLO, *Pueblo, historia y pastoral popular. Anexo VIII*, nota 4.

esta preferencia tiene consecuencias en la vida política de una nación. Es Dios quien ama con preferencia a los pobres y este amor fundamenta la opción que hace la Iglesia –y junto con ella Tello– por ellos.

Esta preferencia presenta dos aspectos. Por un lado se trata de que los pobres sean objeto de la misericordia de los cristianos, de que la Iglesia –impulsada por este amor preferencial a los pobres– destine sus mejores recursos a atenderlos. En este sentido se la presenta mayormente y su aceptación no provoca mayores problemas, aunque muchas veces –como señala Aparecida– “corre el riesgo de quedarse en un plano teórico o meramente emotivo, sin verdadera incidencia en nuestros comportamientos y en nuestras decisiones”.⁶⁸

Pero esta opción a la que invita el Magisterio presenta otro rasgo que este teólogo cree más importante.⁶⁹ Se trata de aceptar la centralidad del pobre tal como la presenta el Evangelio. Reconocerlos como verdaderos constructores del Reino. Dios es “el Dios de todos, pero otorga su *primera misericordia* a los desposeídos de este mundo”.⁷⁰ Son los pobres los primeros amados por Dios y llamados a la Iglesia. De este modo, nuestro autor “*llega hasta el fondo de lo que significa optar por el pobre; porque no se limita a invitar a la promoción social de los pobres, ni a promover una tarea evangelizadora entre ellos*”.⁷¹ Así entendida, la opción por los pobres no consiste primeramente en ayudarlos, sino en aceptar que por ellos se va a fundar y establecer el Reino de Dios. Comentando el pasaje evangélico que dice: “Cuando des un banquete invita a los pobres, a los lisiados, a los paralíticos, a los ciegos” (Lc 14,13) se pregunta:

“¿Nos damos cuenta de lo que sería esa reunión con tales comensales pobres, lisiados, paralíticos, ciegos, etc.? Pues eso es lo que Cristo quiere para su Iglesia. Y lo quiere urgiéndolo: ‘recorre enseguida las plazas y las calles de la ciudad y trae aquí a los pobres, a los lisiados, a los ciegos y a los paralíticos’ (Lc 14,21)”.⁷²

Él entiende que según la Escritura, la redención se da a todos a través de los pobres: “*La salvación se opera ante todo en favor de los pobres y, consecuentemente, para todos*”.⁷³ Esto muestra que el tema del pobre más que una cuestión social es una cuestión teológica, que tiene su fundamento en la Revelación.

En la opción por los pobres se trata esencialmente de que se reconozca la primacía del pobre en el plan de salvación tal como lo presenta la Biblia:

⁶⁸ DA 397.

⁶⁹ Cfr. R. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Ágape, Buenos Aires, 2008, 92-97.

⁷⁰ JUAN PABLO II, *Homilía durante la Misa para la evangelización de los pueblos en Santo Domingo (11/10/1984)*, AAS 77 (1985) 354-361, 5.

⁷¹ FERNÁNDEZ, "Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello" (abstract), 6 (subrayado nuestro).

⁷² TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 96.

⁷³ *Ibíd.*, 34, subrayado nuestro.

“La Iglesia es así. La Iglesia es la Esposa, el Cuerpo de Cristo, y es la Iglesia de Dios, y es la Iglesia de los pobres primeramente, no exclusivamente, porque a ella han sido llamados y para ella amados (y aun, en cierto modo, preferidos) primero pero no exclusivamente, como de muchas maneras lo atestigua la Sagrada Escritura”.⁷⁴

A esto hay que agregar que los pobres colaboran con la redención completando la pasión de Cristo. Éste no sólo se hizo hombre, también se hizo pobre. Y desde su condición de pobre realizó su obra de misericordia, redención y liberación. Y quiso completar su pasión en el tiempo a través de los pobres, que son así hechos cooperadores de la salvación. Así como Dios quiso salvarnos del pecado y de la muerte por medio de su Hijo clavado en una cruz, hoy sigue derramando su salvación a través de otros hijos sujetos a la cruz que son los pobres. Al contemplarlos, puede decirse de ellos lo que anticipaba Isaías del Salvador: “despreciados, desechados por los hombres, abrumados de dolores y habituados al sufrimiento, seres ante los cuales se aparta el rostro, tenidos por nada [...] detenidos y juzgados injustamente sin que nadie se preocupe de su suerte” (cfr. Is 52–53). Ellos participan de la cruz de Cristo y en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Aun sin saberlo –como el pagano Ciro que no sabía que había sido elegido para liberar a Israel–⁷⁵ con su vida pobre y sufrida colaboran con la redención de Cristo.⁷⁶

Los pobres tienen este sentido teológico, de tener parte en el camino de Cristo; por eso Tello los considera ante todo una realidad teológica, no primeramente sociológica y política. El hecho de que se trate de pobres concretos, de hombres y mujeres considerados pobres por la sociedad, no impide que pueda vérselos con un criterio teológico antes que sociológico. Así como los enfermos que curaba Jesús eran enfermos según la consideración médica pero nadie dice que las curaciones eran un hecho médico.

No se trata –por supuesto– de una canonización de la pobreza material. Ésta es un mal físico, como lo es la cruz, y si bien a ambas Dios puede disponerlas para la obtención de un bien mayor, al hombre le corresponde luchar para sobreponerse de estos sufrimientos. La Iglesia debe acompañar esta lucha de muchas maneras, y una de ellas es buscando intensificar los dones propios del cristianismo popular.⁷⁷

Tampoco hay que pensar que este modo de entender la centralidad de los pobres en el designio divino excluye a quienes no son pobres. Siguiendo a Puebla, que enseña que la opción por los

⁷⁴ *Ibíd.*, 41.

⁷⁵ Este mismo ejemplo pone nuestro autor en: R. TELLO, *Pobres y pobreza hoy*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1991), 2006, n° 26.

⁷⁶ Sobre la cooperación de los pobres en la salvación cfr. *Ibíd.*, n° 8-16.

⁷⁷ R. TELLO, *Actitud ante la pobreza*, inédito, 1992, n° 33.

pobres “no debe ser exclusiva ni excluyente”,⁷⁸ nuestro teólogo entiende esta opción en el marco de una pastoral popular que es para todos: pobres y no pobres. Aun así, es claro que en la frase *preferencial pero no exclusiva* el acento debe ponerse en el primer término y no en el segundo. La solicitud maternal de la Iglesia debe manifestarse a todos sus hijos, pero hay que salvaguardar esto sin diluir una opción real por el pobre concreto:

“La opción por los pobres ha de ser no exclusiva ni excluyente. Pero siendo tal ha de ser juntamente preferencial y no sólo según la acción de beneficencia externa sino también y principalmente según el afecto, es decir la caridad interna, por la cual ‘es necesario amar a un prójimo más que a otro’ (ST II-II, q26, a6), por Dios que ama también preferencialmente a unos, al pobre, cuyo Corazón la Iglesia lo conoce muy bien pues el mismo Dios se lo ha revelado”.⁷⁹

Poniendo el ejemplo del amor que se vive en torno al lecho de un enfermo, explica con claridad cómo puede amarse a todos pero manteniendo la preferencia por el más débil:

“Si se acompaña a un enfermo amado se puede acompañar y alentar a los que cuidan del enfermo, pero no porque cuidan de él, sino por ellos mismos. El cuidado y aliento se concentra en el enfermo y de allí se derrama a los demás. Tal vez serían amados aunque no existiera el enfermo, pero al existir él y con ocasión de él, el amor se acrecienta, se colorea y se derrama más abundantemente sobre los otros.

Algo así debe ocurrir con la preferencia por los pobres”.⁸⁰

Como ya hemos señalado, la reflexión sobre el pobre atraviesa toda la obra de este pensador. En este apartado sólo exploramos algunos puntos que nos ayuden a entender su opción personal por los pobres. Con el fin de no extendernos demasiado, dejamos para más adelante la presentación de otras facetas de su pensamiento sobre los pobres.⁸¹ Aun así, antes de cerrar este punto indicaremos un par de elementos que nos ayuden a situar su pensamiento en el contexto de la teología de la liberación.

1.4.1 El pensamiento de Tello en el marco de la teología de la liberación.

Según una clasificación muy extendida, el jesuita argentino Juan Carlos Scannone señala cuatro corrientes dentro de la teología de la liberación: 1. Teología *desde la praxis pastoral de la*

⁷⁸ DP 1145.

⁷⁹ R. TELLO, *Nota (f): La opción por los pobres*, inédito, 1990, n° 20-21.

⁸⁰ TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 40.

⁸¹ Por razones de espacio nos quedan en el tintero algunos aspectos de lo que significa para Tello la *opción por los pobres*. Como por ejemplo su enseñanza acerca de que es una *opción obligatoria*: “la opción requiere libertad física y psicológica pero no necesariamente libertad moral, es decir no-obligatoriedad moral; así lo esencial de la vida cristiana es la opción por Cristo, la cual es opción real y obligatoria, que se renueva -a veces más expresa y solemnemente- en diversas circunstancias, del mismo modo la opción de la Iglesia por los pobres es moralmente obligatoria, y es verdadera opción, renovada expresamente en ocasiones” (TELLO, *Nota (f): La opción por los pobres*, n° 13). Otro tema sería la explicación acerca de que la opción por los pobres no puede plantearse al mismo nivel que la *opción por los jóvenes*, ya que la primera es una opción que se funda en la Revelación y la segunda es una opción pastoral. Esto podría explicar que “la opción por la juventud se haya mantenido totalmente en silencio” (*Libertatis Nuntius* VI, 6) por la mayoría de los teólogos de la liberación. (Cfr. *Ibíd.*, n° 39).

Iglesia (p.e. E. Pironio); 2. *Teología desde la praxis de grupos revolucionarios* (p.e. H. Assmann); 3. *Teología desde la praxis histórica* (p.e. G. Gutiérrez, L. Boff); 4. *Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos* (p.e. L. Gera).⁸² Aun cuando pueda resultar algo artificial –como reconoce el propio Scannone–,⁸³ esta caracterización ha sido ampliamente aceptada y sigue siendo útil hoy ya que nos ayuda a percibir algunas de las líneas–fuerza que subyacen a los distintos autores. De todos modos, hay que tener presente que esta clasificación es válida sobre todo tal como se da la teología de la liberación en 1972, al momento de aparecer el libro de G. Gutiérrez: *Teología de la liberación. Perspectivas*. El mismo J.C. Scannone señala que la evolución histórica de las distintas corrientes y del uso semántico del sintagma “teología de la liberación”, hizo que se reserve esta denominación para la segunda y tercera corriente.⁸⁴

Para contextualizar el pensamiento de nuestro teólogo nos interesa la cuarta corriente, la que hace *teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos*. Ésta tiene sus inicios en la reflexión teológico–pastoral de los peritos de la COEPAL. Uno de los pioneros de la teología de la liberación –G. Gutiérrez– la considera “una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”.⁸⁵ También se la ha llamado *teología del pueblo* (Juan Luis Segundo), *teología de la pastoral popular* (Scannone) o *escuela argentina* (Joaquín Alliende).⁸⁶ Esta corriente cuenta en sus inicios con intelectuales como Lucio Gera, Gerardo Farrell, Fernando Boasso, Justino O’Farrell y el mismo Tello entre otros. Desde la COEPAL, y a partir de una recepción de las constituciones conciliares *Gaudium et Spes* y la *Lumen Gentium* y de la reflexión de categorías como *cultura* y *Pueblo de Dios*, fueron elaborando una teología cuyo eje integrador era la búsqueda de una pastoral popular. Desde el punto de vista metodológico –según J.C. Scannone–, la corriente argentina se caracteriza por:

“1) no partir sólo de la praxis de grupos cristianos organizados de base sino, en general, de *los pueblos latinoamericanos* en cuya sabiduría y religión populares está frecuentemente inculturado Pueblo de Dios;

2) emplear preferentemente el *análisis histórico–cultural* como mediación para interpretar y juzgar la realidad histórica y social de los pobres a la luz de la fe, y para transformarla;

3) para ello recurre al *uso instrumental de ciencias humanas más sintéticas y hermenéuticas* (como son la historia, la antropología cultural o las ciencias de la religión) [...]

4) Desde el principio esta propuesta teológica *criticó el uso no suficientemente crítico por la teología, de elementos tomados por el instrumental marxista de análisis*, por no ser compatibles con la comprensión del

⁸² Cfr. J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Cristiandad - Guadalupe, Madrid - Buenos Aires, 1987, 53-66.

⁸³ Cfr. *Ibíd.*, 54.

⁸⁴ *Ibíd.*, 61.

⁸⁵ G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca, 1982, 377; cita tomada de: SCANNONE, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, 62.

⁸⁶ Cfr. J. C. SCANNONE, "Perspectivas eclesiológicas de la 'teología del pueblo' en la Argentina", *Christus* 707 (1998) 38-44. Para más datos de esta corriente teológica ver en nota 33 la bibliografía ya citada al hablar de la COEPAL.

hombre propia de la fe ni con la idiosincrasia propia de nuestros pueblos. Por su parte prefirió las categorías propias de la historia, la cultura y la religiosidad popular latinoamericana”.⁸⁷

Si aceptamos esta clasificación que ve cuatro corrientes dentro de la teología de la liberación, tendremos que ubicar a nuestro autor en esta vertiente rioplatense. Efectivamente, no sólo fue un protagonista principal de los inicios de este espacio, sino que su teología posterior se desarrolló dentro de estos cauces metodológicos que señala J.C. Scannone. De él puede decirse que mira sobre todo la vida de los pueblos latinoamericanos –con su sabiduría propia y su religiosidad popular–, que utiliza el *análisis histórico-cultural* como mediación para conocer al pueblo, y que rechaza el uso acrítico de las categorías marxistas para hacer teología prefiriendo las propias de la Biblia, de la historia y de la teología escolástica.

Aun así, no debemos olvidar que –como ya hemos señalado–⁸⁸ nuestro teólogo luchaba por evitar los personalismos que podrían implicar una teología ligada a su nombre o a una escuela particular. Muy probablemente él no se hubiera presentado como un teólogo de la “escuela argentina” y menos aun de la “teología de la liberación”. Aun así, para entender mejor su pensamiento puede ayudarnos el tener en cuenta que éste se da en el contexto latinoamericano de la teología de la liberación, más precisamente en Argentina, donde surge una corriente teológica –que lo tiene como protagonista en sus inicios– que intenta hacer teología desde la cultura del pueblo latinoamericano.

Para concluir esta breve contextualización del pensamiento de este autor en el marco de la teología de cuño propiamente latinoamericano consideraremos un aspecto característico de esta última: tomar a *los pobres como lugar teológico*. Recientemente, uno de los teólogos de la liberación más conocidos, Jon Sobrino, recibió una Notificación de la *Congregación para la doctrina de la Fe* donde se lo apercibe –entre otras cosas– por tomar de un modo inadecuado a los pobres como lugar teológico. Luego de transcribir algunas afirmaciones del teólogo latinoamericano como: “la ‘Iglesia de los pobres es [...] el lugar eclesial de la cristología, por ser una realidad configurada por los pobres’”,⁸⁹ la Notificación señala que: “esta ‘Iglesia de los pobres’ se sitúa en el puesto que corresponde al lugar teológico fundamental, que es sólo la fe de

⁸⁷ J. C. SCANNONE, "Situación del método teológico en la problemática de América Latina", *Medellín* 78 (1994) 255-283, 272, subrayado nuestro.

⁸⁸ Cfr. supra, pág. 17.

⁸⁹ CONGREGACIÓN PARA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) y La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999)*, [en línea], 2006

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_sp.html> [consulta: 8/3/2010]. Ver también: CONGREGACIÓN PARA DOCTRINA DE LA FE, *Nota explicativa a la notificación sobre las obras del p. Jon Sobrino s. j.*, [en línea], 2006 <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notasobrino_sp.html> [consulta: 8/3/2010].

la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar teológico”.⁹⁰ No nos detendremos en un análisis del contenido de la Notificación ni en las consecuencias que ésta puede traer para la continuidad de una reflexión desde los pobres de Latinoamérica.⁹¹ Pero al estudiar a un teólogo latinoamericano como Tello, que centra su pensamiento en la vida de los pobres, no podemos dejar de plantearnos si a él también le cabe esta crítica.

Por eso nos preguntamos: ¿Tello ve en los pobres un lugar teológico? ¿En qué sentido? Si tomamos la expresión en sentido amplio, tal vez sí podamos decir que es aplicable a su propuesta teológico–pastoral. Los pobres serían un lugar teológico en cuanto que –por ejemplo– al contemplar sus sufrimientos conocemos más del Cristo sufriente y al observar cómo viven la fe, la esperanza y la caridad en sus vidas aprendemos más de las virtudes teologales. En este sentido, Juan Pablo II enseña que “tenemos que saber descubrir a Cristo sobre todo en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse” y que el relato evangélico que presenta esta identificación (Mt 25,35–36) es “una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo”.⁹²

Pero podemos tomar la expresión *lugar teológico* en su sentido más preciso, como *loci theologici* o fuente del conocimiento teológico. En este sentido los lugares teológicos son los “lugares” en donde la teología encuentra sus conocimientos. Melchor Cano distingue entre *lugares constitutivos* de la revelación (Sagrada Escritura, Tradición no escrita) y *lugares que interpretan* la tradición (Iglesia universal, Concilios generales, Sumo Pontífice, etc.). También incluye en su numeración los *alieni loci*, que no son fuentes teológicas propiamente dichas sino *fuentes auxiliares* para la reflexión de la fe (la razón humana, los argumentos filosóficos y la historia humana).⁹³ En este contexto no sería exacto decir que nuestro autor ve a los pobres como lugar teológico. Hay que considerar que este teólogo privilegia la noción de pueblo y entiende a los pobres siempre como formando parte del corazón del mismo. Ese pueblo está inmerso en un *proceso histórico*, y es aquí –en la historia del pueblo latinoamericano– donde nos encontramos con un *lugar teológico* (un lugar teológico auxiliar o *alieni loci* según la distinción de Melchor Cano).

Como hemos dicho al hablar de la corriente argentina, este pensador utiliza el análisis histórico–cultural para elaborar su teología. Para él, “la historia no es simplemente narración de hechos; la historia es para entender la sociedad y para eso la utiliza la Iglesia en su pastoral; la

⁹⁰ CONGREGACIÓN PARA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) y La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999)*.

⁹¹ Para esto, consultar: V. FERNÁNDEZ, “Los pobres y la teología en la Notificación sobre las obras del p. Jon Sobrino”, *Teología* 92 (2007) 143-150.

⁹² NMI 49.

⁹³ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca, 1969², 217.

usa como instrumento”.⁹⁴ Por eso, se interesa mucho por la historia latinoamericana y enseña repetidamente que es un camino para conocer lo que Dios fue haciendo con el pueblo. De allí que pueda decirse que *ve en el proceso histórico de Latinoamérica un lugar teológico*.⁹⁵

Por último, podemos concluir que por todo lo explicado anteriormente, queda claro que para nuestro autor el *lugar teológico fundamental*, el punto de partida de su reflexión teológica, es la fe de la Iglesia. Para él, vale repetirlo, el pobre es ante todo una realidad teológica, reflexiona sobre la vida del pobre a la luz de la verdad revelada.⁹⁶

1.5 Conclusión.

Hasta aquí hemos intentado ofrecer una presentación de nuestro autor. Para ello, hemos recorrido tres aspectos de su itinerario teológico. Primero dijimos algo acerca del modo en que concebía la teología, señalando que la entendía al servicio de la evangelización. Más específicamente, con su teología nuestro autor busca la formulación de una doctrina que sustente la praxis de una pastoral popular adecuada para América Latina. En segundo lugar, indicamos que tanto su vida como su obra transitaron en una profunda fidelidad a la Iglesia. Aun cuando la dimensión fuertemente profética de sus planteos teológicos le provocó incomprendimientos por parte de autoridades eclesásticas, su pensamiento siempre se mantuvo sinceramente en el cauce de la Tradición y en el marco del Magisterio de la Iglesia. Fue “un pensador kenótico, una suerte de Juan el Bautista teológico, un precursor que se eclipsa”.⁹⁷ Por último, expusimos un rasgo que colorea toda su propuesta teológica: su opción por los pobres. Partiendo de la convicción evangélica de que Dios ama preferentemente a los pobres y del hecho histórico de que en

⁹⁴ R. TELLO, *Pueblo, historia y pastoral popular. Anexo V*, inédito, 1994.

⁹⁵ Lo mismo puede afirmarse de otro exponente de la corriente argentina como Lucio Gera. Comentando el documento de San Miguel, decía en un reportaje: “Es clave leer los signos de los tiempos en la marcha histórica del pueblo [...] Esto da pie a que después de este documento nos hayamos entregado un poco al estudio de la historia para recoger esto en la historia [...] Esto supone que como pueblo, en gran parte por lo menos, o aún más allá de los límites visibles, está llevado por el Espíritu y hay que leer en él los signos teológicos, como un lugar teológico. Sin usar la fórmula vendría a decir eso. La tarea era dónde localizar al pueblo, dónde leemos el paso del pueblo.” L. GERA, “San Miguel: una promesa escondida”, en: VIRGINIA RAQUEL AZCUY-JOSÉ CARLOS CAAMAÑO-CARLOS MARÍA GALLI, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1981-2007)*, Ágape Libros - Facultad de Teología UCA, Buenos Aires, 2007, 271-295, 28.

⁹⁶ Creemos que para elaborar una teología que conozca a Dios contemplando su acción en la vida de los pobres y evitar este posible equívoco que señala la *Notificación* es útil la noción que propone J.C. Scannone al plantear que los pobres son un “lugar hermenéutico”. Mucho antes de esta advertencia de la Santa Sede, este autor planteaba: “Quizás conviene decir una palabra sobre las afirmaciones acerca de los pobres o la praxis de liberación como ‘lugar teológico’. No se puede afirmar que el mundo de los pobres sea lugar teológico en el sentido tradicional de los ‘loci theologici’, a no ser en el sentido de que los pobres, como destinatarios preferenciales no exclusivos del anuncio evangélico, forman parte del dinamismo de dichos ‘loci’. En cuanto a la praxis, se puede admitir que la praxis de la Iglesia (pero no cualquier praxis) es un ‘locus theologicus’, en cuanto es concreción y manifestación de su fe. Pero, si tomamos dichas expresiones en general, conviene hablar de lugar hermenéutico y no de lugar teológico, pues, en cuanto tal, el lugar hermenéutico necesita de discernimiento antes de ser válido para la teología”. SCANNONE, “Situación del método teológico en la problemática de América Latina”, 263.

⁹⁷ GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en la Argentina, 1962 - 2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, 84.

América Latina viven grandes multitudes de pobres que creen en Cristo, Tello reflexiona sobre sus vidas considerándolos ante todo una realidad teológica. Corona este tercer apartado una somera contextualización de su reflexión sobre los pobres en el contexto de la teología de la liberación.

También hemos dicho en varias oportunidades que estamos ante un teólogo cuya vida y obra son en gran parte desconocidas, hasta el momento son muy pocas las fuentes de donde se puede aprender algo sobre él. A esto se le suma el hecho de que muchos de sus planteos son originales y están expresados en categorías que para el autor tienen un contenido preciso, pero para el lector no acostumbrado a su obra pueden resultar equívocas y confusas. Por eso nos pareció necesario extendernos en esta presentación y completarla exponiendo las ideas centrales presentes en nuestro texto base y en aquellos que lo precedieron inmediatamente. Eso es lo que haremos en los dos capítulos siguientes. El capítulo dos presentará las enseñanzas de los textos *Evangelización* y *Evangelización y cultura*, que fueron escritos poco antes que *El cristianismo popular según las virtudes teologales* y forman con él un todo que viene a completarse con un cuarto apunte titulado *La fiesta*. Luego en el capítulo tres trataremos globalmente sobre el texto *El cristianismo popular según las virtudes teologales*. Queda para la segunda parte de este trabajo –capítulos cuatro y cinco– el estudio detallado de los principales núcleos temáticos que nos ayudarán a entender la explicación teológica que Tello ofrece sobre la fe vivida en el cristianismo popular.

CAPÍTULO 2

2. DOS NOCIONES BÁSICAS DE LA TEOLOGÍA DE TELLO: *EVANGELIZACIÓN Y CULTURA*

2.1 Introducción.

Ya hemos recorrido el primer paso para aproximarnos a una explicación teológica sobre cómo es vivida la fe en el cristianismo popular según lo enseña Rafael Tello en su obra *El cristianismo popular según las virtudes teologales*: hemos presentado a su autor. Dijimos que se trata de un teólogo argentino que pasó gran parte de su vida en el ostracismo y que buscaba con su teología la formulación de una pastoral popular adecuada para América Latina. Desde una profunda fidelidad a la Iglesia concebía esta pastoral popular en continuidad con las enseñanzas de la Tradición y del Magisterio, especialmente del último Concilio. En este sentido coincidimos con la observación de Víctor Fernández cuando dice que su pensamiento representa una de las “vetas más fecundas de la renovación posconciliar en Argentina”.⁹⁸ Esta teología asume la enseñanza bíblica del amor preferencial de Dios por los pobres y la desarrolla en el contexto de nuestra historia y nuestro presente latinoamericano. Es así que reconoce la existencia de vida cristiana en los pobres de nuestro continente, que se vive en el marco de una cultura propia –la cultura popular–, y que debe ser acompañada y permanentemente fecundada por la acción pastoral de la Iglesia.

El escrito *El cristianismo popular según las virtudes teologales* presenta una explicación teológica acerca de cómo son vividas estas virtudes en nuestro pueblo. Este texto fue precedido por otros dos apuntes con los que se encuentra íntimamente conectado. Al tratarse de material inédito, creemos conveniente ofrecer una presentación general de estas tres obras antes de profundizar en la enseñanza respecto de la fe. Esta presentación tendrá dos momentos: en el presente capítulo tocaremos lo relativo a los escritos previos –*Evangelización y Evangelización y*

⁹⁸ FERNÁNDEZ, "El Padre Tello: una interpelación todavía no escuchada", 34.

cultura–, y en el capítulo tres trataremos de nuestro texto base: *El cristianismo popular según las virtudes teologales*.

En lo relativo al presente capítulo, primero explicaremos el contexto histórico en que fueron producidas estas obras (2.2). Como veremos, fueron escritas gradualmente y conocer este proceso puede ayudarnos a entenderlas mejor. Cada apunte era entregado en pequeñas dosis semanales y a eso se le agregaban hojas complementarias. Por eso hablamos de *bloques* de textos. Presentaremos el primer bloque del año 1996 que está caracterizado por un apunte titulado *Evangelización* (2.3). Luego veremos el segundo bloque de textos: *Evangelización y cultura* (2.4). Al hacerlo intentaremos familiarizar al lector con varios de los originales planteos del autor.

Especial atención pondremos en las nociones de *cultura* y *evangelización* que nos ayudarán a entender la propuesta de pastoral popular que desarrolla este teólogo. En estos dos grupos de textos se plantea un camino para la evangelización de toda la Argentina (y análogamente de toda América Latina), lo que se busca a través de la evangelización de la cultura. En orden a esto, primero estudia con profundidad la relación entre evangelización y cultura. Luego, desde la concepción de cultura ya presentada, considera las tres culturas que pueden verse en nuestro país al mirar desde la óptica de la evangelización: *cultura moderna*, *cultura eclesial* y *cultura popular*.

2.2 Contexto histórico de estos escritos.

Para leer los escritos de Tello es muy conveniente conocer el contexto general en que fueron redactados. Él no presentaba sus escritos como una obra cerrada, como quien escribe un libro para el gran público.⁹⁹ Desde 1984 hasta un par de semanas antes de morir en 2002, todos los jueves se reunía en su casa con un grupo de sacerdotes amigos con los que buscaba formular teológicamente y desarrollar prácticamente una pastoral popular. La mayoría de estos sacerdotes participaban de la Cofradía de Luján, cuya creación el mismo Tello había inspirado y cuyas acciones seguía apoyando e iluminando con su sabiduría teológica. A esa reunión semanal la llamaba la *escuelita* y era en esa *escuelita* donde presentaba sus escritos.¹⁰⁰

⁹⁹ Son pocas sus obras que pueda decirse que estaban pensadas para una difusión masiva desde el comienzo. Esto se daba sobre todo en los textos en que contaba con la colaboración redaccional de su amigo el padre Jorge Vernazza (p.e. *¿El pueblo donde está?*, *La nueva evangelización*, *Anexos a La nueva evangelización*, *Fundamentos de una nueva evangelización*).

¹⁰⁰ La *escuelita* comienza en octubre de 1984 cuando el padre Tello convoca a una reunión al p. Jorge Vernazza, al p. José Domenighini y al p. Rodolfo Ricciardelli para explicar lo que él veía en el documento de Juan Pablo II, con motivo del inicio de la novena de años para la celebración del 500º aniversario del comienzo de la Evangelización de América Latina. Cfr. VERNAZZA - RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, 19.

Además de estos apuntes que preparaba Tello para los encuentros, circulaban entre los asistentes prolijas desgrabaciones de las reuniones previas. Lo dicho en cada *escuelita* se grababa íntegramente, luego durante la semana se lo desgrababa a mano y se repartía la desgrabación fotocopiada en el próximo encuentro. Esto hacía que cada integrante del grupo terminara el año con una carpeta de más de doscientas páginas de desgrabaciones de los encuentros, además de los apuntes entregados directamente por el autor. Este material, por tratarse de una explicación de primera mano, resulta un complemento indispensable para interpretar adecuadamente los textos de nuestro teólogo.

Frecuentemente, los escritos eran redactados en varias etapas, de a cuatro o cinco páginas por semana, que eran repartidas y discutidas cada jueves. Esto hacía que en las *hojitas* de la semana siguiente a veces se volvieran a tratar temas que no habían quedado claros en el encuentro anterior. Esto debe tenerse presente para entender algunas repeticiones, aparentes lagunas, y derivaciones inesperadas que pueden verse en sus escritos si los consideramos como una obra presentada toda de una vez y no como fruto de un intercambio de varios meses.¹⁰¹

Este es el contexto en el que se gestó nuestro texto base. Fue entregado en 1996, en el marco de un plan que Tello había propuesto para ese año y que se concretizó en cuatro bloques de textos: 1. *Evangelización* (17 páginas, entregadas en abril), 2. *Evangelización y cultura* (40 páginas, mayo–julio), 3. *El cristianismo popular según las virtudes teologales* (73 páginas, julio–noviembre), 4. *La fiesta* (16 páginas, diciembre). Además de estos apuntes que conforman la esencia de lo que llamamos cada bloque, entregó hojas adicionales a modo de anexos o cuadernillos complementarios que retoman y completan algunos temas tratados en estos cuatro apuntes mayores.

Ahora presentaremos brevemente el contenido de los dos bloques previos a nuestro texto base. Con esto buscamos que, al tratar del escrito que nos ocupa, el lector ya se haya familiarizado con las categorías y los planteos generales de nuestro autor. Sólo esto pretendemos aquí. Somos conscientes de que varias de las cuestiones planteadas requerirían una mayor explicación para que quien las escucha por primera vez las acepte como válidas. Pero una fundamentación detallada de estos temas prolongaría indefinidamente este trabajo y lo desplazaría de su eje que es estudiar la virtud teologal de la fe tal como se vive en el cristianismo popular latinoamericano.

El segundo bloque reformula y amplía muchos de los temas presentados en el primero. Hemos respetado esas repeticiones en nuestra presentación tratando de acentuar en cada caso lo original de cada texto.

¹⁰¹ Un ejemplo del clima que rodeaba a estos escritos lo podemos ver en la nota preliminar que encabeza a uno de ellos redactado poco antes de nuestro texto base: “*Advertencia previa*: Esta serie de notas es exclusivamente para uso interno. Las proposiciones asertivas no han de ser tomadas como verdades probadas sino sólo como un instrumento dialéctico para la discusión” (R. TELLO, *Nueva evangelización y cristianismo popular*, inédito, 1996).

2.3 Primer bloque: Evangelización.

En el primero de estos escritos, *Evangelización*, se proponen algunas cuestiones que hay que tener en cuenta para pensar la evangelización de América Latina. Tiene dos partes bien delimitadas. En la primera (n° 1–46) trata de la evangelización en el marco del llamado a una nueva evangelización que “continúe y complete la obra de los primeros evangelizadores”.¹⁰² La segunda parte (n° 47–85) aborda el tema de la nueva evangelización y la perfección cristiana.

La primera parte comienza planteando un principio que es una constante en el pensamiento de este teólogo: si bien la evangelización es la misión de la Iglesia, en esta acción es Dios la causa primera y principal. La Iglesia es causa necesaria pero *insuficiente* de la evangelización (cfr. n° 1–2). Ésta se ha de dirigir a las personas concretas, para que vivan cristianamente en cualquier estructura social, pero también debe dirigirse a la Nación entera, lo que incluye la cultura y sus instituciones (que influyen en la comunidad y a través de ella en sus miembros) (cfr. n° 3–8). Cultura se toma en el sentido de *Gaudium et Spes*, como estilo de vida o sistema de valores que se viven en un núcleo social histórico.¹⁰³ Es así que una cultura que ofrezca a sus miembros un “ambiente” donde la vivencia de la fe sea algo habitual, ayudará a sus miembros a realizar actos de fe en su vida cotidiana.¹⁰⁴

La evangelización hace entrar en un ámbito de salvación que es la Iglesia de Cristo. Pero esto no significa que necesariamente haga entrar en una comunidad eclesial concreta. Tello pone como ejemplo de esto al eunuco bautizado por Felipe que “siguió su camino” (cfr. Hch 8, 36–39). Hay que tener en cuenta que una comunidad eclesial –por ser histórica– tiene una cultura determinada, que puede ser diversa en distintas partes. Puede darse que por la evangelización se acepte la fe pero se rechacen las formas culturales a las que viene ligada. Esto frecuentemente choca con las ideas del evangelizador. Tello pone como ejemplo bíblico de estos roces el episodio de la conversión y bautismo del pagano Cornelio (Hch 10) y las explicaciones que se ve obligado a dar Pedro a los judaizantes (Hch 11,1–18) (cfr. n° 9–10).

Sostiene que esto es lo que pasó en América Latina con la primera evangelización. El indio aceptó la fe que traía el conquistador pero rechazó las formas culturales de éste. Así se gestó una *nueva cultura*, la *cultura popular*, donde el valor básico, fundamental, se tomó de la fe cristiana anunciada en la primera evangelización: Dios y la vida eterna por Jesucristo. Los valores y modos de actuar consecuentes que se estructuran alrededor de este valor básico y completan la

¹⁰² JUAN PABLO II, *Homilía durante la Celebración de la Palabra en Santo Domingo el 12/10/1984*, [en línea], <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom_19841012_celebrazione-santo-domingo_sp.html> [consulta: 20/4/2010], I.2.

¹⁰³ Cfr. GS 53.

¹⁰⁴ Sobre esto trataremos más ampliamente en el capítulo 4.

cultura se tomaron sobre todo de las culturas precolombinas y en parte de la cultura eclesial (importada de España) (cfr. n° 28).

De este modo, y en relación con la nueva evangelización Tello presenta una convicción que se va a repetir continuamente en su enseñanza. Mirando al pueblo latinoamericano desde la perspectiva del evangelizador ve la presencia de tres culturas interactuando en su seno: la *cultura popular*, la *cultura moderna*, y la *cultura eclesial* (cfr. n° 46). Éstas se dan mezcladas en las personas concretas, aun cuando en distintos sectores de la sociedad predomine alguna de ellas. Sobre sus orígenes históricos y sus caracteres esenciales ha enseñado mucho durante su vida. Por ahora nosotros nos limitamos a presentarlas. Luego, al tratar el segundo bloque de textos, nos extenderemos un poco más.¹⁰⁵

Acercas de la *cultura popular*, podemos decir que nace con la primera evangelización cuando el indio ve destruido su orden social y se ve obligado a rehacer su universo simbólico. Para esto toma la fe cristiana como valor fundamental, con lo que nace la llamada *cultura popular* (cfr. n° 28). De este modo, la primera evangelización no reemplaza las culturas autóctonas por una cultura cristiana traída de Europa, sino que –como fruto de la aceptación del Evangelio por parte de los indios– se gesta una *nueva cultura*, también cristiana (cfr. n° 30). Esto se continúa luego en el mestizo y hoy en el criollo. Esta cultura popular es *una* en razón de sus valores supremos, y *múltiple* por los distintos estilos que es capaz de abrazar (cfr. n° 29). También es secular o temporal aunque tenga en su núcleo la fe cristiana que es sobrenatural. Con los indios convertidos no se formaron *comunidades eclesiales*, sino pueblos cristianos (cfr. n° 31; 33). La primera evangelización, entonces, transformó la vida del hombre orientándola hacia Dios, manteniendo su carácter temporal, gestando una nueva cultura y a través de ella un nuevo pueblo (cfr. n° 23).¹⁰⁶

Nos encontramos así con uno de los principales planteos de Tello: la existencia de un pueblo nuevo que nace entre los pobres de la conquista, que vive la fe cristiana según su cultura propia y cuya existencia se prolonga sobre todo en los pobres de nuestros días. En ellos se dan de un modo más concentrado los valores propios de la cultura que caracteriza al pueblo, pero también participan del pueblo quienes –aun sin ser pobres– encarnan en su vida la cultura popular. Como

¹⁰⁵ Cfr. infra págs. 40s.

¹⁰⁶ Tello sostiene que en América Latina existe un *pueblo temporal* que es *cristiano*. El pueblo es una comunidad natural, necesaria para la vida de los seres humanos. Aun así puede tener indirectamente un fin y valor supremo sobrenatural. No se trata aquí del *Pueblo de Dios*, que es la Iglesia, sino del pueblo concreto existente en América Latina que vive según la cultura popular, y que va hacia Dios a través de esa cultura. Esta es una de las intuiciones más ricas de nuestro teólogo y merecería un estudio más profundo para ser cabalmente apreciada. Es imposible aquí detenernos en esto. Para más datos acerca de esto cfr. R. TELLO, *Nota (e): Cultura y pueblo*, inédito, 1990; R. TELLO, *Nota (g): La pastoral popular*, inédito, 1990; R. TELLO, *Nota (d): Pueblo secular, autónomo y cristiano*, inédito, 1990; R. TELLO, *Pueblo*, inédito, 1991; TELLO, *La Iglesia al servicio del pueblo*; R. TELLO, *Pueblo, historia y pastoral popular*, inédito, 1994; TELLO, *Anexo XVIII a Epístola apostólica sobre el jubileo del año 2000*.

vemos, nuestro teólogo utiliza la noción de pueblo en un sentido *histórico cultural*. Este pueblo que recibió la fe mediante el bautismo encontró caminos propios para vivirla y configuró lo que denominamos un *cristianismo popular*.

La *cultura eclesial* es la que se vive en una comunidad histórica eclesial. Es la de la gente unida a la Iglesia visible, que además de la fe cristiana tiene sus valores y sus modos propios de hacer las cosas (p.e. el modo de organizar el año litúrgico, el culto público o la recepción de los sacramentos, el modo de rezar, etc.) (cfr. n° 37). En la Iglesia tal como hoy está organizada, la gran mayoría de las fuerzas activas que se proponen expresamente alguna forma de evangelización, están agrupadas en algunas de estas comunidades eclesiales e intentan evangelizar transmitiendo esas formas determinadas de cultura eclesial. Para nuestro teólogo la evangelización de la cultura y –por consiguiente– de la gran mayoría de los hombres del pueblo en América Latina, no podrá lograrse por este camino de la cultura eclesial. Esto por varias razones, sobre todo porque de hecho la cultura eclesial nunca llegó a abarcar dentro de ella a las grandes mayorías de latinoamericanos y porque trabajar en el afianzamiento de las comunidades eclesiales para influir a través de ellas en todo el pueblo es contrario al modo usado desde el comienzo de la evangelización de América (en el que no se formaron comunidades eclesiales sino pueblos cristianos) (cfr. n° 38).

Lo que entendemos como *cultura moderna* comienza a gestarse con la aparición de la burguesía en el Medioevo y luego con el Renacimiento. Se trata de una cultura humanista que mira sobre todo la vida aquí en la tierra. Se expresa doctrinalmente en el movimiento de la llamada Ilustración. Es una cultura que mira al hombre como una realidad universal y considera a la razón como un instrumento para dominar la naturaleza y el mundo. Se basa en el conocimiento y procura la riqueza, el poder y el bienestar en este mundo (cfr. n° 39–40). Esta *cultura moderna* o *ilustrada* produjo grandes frutos de desarrollo humano, sobre todo en el campo de la ciencia y la tecnología. Aún con sus aspectos positivos, hay que reconocer que ella es *secularista* ya que ve en el ser humano un fin meramente temporal, *individualista* porque cada uno con su esfuerzo personal debe buscar su propio bienestar, y *elitista* ya que está manejada por unos pocos que son los que saben y pueden (cfr. n° 42). A ésta le sucede la cultura posmoderna que en sus caracteres esenciales coincide con ella (cfr. n° 43). En orden a la evangelización, hay que decir que *es imposible “encarnar” el Evangelio en la cultura moderna*. Esto por motivos intrínsecos a ella misma: se trata de un estilo de vida esencialmente secularista, con una concepción antropológica en la que el fin del hombre es absolutamente inmanente. Sí se puede convivir con ella e intentar moderarla, y hasta asumir algunos de sus instrumentos que en sí no son ni buenos ni malos, pero no parece que ofrezca un camino fecundo para anunciar el Evangelio a las grandes mayorías de latinoamericanos (cfr. n° 44).

La segunda parte de este apunte (cfr. n° 47–85) titulada *Nueva evangelización y perfección cristiana* presenta la perfección propia del cristianismo que brota de la cultura popular. La nueva evangelización debe tender a la perfección evangélica y algo se dice más o menos perfecto según la relación más o menos cercana a un término final. En el cristianismo el fin es la vida con Dios. En este sentido es más perfecto el que más unido esté a Dios, sea cual fuere el modo de cristianismo que haya practicado, y esto no lo puede saber nadie en este mundo (cfr. n° 51). Lo mismo sucede con la preparación última para presentarse ante el juicio de Dios, ya que la *perseverancia final* no puede merecerse de condigno (cfr. n° 52). La Iglesia debe orientar a las personas principalmente a la salvación y para esto debe tener en cuenta que ésta es siempre un don gratuito de Dios, y que supone la naturaleza y la cultura. La naturaleza, siendo una, tiene profundas diferencias accidentales; la cultura se diversifica a través del espacio y el tiempo (cfr. n° 55).

Luego de considerar la perfección propia del cristianismo visto desde el fin, el autor lo considera visto desde los medios. Entre ellos enumera los sacramentos (cfr. n° 57–58), las virtudes (cfr. n° 59–78) y los consejos evangélicos (cfr. n° 79–82)

Como conclusión dice que de la consideración de los medios y los fines principales del cristianismo se puede decir que *el cristianismo popular es un modo pleno y perfecto de practicar la vida cristiana*. Pero esto no significa que no haya que buscar en sus prácticas, como en toda forma de cristianismo un mejoramiento constante (cfr. n° 83).

2.4 Segundo bloque: *Evangelización y cultura*.

En este segundo bloque entregado entre mayo y julio de 1996 incluimos el apunte *Evangelización y cultura* (29 pág.) junto con los más breves *Cuadernillo complementario N°1* (8 pág.) y *Mezcla de culturas* (3 pág.).

Para que la Iglesia pueda realizar la evangelización que se propone en el primer bloque, ésta debe acomodarse a la cultura de las personas concretas. Por eso ahora Tello analiza cómo es que influye la cultura en cada hombre tal como vive en nuestras tierras. Al hacerlo repite y profundiza muchos de los planteos del primer bloque. Podría decirse que este segundo bloque es una reformulación ampliada del primero.

El ser humano con su acción cotidiana va organizándose en un determinado estilo de vida y, alrededor de un sistema de valores, va creando una cultura. Pero a su vez, ya nace en un medio histórico determinado que condiciona su accionar. Él actúa influido por una cultura. Esto se da no una sola vez en la creación de la comunidad sino en un devenir permanente mientras exista la comunidad, que se encuentra así sometida a un proceso de cambio continuo. Así entendida, la cultura no es algo estático, ya dado a cada grupo humano y que lo determina para siempre (al

modo como la presentan algunos planteos que pueden parecer esencialistas). Para Tello, la cultura es una realidad dinámica, que el hombre en su devenir histórico va recreando permanentemente. Además, la cultura se vive en un núcleo histórico concreto. Por eso ante las diversas situaciones históricas y sociales aparecerá una “pluralidad de culturas”.¹⁰⁷

Es así que el ser humano es hijo y padre de la cultura.¹⁰⁸ Ésta debe ser evangelizada porque es una realidad social que facilita a las personas –miembros de la sociedad– el obrar de una cierta manera; en definitiva, es algo que influye decisivamente en la vida de los hombres. Nuestra mirada sobre la misma se sitúa en la óptica de la evangelización; consideramos las distintas culturas que se dan en nuestro medio no para hacer un estudio de sociología sino para buscar los mejores caminos para evangelizar a los sujetos concretos que viven influidos por ellas (cfr. n° 9). Mirada desde este ángulo, por lo mismo que es “una manera de servirse de las cosas”¹⁰⁹ debe juzgarse como una acción humana, esto es: *debe juzgarse principalmente desde sus fines*. De este modo, el juicio definitivo debe hacerse por el *fin último*, al cual debe ordenarse todo. También habrá *fines intermedios* y acciones que sólo son *medios* que se evalúan respecto a los fines (cfr. n° 14). Esta es la luz bajo la que se considerarán a continuación las tres culturas principales que influyen en el hombre argentino: la *cultura popular*, la *cultura moderna* y la *cultura eclesial*.

En esta ocasión el autor se extiende más que en el primer bloque en la explicación sobre estas tres culturas. Al presentar la *cultura moderna* (cfr. n° 49–81) hace un repaso de sus orígenes históricos remontándose a la aparición de la burguesía en la época medieval. Allí comienza lo que sería la quintaesencia de su dinámica: la acumulación de riquezas y poder. Esto se afirma con la creación de los Estados Atlánticos (inglés y holandés) y con el Iluminismo encuentra su formulación filosófica: se trata de buscar la felicidad en este siglo (secularismo) tomando a la razón instrumental como factor principal del progreso humano. La dimensión política se plasma con la Constitución de EE. UU. (1787) y la Revolución Francesa (1789) de las que nace el Estado Moderno. Esto con tres características notables: a) los derechos son declarativamente universales, pero no todos tienen posibilidades reales de ejercerlos; b) si bien los pobres son más que los ricos, se considera que éstos son los que saben y se aseguran mecanismos para que estas minorías no puedan ser despojadas del poder;¹¹⁰ c) se tiende a universalizar los principios de la cultura occidental.

¹⁰⁷ GS 53.

¹⁰⁸ Cfr. FR 71.

¹⁰⁹ GS 53.

¹¹⁰ Recordemos que en este apunte Tello sólo presenta una apretada síntesis de los orígenes históricos de la cultura moderna. En otras oportunidades desarrolló y fundamentó más ampliamente afirmaciones polémicas como esta. Así lo hace por ejemplo en un texto en el que nos ofrece una cita de antología extraída de un escrito de James Madison, uno de los redactores de la Constitución de EE. UU. Allí, Madison proponía explícitamente que la nueva

Tello no niega los inmensos logros en cuanto a desarrollo humano que nos ofrece esta cultura. Pero considera que éstos no deben llevarnos a aceptarla acríticamente. Para juzgarla correctamente propone separar sus fines de sus instrumentos. Es así que respecto a los fines entiende que esta cultura:

“se forma desde el hombre y el mundo que están sometidos al pecado por el pecado original que rompe el orden natural establecido por Dios, por donde no es de extrañar que esté intrínsecamente marcada por tres características moralmente malas: es *secularista*, es decir se preocupa primordialmente de las cosas de este mundo; es *elitista e individualista*, al poner su nervio en la razón instrumental (científico-técnica); es *real*, es decir da primacía a las cosas sobre las personas” (n° 58).

Estos tres principios esenciales son sus *fines*, y por ser moralmente malos la hacen incompatible con el mensaje evangélico. Esto es lo que hace imposible la evangelización de esta cultura. Si se lograra infundir los principios evangélicos como fundantes de esta cultura ya no sería la misma cultura sino “otra”. Lo que no quita que tenga *instrumentos* como la ciencia y la técnica que son buenos y pueden ser utilizados para el bien. En este sentido, Tello sostiene que la cultura moderna sólo es susceptible de una evangelización parcial.¹¹¹

Por todo esto, la cultura moderna no parece adecuada como vehículo para llevar el Evangelio a la mayoría de los hombres y mujeres que viven el Latinoamérica. Hay que buscar un camino por las otras culturas: la *eclesial* y la *popular*. Ambas tienen una intrínseca referencia a Cristo y al Evangelio lo que las hace a priori aptas para la evangelización (cfr. n° 81).

Constitución debía ofrecer mecanismos que distancien a las mayorías pobres de las decisiones políticas para asegurar el gobierno de una minoría calificada: “Un aumento de población aumentará necesariamente la proporción de aquellos que tendrán que sufrir los embates de la vida deseando en secreto una mejor repartición de sus bendiciones. Es posible que con el tiempo éstos superen a los que se encuentran bien situados económicamente. De acuerdo con las leyes del sufragio el poder pasará a manos de los desposeídos. Todavía no ha tenido lugar en este país intento alguno sobre la distribución de las tierras, pero ya han aparecido síntomas de un espíritu perturbador, según tenemos entendido, en algunas regiones, de manera que nos avisan del futuro peligro ¿Y cómo vamos a preservarnos de él basándonos en principios republicanos? ¿Cómo vamos a poder prever el peligro en todos los casos de coaliciones interesadas en oprimir la minoría que debemos defender?” (R. H. S. CROSSMAN, *Biografía del Estado moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991³, 116. Cita tomada de: TELLO, *Pueblo*, n° 107).

¹¹¹ El análisis que hace Tello sobre la cultura moderna –y su consiguiente juicio– es un tema complejo que merece una extensión que no podemos darle en este trabajo. Su propuesta para evangelizar esta cultura incluye siempre una *tensión* teológica, pastoral y cultural imposible de evitar. Por una parte, el hecho de que la considere animada por principios antievangélicos no significa que el evangelizador deba “ignorarla”. Aunque sólo se puedan esperar resultados *parciales*, “pueden ser formalmente evangelizados muchos campos de actividad humana en lo que ésta se puede ejercitar de modo recto (el trabajo, la familia, la diversión, el deporte, la salud, etc.); muchas obras realizadas con medios modernos (radio, cine, T.V., lo que suele llamarse genéricamente Medios de Comunicación Social, etc.); muchas asociaciones, especialmente las llamadas de bien común; y muchos propósitos de solidaridad y beneficencia que en la sociedad moderna se multiplican. Y así mil cosas que abren un campo de evangelización y apostolado prácticamente inagotable” (n° 77). Además, como decíamos en el capítulo 1 (cfr. supra págs. 22s.), Tello declaraba poco antes de morir que en lo doctrinal él buscaba –análogamente con lo hizo Santo Tomás con la sabiduría pagana– hacer una síntesis con la cultura moderna tratando de asumir los elementos buenos del pensamiento moderno y ver de qué manera se pueden armonizar –o corregir– desde la doctrina cristiana. Para un estudio sobre el pensamiento de Tello acerca de la cultura moderna –además de los textos tratados en este capítulo– cfr. R. TELLO, *Cultura ilustrada y cultura popular*, inédito, 1991; R. TELLO, *Cristianismo popular y cultura moderna*, inédito, 1997; R. TELLO, *Cuadernillo complementario n° 2. Sobre cultura moderna*, inédito, 1997; R. TELLO, *Anexo 4. La modernidad. Cultura moderna*, inédito, 1998; R. TELLO, *Misión de la Iglesia: evangelizar al hombre...*, inédito, 1999; R. TELLO, *La obra de la Salvación. Qué pastoral hoy*, inédito, 2000.

A continuación trata de la *cultura eclesial* (n° 82–135) repitiendo y reformulando mucho de lo dicho en el primer bloque. Agrega una explicación de la influencia que tiene la cultura moderna sobre ella. Señala tres puntos en los que éstas se mezclan diluyendo la fuerza evangelizadora de la cultura eclesial: a) La cultura eclesial impulsa a vivir religiosa y honestamente en la sociedad, y hasta a progresar en ella. Pero la sociedad está embebida de cultura moderna. Entonces para progresar el hombre debe acomodarse a ella (cfr. n° 114). b) Los fines últimos de una cultura que determina la vida de una sociedad sólo pueden ser cambiados por una acción social de carácter colectivo, y la cultura eclesial no la alienta, más bien la desalienta (cfr. n° 116). c) La cultura eclesial occidental, al igual que la moderna, se inspira en el humanismo greco-romano y privilegia la razón. Por esto la cultura moderna pudo influir tanto en la concepción antropológica de la cultura eclesial.

Estos condicionamientos hacen que la cultura eclesial no pueda actuar eficazmente para evangelizar a la cultura moderna. Sólo podrá obtener resultados parciales logrando que algunas personas obren bien, pero dentro de un orden antievangélico como el que ofrece la modernidad. También podrá organizar evangélicamente una comunidad reducida. Pero es ineficaz para evangelizar la *cultura* moderna que marca fuertemente nuestra cultura nacional, por eso no resulta adecuada si lo que se busca es evangelizar *al país*.¹¹²

A esta incapacidad que proviene de su compromiso con la cultura moderna se le agregan los motivos históricos que presentó Tello en el primer bloque y ahora desarrolla mejor. La Iglesia llegó a América bajo el régimen del Patronato, según el cual el Papa les otorgaba a los Reyes el derecho de colonizar las Indias con el encargo de convertir al cristianismo a sus habitantes. La Corona buscaba formar *pueblos* que la reconocieran y la Iglesia colaboraba con ella. Como resultado de esto –entiende Tello– hay que reconocer un hecho: el cristianismo no llegó a nuestras tierras a través de una Iglesia que buscaba organizar *comunidades* eclesiales, sino que se fue gestando en la creación de pueblos cristianos. Por eso, una acción que busque evangelizar a todos haciendo que se integren a algún tipo de comunidad eclesial –como propone la cultura eclesial actual– es contraria al movimiento histórico que logró la primera evangelización y que se basó en la formación de pueblos cristianos (cfr. n° 135).

El escrito que venimos tratando, *Evangelización y cultura*, termina con una extensa presentación de la cultura popular (n° 136–181). Esta última parte, comienza fundamentando la posibilidad de conocer a esta cultura. Se la conoce ante todo por “sabiduría”, por conocimiento

¹¹² En los n° 118-130 el autor ofrece una larga y densa explicación de porqué esta postura suya no va contra la enseñanza del Concilio Vaticano II. No nos detenemos en ella para no desviarnos de nuestra intención en esta parte que es presentar un pantallazo de los escritos que precedieron a nuestro texto base.

sápido. Desarrolla aquí una idea de Puebla, que dice que se trata de un conocimiento que se da “por la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor”.¹¹³

Luego trata sobre el origen histórico de esta cultura. Nace del contacto entre la fe cristiana y las culturas indígenas precolombinas. En la primera evangelización, los indios adoptan lo esencial de la fe: un Dios, un mediador (que es también hombre: Cristo) y la vida con Dios como fin de la vida terrenal. Nace así una cultura *mestiza*, que permite vivir la vida cristiana en sus comunidades naturales (cfr. n° 139). Esta cultura, vivida por los pobres y oprimidos por el nuevo orden social que generó la conquista, funcionó como medio para integrarse a la sociedad dominante (en el último lugar) pero también como medio para resistir al dominador, sobrevivir y afirmarse como hombre (cfr. n° 142). Tello recoge aquí un pensamiento del escritor mexicano Octavio Paz:

“Por la fe católica los indios, en situación de orfandad... encuentran un lugar en el mundo. Esa posibilidad de pertenecer a un orden vivo, así fuese en la base de la pirámide social, les fue despiadadamente negada a los nativos por los protestantes de Nueva Inglaterra... la fe católica significa encontrar un lugar en el cosmos... (se hallaba el) indígena en una soledad tan completa como difícil de imaginar para el hombre moderno... El catolicismo... devuelve sentido a su presencia en la tierra, alimenta sus esperanzas y justifica su vida y su muerte’ (Octavio Paz)”. (n° 148)¹¹⁴

Desde estos primeros pobres con el correr de la historia va creciendo y se va transformando esta cultura. Es así que integra siempre a nuevos grupos de pobres y marginados. Primero fueron los indios, luego los españoles pobres y los negros, luego los criollos y más recientemente los inmigrantes pobres. En América Latina siempre ha habido una parte de la comunidad que se siente explotada y oprimida, y por eso “se une al pueblo pobre, adopta sus puntos de vista, su cultura y su solidaridad, de modo que esos sectores del pueblo pobre, donde se conservan de modo más vivo y articulador dichos valores, son como el corazón del pueblo, entendido de modo más amplio” (n° 143).

A pesar de esta dinámica intrínseca de la cultura popular que hace que ésta se diversifique en múltiples manifestaciones culturales, su núcleo no cambia. Aún cuando se exprese de distintos modos, en las distintas comunidades de pobres sigue viva una cultura que “no cambia esencialmente porque la vida –esa vida– es valorada desde Dios, Cristo y su destino eterno” (n° 144). El hombre vive para la vida eterna, y esto le da unidad a la cultura. En este sentido, y sin desconocer los variados estilos de vida que ella abraza, podemos decir que “la cultura popular de

¹¹³ DP 397. Como diremos más adelante, nuestro autor ha profundizado esto en otras ocasiones tomando la enseñanza de Santo Tomás sobre el conocimiento por connaturalidad (cfr. infra pág. 116).

¹¹⁴ La cita que transcribe aquí nuestro autor se puede encontrar en: O. PAZ, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973², 92.

nuestro país considerada en su *vigencia actual* es la misma que la considerada históricamente en sus orígenes” (n° 145 subrayado original).

Esta afirmación requiere alguna explicitación mayor y el texto la ofrece al considerar lo que llama el *núcleo ético–mítico* de la cultura. Con esto se refiere al nivel más profundo de la cultura, que no cambia sino por siglos. Toma esta expresión de Enrique Dussel,¹¹⁵ para quien:

“Toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un *núcleo ético–mítico* que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los *mitos* fundamentales de la comunidad”.¹¹⁶

Sería el corazón mismo de la cultura, que es *ético* porque es referido al sentido mismo de la vida, y al mismo tiempo *mítico* por la fuerza supra racional en que se afirma. Se trata del modo con el que los hombres le dan un sentido a sus vidas e incluye los valores supremos desde los que se articula toda su escala de valores. Sustancialmente, este núcleo se ha mantenido en nuestro pueblo desde sus orígenes en el siglo XVI, a veces de un modo vivo y patente, a veces como adormecido (cfr. n° 153).

Tello sostiene que en la cultura popular ese núcleo ético–mítico es el *anhelo del respeto a la dignidad del hombre, de todos los hombres* (cfr. n° 154). El mensaje evangélico enseña que todos somos hijos de Dios, y este universalismo pleno que proclama la fe caló hondo en un pueblo pobre y sufrido. De aquí brota un impulso al reconocimiento de la dignidad de cada ser humano. Esto hace que la cultura popular sea *personalista*, ya que da preeminencia a las personas sobre las cosas (cfr. n° 164).

En este núcleo reside la convicción de que el ser humano tiene una dignidad sobreeminente, que indica que la vida no termina en este mundo, la vida termina en Dios. El hombre fue puesto en el mundo para que *viviendo en él vaya hacia Dios*:

“El hombre tiene una dignidad sobreeminente porque está destinado a dirigirse libremente hacia algo Absoluto y Eterno. En nuestro pueblo, explícitamente cristiano, eso significa que el hombre, viviente entre las creaturas de este mundo donde Dios lo puso para que viva usando de ellas, *por esa vida debe ir hacia Dios*” (n° 157, subrayado original).

Pero en la cultura popular no se da un doble movimiento: uno hacia Dios y otro –subordinado al primero– hacia las cosas terrenales; sino un solo movimiento hacia las cosas de este mundo, y *a través de ellas* hacia Dios (cfr. n° 160).

¹¹⁵ Así se deduce de TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, n°143. Esta categoría fue introducida por Paul Ricoeur: “Me parece que, si se quiere llegar al núcleo central, hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo... Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el soñar despierto de un grupo histórico. En este sentido hablo del núcleo ético–mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo” (P. RICOEUR, *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid, 1990³, 258-259).

¹¹⁶ E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, 28.

Esto distancia a la cultura popular de la cultura eclesial y de la moderna. De la eclesial porque ésta frecuentemente proclama la abnegación en el uso de las cosas del mundo y la cultura popular las valora mucho. También la diferencia de la cultura moderna –sostiene Tello– ya que ésta es secularista, para ella sólo importa la vida aquí; en cambio la cultura popular valora mucho la vida de este siglo, pero sintiendo que ésta lleva hacia la vida en Dios.

La cultura popular es cristiana, tiene una intrínseca referencia a Cristo. Puede decirse que “su elemento *formador* determinante, especificante, es el cristianismo popular” (n° 151, subrayado original). No un cristianismo genérico, sin determinaciones culturales, que no existe en esta tierra, sino el *cristianismo popular*, que ha sido reconocido por el Magisterio como verdadero cristianismo.¹¹⁷ Visto de este modo, la cultura popular es un todo y el cristianismo popular una parte de ésta, pero formal. Sería como el alma de la cultura popular. En este punto, el autor previene objeciones propias de una mirada exclusivamente sociológica sobre la religión del pueblo que podría considerarla como algo accidental. Aclara que la teología estudia la cultura popular desde el cristianismo popular como dato sobrenatural y revelado, en cambio las ciencias humanas lo estudian en cuanto dado de hecho y naturalmente verificable (cfr. n° 152).

Existen dos rasgos básicos que diferencian al cristianismo popular del cristianismo eclesial. En primer lugar, este último tiende a ser vivido en comunidades eclesiales, en cambio el primero reúne a los cristianos en un pueblo. El pueblo según su cultura popular construye un modo propio de vivir la vida cristiana que se va diferenciando del modo propuesto por las comunidades eclesiales. Esto lo hace sin perder su carácter de pueblo secular o temporal. La otra diferencia es que la espiritualidad de las comunidades eclesiales frecuentemente ve a Dios en comparación con el mundo, de lo que surgen ciertas actitudes religiosas. En cambio, la espiritualidad popular ve a Dios en conexión y continuidad con las cosas de esta vida, y de esto brotan otras actitudes religiosas distintas de las propias de la cultura eclesial (cfr. n° 177).

Todo lo dicho anteriormente fundamenta la afirmación de que si se quiere una acción evangelizadora que alcance a las grandes mayorías de nuestro país, un camino del que pueden esperarse buenos resultados es el de fortalecer el cristianismo que se vive en la cultura popular.

2.5 Conclusión.

Para concluir, recapitemos las ideas centrales que acabamos de presentar.

En Cristo, Dios ofrece su salvación a la humanidad. Si bien esta salvación es una acción divina, la Iglesia tiene como misión propia anunciarla a todos los pueblos. Además, cada pueblo vive según un estilo de vida determinado, según una cultura. Por eso, para la tarea de la

¹¹⁷ Cfr. entre otros: DP 444.

evangelización no se debe desconocer la importancia que tiene la cultura en la vida de las personas. La cultura influye decididamente en los miembros de una comunidad constituyendo un ambiente vital, que puede facilitar que las personas actúen de una determinada manera.

Un camino adecuado para buscar la evangelización de un país parece ser evangelizar su cultura. Buscar que el estilo de vida de sus miembros ofrezca ocasiones para vivir la fe, la esperanza y la caridad cristiana. Para esto lo primero es conocer la cultura según la que viven. Fruto de un estudio histórico y de su aguda mirada de pastor, Tello sostiene que en Argentina –y análogamente en América Latina– subyacen tres culturas que se dan entremezcladas: *cultura moderna*, *cultura popular* y *cultura eclesial*. Él estudia cada una de ellas y analiza su aptitud para ser vehículo del Evangelio hacia las grandes mayorías.

Es así que dirá que la *cultura moderna* nace con el ocaso de la Edad Media, que tiene su expresión doctrinal en el Iluminismo y su concreción política con la Revolución Francesa y la Constitución de EE. UU. Propone al hombre la felicidad en este mundo prescindiendo de una vida eterna y propugna la acumulación de riquezas como medio para lograrla. Si bien por medio de ella la humanidad logró notables avances está marcada por características moralmente malas. Como acabamos de decir es *secularista*, además en ella triunfan los que saben y pueden, por eso es *elitista* e *individualista*. A esto se agrega que privilegia las cosas y las instituciones antes que las personas (organiza la sociedad según un orden *real* en lugar de un orden *personal*). Esto hace que –por sus características intrínsecas– sea imposible evangelizarla de raíz. Tello sostiene que sólo es susceptible de evangelización parcial. Por eso no parece apta para evangelizar a las grandes mayorías.

La *cultura eclesial* es la propia de quienes están cerca de las instituciones de la Iglesia. Esta es una cultura cristiana, por tanto es apta para la evangelización. Aun así, nuestro autor no cree que a través de ella se pueda llegar a evangelizar a las grandes mayorías de nuestro país. Esto por varios motivos, entre los que se destacan dos. Por una parte, por su compromiso con la cultura moderna. No apunta a cambiar las características antievangélicas de la misma sino sólo a mitigar sus efectos. A esto se suma una razón histórica: en América Latina el cristianismo no se gestó a través de comunidades eclesiales sino que se formaron pueblos cristianos. Por eso, una acción que intente que todos vivan su fe con una referencia inmediata a una institución eclesial (capilla, CEB, movimiento, etc.) no parece destinada a alcanzar a la mayoría del pueblo.

Por último, tenemos la *cultura popular* que predomina entre los pobres –que son mayoría en América Latina– y nace con la primera evangelización. Fruto de la aceptación del Evangelio por parte de los indios y del mestizaje posterior se gesta esta cultura que es cristiana y que –aun con sus múltiples expresiones– en sus rasgos más profundos se ha mantenido por cinco siglos. Ella tiene su valor supremo en el reconocimiento de la dignidad humana y considera que el hombre

fue puesto en el mundo para que viviendo en él vaya a Dios. Sabe que la vida termina en la eternidad, pero aun así da mucha importancia a la vida en este mundo. Para Tello, la fe cristiana es un valor esencial de esta cultura, tanto que afirma que el cristianismo popular es el alma de la cultura popular. Esto la hace apta para la evangelización. La Iglesia podría desarrollar acciones que tiendan a hacer más vivo este cristianismo popular y, en ese caso, estaría recorriendo un camino del que pueden esperarse abundantes frutos en orden a una evangelización de las grandes mayorías de nuestro continente.

CAPÍTULO 3

3. EL TEXTO BASE: *EL CRISTIANISMO POPULAR SEGÚN LAS VIRTUDES TEOLOGALES*

3.1 Introducción.

Los textos presentados en el capítulo anterior –*Evangelización y Evangelización y cultura*– nos dejan en un punto en que se hace conveniente hablar del cristianismo popular. Se dijo que para evangelizar el país es necesario evangelizar la cultura y que de las tres culturas que se dan en nuestra población la más apta para ello es la cultura popular. Ella tiene su alma en el cristianismo popular, que es un modo propio de vivir la fe cristiana que se encuentra “de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres”.¹¹⁸ De aquí que –para Tello– el fortalecimiento de este cristianismo se presente como el camino más adecuado para la evangelización en Argentina.

Esto nos plantea la necesidad de conocer el cristianismo popular. En diversas ocasiones trató sobre él nuestro autor. En *El cristianismo popular según las virtudes teologales* lo describe mirando algo esencial de la vida cristiana: el modo de vivir las virtudes teologales.

En este capítulo nos proponemos hacer una presentación general del texto. Esto lo intentaremos en cinco etapas. En primer lugar hablaremos sobre el contexto histórico en el que fue producido (3.2). Luego analizaremos el estilo y el lenguaje (3.3), y presentaremos la estructura del escrito (3.4). En los dos últimos momentos se desarrollarán las ideas centrales del texto acerca de la esperanza (3.5) y la caridad (3.6). El estudio de los núcleos temáticos referidos a la fe constituye el corazón de esta disertación escrita y por tanto no se hará en este capítulo sino en la segunda parte de la misma (págs. 67s).

Antes de la conclusión (3.8) presentaremos una somera contextualización del tema de la fe del pueblo en el resto de la obra de nuestro autor (3.7).

¹¹⁸ DP 414.

3.2 Contexto histórico.

Como señalamos en el capítulo anterior, este escrito se gestó en el marco de *la escuelita* en la que Tello exponía sus ideas a algunos sacerdotes amigos durante sus años de ostracismo. En esas reuniones semanales –desde 1984 hasta pocos días antes de morir en 2002– solía entregar algunos apuntes con temas relativos a la pastoral popular. La mayoría de las veces lo hacía por etapas, entregando semanalmente unas pocas páginas que con el correr de los meses constituían una obra completa.

El texto que nos ocupa es uno de estos casos de producción gradual. Se fue desarrollando en seis entregas durante tres meses. La primera parte fueron 15 páginas entregadas el 18/07/1996 y si bien llevaba el título *El cristianismo popular según las virtudes teologales*, sólo trataba de las virtudes en general y de la virtud de *la Fe*. La segunda se presentó al mes siguiente y eran 10 páginas que trataban de *la Esperanza*. Lo relativo a *la Caridad* se dio a conocer en cuatro partes. El 22/8/1996 se entregaron 11 páginas presentando *la Caridad en general*, el 5/9/1996 fueron 13 páginas que hablaban sobre *la Caridad en nuestro pueblo*, el 24/10/1996 bajo el título de *Aspectos comunitarios* se dieron 11 páginas más, y por último en noviembre –el 22– se repartieron 13 páginas tituladas *Resumen y aspectos pastorales*.

3.3 Estilo, lenguaje y fuentes del escrito.

El estilo de este escrito está íntimamente relacionado con el proceso de redacción del mismo. Como acabamos de decir, se trata de un apunte de producción gradual presentado en las reuniones semanales que el padre Tello tenía con otros sacerdotes interesados en la pastoral popular. El hecho de haber sido redactado en etapas y de que cada parte haya sido discutida antes de escribir la siguiente, hace que el escrito tenga algunas repeticiones que pretenden clarificar cuestiones abiertas en la discusión.

La intención de estas reuniones era eminentemente pastoral, quienes asistían a ellas no buscaban –como lo haría alguien en el ámbito académico– conocer “la teología del padre Tello”, sino que –desde el contacto con el pueblo pobre– querían descubrir caminos para llevar adelante una pastoral popular. Esto le da al texto –y en general a todas las obras de este teólogo– un tono peculiar en el que se conjuga la precisión escolástica con la mirada pastoral. A pesar de lo abstracto de muchas de las nociones presentadas, éstas se resuelven siempre en puntos concretos de aplicación pastoral. Es una teología que contempla al pueblo concreto y su vivencia de la fe e intenta explicarla –sobre todo– con el instrumental conceptual propio del tomismo.

De este estilo nace un lenguaje que por momentos es descriptivo y por momentos se torna preciso y abstracto, con algunos latinismos y abundancia de categorías escolásticas. Tello mira la

realidad a través del cristal del hilemorfismo aristotélico–tomista. A causa de esto, puede resultar excesivamente denso para el lector moderno acostumbrado a otros estilos teológicos. A esta dificultad se le suma el hecho de que actualmente no siempre son bien recibidas muchas de las categorías tomistas que utiliza frecuentemente nuestro autor. Nociones que abundan en este escrito, tales como: fin (35 veces), principio (29 veces), causa (6 veces), objeto (33 veces), sustancia (4 veces), forma/formal (18 veces), y naturaleza (17 veces), son sospechadas de contener en sí el germen del esencialismo en el que a veces desembocaron quienes las esgrimieron. Poco podrá avanzar en el conocimiento del pensamiento de Tello quien –en caso de tenerlo– no logre suspender este prejuicio.

Tello es consciente de esta diferencia metodológica con respecto a algunos planteos modernos. Aun así prefiere el análisis aristotélico–tomista por considerar que a través de él se logran captar los aspectos más profundos de la realidad. Esto lo afirma en otro escrito, en el que antes de presentar la noción de pueblo aclara el tipo de análisis que utiliza:

“Se sigue el análisis aristotélico tomista que parece también tener presente *Gaudium et Spes*. Pero no como una construcción apriorística de la razón razonante, sino como una elaboración racional de datos extraídos de la realidad, que permite captar más profundamente y en sus rasgos esenciales la realidad de los hechos. Conscientes asimismo que es un método muy diferente de otros más modernos (pero no más profundos ni verdaderos) propios de visiones históricas, sociológicas, economicistas u otras llamadas en general positivas (que son a menudo positivistas)”.¹¹⁹

No desprecia el valor de los estudios sociológicos modernos, pero sostiene repetidas veces que éstos no logran captar al pueblo en toda su profundidad. Por ejemplo, en otra ocasión afirmaba:

“Nuestro pueblo tiene una duración de siglos, y es necesario comprenderlo en su vida secular y también en el sentido de su andar. Por eso *no basta un método meramente descriptivo o sociológico que lo capte en su momento actual*. No parecen poder bastar tampoco los métodos creados en el extranjero, ni los que toman como parámetro el ‘desarrollo moderno’, por las razones que después se aportarán; es necesario emplear otros modos; y muy brevemente algo se ha dicho ya en otra parte. Básicamente son modos por ‘simpatía’ (Cfr. DP 397) y otros ‘históricos’”.¹²⁰

Otra característica que puede notarse en este escrito es que las reflexiones están frecuentemente estructuradas de un modo análogo al esquema de pregunta–respuesta de la *quaestio* medieval. Presenta una pregunta, le agrega una o varias objeciones y luego las rebate con una explicación que tiene generalmente un momento de argumento de autoridad y otro de solución teológica. Esto le da a la obra un cierto tono apologético que se ve reforzado por otro elemento que podríamos describir como una intención transversal del autor. En toda la obra *está intentando demostrar que el modo de vivir la fe de los más pobres de América Latina es un*

¹¹⁹ TELLO, *Pueblo*, n° 11.

¹²⁰ TELLO, *Nota (e): Cultura y pueblo*, n° 52-53, subrayado nuestro.

verdadero cristianismo. Él es consciente que muchos no aceptan esta afirmación y se empeña en fundamentarla teológicamente y en mostrar que su planteo está en continuidad con la más sana tradición de la Iglesia. Por eso abundan las citas del Denzinger, del Concilio Vaticano II, del Magisterio de Juan Pablo II, y –por supuesto– de Santo Tomás.

En cuanto al uso de la Sagrada Escritura, vemos que si bien no se detiene en exégesis detalladas, recoge avances de la teología bíblica posconciliar. Aun cuando no es frecuente ver en los escritos de Tello un diálogo con teólogos contemporáneos, los biblistas constituyen una notable excepción. No cae en “la tentación de considerar la Biblia como un depósito de *dicta probantia*”,¹²¹ sino que recurre a la interpretación de los especialistas para leer los textos bíblicos en el contexto adecuado. Por ejemplo, en este escrito cita una obra de Mateos y Barreto para explicar el sentido joánico de la palabra mundo,¹²² y un trabajo de Von Rad para presentar la espiritualidad sapiencial propia del libro del Eclesiastés.¹²³

Digamos por último, que su estilo por momentos presenta rasgos místicos. La propuesta general del autor pone más el foco en la acción divina que en la acción humana. Tiene siempre presente que es Dios quien causa la salvación y que el fin del hombre es la vida eterna. Las virtudes teologales orientan la historia humana hacia Dios, abren la vida de la persona humana a la trascendencia y le permiten entrar en comunión con la divinidad. Esta orientación escatológica de la historia está permanentemente presente en la obra de nuestro autor y le da un tono peculiar a su redacción.

3.4 Estructura de la obra.

3.4.1 Estructura de la sección relativa a la fe.

El escrito se articula en tres partes correspondiendo cada una a cada virtud teologal. Al igual que en los textos tratados en el capítulo anterior –y según acostumbra el autor en la mayoría de sus obras– los párrafos están numerados. También en algunas ocasiones un mismo número comprende un grupo de párrafos.

La sección relativa a la fe, que encabeza el texto, tiene una introducción que bien puede tomarse como preámbulo de toda la obra, ya que trata de las virtudes teologales en general (n° 1–

¹²¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, San Pablo, Buenos Aires, 1993, II.F.4.

¹²² La obra es J. MATEOS - J. BARRETO, *El evangelio de Juan: análisis lingüístico y comentario exegético*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979²; y la cita está en R. TELLO, "La caridad", en: *El cristianismo popular según las virtudes teologales*, inédito, 1996, , n° 90.

¹²³ La obra es G. VON RAD, *Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría*, Cristiandad, Madrid, 1985; y la cita está en TELLO, "La caridad", n° 76.

27). Plantea la relación que existe entre ellas y la cultura (n° 1–5) y de qué modo se ven afectadas por el pecado (n° 5–27).

Luego comienza a tratar más específicamente de la fe. Explica que la fe siempre se vive bajo un modo cultural determinado y que sería un error suponer que el cristianismo sólo se puede vivir de un modo único, según lo vive una Iglesia particular determinada (n° 28–35). A continuación presenta algunos presupuestos teológicos que conviene tener en cuenta (n° 36–42) para luego internarse en una de las consideraciones centrales de su propuesta: el análisis del acto de fe (n° 43–72). Allí presenta los tres aspectos de este acto según lo enseña Santo Tomás –siguiendo a San Agustín– en ST II-II, q2, a2: *credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*. Al hacerlo, expone los distintos acentos con los que se viven estos tres aspectos en la cultura popular.

De aquí en más, el autor se dedica a responder a tres objeciones frecuentes contra la fe vivida en el cristianismo popular. En primer lugar trata lo relativo al grado de intelección que requiere el acto de fe (n° 73–90). Luego reflexiona sobre la necesidad que tiene el creyente de conocer la Palabra de Dios y cómo se da esto en la cultura popular (n° 91–102). Por último busca responder a quienes ven una dificultad teológica en el modo –según dicen excesivo– en que los pobres veneran a la Madre de Dios (n° 103–111).¹²⁴

Para lograr el objetivo de esta disertación escrita, que es presentar la enseñanza propia de esta primera sección de nuestro texto base, debemos someter esta sección a un análisis más profundo. Al hacerlo, encontramos que hay dos grandes nudos en torno a los cuales puede articularse la propuesta del autor sobre la fe del pueblo. Éstos nos marcarán el sendero a recorrer en la segunda parte de nuestro trabajo:

a) En primer lugar, como cimiento de toda reflexión posterior, se presenta el hecho de que el modo de vivir la fe depende fuertemente de la cultura de un pueblo. Esta virtud teologal es ante todo un don divino, pero también comporta un elemento humano que –ya que el hombre es un ser social– está profundamente influido por el ambiente vital en que se desarrolla la fe. La única fe de la Iglesia, es vivida según distintos modos culturales y no por eso pierde su unidad. Puede decirse que *la cultura diversifica el modo de vivir la única fe de la Iglesia*. Esto es lo que hace posible hablar de un cristianismo popular válido. El cuarto capítulo tratará acerca de esta influencia que la cultura ejerce sobre el modo de vivir la fe cristiana.

b) Sólo sobre esta base puede construirse el edificio argumentativo posterior, en el cual el autor explica el acto de fe según la doctrina agustiniano–tomista de los tres aspectos y reflexiona

¹²⁴ Esta sección final del texto base (n° 73-111) es una copia casi idéntica de una sección del escrito *La pastoral popular y Santo Domingo* (n° 393-422) que fue redactado tres años antes. La única diferencia está en que en la primera obra se extendía algo más en lo relativo a la Virgen (n° 423-431). Cfr. R. TELLO, *La pastoral popular y Santo Domingo*, inédito, 1993.

acerca de los distintos acentos con los que se vive cada una de estas dimensiones en la cultura popular. Aquí nos encontramos con el corazón del planteo de nuestro teólogo: a partir de la formulación de los tres *credere* conjuga todos los elementos de su enseñanza acerca de la fe vivida en la cultura popular. De esto trataremos ampliamente en el capítulo cinco que estará coronado por una presentación acerca del lugar que la fe del pueblo le otorga a la Virgen María.

3.4.2 Estructura de la sección relativa a la esperanza.

La segunda parte de la obra trata sobre la esperanza (n° 112–160). En primer lugar, ofrece una presentación general de ella señalándola como una virtud por la cual esperamos de Dios que nos dé la vida eterna (n° 112–117). Acto seguido plantea el tema de la opción fundamental y su relación con la esperanza (n° 113–123), lo que desemboca en unas reflexiones acerca de la relación entre la esperanza y la caridad (n° 124–131). Luego, explica que la esperanza teologal, aun cuando debe distinguirse de otro tipo de esperas, puede esperar bienes temporales (n° 132–139). Por último, el autor –utilizando los elementos ya presentados– explica cómo se da la esperanza teologal en nuestro pueblo (n° 140–160).

3.4.3 Estructura de la sección relativa a la caridad.

El tratamiento de la caridad es notablemente más extenso que el de las dos anteriores virtudes. El apunte original reinicia aquí la numeración de los párrafos y, si para tratar la fe y la esperanza fueron necesarios 160 párrafos, lo relativo a la caridad comprende 205 párrafos, a lo que se agregan algunas páginas con resúmenes y sinopsis parciales. Se presenta en dos partes claramente delimitadas. En la primera trata nociones generales de la caridad siguiendo la doctrina de Santo Tomás (n° 1–67) y en la segunda aplica estos conceptos a la caridad vivida en el cristianismo popular tomando sobre todo los aspectos de esta doctrina que explican prácticas comunes en nuestro pueblo cristiano (n° 68–205).

La primera parte (n° 1–67) comienza presentando a la caridad como una virtud sobrenatural (n° 1–4). Sobre esta base, primero la considera *en relación a su objeto*: Dios y en Él al hombre (n° 5–27) y luego pasa a *considerarla según el sujeto* (n° 28–52). Para hacerlo, trata de cuatro aspectos que tienen que ver con el sujeto que practica la caridad: el modo de conocer a Dios (n° 30–31), el bien que se ama (n° 32–39), la intensidad (n° 40–47) y la frecuencia de los actos de caridad (n° 48–52). Luego plantea la relación del acto de caridad con el resto de los actos de la vida del hombre (n° 53–58). Concluye esta primera parte acerca de las nociones generales de la caridad tratando de la relación entre la caridad y el pecado (n° 60–66).

En la segunda parte (n° 68–205) el autor presenta algunas peculiaridades que tiene la caridad vivida en nuestro pueblo. Primero lo hace ubicándolas en el contexto de la Revelación (n° 73–

96) para luego considerar algunos aspectos personales (n° 97–116), y comunitarios (n° 117–181) de la caridad tal como la vive históricamente el pueblo. Por último, presenta un resumen de los elementos doctrinales enseñados agregando a cada uno un breve comentario pastoral (n° 182–205). Todo esto atendiendo especialmente a lo que se presenta más útil para la práctica real de la pastoral de la Iglesia.

Ya presentada en líneas generales la estructura del texto, pasamos ahora a explicar brevemente las enseñanzas centrales de lo relativo a la esperanza y a la caridad.

3.5 Algunas nociones relativas a la esperanza vivida en el cristianismo popular.

La felicidad plena de la persona humana está en la unión con Dios. Pero lograr esta comunión es desproporcionado a las posibilidades del ser humano, no podemos alcanzarla con nuestras propias fuerzas. Ahí interviene la esperanza, por la cual esperamos de Dios que nos dé la vida eterna. Esta esperanza es una virtud infundida por Dios, que nos hace tender hacia la felicidad plena y que “*no se apoya en la gracia (santificante) poseída, sino en la omnipotencia y misericordia divinas*” (n° 115).

Pero el hombre además de esperar de Dios espera de los otros hombres, y aun cuando espera de Dios, no sólo espera de Él la vida eterna. Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, nuestro autor señala que, por la esperanza teologal, el cristiano:

- “ – *espera principalmente de Dios*, pero puede asimismo *secundaria e instrumentalmente* esperar de los hombres (que quieranlo o no sirven a Dios),
- *espera la vida eterna*, pero secundariamente y en orden a ella puede también *esperar cosas temporales*, aunque la no obtención de éstas no implica el fracaso de lo primero y principal,
- *espera para sí mismo*, pero puede además *extender su esperanza a los que son uno con él*, a los que le están unidos en comunión y, en este sentido, la persona puede esperar para la comunidad del pueblo”. (n° 117).

Luego de ofrecer una presentación general de la virtud de la esperanza (n° 112–117), el autor plantea el tema de la opción fundamental y su relación con la esperanza. Para él, “*la esperanza (no la caridad) constituye el principio de la opción fundamental de los cristianos* y con ello contribuye a una cierta ‘espiritualidad’ de nuestro pueblo” (n° 118). Entiende por opción fundamental el hecho de que el cristiano oriente su vida a Dios más allá de algún acto discordante con la ley divina que no cambia su orientación básica. Esto –sostiene el autor– es algo muy extendido en nuestro pueblo y tiene que ver con la esperanza. Sostiene que “parece muy probable que se pueda decir que por la fe como tendencia *in Deum*, perfeccionada por la

esperanza (que se apoya en la fe) se da una verdadera opción fundamental firmísima y salvífica (como es salvífica la esperanza informe)” (n° 120).¹²⁵

Otro tema tratado es la relación entre la esperanza y la caridad (n° 124–131). Como las demás virtudes, la esperanza se hace viva por la caridad. Pero según su naturaleza es separable de la caridad, de ahí que el pecado contra la caridad deje subsistir la esperanza (imperfecta y no en estado de virtud). Si aceptamos que se da en el hombre de nuestro pueblo una opción fundamental que lo hace saber que el sentido último de la vida es Dios y que ésta está anclada en la esperanza, debemos reconocer que el pecador no pierde esta opción fundamental (cfr. n° 125).

La esperanza teologal, aun cuando debe distinguirse de otro tipo de esperas, puede esperar bienes temporales (cfr. n° 132–139). Aun así, hay que distinguirla de otro tipo de esperanzas o expectativas que no son la virtud teologal de la esperanza. Por ejemplo, no es una virtud teologal “la esperanza humana que tiende a la obtención de un bien futuro, arduo, es decir dificultoso de adquirir, pero posible (cfr. ST I–II, q40 a1)” (n° 134). La esperanza teologal “mira principalmente a la vida eterna y a los bienes de esta tierra *siempre en orden a aquella*, de donde Dios puede no dar los bienes temporales o, por la esperanza, darlos en cuanto convenga para ella” (n° 136). De este modo, se puede *esperar de Dios la vida eterna y los bienes temporales en orden a ésta*. A esto se agrega que se puede esperar de Dios y de la creatura, en cuanto ésta es instrumento de Dios (p.e. los santos).

Cabe aclarar que cuando decimos que el hombre del pueblo espera de Dios la vida eterna no estamos pensando que esto sea una actitud refleja permanentemente. Lo que queremos expresar es que sabe –de un modo sapiencial– que la vida es de Dios, que somos de Dios y a Él volveremos. Esta convicción de algún modo tiñe las actitudes cotidianas del pueblo. Pongamos un ejemplo: en la oración de los pobres ocupa un lugar destacado el rezar por los seres queridos difuntos. Este simple hecho muestra que para ellos la vida con Dios en el cielo es una realidad creída y esperada. Más teológicamente, Tello va a explicar esto diciendo que la esperanza de salvación eterna tiene sobre el cristiano popular una *influencia virtual*:

“El que va a un lugar, por ejemplo a Roma, no es necesario que a cada paso piense en Roma, basta que ésta conserve su influencia virtual, lo que puede ocurrir aunque en cada etapa haya otros objetivos actualmente influyentes.

Así en el cristianismo popular, la felicidad eterna tiene siempre una influencia virtual, aunque en los diversos momentos de la vida temporal haya otros objetivos actuales, que por serlo ocupan el campo de la conciencia; el orden genético, histórico, cronológico, distinto del orden de la dignidad, según el cual puede tener prioridad lo temporal sobre lo eterno.

De modo análogo, se explica que se puede esperar de Dios y de la creatura, en cuanto es instrumento de Dios” (n° 139).

¹²⁵ Sobre el valor salvífico de la fe y la esperanza informes cfr. infra págs. 113s.

Por otra parte, el autor –utilizando los elementos ya presentados– explica cómo se da la esperanza teológica en nuestro pueblo (n° 140–160). La esperanza continúa y perfecciona el movimiento hacia Dios que surge de la fe. Por ella, el hombre del pueblo vive la vida en esta tierra para Dios, a quien encuentra en la misma vida. Esto funda toda una espiritualidad en la que:

“El hombre tiende hacia Dios, no *negando* el mundo, tampoco *mediatizándolo*, -es decir asumiéndolo sólo en cuanto es medio para ir hacia Dios, o servirlo a Él-, sino más bien *reconociendo los caminos divinos*.

Viviendo aquí en lo temporal, sabiendo que después vivirá en lo eterno según la voluntad de Dios y sabiendo que debe vivir ahora aquí y después allá, espera la vida eterna y la espera sólo de Dios, y juntamente espera cosas de este mundo que va a necesitar. Y las espera también de los hombres” (n° 148).

Presenta aquí el autor una de sus intuiciones más originales y –en esta ocasión– la funda en la esperanza: *el pueblo va hacia Dios a través de las vicisitudes de su vida ordinaria*. Como había explicado en los bloques anteriores, la primera evangelización dio a luz un nuevo modo cultural de vivir la fe cristiana que hoy sigue vivo entre los más pobres de nuestro continente y que no encuentra a Dios negando el mundo ni viéndolo como un mero medio para llegar hacia Él, sino que viviendo en el mundo, y esperando cosas mundanas, se encuentra con Dios. Si valora las realidades temporales no es porque sea secularista (en el sentido de negar el fin sobrenatural del ser humano), sino porque espera con esperanza teológica –que brota de la fe aun cuando ambas puedan ser imperfectas– lo necesario para vivir en esta vida sabiendo que ésta se culmina en la vida eterna. Esto podría explicar también la notable libertad del criollo frente a los bienes materiales (cfr. n° 152).¹²⁶

Por todo lo dicho puede afirmarse que: “nuestro pueblo cristiano tiene verdaderamente esperanza teológica y que esa esperanza la ejerce y se manifiesta en muchos actos que parecerían humanos. Y esos actos son caminos para conservarla y aumentarla, lo que debe tener bien presente la pastoral” (n° 160).

¹²⁶ Por razones de espacio no podemos detenernos más en esta rica intuición de nuestro teólogo. Sólo agregamos otra cita en la que –tratando del origen histórico del cristianismo popular– explicaba de otro modo esta característica de la espiritualidad popular que encuentra a Dios en la vida temporal: “Al español -evangelizado casi desde los comienzos de la Iglesia apostólica- le ayudaba saber y mirar lo revelado como una realidad celestial, como un mundo -otro mundo- de lo divino, el cual debía ganar sobrepasando este mundo sensible y temporal. Por lo cual fácilmente percibía la contraposición del Reino celestial con este mundo y, ante el hecho de ceder a la atracción de éste, aparecía claramente la conciencia de pecado. Por ello en la conquista española de las Indias la tensión entre la fe y el pecado alcanzó, aún social y públicamente, niveles muy altos.

En los naturales de estas tierras la verdad revelada, aunque referida por supuesto principalmente al mundo de lo alto, de lo divino, aparecía sin embargo siempre en relación con la realidad temporal, de este mundo, en que se desarrolla la vida actual, constantemente incierta. *Es decir que la realidad temporal, creada y conducida por Dios, era vista como el camino querido por Él para llegar a su encuentro*” (TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, n° 496-497).

3.6 Algunas nociones relativas a la caridad vivida en el cristianismo popular.

3.6.1 Nociones generales.

El autor comienza esta sección aclarando que se va a referir a la virtud sobrenatural de la caridad, infundida por Dios y que logra una unión afectiva con Él. No se refiere ahora al amor natural a Dios o a los seres humanos, sino al amor sobrenatural que perfecciona este amor natural y nos hace participar del amor mismo de Dios. Tampoco se refiere al amor sobrenatural imperfecto inherente a la fe o a la esperanza.

En primer lugar considera la caridad en relación a su objeto: Dios y en Él el hombre (n° 5–27). Con respecto a Dios es amistad por la que esperamos de Él la comunicación de su vida que es nuestra perfecta felicidad. En cuanto al hombre, la caridad exige una unión de afecto con el prójimo, ya que el amor de Dios se extiende a todos sin excluir a nadie. Esta caridad, que es el mismo amor de Dios, procede de Él ya que “ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo” (Rom 5,5). Es un amor de amistad pleno y perfecto. Al permitir al hombre participar del amor divino Dios establece una amistad, que es amor mutuo y supone cierta comunicación: Dios nos comunica su vida.

Este amor se extiende a todos los hombres, porque son hijos de Dios y ellos mismos son queridos para Dios.¹²⁷ Dios es la razón última del amor al prójimo y el acto por el que se ama a Dios es de la misma especie que el acto de amor al prójimo.¹²⁸ Es imposible que se dé uno sin el otro, ambos están estrechamente unidos y crecen juntos. Sería incorrecto entender que el ser humano debe tener dos amores: uno a Dios (vida contemplativa) y otro al prójimo (vida activa). “Hay un único amor cristiano que se abre o se desdobra en amor a Dios y al prójimo” (n° 19).

Lo dicho anteriormente se puede ver recapitulado en el siguiente párrafo:

“Por tanto para la unión con Dios, vocación de todos los hombres existentes, no basta el amor natural de los demás hombres, la filantropía, por más generosa que ella sea (salvo que fuera afecto implícito de una verdadera caridad), y no basta el amor justo ni el verdadero –como fue explicado arriba–.

No basta tampoco un amor de simple benevolencia –querer el bien para el otro aún desinteresadamente– no basta tampoco la beneficencia, la limosna, ni la ‘asistencia’, ni la ‘promoción’.

Para alcanzar a Dios se requiere la caridad que es amor de amistad a Dios y en él al prójimo, y esto necesariamente” (n° 21).

Acercas de la relación entre amor a Dios y amor al prójimo puede agregarse que en el orden de la dignidad es primero el amor de Dios. Pero en el orden histórico, el ejercicio del amor al prójimo –existente por el amor a Dios– es primero que el amor a Dios. A esto se suma que el

¹²⁷ Cfr. ST II-II q44, a2.

¹²⁸ Cfr. ST II-II q25, a1.

amor a Dios se perfecciona por el amor al prójimo.¹²⁹ En esta oportunidad Tello se apoya en dos pasajes evangélicos para explicarlo: 1Jn 3,17 y Mt 25, 31–46. La primera Carta de Juan nos enseña que el amor al prójimo es prueba del amor a Dios: “Si alguno que posee bienes del mundo, ve a su hermano que está necesitado y le cierra sus entrañas, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?” (1Jn 3,17). Los evangelios establecen como regla de oro de la conducta humana que debemos tratar a los demás como quisiéramos ser tratados (cfr. n° 24). Esto encuentra su realización más alta al identificarse Cristo con los pobres y necesitados (cfr. Mt 25, 31–46). En este pasaje evangélico también se nos muestra que no es necesario que el amor al prójimo se practique con una referencia *explícita* al amor a Dios: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; o sediento, y te dimos de beber?” (Mt 25,37; cfr. n° 26).

Otro planteo del texto es la relación del acto de caridad con el resto de los actos de la vida del hombre (n° 53–58). Santo Tomás enseña que la caridad *impera* todos los actos voluntarios, esto es que los dirige hacia Dios. Estos actos mantienen su especie, siguen siendo lo que son (caminar, comer) pero son incorporados por la caridad al movimiento hacia Dios y quedan revestidos de caridad. De este modo, el acto asumido y la caridad que lo asume conforman una sola acción. Esta doctrina acerca del imperio de la caridad le sirve a nuestro teólogo para responder a una objeción que puede presentarse a su planteo de que el pueblo encuentra a Dios no sólo en los actos “religiosos” de su vida, sino en los actos de la vida cotidiana. La objeción sería:

“Pero esto tiene una aparente dificultad: los actos de amor que tienen por objeto a Dios, pueden ser actos de caridad, los actos que tienen por objeto alguna necesidad de la vida no son actos de caridad, aunque si son ordenados según la recta razón, podrán ser actos de otras virtudes” (n° 52).

A lo que Tello responde:

“Esto es así, pero decíamos que la dificultad es aparente, porque la caridad puede ‘imperar’, dirigir, otros actos libres humanos y, entonces, el acto dirigido y el acto imperante son un solo y mismo acto moral, de caridad; hasta el punto de que Santo Tomás afirma que entre ellos queda sólo una distinción de razón” (n° 52).

A continuación trata acerca de la caridad y el pecado (n° 60–66). El pecado mortal se opone al fin último del ser humano que se encuentra en la vida feliz con Dios. Por eso cualquier pecado mortal destruye la caridad. Se trata del pecado mortal verdadero y formal y respecto al juicio sobre éste hay que ser cautos. Existen gran cantidad de causas excusantes:

“– Unas relativas principalmente al *sujeto* y ya sea de carácter social o colectivo, ya de carácter personal: situación de carencia o necesidad de bienes o servicios (‘colgarse’ de los cables de suministro eléctrico, por ejemplo), o de ‘deleites que sean medicinas contra muchos dolores y tristezas’ (cfr. ST I-II,

¹²⁹ Cfr. II-II q27, a8.

q31, a5); ambientes de vida (villas miseria); falta de seguridad o policías corruptas; proliferación, hasta hacerse común, de ciertos males (falta de trabajo, droga, etc.); situación general de injusticia, destrucción de la familia, vigencia en la persona de una doble conciencia (hecho muy común), etc.

– Otras relativas a la *acción* o al consentimiento de ella: consentimiento provocado por el engaño, el miedo a la violencia; desconocimiento de la maraña de leyes, decretos, normas, disposiciones, edictos, reglamentaciones; multiplicidad y variedad de autoridades; ignorancia de las leyes.

– Otras, por fin, relativas al *objeto* cuya valoración puede ser alterada o por la cultura que juzga de él de otra manera, o por el orden jurídico social vigente que, hoy en día, muy comúnmente, es injusto y contrario a la ley natural, lo que lo hace jurídicamente inválido” (n° 62–64).

Todo esto debe ayudarnos a la hora de juzgar acerca de la presencia del pecado en la vida del pueblo. Muchas veces, aún en la abundancia de transgresiones al orden jurídico y moral, no estamos ante un pecado mortal verdadero y formal, y por ende no se destruyó la caridad.

Por otra parte, el pecado puede ser venial. En este caso no toca la caridad, ya que ésta tiene que ver con el fin último de la vida del hombre y el pecado venial es un cierto desorden acerca de aquellas cosas que miran al fin. Por lo tanto, de la abundancia de pecado venial en nuestro pueblo no puede deducirse la falta de caridad en él (cfr. n° 66).

Para concluir la primera parte de lo relativo a la caridad –titulada *Nociones generales*–, el autor explica que la caridad es un asunto ante todo de Dios, y que para ÉL, el tiempo no tiene el mismo sentido que para nosotros que estamos sujetos a él. Por eso, la caridad debe juzgarse según el término final de un proceso. Más allá de la situación en un punto intermedio del camino, hay que atender a la situación final: “En el largo camino del pueblo se dan situaciones de gracia que van preparando el estado de caridad permanente. Y esto es así, con respecto a la gracia habitual y luego con respecto a la gracia de la perseverancia final” (n° 67).

3.6.2 *La caridad vivida en el cristianismo popular.*

La segunda parte de esta sección (n° 68–205) presenta algunas peculiaridades que tiene la caridad vivida en nuestro pueblo. Primero lo hace ubicándolas en el contexto de la Revelación (n° 73–96) para luego considerar algunos aspectos personales (n° 97–116), y comunitarios (n° 117–181) de la caridad tal como la vive históricamente el pueblo. Por último, presenta un resumen de los elementos doctrinales enseñados agregando a cada uno un breve comentario pastoral (n° 182–205). Todo esto atendiendo especialmente a lo que se presenta más útil para la práctica real de la pastoral de la Iglesia.

En cuanto a la Revelación, Tello entiende que el modo de vivir el cristianismo –y consiguientemente la caridad– que se da en nuestro pueblo continúa una línea que la Escritura presenta en la literatura sapiencial y que luego es asumida en los evangelios:

“La literatura sapiencial del Antiguo Testamento se refiere de manera inmediata a la vida en este mundo, y esto va a ser asumido de modo muy particular por nuestro pueblo pues la virtud, fuerza, de los pequeños, de los que son poca cosa en este mundo, y saben que no les corresponden las grandes cosas, los hace tender a las pequeñas cosas de la vida, para la vida (cfr. Santo Tomás In Ethic. 4,8; Ed. Marietti 738).

Este modo de ser cristiano y no-mundano de nuestro pueblo, tal vez esté enseñado por el Espíritu Santo en el Eclesiastés. Pero hay que advertir que nuestro pueblo fue formado por el Evangelio, mas todos los libros del Antiguo Testamento y también el Eclesiastés, son una preparación para el Evangelio, y éste a su vez ilumina con su pleno sentido todos los libros del Antiguo Testamento, los cuales son elevados así a manifestar aspectos y riquezas ocultas del Evangelio.

Cuando decimos el Eclesiastés estamos diciendo el Evangelio, algunas de cuyas riquezas capta el pueblo, que nosotros reconocemos y expresamos por el Eclesiastés” (n° 78–79).

Para profundizar en las raíces reveladas de este modo de ser no-mundano y cristiano del pueblo es que trata de la sabiduría bíblica (n° 73–91). Siguiendo a Von Rad,¹³⁰ enseña que según la revelación veterotestamentaria, lo bueno es conocido por una experiencia humana y comunitaria más que por los preceptos de una ley: “El bien era sencillamente una experiencia, una realidad existente e indiscutible como la luz o la oscuridad. Lo que produce cosas buenas es bueno (bien), lo que perjudica es malo. Y ambos son fuerzas sociales que construyen o destruyen una comunidad. La bondad por tanto era siempre algo público, una realidad social”.¹³¹ Este modo de conocer lo bueno que enseña el AT es el que tiene y vive nuestro pueblo.

Más precisamente, el Eclesiastés presenta verdades que luego asumirán los evangelios y que el pueblo percibe hondamente:

“Las percepciones que el pueblo obtiene de la verdad evangélica y que el Eclesiastés anuncia, se podrían compendiar tal vez en cuatro proposiciones:

a) Dios crea al hombre para sí, lo pone en este mundo (81),

b) todo en este mundo es vanidad (82),

c) el hombre debe vivir aquí (84),

porque coma, beba, goce, ésa es su parte,

pero sabiendo que Dios le pedirá cuenta,

d) esas acciones no son ‘mundanas’ sino ‘humanas’ y el modo de responder a Dios, forma parte de la sabiduría (86)” (n° 80).

Tello afirma que en el Nuevo Testamento resuena esta enseñanza iniciada en la literatura sapiencial. Sobre todo en San Juan y San Pablo. Este último ve a la creación “sujeta a la vanidad” (Rom 8,20). En Jn, el concepto de verdad no es el griego que se refiere al conocimiento

¹³⁰ VON RAD, *Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría*.

¹³¹ *Ibíd.*, 103 (citado por nuestro autor en n° 76).

intelectual, sino que “la experiencia de vida, en cuanto consciente y de algún modo formulable, constituye la verdad para el hombre”.¹³²

Además, una de las líneas maestras de la teología joánica es el tema de la Pascua–Alianza. Esto incluye un momento de éxodo: el *mundo* es tierra de esclavitud y Jesús debe salir de él llevando a los suyos:

“El hombre, para que se realice el proyecto de Dios, debe creer en Cristo, salir de la esclavitud con Él y vivir con Él. Un modo de vivir en Cristo es viviendo la ‘pasión’. Es decir, como Cristo en su condición de carne que ‘comía y bebía’, viven esta vida sujetos a la muerte como realidad cotidiana que opera ya en ellos, y para ellos es totalmente válida la caracterización de la vanidad de la vida que hace el Eclesiastés.

Viven muriendo –así viven los pobres en este mundo– y esa es su parte durante los contados días de su vida que Dios les concede (Qo 2,3; 5,18; 6,12), lo único bueno es alegrarse y buscar el bienestar, pues después de todo que un hombre coma y beba y goce, eso es un don de Dios (Qo 3,12s.).

En ellos Cristo prolonga a través del tiempo y completa su Pasión (se ve así la gran importancia que para los pobres, adquiere el bautismo)” (n° 88).

El término *mundo* se toma aquí no como “teatro de la historia humana”¹³³ sino como poder enemigo de Dios que tiende a dominar al hombre. Siguiendo lo enseñado por Mateos–Barreto sobre las voces “enemigo”, “mundo” y “pueblo” en la obra ya citada, nuestro teólogo explica que en sentido joánico al *mundo* lo constituye “un grupo humano que tiene por principio inspirador el provecho, concretado en la ambición de riquezas y de gloria humana. Ese principio se traduce en una ideología que justifica el dominio y explotación de los demás y se objetiva en una estructura social (el orden éste / del mundo)” (n° 90).

En este sentido, nuestro pueblo pobre es no–mundano y se siente agredido por el mundo. Esto podría explicar cierta distancia que toma muchas veces de algunas instituciones o representantes de la Iglesia que se muestran cercanos al poder de este mundo:

“Nuestro pueblo pobre cristiano es no-mundano [...] Tal vez esté ahí también la razón por la cual -sin condenarlos- ‘siente’ a algunos sacerdotes y dirigentes de Iglesia como poder de ‘este mundo’ y, si no los necesita, toma distancia de ellos (si los necesita recurre a veces a su influencia social para obtener algún bien de esta vida)” (n° 91).

Coronan la reflexión bíblica unos breves párrafos en los que el autor señala algunas relaciones entre la pobreza y la vivencia de la caridad (n° 92–96). Remarca el valor evangélico de la pobreza, ya que Cristo mismo se hizo pobre, pidió pobreza a sus seguidores y enseñó que estaba tan identificado con los pobres que quien le haga el bien a algún necesitado se lo estaba haciendo a él.

¹³² MATEOS - BARRETO, *El evangelio de Juan: análisis lingüístico y comentario exegético*, 27 (citado por nuestro autor en n° 87).

¹³³ GS 2.

Luego trata algunos temas que se desprenden de la búsqueda del crecimiento de la caridad en el pueblo. El ser humano está llamado a la unión con el Sumo Bien, que es Dios, que se logra por la caridad. La acción pastoral debe ayudar a las personas a crecer en la caridad para lograr esta unión. Ya que el hombre es un ser social, este crecimiento tiene no sólo una dimensión personal (n° 97–116), sino también una dimensión comunitaria (n° 117–181).

En cuanto a la caridad personal, trata primero del tema del *mérito* (n° 100–104). Dios es quien determina de qué modo va a ser dada la gracia. Hay dos modos fundamentales: por pura misericordia, esto es sin que preceda para ello nada en el hombre; o habiendo precedido antes alguna obra buena que puede ser de caridad o sin caridad. Esto se entiende mejor si se piensa que aunque nosotros estamos sujetos al tiempo y desde el pasado y el presente miramos el futuro, en cambio Dios ve todo –pasado, presente y el término futuro– simultáneamente, y lo querido principalmente por él es el término. Lo anterior al término es subordinadamente querido. De aquí la importancia de la gracia de la perseverancia final en la vida de cada persona.

El pueblo cree profundamente que Dios da su gracia según su voluntad y confía en la fidelidad y misericordia divina. Junto a esto relativiza el valor de la acción humana para recibir la gracia. A diferencia de lo que sucede en otros ambientes, el pelagianismo no es una tentación frecuente para los pobres.

Siguiendo con la dimensión personal de la caridad, trata de la misma como amor de *amistad* (n° 105–108). Ésta es un amor de benevolencia mutua entre desiguales, Dios y el ser humano. El pueblo entiende esto y no lo ve a Dios tanto como Ser trascendente, sino como Alguien cercano a su vida.

También hay que considerar que este amor de amistad no es incompatible con el temor de pena o temor servil (temido en cuanto daño del propio bien).¹³⁴ Frecuentemente el pueblo ama a Dios y teme las penas que Él le podría enviar. El hecho de que el pueblo tema los castigos que Dios pueda enviar no significa que no tenga caridad. Aun así, es deseable superar este temor servil, pero esto no se cura con “formación intelectual” sino acrecentando la caridad que hace que el hombre se preocupe menos de sí mismo y confíe más en Dios. Y la caridad a la que más se inclina el pueblo es la que atiende las necesidades concretas de los demás. Ese tipo de acciones son las que debe favorecer la pastoral (cfr. n° 107).

A esto se agrega el hecho de que frecuentemente los miembros del pueblo quieren mucho a animales y plantas. Este querer puede ser caridad teologal, ya que por ella pueden ser amadas las criaturas irracionales como bienes que queremos para otros (o para nosotros).¹³⁵

¹³⁴ Cfr. ST II-II q19, a6.

¹³⁵ Cfr. ST II-II q25, a3.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que la caridad exige una unión de afecto. No es sólo beneficencia: “Las organizaciones para dar o repartir bienes caritativamente, tienen que saber mantener y difundir el recto orden: es primero el afecto o unión de amor que el hecho de dar” (nº 112).

Por último, el autor presenta unas interesantes aplicaciones de la doctrina del imperio de la caridad. Esta virtud teologal toma cualquier acto voluntario y lo conforma para la unión con Dios haciéndose con él un solo acto moral. Si pensamos esto en la vida del pueblo se pueden sacar muchas conclusiones que iluminen la acción pastoral. Nuestro teólogo señala algunas y nos invita a considerar:

“a) Que la caridad tiene una fuerza virtual de dirección muy grande que perdura mientras no haya sido explícita o implícitamente revocado [el acto de caridad], aunque sea muy antiguo.

b) Que se aplica a los actos de cualquier virtud, y las virtudes morales humanas se determinan por el bien común verdadero elegido por cada pueblo, de donde puede ocurrir que haya actos verdaderamente virtuosos que el sacerdote no sepa reconocer como tales.

c) Que se puede aplicar a todos los actos humanos voluntarios de la vida, también a los connaturales (querer a los hijos o a los padres, p. e.), a los fáciles (servir al vecino, querer al hincha del mismo equipo) aunque en ellos no haya dificultad especial alguna.

d) Que entre esos actos se encuentran todos los que implican convivir y servir a las múltiples comunidades en que se integra el hombre.

e) Y también los actos que muestran un ‘desarrollo’ en la vida (tener televisión, p.e.)” (nº 114).

3.7 La fe del pueblo en otros escritos de Tello

Antes de cerrar este capítulo –que muestra el contexto cercano de la sección que nos ocupará en el siguiente– nos pareció conveniente advertir que la cuestión de la fe del pueblo también está muy presente en otros escritos de nuestro autor. Como sabrá el lector que ya se haya acercado a su obra, el tema es bastante frecuente en su pensamiento. Esto puede verse tanto en los testimonios de quienes lo escucharon en su etapa de vida pública¹³⁶ como repasando sus escritos del período de ocultamiento.¹³⁷

Siempre en su intención de fundamentar la acción evangelizadora, este autor trata de entender teológicamente como se vive la fe en el pueblo, para buscar los caminos que la alimenten. Es

¹³⁶ Al respecto citábamos en el capítulo 1 (pág. 13) el testimonio del padre Lorenzo Esteva: “Una vez lo escuché en un cursillo que daba sobre la pastoral. Para hablar de pastoral comenzó a hablar de la fe: ‘Credere Deo, credere Deum, credere in Deum’, ¡lo dio perfecto!” (Charla del Padre Jorge Vernazza con el Padre Lorenzo Esteva el 17 de enero de 1990, citado en VERNAZZA - RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, 74).

¹³⁷ Además de nuestro texto base, encontramos explicaciones sobre la fe en: TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 47-52; R. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, inédito, 1988, nota 61; TELLO, *Nota (g): La pastoral popular*, nº 408s; TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, nº 519s; R. TELLO, *La fe de los más pobres*, inédito, 1997; R. TELLO, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1999), 2004.

más, podemos decir que su planteo acerca de la existencia de un verdadero cristianismo vivido de modo peculiar por el pueblo latinoamericano tiene uno de sus fundamentos en considerar a la fe como lo que hace que alguien sea cristiano. Para explicar el cristianismo popular va hasta la raíz de lo que significa ser cristiano y remarca que lo que lo define es la fe:

“El cristianismo en su forma propia y acabada queda constituido por la caridad infusa, pero su principio es la fe en Cristo, de allí que se puede decir con verdad que el que cree en Cristo -aun más si está visiblemente incorporado a la Iglesia por el bautismo- es cristiano, aunque por estar en pecado grave no tenga la caridad, es decir, el cristianismo vivo (cfr. Dz 838)”.¹³⁸

De aquí el interés de este teólogo en presentar cómo vive la fe nuestro pueblo en sus diferentes escritos. De entre todos ellos, hemos elegido *El cristianismo popular según las virtudes teologales* porque allí es donde lo trata más sistemáticamente y en conexión directa con las otras dos virtudes teologales. En lo sustancial, no hemos encontrado diferencias entre el modo de presentar esta enseñanza en las diferentes ocasiones. Siempre lo hace aplicando las nociones del tratado de fe de la *Suma de Teología* y de la q14 del *De veritate*. Explica al cristianismo popular como el modo peculiar en que se vive la fe bajo el influjo de la cultura popular y en el que se acentúan los aspectos de adhesión (*credere Deo*) y tendencia a Dios (*credere in Deum*), mientras que el conocimiento del objeto material de la fe (*credere Deum*) se vive dentro de los mínimos aceptables.

De todos modos, para este estudio nos apoyaremos especialmente -además de en nuestro texto base- en: *Ubicación histórica del cristianismo popular*, redactado en 1992 (cuatro años antes del texto base). Allí explica los orígenes históricos de cristianismo popular y presenta la diferencia que se da entre el modo de vivir la fe de los españoles y el modo en que la viven los indios convertidos como una disparidad de acentos en los momentos intrínsecos del acto de esta virtud. Es así que -al igual que en el texto base- explica detalladamente la triple formulación del acto de fe y la influencia de la cultura en la vivencia concreta de esta virtud teologal. Pero en *El cristianismo popular según las virtudes teologales* estas ideas se presentan de un modo más sintético, por lo cual para explicitar e identificar el fondo doctrinal de algunas afirmaciones nos resultará útil recurrir al escrito previo.

3.8 Conclusión.

Hasta aquí hemos presentado someramente el texto que elegimos como base para nuestro estudio. En él se presenta una descripción del cristianismo popular a partir del modo en el que son vividas las virtudes teologales. Tello afina su mirada de teólogo y pastor sobre la vida del

¹³⁸ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 7. Sobre el valor de la fe no informada por la caridad cfr. infra págs. 113s.

pueblo latinoamericano y elabora –desde la doctrina de Santo Tomás y en sintonía con el Magisterio– una explicación acerca de cómo este pueblo vive el cristianismo.

Esto da ocasión a que formule teológicamente varias de las vetas más ricas de la espiritualidad popular. Respecto a la esperanza sostiene que la vida del pueblo está impregnada de una verdadera esperanza teologal. Por ella se espera de Dios la vida eterna pero también se esperan –de Dios y de los hombres– cosas para esta vida. Los pobres lo esperan todo, su vida está transida por la esperanza. De modo que en la lucha cotidiana por vivir, en sus acciones diarias, viven actos de esperanza con los que alcanzan a Dios. No eligen el camino de la negación del mundo para ir a Dios. No podrían hacerlo, porque el mundo mismo los rehúye. No tienen la tentación de “servir a dos señores” (Mt 6,24) porque uno de ellos los desprecia. Por eso buscan y valoran las cosas materiales que necesitan para vivir y cuando las tienen las toman como recibidas de las manos de Dios, moviéndose frente a ellas con gran libertad. Esto funda una espiritualidad que no separa lo *sagrado* de lo *profano*, sino que sabe encontrarse en las vicisitudes cotidianas con el Dios encarnado.

También vimos que Tello entiende que este modo de vivir las virtudes teologales está en continuidad con la espiritualidad que propone el Eclesiastés y de algún modo asumen los evangelios. Se trata de un modo no–mundano de vivir, que valora intensamente la vida en este mundo pero sabe que está sujeta a la vanidad. El pueblo disfruta alegremente de las cosas pequeñas de la vida, como la comida y la bebida, y a pesar de que abundan los sufrimientos mantiene intacta su capacidad de hacer fiesta. Tiene una sabiduría de vida que lo ayuda a gozar de esta vida sabiendo que Dios le pedirá cuenta de ella.

En cuanto al modo de vivir la virtud de la fe, hemos encontrado dos núcleos temáticos que articulan el planteo del autor y en torno a los cuales organizaremos la segunda parte de este trabajo. En primer lugar, dijimos que la condición de posibilidad para que exista un cristianismo popular es que la fe pueda vivirse de modo diverso en distintos ámbitos culturales. Por eso el primer paso para explicar esta fe será analizar la influencia que puede tener una cultura en el modo de vivirla. Luego dijimos que el núcleo del planteo se desarrolla al presentar el análisis de las tres dimensiones del acto de fe: *credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*. Allí se explican las características peculiares de la fe del pueblo como distintos acentos de cada uno de los aspectos del acto de fe. Como coronación de esta doctrina acerca de la fe vivida en el cristianismo popular, encontramos el planteo sobre el lugar de privilegio que tiene la Virgen María en la espiritualidad popular. El pueblo encuentra en ella un camino directísimo para ir a Dios. Tello sostiene que a través de estos cinco siglos de cristianismo en nuestras tierras el pueblo la fue conociendo profundamente y que esto representa una riqueza para la Iglesia universal.

Quedamos así en el umbral de la segunda parte de este trabajo. Con lo hecho hasta aquí, están planteadas someramente las propuestas globales del autor y los principales temas de *El cristianismo popular según las virtudes teologales*. En la segunda parte profundizaremos lo relativo a la fe según los dos ejes que hemos encontrado en ese texto.

SEGUNDA PARTE

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

El objetivo de esta disertación escrita es bucear en la enseñanza de Rafael Tello acerca del modo en que se vive la fe en el cristianismo popular latinoamericano. Ya hemos recorrido la primera etapa en la que nos proponíamos familiarizar al lector con algunos de los planteos de este teólogo tan singular. En el primer capítulo hemos presentado a grandes trazos sus opciones teológicas e históricas. Esto encontró su coronación en los dos capítulos siguientes en los que recorrimos las enseñanzas que propone en *El cristianismo popular según las virtudes teologales* y en dos escritos previos que están íntimamente relacionados con éste. De este modo, ya hemos dejado sentado que estamos ante un teólogo argentino que desde una sincera fidelidad a la tradición de la Iglesia nos ofrece una explicación teológica acerca del modo de vivir la fe cristiana que predomina entre los más pobres de nuestro continente.

Este es el momento de adentrarnos en la enseñanza específica de nuestro texto base sobre la virtud de la fe tal como se da en el cristianismo popular. Para ello, tomaremos los dos elementos centrales que encontramos en el escrito y los desarrollaremos en sendos capítulos.

En primer lugar –en el capítulo cuatro– intentaremos fundamentar teológicamente la validez de una fe vivida según el modo de la cultura popular latinoamericana. La fe –veremos– tal como se da en un hombre concreto siempre comporta un elemento cultural que le es dado por el medio histórico en que se desarrolla. Es así que la cultura influye necesariamente en el modo de vivir la fe. Por tanto es lógico pensar que entre nuestros pobres esta virtud teologal se desarrolla con rasgos propios. Por otra parte, toda cultura es dinámica y lleva en sí un proceso de transmisión a las nuevas generaciones. En este proceso –junto con otros elementos culturales– se transmite la fe, de modo que puede decirse que *el pueblo evangeliza al pueblo*.

En el siguiente capítulo presentaremos la parte más especulativa de nuestro texto base. Para demostrar que las expresiones de fe que viven nuestros pobres constituyen un verdadero cristianismo, nuestro teólogo analiza los tres aspectos del acto de fe (*credere Deo, credere Deum, credere in Deum*) y explica a partir de allí cómo se vive esta virtud en el marco de la cultura popular. Intentaremos reproducir y profundizar esta enseñanza tal como la presenta la obra elegida.

Cerrando ese quinto capítulo estudiaremos la enseñanza de Tello acerca del lugar de la Virgen en la espiritualidad popular. Son numerosas las objeciones que se presentan en el sentido de que el pueblo vive una fe “deformada” porque otorga una preeminencia inadecuada a la Madre del

Señor. Este teólogo no cree que el intenso afecto que los pobres tienen por la Virgen esté fuera de quicio. Más bien ve que ellos, al amarla tan intensamente están mostrando que perciben –por gracia de Dios seguramente– una verdad de fe muy importante: *la Virgen María está indisolublemente unida a Cristo.*

Por último, a modo de conclusión intentaremos presentar de modo articulado las principales ideas desarrolladas en esta disertación escrita.

CAPÍTULO 4

4. LA FE SE VIVE EN UNA CULTURA

“La forma en la que los cristianos viven la fe está también impregnada por la cultura del ambiente circundante” (Fides et Ratio 71).

4.1 Introducción.

Jesucristo confió a la Iglesia la tarea de la evangelización. Ella lleva veinte siglos anunciando la redención de Cristo a todos los pueblos de la tierra. Pero el Evangelio es aceptado por la fe que es un don divino; el corazón humano sólo puede aceptar a este Dios–amor que se le revela si es movido por la gracia. La fe es ante todo un don, fruto de la condescendencia divina que sale al encuentro del hombre.

Este don ha sido derramado a manos llenas por Dios en estos dos mil años de cristianismo. Innumerable cantidad de pueblos han recibido la gracia de la fe y la han hecho florecer en su vida cotidiana según sus modos culturales propios. Esto también se dio en nuestras tierras, donde a partir de este don de la fe nació un nuevo pueblo con un estilo de vida cargado de valores evangélicos.

En este capítulo nos proponemos recorrer algunos de los senderos que nos ofrece a la reflexión teológica esta relación entre la gracia de la fe y la cultura popular latinoamericana. En primer lugar, basándonos en la enseñanza del último Concilio que nos muestra que la cultura está íntimamente unida a la naturaleza, presentaremos la reformulación que hace Tello del axioma escolástico *la gracia supone la naturaleza en la gracia supone la cultura*. La fe –sin dejar de ser la única fe revelada por Dios en Jesucristo– tiene un elemento cultural que hace que se viva de modos diversos en las distintas culturas.

Luego reflexionaremos acerca del proceso de transmisión propio de la cultura popular y de la evangelización que implica esta dinámica y que queda brillantemente sintetizado en el lema: *el pueblo evangeliza al pueblo*.

Cierra el capítulo una breve conclusión en la que recapitulamos los distintos elementos presentados.

4.2 La gracia supone la cultura.

4.2.1 Noción de cultura.

El Concilio Vaticano II enseña que la cultura es el “estilo de vida común” de un grupo humano y tiene su origen en “la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza”.¹³⁹

La teología latinoamericana, particularmente en la Argentina, recibe con entusiasmo esta categoría conciliar y la aplica para pensar la propia realidad.¹⁴⁰ Esto se refleja especialmente en Puebla, donde los obispos asumen el llamado de Pablo VI a enfrentar la tarea de la evangelización de la cultura¹⁴¹ y reformulan la definición que ofrece *Gaudium et Spes* para presentarla en el marco de la vida del pueblo latinoamericano:

“Con la palabra ‘cultura’ se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a ‘un nivel verdadera y plenamente humano’ (GS 53a). Es ‘el estilo de vida común’ (GS 53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de ‘pluralidad de culturas’ (GS 53c) (cfr. EN 20).

La cultura así entendida, abarca la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros, los reúne en base a una misma ‘conciencia colectiva’ (EN 18). La cultura comprende, asimismo, las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran, es decir, las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social, cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes”.¹⁴²

¹³⁹ GS 53. Para un estudio más completo acerca del concepto cultura en el Concilio Vaticano II cfr. G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución ‘Gaudium et Spes’ del Concilio Vaticano II. Esquema XIII*, Studium, Madrid, 1967; C. SÁNCHEZ AIZCORBE, “La cultura en la constitución ‘Gaudium et Spes’”, en: ÁNGEL HERRERA ORIA, *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, BAC, Madrid, 1968, 444-475.

¹⁴⁰ Esto se da sobre todo en la llamada corriente argentina de la teología de la liberación que se gesta alrededor de los peritos de la COEPAL. Por ejemplo, L. Gera afirma que “nuestros pueblos poseen todavía fe cristiana, católica; una fe que traen desde los orígenes de América Latina, en la cual se ha gestado una cultura enraizada en la fe” GERA, “La Providencia, como categoría necesaria para la comprensión del binomio fe-historia. Reflexiones a partir del documento de Puebla”, 190. Ver también: POLITI, *Teología del pueblo: una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975*, 249-267.

¹⁴¹ Cfr. EN 20.

¹⁴² DP 386-387. Más datos en: L. GERA, “Fe y cultura en el documento de Puebla”, *Criterio* 52 (1979) 749-754; J. C. SCANNONE, “Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla”, *Stromata* 35 (1979) 195-215; J. C. SCANNONE, “Influjo de ‘Gaudium et Spes’ en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina. Evangelización, liberación y cultura popular”, *Stromata* 40 (1984) 87-103; F. LABARGA GARCÍA, “La religiosidad popular”, en: J. SARANYANA, *Teología en América Latina III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana, Madrid, 2002, 393-441.

La categoría de cultura, tal como la presenta *Gaudium et Spes* y la recibe Puebla es clave en la propuesta teológica de Tello para quien el uso pastoral que se hace de este concepto es un “riquísimo hallazgo del Concilio, esto es, una fecunda orientación del Espíritu Santo para la Iglesia contemporánea toda”.¹⁴³ Como hemos dicho en los capítulos precedentes, este teólogo articula su propuesta en torno al concepto de pueblo concretizado en el pueblo histórico latinoamericano. Tanto es así, que puede decirse que “su mayor esfuerzo reflexivo se orienta al reconocimiento de la existencia de un pueblo con su cultura propia, que vive cristianamente”.¹⁴⁴

La cultura es lo que caracteriza al estilo de vida de este pueblo, es lo que constituye su medio histórico. Al tratarse de la cultura de un sujeto histórico concreto, no la considera como una realidad objetiva y abstracta, sino como un principio de la actividad humana que está permanentemente sujeto al devenir histórico.

Distingue entre cultura objetiva y cultura subjetiva. La primera abarcaría lo producido por el hombre pero separado de éste, como por ejemplo una obra de arte o todos los símbolos culturales que el ser humano produce en su convivencia. Aquí también se incluyen las formas en las que se expresa la religiosidad popular. Por otra parte, cultura subjetiva sería la cultura que está en las personas concretas, sus valores, su actitud ante la existencia. Este aspecto más antropológico, que considera a la cultura como principio de operación es el que le interesa a Tello. A él se refiere mayormente cuando habla de cultura:

“La cultura toca al hombre mismo que es el agente de toda obra o acción humana [...] La cultura es un estilo de vida, un sistema de valores que implica un peculiar modo de actuar (cfr. GS 53). La podemos dividir en objetiva o subjetiva (por analogía con lo que hace el Papa al tratar del trabajo, LE 6s.); la objetiva se refiere a la obra hecha por la acción humana pero que perdura independientemente de la acción, la subjetiva afecta al sujeto agente de la acción, y a ella mira el concepto dado más arriba; tratando sin embargo de la cultura subjetiva muchas veces hay que referirse también a la objetiva, pero es siempre para determinar más aquella”.¹⁴⁵

En el capítulo dos, al presentar algunos textos que dan el marco literario al escrito que tomamos como base, tuvimos la oportunidad de referirnos al uso que Tello hace de la noción de cultura aplicada a nuestra realidad latinoamericana.¹⁴⁶ En lo que respecta a la evangelización, interesan tres culturas que interactúan hoy en el pueblo latinoamericano: la *cultura popular* (que predomina en las grandes mayorías de pobres), la *cultura moderna* (que se da preferentemente en

¹⁴³ TELLO, *Nota (e): Cultura y pueblo*, n° 13.

¹⁴⁴ ALBADO, "Volverse al hombre concreto. Una aproximación a la cultura popular en la teología del padre Rafael Tello", 7.

¹⁴⁵ R. TELLO, *Anexo XI a Epístola apostólica sobre el jubileo del año 2000*, inédito, 1995, 1.

¹⁴⁶ Cfr. supra págs. 39s y 36s. Para profundizar sobre este tema cfr. TELLO, *Evangelización y cultura*; R. TELLO, *La cultura en el Concilio (Nota 2 de: El Pueblo)*, inédito, 1988; TELLO, *Nota (e): Cultura y pueblo*; TELLO, *Cultura ilustrada y cultura popular*; TELLO, *Anexo XI a Epístola apostólica sobre el jubileo del año 2000*.

las clases media y alta) y la *cultura eclesial* (que se vive en torno a las instituciones eclesiales, parroquias, movimientos, etc.). Las tres surgen de distintos cauces históricos y se presentan como entremezcladas en los distintos sujetos del pueblo. En este trabajo vamos a ocuparnos particularmente de la *cultura popular* y de cómo ésta tiñe el modo de vivir la fe –y las virtudes teológicas en general– de quienes viven bajo su influencia.

4.2.2 La cultura subjetiva como hábito adquirido.

El ser humano, que es un ser social por naturaleza, actúa siempre influido por la cultura en la que vive. De ella toma los valores sobre los que edifica su vida y de ella aprende a relacionarse con Dios, con las cosas y con los demás. También construye la cultura con sus decisiones cotidianas y la transmite a las siguientes generaciones. La encíclica *Fides et Ratio* lo expresa diciendo: “Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece”.¹⁴⁷ Por supuesto que esta influencia de la cultura no llega al punto de determinar la libertad del hombre, pero sí debemos reconocer que condiciona su actuar.

Para explicar el modo en que la cultura –considerada en su aspecto más antropológico o subjetivo– influye en el obrar de las personas, Tello recurre a la noción de *hábito*:

“Siempre con el mismo objetivo de iluminar su consideración con los fecundos aportes del análisis escolástico –especialmente tomista– se puede equiparar esta cultura subjetiva con la doctrina de los *hábitos adquiridos*, pero de origen social, es decir de un individuo inmerso en un núcleo social histórico del cual toma el sistema de valores y el estilo de vida”.¹⁴⁸

Según esto, la cultura influye en los seres humanos como lo hace un *hábito adquirido*. El medio histórico en el que vive cada persona genera en ella hábitos que la disponen a obrar de una manera determinada.

La afirmación de la cultura como hábito le viene a Tello del análisis de esta última categoría en santo Tomás. Para el *Doctor común*, un hábito es una disposición principalmente espiritual del sujeto, que lo orienta más o menos inmediatamente a cierta actividad.¹⁴⁹ En la Suma de Teología enseña que: “son principios intrínsecos [de los actos humanos] la potencia y el hábito”.¹⁵⁰ Acerca de las potencias ya había tratado en la *I pars* al hablar de las naturalezas, ya que las potencias fluyen inmediata y necesariamente de las naturalezas. En cambio los hábitos no

¹⁴⁷ FR 71.

¹⁴⁸ TELLO, *Anexo XI a Epístola apostólica sobre el jubileo del año 2000*.

¹⁴⁹ El tratado de los hábitos en general se encuentra en ST I-II q49-q54. Más sobre la noción de hábito en: G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1964, 227-232; D. BASSO, *Los principios internos de la actividad moral. Elementos de antropología filosófica*, Centro de Investigaciones en Ética Biomédica, Buenos Aires, 1991, 91-157.

¹⁵⁰ ST I-II q49, pról.

son inmediatos a las naturalezas; su origen es diverso al de las potencias. Los hábitos “son como el lugar inmanente a cada hombre de todas las influencias que recibe: influencia sobre sí mismo por la sedimentación que deja en nosotros nuestro propio obrar; influencia de los acontecimientos, de los otros, de la raza, de Dios, etc.”.¹⁵¹ No todo lo que vive un ser humano ejerce sobre él una verdadera influencia, pero hay acontecimientos que lo “marcan”, que dejan huella. Todo aquello que modifica nuestra personalidad –y por tanto influye en nuestro obrar– es lo que constituye al hábito. Lafont lo define como el instrumento de asimilación de las influencias exteriores: “lo exterior condiciona profundamente al acto humano, pero en la medida exacta en que de algún modo es asimilado por la personalidad de cada hombre; el instrumento de esta asimilación es el hábito”.¹⁵²

Este hábito se convierte en un principio de operación que hace que el hombre realice determinados actos con naturalidad, con facilidad, con prontitud, con deleite. Sería como una segunda naturaleza. Cuando el hábito inclina a poner un acto bueno, que perfecciona a la naturaleza, estamos ante una virtud. Según Aristóteles: “la virtud es la que hace bueno al que la tiene y que su obrar sea bueno”.¹⁵³ Recordemos que se trata de un principio espiritual, que nace de haber internalizado las influencias externas, por tanto el acto que brota de él es un acto libre.

La noción de hábito para Santo Tomás –en la Suma de Teología– es como un “principio de síntesis que le permite personalizar las múltiples influencias que concurren en la actividad humana”.¹⁵⁴ El Angélico explotó fecundamente el valor analógico de este concepto mediante trasposiciones inauditas en el aristotelismo y lo usó con gran amplitud. Entre otras cosas, son hábitos: las virtudes, la gracia, los dones del Espíritu Santo, la ley natural, el estado moral del endurecimiento, la herencia del pecado original y la ley evangélica.¹⁵⁵

Siguiendo este espíritu, nuestro autor recrea esta doctrina entendiéndola no sólo en su aspecto personal, sino también en su dimensión comunitaria, otorgándole a los actos humanos una densidad histórico-social que culmina en la conformación de una cultura determinada. La distinción es sutil, pero de suma importancia, pues Tello está poniendo de manifiesto que los modos culturales no se configuran principalmente por las pulsiones inconscientes o por la objetividad de las obras, sino desde el hombre como sujeto espiritual que libremente genera condiciones sociales que le permiten vivir en este mundo. La cultura es, por tanto, un hecho histórico, espiritual y libre.

¹⁵¹ LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 228.

¹⁵² *Ibíd.*, 229.

¹⁵³ ST I-II q56, a1, ob2.

¹⁵⁴ LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 231.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 229.

De este modo, Tello aplica la noción de hábito para explicar la incidencia de la cultura en el obrar humano. Ésta –que es un sistema de valores que regulan la vida de una comunidad– funciona como un hábito adquirido por el hombre fruto de la influencia de su entorno social, que lo dispone a poner un acto acorde a los valores de esa cultura. Como acabamos de explicar, un hábito adquirido *facilita pero no obliga* a actuar de una determinada manera. Por eso decimos que la cultura, influye decisivamente en la libertad de las personas, pero no la determina. En palabras de nuestro autor:

“La cultura se establece como un uso, costumbre o hábito social, incluso internalizado o hecho propio por el sujeto particular o singular que opera (asociación o persona), pero éste continúa siendo libre por lo cual puede actuar correctamente en un caso particular fuera de, o contra, la costumbre cultural. Y aún en el caso de que una acción del sujeto fuera directamente contraria al hábito establecido por la cultura, este no desaparecería por eso, pues un acto aislado no destruye un hábito firmemente establecido”.¹⁵⁶

Este concepto aristotélico-tomista nos permite explicar fructuosamente la relación entre la fe y la cultura, ya que –por un lado– la cultura se internaliza en las personas bajo la forma de hábitos; y por otra parte, la fe es un hábito ya que toda virtud es un hábito operativo bueno.¹⁵⁷ Para nuestro autor: “que la cultura influye en las virtudes, es evidente, pues las dos miran al obrar: las virtudes a obrar bien lo bueno, la cultura al modo con que se obra, al modo de hacer las cosas (cfr. GS 53)”.¹⁵⁸

4.2.3 La fe es un don divino y un acto humano.

Respecto a las virtudes teologales, hay que considerar que éstas son un don divino, pero que también tienen un componente humano. La persona humana está llamada a una bienaventuranza que excede su naturaleza, a la cual “no puede llegar si no es con la ayuda divina mediante una cierta participación de la divinidad”.¹⁵⁹ Esta ayuda necesaria para la salvación es la gracia sobrenatural que orienta al ser humano más allá de su horizonte natural y le permite llegar al mismo Dios.¹⁶⁰ Las virtudes teologales son una de “las formas diversas en que la gracia divina se

¹⁵⁶ TELLO, *Pueblo, historia y pastoral popular*, n° 71.

¹⁵⁷ Cfr. ST I-II q55 a3.

¹⁵⁸ TELLO, *Anexo XVIII a Epístola apostólica sobre el jubileo del año 2000*, n° 269.

¹⁵⁹ ST I-II q62, a1.

¹⁶⁰ Tello –siguiendo a Santo Tomás– concibe al ser humano en un doble plano: el natural y el sobrenatural. Para Santo Tomás, el ser humano es imagen de Dios y esto puede darse según tres grados: un primer grado *natural*, y otros dos de orden *sobrenatural*: la *gracia* y la *gloria*. No se trata de dos órdenes absolutamente separados, entre ellos hay una continuidad que está dada por el llamado de Dios a la bienaventuranza y la apertura que encierra la naturaleza humana a ser elevada a lo sobrenatural. Por tanto, se considera que alguien hace un acto natural cuando éste es un acto proporcionado a su naturaleza (de este tipo son los actos de las virtudes adquiridas). Un acto humano puede ser sobrenatural de dos maneras: en cuanto al modo y en cuanto a la sustancia. Sobrenatural *en cuanto al modo* es el acto que tiene un objeto natural pero que se alcanza con un impulso sobrenatural (p.e. restitución milagrosa de la vista). En cambio es sobrenatural *en cuanto a la sustancia* el acto cuyo objeto excede las facultades de la naturaleza humana por ser de índole sobrenatural. Estos actos, provienen de un principio activo sobrenatural

expresa en la complejidad del ser humano”.¹⁶¹ Cada acto de fe, de esperanza o de caridad está movido por la gracia divina que ayuda al ser humano a poner este acto que lo hace alcanzar cierta comunión con Dios. De modo que la gracia es también un auxilio para la operación, una ayuda para obrar bien. En el caso de la fe será “una iluminación y atracción de Dios para que el hombre adhiera, responda con un sí a su Revelación”.¹⁶²

Por otra parte, hay que considerar que -además de ser don de la gracia- la fe es un acto humano. La gracia no anula la necesidad de un acto humano, sino que lo supone y lo eleva. Para nada niega la naturaleza humana: “la gracia no suprime la naturaleza sino que la perfecciona”.¹⁶³ Como dice el conocido principio escolástico: *la gracia supone la naturaleza*. Pero la naturaleza humana no existe sino concretizada en personas de carne y hueso, y éstas nunca viven absolutamente aisladas. Un ser así “al decir de Aristóteles, sería como un animal o como un Dios (Pol. I) esto es: menos que un hombre o más que él”.¹⁶⁴ El Concilio Vaticano II enseña que la misma naturaleza humana exige la vida en comunidad: “la persona humana por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental”.¹⁶⁵ Cada ser humano está siempre referido a una comunidad que tiene un modo concreto y particular de vivir, de usar y servirse de las cosas, de manera que los actos de su libertad se dan en el marco de una cultura, que influye inevitablemente en los mismos. Dirá Juan Pablo II que:

“El hombre no ha sido creado para vivir solo. Nace y crece en una familia para insertarse más tarde con su trabajo en la sociedad. Desde el nacimiento, pues, está inmerso en varias tradiciones, de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree”.¹⁶⁶

En lo que respecta a la fe, la respuesta al impulso divino se da en el contexto de un medio histórico concreto, “en la ‘preparación’ [del acto de fe] colaboran tanto la situación ‘natural’ del hombre con su educación y ambiente, así como lo que inculca el Dios que sale al encuentro – como luz e impulso– y lo que el hombre coopera con su aceptación libre”.¹⁶⁷

Por tanto, ya que cada persona no vive la fe sino bajo el influjo de una cultura determinada, podemos decir que el acto de fe tiene –además del don divino– un componente cultural.

que Dios da al hombre por la gracia (p.e. virtudes infusas y dones del Espíritu Santo). cfr. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 276-277; 287-300.

¹⁶¹ *Suma de Teología. Tomo III*, BAC, 44, nota a.

¹⁶² TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 36.

¹⁶³ ST I q1, a8, ad2.

¹⁶⁴ TELLO, *Pueblo*, n° 6.

¹⁶⁵ GS 25. Este párrafo de *Gaudium et Spes* cita a Santo Tomás en I Ethic. Lect. 1.

¹⁶⁶ FR 31.

¹⁶⁷ PIÉ I NINOT, *La Teología fundamental: dar razón de la esperanza (1Pe 3, 15)*, 203.

Apoyados en *Gaudium et Spes* que dice que “naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente”¹⁶⁸ se puede reformular el axioma *la gracia supone la naturaleza como la gracia supone la cultura*. O, en las propias palabras de nuestro teólogo: “la gracia supone la natura y la cultura”.¹⁶⁹

Además, hay que considerar que las virtudes teologales son el principio de la vida cristiana, ellas informan a las virtudes morales y de ellas depende todo el organismo moral:

“[Las virtudes teologales] son ejercidas por la iniciativa humana que obra condicionada por la cultura popular, son indirectamente impregnadas por ésta y así coloreadas miden, regulan e informan todo el organismo de las virtudes morales. Esto es, de las fuerzas operativas morales del hombre, determinando – según el objeto propio de cada virtud– qué, cómo y en qué medida algo es bueno o malo, es decir, es un modo de actuar conveniente o inconveniente para ese hombre concreto”.¹⁷⁰

De este modo, si tenemos en cuenta que son la fe, la esperanza y la caridad, ya *coloreadas* por la cultura popular las que cimientan el obrar cristiano, debemos concluir que no podemos juzgar del todo adecuadamente acerca de la moralidad de los actos si no conocemos la cultura en la que se desarrollan. “Al juzgar las acciones de las personas hay que tener en cuenta la cultura de la comunidad o pueblo en que actúan”.¹⁷¹

4.2.4 *La cultura impregna el modo de vivir la fe.*

Lo dicho anteriormente justifica que pueda afirmarse que la fe puede vivirse de distintos modos según la cultura de los sujetos concretos que la profesan. Lo expresa claramente el Magisterio pontificio: “la forma en la que los cristianos viven la fe está también impregnada por la cultura del ambiente circundante y contribuye, a su vez, a modelar progresivamente sus características”.¹⁷² Sería restringir la riqueza de la verdad evangélica pensar que sólo hay una forma cultural de vivir la fe cristiana. Tello afirma que no podemos tomar el modo de practicar la fe de una Iglesia particular y obligar a otras Iglesias a imitarlo como si éste fuera el único válido.¹⁷³ El cristianismo no tiene un único modo cultural de vivirse, sino que –como enseña Juan Pablo II– “permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado”.¹⁷⁴ En cada medio histórico el Evangelio florece de diversas

¹⁶⁸ GS 53.

¹⁶⁹ TELLO, *Nota (d): Pueblo secular, autónomo y cristiano*.

¹⁷⁰ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 5.

¹⁷¹ *Ibíd.*, n° 24.

¹⁷² FR 71.

¹⁷³ Cfr. TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 32.

¹⁷⁴ NMI 40.

maneras. Dios da la gracia para salvar y esa gracia supone –“se acomoda a”– la cultura de ese pueblo. Tello aplica esto al caso de nuestro pueblo latinoamericano del siguiente modo:

“La Iglesia es depositaria de la fe tal como ha sido revelada por Dios en Jesucristo. Pero la fe se apoya en un sujeto natural, es también un acto humano. Por ello en la fe, que es revelada y sobrenatural, habrá también un ‘modo humano’ de vivir y practicar esa fe. Sin ese modo humano que puede ser muy variado, la fe no puede existir.

La fe no existe si no es en un sujeto determinado, que tiene su propia cultura. La Iglesia Católica Latina vive y practica su fe revelada con su propio modo humano cultural. Y esa misma fe revelada, la Iglesia Oriental la vive con su propio modo humano cultural. También la Iglesia primitiva tuvo su propio modo humano, distinto del de la Iglesia actual.

El pueblo Latinoamericano recibió y tiene la fe revelada, verdadera pero asumida en su propio modo humano cultural”.¹⁷⁵

Como hemos señalado en la primera parte de este trabajo, en América Latina fruto del anuncio del Evangelio al indio y del mestizaje entre éste y el español (a lo que luego se agregan los negros y luego los criollos pobres), nace un pueblo nuevo con una cultura nueva.¹⁷⁶ Puebla describe esto como una “originalidad histórica cultural”,¹⁷⁷ y el mismo Juan Pablo II decía al inaugurar la Conferencia de Santo Domingo que “en los pueblos de América, Dios se ha escogido un nuevo pueblo”.¹⁷⁸ Como tantos pueblos antes en la historia del cristianismo, este pueblo nuevo acepta la fe cristiana de modo que ésta se encarna en su cultura y es vivida según los *modos culturales propios* del pueblo. Fruto de ese encuentro entre la gracia divina y la historia humana brotó una cultura particular que conformó un pueblo cristiano:¹⁷⁹

“Los hombres agrupados, con su estilo de vida y escala de valores, dan lugar a la formación de una cultura, la cual configura al pueblo y recibiendo esa cultura entran a formar parte de ese mismo pueblo. La

¹⁷⁵ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teológicas: La FE*, n° 28-30.

¹⁷⁶ No nos detenemos aquí en la consideración sobre la unidad o multiplicidad de culturas en América Latina. Digamos solamente que Tello afirma que se da una unidad cultural y que esto permite hablar de *un pueblo*. Recordemos que el concepto de cultura que maneja este teólogo hace referencia a los valores más profundos del núcleo ético-mítico de una comunidad. Por eso puede decirse, mirando los pueblos latinoamericanos -que tienen una raíz histórica común- que bajo cierto aspecto todos esos pueblos forman *un pueblo*. En esta línea, Aparecida dirá que “una y plural, América Latina es la casa común, la gran patria de hermanos” (DA 525) y que “no somos una suma de pueblos y de etnias que se yuxtaponen” (ibíd.). Para un mejor estudio acerca de la unidad cultural latinoamericana en Tello cfr.: TELLO, *Anexo XI a Epístola apostólica sobre el jubileo del año 2000*. También puede verse: TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*; R. TELLO, *Para ver la presencia del pueblo en nuestro proceso histórico*, inédito, 1989; TELLO, *Nota (e): Cultura y pueblo*; TELLO, *Pueblo*; TELLO, *Pueblo, historia y pastoral popular*.

¹⁷⁷ DP 446.

¹⁷⁸ JUAN PABLO II, *Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo (12/10/1992)*, AAS 85 (1993) 808-832, 810.

¹⁷⁹ El concepto *pueblo cristiano* ya era usado en la COEPAL para subrayar la asunción de la fe por un pueblo histórico. Cfr. C. GALLI, *La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas*, Sedoi 125, Buenos Aires, 1994, nota 232, 99.

fe, la esperanza y la caridad, dones gratuitamente recibidos de Dios, contribuyen grandemente a la formación de la cultura que configura al pueblo, de donde resulta un pueblo cristiano”.¹⁸⁰

Esta manera peculiar de vivir la fe que se da en la cultura popular –y que se ve preferentemente en los pobres–¹⁸¹ conforma lo que Aparecida llamará una verdadera *espiritualidad popular*.¹⁸²

Tello entiende que este modo propio de vivir el cristianismo que aparece en América Latina se va gestando a través de un *proceso de diferenciación* por el cual el pueblo va tomando distancia de las instituciones de la Iglesia pero sigue viviendo la fe que recibió en el bautismo:

“[El proceso de diferenciación] se da originariamente –en el origen del pueblo– como una cierta toma de distancia del pueblo bautizado frente a la Iglesia institución. Es substancialmente el proceso de formación de una religiosidad y de una cultura cristiana popular que implica un muy hondo sentido de la vocación de Dios a vivir en el mundo”.¹⁸³

El pueblo naciente es un pueblo dominado que –si bien toma la fe de la Iglesia– no deja de verla como parte del sistema dominador. El peso social de la Iglesia en la sociedad colonial era muy grande, los pobres de esos tiempos no podían no percibirla como responsable –o al menos legitimadora– de parte de la opresión que sufrían. Aun así, aceptan la fe que les anuncia la Iglesia, pero van tomando cierta distancia de ella sin que esto signifique una ruptura o separación. En este proceso, el nuevo pueblo va encontrando un modo nuevo de vivir la fe que recibió en el bautismo y que perdura hasta hoy:

“El pueblo –de cultura cristiana (cfr. DP 412–413)–, y nuestro hombre con él, se reconoce como perteneciente a la Iglesia católica, pero como ésta históricamente estuvo siempre ligada al ‘mundo’ de los conquistadores, toma una cierta distancia pues él no vive en ese mundo. Recibe lo que ella elabora y transmite para los cristianos, pero muchas veces no cumple lo que ella determina, porque no se adapta a su mundo real. Y esto no implica verdaderamente, ni el hombre siente que implique, rebeldía alguna”.¹⁸⁴

Aceptan la fe en cuanto es un principio de dignificación y liberación, pero la viven según su modo cultural propio y esto hace que no asuman lo que consideran unido al sistema opresor, aunque sea enseñado por la Iglesia. Esto puede arrojar otra luz para interpretar mejor algunas situaciones que se dan en la vida del pueblo que podrían verse como rebeldía, haraganería,

¹⁸⁰ TELLO, *Anexo XVIII a Epístola apostólica sobre el jubileo del año 2000*, n° 160.

¹⁸¹ Cfr. DP 414.

¹⁸² Cfr. DA 263. Como hemos señalado en la nota 9, el Documento de Aparecida está claramente influido en este tema por la teología de nuestro autor. Para más datos sobre los distintos términos que utiliza el magisterio latinoamericano para denominar el modo de vivir la fe propio de la cultura popular cfr. BIANCHI, "El tesoro escondido de Aparecida: la espiritualidad popular", 569s.

¹⁸³ R. TELLO, *Anexo II a La Nueva Evangelización. La misión humana*, inédito, 1986, sumario. En el mismo escrito dirá más adelante: “Entendemos ahora por Iglesia institución la jerarquía y toda su organización, también la organización religiosa para-jerárquica, es decir que prolonga la acción de la jerarquía, y la red de obras dependientes de ellas” (ibíd., 4).

¹⁸⁴ R. TELLO, *Anexo I a La Nueva Evangelización. Volverse hacia el hombre*, inédito, 1986, 30-31.

ignorancia, o simplemente pecado. Habría que ver si en esos casos no se trata de una resistencia a cosas –conductas, modelos, lugares–, que ven como propias del sector social dominador. De aquí se sigue:

“Que pueden ser rechazados o no asumidos por el pueblo conductas o modos de ser o lugares que parezcan propios de las autoridades o los círculos de los dominadores (así, por ejemplo, no ser asumidas la asistencia a ciertos lugares o templos, el ejercicio del ministerio sacerdotal o ciertas formas de la vida religiosa, el cumplimiento de ciertas prácticas religiosas).

Que puedan ser rechazadas o miradas con indiferencia ciertas cosas que son presentadas como virtudes porque corresponden al modo de vida y a la organización social de cuadros más altos (así la virtud de laboriosidad o contracción al trabajo, la virtud de jocosidad o relativa al juego, la virtud de modestia en el vestir o en el actuar, etc., y como éstas mil cosas más)”.¹⁸⁵

Este proceso de diferenciación se da históricamente de forma muy compleja. Tello no evita estudiar sus raíces históricas aunque no las reseñamos aquí para no extendernos indebidamente.¹⁸⁶ En lo que atañe a la manera específica de vivir la fe –objeto de esta disertación– podemos decir que la diferencia principal que encuentra nuestro teólogo es que en el nuevo modo de vivir la fe ésta se vive como “*un principio de organización social en esta vida, que se completa o perfecciona en la salvación eterna*”.¹⁸⁷ Tello propone en este punto una de sus agudas intuiciones al afirmar que el cristianismo que venía de Europa tenía un fuerte rasgo *salvacionista*, pero que aquí el pueblo tomó la fe como *estructurante* de esta vida terrena:

“Aquí se da, *tal vez*, la diferencia primera, la más honda, la más ‘radical’. Para la cultura de origen europeo, y español, el cristianismo era primordialmente salvacionista; para la cultura indoamericana la religión es inmediatamente estructurante de la vida, de la vida de los hombres y sólo mediatamente toma un sesgo salvacionista, porque la vida de los hombres necesita ser salvada”.¹⁸⁸

A grandes rasgos podemos decir que para Tello un modo *salvacionista* de vivir la religión se daría cuando se mira primordialmente, inmediatamente (sin medio alguno) a la salvación eterna y desde ahí se interpretan las realidades terrenas. El hombre y su vida son concebidos desde el punto de vista de la salvación. En cambio una religión *estructurante de la vida* sería aquella que inmediatamente mira no el fin sino la vida del hombre. La vida es un misterio que plantea un sinnúmero de interrogantes y la religión ayuda a entenderla, le da un sentido, la estructura.¹⁸⁹

¹⁸⁵ TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 58-59.

¹⁸⁶ Para estudiar el proceso histórico de formación del cristianismo popular cfr. TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*; TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 26-65.

¹⁸⁷ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, nº 30.

¹⁸⁸ TELLO, *Anexo I a La Nueva Evangelización. Volverse hacia el hombre*, nota 19, 52.

¹⁸⁹ Por ejemplo, ante la pregunta: ¿de dónde venimos?, es difícil encontrar alguien en la cultura popular que no se responda desde la religión cristiana afirmando que Dios nos creó.

Pero la vida es imperfecta, necesita ser salvada. La salvación aparece en este caso mediatamente, lo que mira inmediatamente la religión es la vida de las personas.¹⁹⁰

En el caso del pueblo latinoamericano, vemos que con la conquista los indios sufrieron la destrucción de su sistema de organización social. Desde el desamparo en que los dejaba la nueva situación de dominación fueron lentamente encontrando un nuevo orden de vida en el que fue asumida la fe cristiana, pero no en el sentido salvacionista con que la vivían los españoles, sino para interpretar la vida desde un punto de vista nuevo traído por la fe. Es en este sentido que puede decirse que la fe es *un principio de organización social*:

“La fe, (*predicada* como primeramente ordenada a la salvación individual, pero tal vez *practicada* misionalmente con otro signo) es aceptada como *un principio de organización social en esta vida*, que se completa o perfecciona en la salvación eterna. Con un muy profundo sentido por tanto de la vocación cristiana en este mundo, es decir, de *vivir en este mundo, con Dios*, tratando de desarrollar la vida en Él”.¹⁹¹

Como se desprende del texto, que la fe sea principio de organización social no significa que el pueblo viva en una cristiandad como la del Medioevo. Se trata sobre todo de que la fe –en un Dios que se hace hombre, que sufre como nosotros y que nos deja una madre– ayuda al pueblo a organizar la vida en este mundo. Por ejemplo, la cruz de Cristo ofrece un fecundo prisma desde donde interpretar el sufrimiento cotidiano. “Es un pobre Cristo” dice nuestro pueblo ante alguien que sufre. La fe cristiana ayuda en este caso a encontrar una actitud para sobrellevar los dolores cotidianos. No debemos olvidar que estamos hablando de la forma de practicar la religión de gran cantidad de hombres y mujeres marcados por las penurias propias de la pobreza y la marginación. Se trata del cristianismo de quienes han sido *llamados a la cruz*, y es la fe en la cruz lo que marca su actitud ante el dolor. Bellamente expresa nuestro autor la presencia salvífica del sacrificio de Cristo en la espiritualidad de los más pobres:

“Dios llama al hombre a ser su hijo y le da participar de su vida por las virtudes teologales. El Espíritu de Dios, siguiendo el modo propio de la dispensación de la Salvación, le enseña, enviándolo a actuar desde la conformidad con Cristo crucificado, desde la co-crucifixión. Hecho hijo y liberado muere cada día, y por la

¹⁹⁰ Afirmar que el modo de vivir la religión del pueblo mira *inmediatamente* a la vida temporal y luego –*mediatamente*– se ocupa de la salvación eterna no contradice lo que decíamos al hablar de la esperanza vivida en el cristianismo popular (cfr. supra págs. 55s.). Allí afirmábamos que en el hombre de pueblo la esperanza de la salvación eterna tiene una *influencia virtual* sobre sus actos, pero aclarábamos que esto no necesariamente se traduce en actitudes que muestren que esa influencia sea explícita. Decíamos también que de esto brota una espiritualidad que no ve al mundo como un *medio* para ir a Dios, sino que vive en este mundo y en él encuentra a Dios. Algo similar se afirma ahora –desde otra óptica– al decir que el pueblo vive la religión como estructurante de la vida. El cristiano popular “sabe” (es parte de su sabiduría) que Dios actúa en la historia. Dios es el dueño de la vida. Por eso, para responder a los grandes interrogantes de la existencia humana recurre a verdades de la fe cristiana y conforma un modo de vivir en el que lo divino (Cristo, la Virgen, los Santos) está presente en la vida cotidiana. Como se puede ver, el tema de la temporalidad necesitaría un desarrollo que no nos es posible hacer aquí. Apenas mencionamos algunas vertientes que se relacionan con el tema de la tesis, pero con la certeza de que allí existen otras vetas que se deben profundizar.

¹⁹¹ TELLO, *Anexo II a La Nueva Evangelización. La misión humana*, 5 (la primera oración de esta cita se repite textual en el n° 30 de nuestro texto base que fue redactado diez años después).

fe y el bautismo se halla unido a la Pasión y a la Cruz de Cristo. Aunque no tenga una renovación puntual, actual y reflejamente consciente de ello. Desde su sufrimiento cotidiano cree, espera y ama a Dios, increíblemente sin rebelión interior aunque patee, y todavía con fuerzas para hacerse solidario con los últimos, con los más rezagados.

Un Dios en la cruz, el hombre amado y una mujer dada por madre. La fe, la esperanza, el amor y la unción suave del Espíritu derramado. Eso es lo que el hombre del pueblo sabe sin atinar a decirlo”.¹⁹²

Otro ejemplo de cómo la fe estructura la vida del pueblo podemos verlo en la vivencia que éste tiene del bautismo. Es notable cómo los pobres buscan recibir este sacramento a pesar de las dificultades que puedan tener para conseguirlo. Puede pensarse que encuentran en él algo esencial para sus vidas. Tello entiende que ven en el bautismo un sacramento que los hace plenamente hombres y por tanto les confiere a todos una radical igualdad. El hombre de pueblo vive profundamente el anhelo de ser reconocido en su dignidad personal. A pesar de vivir en una situación de opresión, en un orden donde algunos son más importantes que otros, el bautismo le da la certeza de que nadie –por más dinero que tenga– es más que él ante Dios.¹⁹³ El bautismo se constituye así en un elemento central para la afirmación de la dignidad humana y en un germen firmísimo de liberación.

Para concluir este apartado veamos cómo el autor expresa esta vivencia peculiar del bautismo en nuestro pueblo:

“Para el pueblo pobre, el bautismo es propiamente una *humanización*. El chico bautizado deja de ser un ‘animalito’ para ser –de un modo nuevo– hombre. Capaz de trascender los dolores de la vida, la pobreza, los sufrimientos, y ser de Dios. El bautizado queda unido a Cristo, *participa* en su ‘suerte’, en su Pasión, Muerte y Resurrección, y esta participación es gratuita sin ningún trabajo del hombre.

El bautizado se *identifica* con Cristo principalmente en sus dolores, corrientes en el pobre en quien de una manera misteriosa se completa la Pasión (cfr. San Cirilo en la Feria quinta de la octava de pascua).

Por medio del bautismo administrado a la multitud de indios que poblaban estas tierras americanas, la Iglesia le dio a los más pobres un lugar en el mundo, aunque fuese en la base de la pirámide social (ese lugar le fue negado a los nativos en las colonias protestantes de la Nueva Inglaterra). Es el bautismo que abre la puerta para que las multitudes pobres, débiles e ignorantes, accedan a un lugar en la sociedad.

Esto tal vez explique por qué el bautismo es –para la gente del pueblo– primeramente un valor estructurante de la vida que hace al hombre *verdadera y plenamente* hombre y por lo tanto fundamentalmente a todos iguales, con igual dignidad. Y no es, como se suele concebir el bautismo en círculos más ilustrados, una *espiritualidad* que le confiere al hombre la capacidad de realizar acciones espirituales desprendidas de la materia que superan las posibilidades del cuerpo.

¹⁹² TELLO, *Anexo I a La Nueva Evangelización. Volverse hacia el hombre*, 35-36.

¹⁹³ Esto parece intuirlo claramente Eva Perón cuando dice: “Yo admiro a la religión que puede hacerle decir a un humilde descamisado frente a un emperador: ¡Yo soy lo mismo que Ud., hijo de Dios!” (E. PERÓN, *Mi mensaje*, Ediciones Hechos de la Historia, Buenos Aires, 2003, 62).

Indudablemente habría que ser pobre, sufrido y sin camino (oprimidos) en esta vida para entender a fondo todo esto”.¹⁹⁴

4.3 Transmisión de la cultura: el pueblo evangeliza al pueblo.

4.3.1 Aspecto dinámico de la cultura y evangelización.

Ya que la perspectiva desde la que estudiamos la cultura es eminentemente pastoral, luego de reconocer que la fe puede vivirse de modo diverso según la cultura en la que se encarna se nos plantea el interrogante acerca de cómo se puede transmitir y fortalecer esta fe.

Cada cultura tiene su modo propio de transmisión de generación en generación. Este proceso es algo dinámico en el que la cultura está permanentemente recreándose. Esto se ve fácilmente si consideramos la cultura objetiva: ésta va cambiando permanentemente creando nuevos objetos culturales y desechando otros. Aún así, hay elementos de la cultura que cambian muy lentamente. De este tipo son los que conforman la cultura subjetiva, considerada como la actitud del hombre frente a la vida, o como “núcleo ético–mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo”.¹⁹⁵ Estos aspectos no varían sino por siglos:

“Hay elementos que varían muy lentamente por ejemplo algunos usados en la alimentación –maíz, mate– o en la habitación. El tiempo se mide por siglos; de este carácter son las tendencias profundas que miran a la valoración de la comunidad, de la dignidad de la persona, etc. Hay otras que varían más rápidamente; el tiempo se mide por décadas y se pueden referir incluso a cambios del entorno geográfico –desaparición de montes en el NOA; cambio de curso de ríos por ejemplo el Pilcomayo, etc.–. De este tipo son las tendencias asumidas o inducidas por fuertes personalidades: Rosas, Irigoyen, Perón, Evita, etc. Hay otros, generalmente más visibles, que cambian muy rápidamente, su tiempo se mide por años y aún por meses. En tal multiplicidad de movimientos y de ritmos no es fácil el discernimiento”.¹⁹⁶

Más allá de este aspecto dinámico de la cultura, debemos considerar que ésta se encuentra en un proceso de transmisión permanente, las nuevas generaciones van formándose en el contexto histórico creado por las anteriores, recibiendo de ellas elementos culturales que asumen, resignifican o simplemente desechan. También en este proceso, se da una interrelación entre las distintas culturas. La cultura popular es algo vivo y –como enseña *Fides et Ratio*– la vitalidad de una cultura “procede de su capacidad de permanecer abierta a la acogida de lo nuevo”.¹⁹⁷ Por una parte, se afirma fortaleciendo los valores opuestos a los valores ilustrados. Pero también va asumiendo y haciendo propios:

¹⁹⁴ R. TELLO, *La sacramentalidad en el pueblo*, inédito, 1.

¹⁹⁵ RICOEUR, *Historia y verdad*, 259.

¹⁹⁶ TELLO, *La cultura en el Concilio (Nota 2 de: El Pueblo)*, 4.

¹⁹⁷ FR 71.

“ciertos instrumentos y valores de lo que ha sido históricamente la cultura ilustrada; por ejemplo la aceptación de la escuela sarmientina u, hoy especialmente, la aceptación de la democracia formal o de los derechos humanos formales. Esto es fundamental entenderlo. La cultura popular no es una mera forma de conservación del pasado sino principio de nuevo desarrollo del pueblo”.¹⁹⁸

Uno de los elementos que pertenece a las tendencias más profundas de la cultura –de esas que se miden por siglos– es el modo de vivir la fe. El pueblo al transmitir su cultura transmite también la fe cristiana, de aquí que pueda decirse que *el pueblo evangeliza al pueblo*.

Esto mismo es afirmado claramente por el Magisterio latinoamericano. Por ejemplo, el Documento de Puebla enseña 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*”.¹⁹⁹ También en ese sentido se expresan los obispos reunidos en la V Conferencia de Aparecida cuando sostienen que “el participar en manifestaciones de la piedad popular [...] es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual *el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo* y cumple la vocación misionera de la Iglesia”.²⁰⁰ Nuestro autor añade una precisión:

“Esa fe, que es la misma fe de la Iglesia, es la que el pueblo transmite al transmitir su cultura. Por eso, como lo señala el Documento de Puebla: *el pueblo evangeliza al pueblo*, aunque respecto a los contenidos esenciales esa fe depende siempre de la Iglesia”.²⁰¹

Es interesante la observación que hace al respecto de que el hecho de que el pueblo viva el cristianismo de un modo peculiar no hace que esta fe sea independiente de la Iglesia. Hay dos extremos que deben evitarse. Un extremo sería pensar que hay una única manera cultural de vivir la fe cristiana, y el otro creer que cada medio cultural puede vivir su fe prescindiendo absolutamente de la Iglesia:

“Hay que evitar dos actitudes extremas y nocivas. Una: pretender que el pueblo tiene su fe peculiar y puede prescindir de la Iglesia. La otra: supone que el único modo válido de vivir la fe revelada es el propuesto en las formas culturales propias de una Iglesia particular, sea Latina u Oriental, Europea o Latinoamericana. La Iglesia es una y Universal en cuanto a la fe transmitida por Cristo a los Apóstoles. Los modos humanos culturales de recibir y practicar esa fe son múltiples y variados”.²⁰²

B. Lonergan en su libro *Método en teología* nos arroja algo de luz acerca de esta actitud de cautela que debe tener el evangelizador. Sostiene que es necesario un *espíritu pluralista*, que sepa reconocer la legitimidad de las distintas tradiciones culturales y que sea consciente de que

¹⁹⁸ TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 59.

¹⁹⁹ DP 450, subrayado nuestro.

²⁰⁰ DA 264, subrayado nuestro.

²⁰¹ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 31.

²⁰² *Ibíd.*, n° 32.

está transmitiendo el Evangelio vestido con el ropaje de su propia cultura. Contraponen *espíritu pluralista* a *espíritu clásico* concebido como la actitud de quien ve la cultura propia como única y normativa. El evangelizador debe intentar conocer la cultura de aquel a quien dirige su anuncio y buscar los caminos para hacer que esa cultura sea vehículo de los valores evangélicos:

“Quien predica el Evangelio tal como ha sido desarrollado en su propia cultura, predica tanto su propia cultura como el Evangelio. Y en la medida en que predica su propia cultura, pide a los demás, no solamente aceptar el Evangelio, sino también renunciar a la propia cultura para aceptar la del predicador.

Un espíritu clásico, por ejemplo, se cree perfectamente autorizado para imponer su cultura a los demás. Porque concibe la cultura de modo normativo y erige su cultura en norma absoluta. Por consiguiente, para él predicar el Evangelio y a la vez su propia cultura es prestar el doble beneficio de la verdadera religión y la verdadera cultura. Por el contrario, un espíritu pluralista reconoce la legitimidad de una multiplicidad de tradiciones culturales. En cualquier tradición considera la posibilidad de que haya diversas diferenciaciones de conciencia. Pero no considera que su tarea consista en favorecer la diferenciación de la conciencia o pedir a las gentes que renuncien a su propia cultura. Más bien partirá de la cultura de ellos y buscará los caminos y los medios para hacer de dicha cultura un vehículo de comunicación del mensaje cristiano”.²⁰³

Apoyados en el Magisterio de la Iglesia, podemos decir que los agentes de pastoral deben reconocer que la aceptación del Evangelio por parte de los miembros de una cultura determinada no los obliga a cambiar su identidad cultural:

“El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura, favoreciendo el progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad.

De esto deriva que una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios. El Evangelio no es contrario a una u otra cultura como si, entrando en contacto con ella, quisiera privarla de lo que le pertenece obligándola a asumir formas extrínsecas no conformes a la misma”.²⁰⁴

Digamos entonces que el modo en que el pueblo vive su fe no se encuentra en ninguno de esos extremos: ni es una fe que prescinde de la Iglesia, ni es una fe que se viva según modos culturales importados.

4.3.2 Pastoral popular en sentido estricto.

Tello profundiza aun más en esta cuestión y sostiene que en el modo en que el pueblo transmite su fe subyacen tres *momentos de fuerzas* que por practicidad llamaremos simplemente *fuerzas*. Una fuerza central y principal en la que “*el pueblo evangeliza al pueblo*” (1): es la vivencia misma de los valores evangélicos en la cultura popular que hace que éstos se difundan y

²⁰³ B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca, 2006, 348.

²⁰⁴ FR 71.

se transmitan entre los miembros del pueblo. Una segunda fuerza sería “*la Iglesia evangeliza al pueblo*” (2): ésta cronológicamente es la primera y se da en la acción evangelizadora de la Iglesia; por último, hay un tercera fuerza en que “*la Iglesia ayuda al pueblo en la obra de la evangelización*” (3): serían las acciones pastorales de la Iglesia en las que acompaña y alimenta las formas de evangelización propias del pueblo.

Este modo en que el pueblo transmite la fe (1° fuerza) que recibió de la Iglesia (2° fuerza) y que la Iglesia puede fortalecer con acciones adecuadas (3° fuerza) es lo que Tello entiende por pastoral popular en sentido estricto:

“*Pastoral popular* en sentido estricto sería la del pueblo movido por la fe que amplía o prolonga la acción de la Iglesia.

Por eso se pueden distinguir tres áreas o mejor ‘momentos’ de fuerzas que serían: 1° y determinante el pueblo que evangeliza al pueblo (cfr. DP 396, 450, 1147); 2° la Iglesia que evangeliza al pueblo, para que éste evangelizado pueda evangelizar; 3° la Iglesia que ayuda al pueblo en la obra de evangelización”.²⁰⁵

Desde una perspectiva cronológica esta dinámica evangelizadora propia del cristianismo popular sería del siguiente modo: el pueblo nuevo se forma con el anuncio por parte de la Iglesia de la fe cristiana a los sometidos de la conquista (2° fuerza), éstos –mediante la difusión masiva del bautismo– aceptan la fe, pero no toman los elementos culturales que la acompañan (se trataba de la cultura del dominador), más bien la viven según su propia cultura, marcada por la pobreza. En su devenir histórico, el pueblo transmite su cultura y –como parte esencial de ella– transmite su fe cristiana colaborando de este modo con la tarea evangelizadora de la Iglesia (1° fuerza). Una 3° fuerza en este proceso estaría dada por las acciones de pastoral popular con las que la Iglesia fecunda y acompaña la transmisión de la fe que hace el pueblo según sus modos culturales. Éstas deben ser según la cultura del pueblo y apuntar a hacer más vivo y operante el cristianismo popular.

Reconocer que el pueblo –comunidad natural– coopera con la evangelización no menoscaba el hecho de que esta misión ha sido encomendada a la Iglesia. La familia es también una comunidad natural y la Iglesia reconoce que coopera con ella en la tarea evangelizadora. Considerando la analogía existente entre el pueblo cristiano y la familia cristiana, Tello afirma que no hay incongruencia en decir que el pueblo coopera con la evangelización de la Iglesia:

“Si miramos la familia cristiana también hay una cierta analogía con el pueblo cristiano, fundada sobre la antedicha similitud proporcional. Ella es la ‘primera comunidad llamada a anunciar el Evangelio’ (FC 2) a sus hijos, a moverlos a vivir la vida cristiana, pero esto es tarea propia de la Iglesia, encomendada por Jesucristo. Por eso la familia cristiana, que debe hacerlo, lo hace bajo la dependencia de la Iglesia y en colaboración con ella. De modo similar el pueblo transmite el Evangelio (el pueblo evangeliza al pueblo) y

²⁰⁵ TELLO, *Nota (g): La pastoral popular*, n° 128.

enseña la vida cristiana a sus hijos (a los que él también guía y sostiene en la vida temporal), pero lo hace en dependencia de la Iglesia y en colaboración con ella”.²⁰⁶

El pueblo, al vivir según su cultura propia que es cristiana, produce acontecimientos realmente evangelizadores. Y esto no sólo cuando organiza actividades religiosas o cuando transmite sentimientos explícitamente religiosos como pueden ser la sincera confianza en la Virgen María como Madre del Cielo o el reconocimiento del valor salvífico del sacramento del bautismo. También evangeliza cuando transmite a las nuevas generaciones una actitud de fe ante la vida, cuando vive los sufrimientos propios de la pobreza confiando en un Dios que da la vida para vivirla lo mejor posible en este mundo y plenamente en el cielo. O cuando se dan algunas de las ricas expresiones de fraternidad que abundan en nuestro pueblo.²⁰⁷

Por eso Tello prefería hablar de “cristianismo popular” más que de “religiosidad” o “piedad popular”. Esta última expresión –aun cuando el Magisterio latinoamericano generalmente la usa para referirse a la totalidad de la vida cristiana– podría tomarse como referida sólo a los actos propios de la virtud de religión. En cambio, al usar la expresión *cristianismo popular* queda más patente que se está refiriendo al modo de vivir la fe, la esperanza y la caridad, y por ende todo el resto de las virtudes cristianas.²⁰⁸

4.4 Conclusión.

Hemos presentado hasta aquí algunas reflexiones acerca del condicionamiento cultural que siempre se da en la vivencia de la fe cristiana. Específicamente centramos nuestra mirada en la fe vivida en el contexto de la cultura popular latinoamericana.

El don de la gracia no se otorga según un esquema racional único sino que se acomoda a la cultura de quienes Dios se dispone a salvar. Este encuentro entre la gracia y los hombres tiene características peculiares en cada grupo humano y se vive según sus propios modos culturales. En América Latina esto dio origen a un modo singular de vivir la fe cristiana que denominamos cristianismo popular. Es verdadero cristianismo porque tiene fe verdadera y si bien al cristianismo en su forma más acabada lo constituye la caridad, la fe es principio del mismo.²⁰⁹

El pueblo en su vida transmite su cultura, y al estar ésta cargada de valores evangélicos decimos que el pueblo evangeliza. Este es el núcleo de la pastoral popular en sentido estricto como la entiende Tello. El sujeto de esta acción es fundamentalmente el pueblo, que recibió la fe

²⁰⁶ *Ibíd.*, n° 340.

²⁰⁷ Un signo claro de que las acciones solidarias son frecuentes en nuestro pueblo es que el lenguaje asumió el término *gauchada* para referirse a una ayuda desinteresada.

²⁰⁸ “La piedad o religiosidad popular mira principalmente al ejercicio de la virtud de religión mientras que el cristianismo popular mira primero y principalmente al modo de vivir la fe y la caridad, y consiguientemente a todas las virtudes cristianas” (TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 103).

²⁰⁹ Sobre la fe como principio del cristianismo cfr. *supra* cita 138 (pág. 64).

de la Iglesia pero que la transmite con una cierta autonomía respecto de las formas institucionales propuestas por los agentes pastorales más ilustrados. Esta pastoral popular que hace el pueblo –hoy seriamente amenazada por la cultura moderna– puede ser ayudada por acciones pastorales de la Iglesia que busquen dinamizar ese movimiento evangelizador ínsito en el pueblo. Por ejemplo, el pueblo latinoamericano ama profundamente a la Virgen María y lo expresa venerando sus imágenes. Es parte de su cultura, y se actualiza –y transmite– cada vez que alguien le ofrece “una mirada entrañable a una imagen querida de María”.²¹⁰ En la medida en que los agentes de pastoral facilitan el acceso del pueblo a las imágenes religiosas están ayudando a que se desarrolle esa dinámica evangelizadora propia del pueblo. La pastoral popular –en sentido estricto– la hace el pueblo amando a la Virgen (1° fuerza), amor que aprendió y aprende permanentemente de la Iglesia (2° fuerza) y que recibe el impulso de la Iglesia cuando dispone los medios para que se multipliquen las imágenes de María que son veneradas por el pueblo (3° fuerza).

²¹⁰ DA 261.

CAPÍTULO 5

5. EL ACTO DE FE VIVIDO EN EL MARCO DE LA CULTURA POPULAR

5.1 Introducción.

Estamos intentando presentar la explicación teológica que formuló Rafael Tello sobre el modo de vivir la fe que predomina entre los pobres de Latinoamérica. Más específicamente, nos detenemos en su planteo acerca de la fe en la obra *El cristianismo popular según las virtudes teologales*, que –según ya hemos dicho– puede articularse alrededor de dos núcleos principales. En el capítulo anterior tratamos del primero de ellos, del cual dijimos que era como el *cimiento* de la argumentación posterior y se trataba de fundamentar que la fe –manteniéndose como la única fe de la Iglesia– puede vivirse según modos culturales diversos.

Éste es el momento de abordar el segundo núcleo –el principal– en el que presentaremos la explicación que hace nuestro autor del acto de fe tal como se da en la espiritualidad popular. Asumiendo la doctrina de Santo Tomás acerca de la fe y especialmente su formulación sobre el triple aspecto del acto de fe, presenta el modo peculiar con que se vive esta virtud en el ámbito del cristianismo popular.

Para lograr este objetivo proponemos seis etapas. En primer lugar ofreceremos algunas nociones generales que Tello recoge del tratado de fe en la Suma de Teología que nos ayudarán en las explicaciones posteriores (5.2). Acto seguido nos detendremos en la formulación del acto de fe según sus tres aspectos (5.3). Luego analizaremos cada uno de estos aspectos: *credere Deo* (5.4), *credere Deum* (5.5) y *credere in Deum* (5.6) buscando los elementos que nos ayuden a comprender la fe del pueblo. Cierra esta presentación el estudio de un punto con el que Tello concluye la sección dedicada a la fe en nuestro texto base: una explicación teológica sobre el lugar que la fe del pueblo le asigna a la Virgen María (5.7).

Por último, en una breve conclusión recapitularemos los principales conceptos presentados y trataremos de sacar de ellos algunas consecuencias.

5.2 Algunas nociones sobre la fe en la Suma de Teología.

Toda la explicación acerca de la fe del pueblo que ofrece el autor tiene como base la doctrina tomista sobre esta virtud teologal. Por eso creemos adecuada una breve introducción con algunas cuestiones en torno a la fe en la Suma de Teología. Aun así, debemos considerar que en nuestro texto base la mayor parte del discurso sobre la fe está articulado en torno a la triple formulación del acto de fe. Por eso hemos decidido no extendernos en una presentación completa del tratado de fe, sino que sólo presentaremos brevemente algunas nociones que nos ayudarán a entender la explicación sobre los tres aspectos del acto de fe que profundizaremos en el siguiente apartado (5.3).

Digamos para comenzar que se trata de una virtud teologal, ya que perfecciona al hombre para aquellos actos por los que se ordena a la bienaventuranza sobrenatural y tiene por objeto a Dios y es infundida por Él.²¹¹ El acto de esta virtud alcanza a Dios, nos da cierta comunión con él y nos anticipa la comunión plena que nos hará totalmente felices en el cielo.

El lugar donde Santo Tomás trató más sistemáticamente sobre ella es la Suma de Teología.²¹² Diez años antes, en la cuestión 14 del *De Veritate*, ya ofrecía un tratado sobre la fe. En esa ocasión, comenzaba con el acto de creer y luego de tratar esta dimensión más antropológica pasaba a considerar el objeto de la fe. En cambio, en la Suma de Teología reformula esta estructura y comienza por el objeto de la fe, que es el mismo Dios. Con esto quiere mostrar que en la fe todo parte de Dios y de Él depende, y que es Dios quien suscita la respuesta del hombre.²¹³

Los escolásticos, sin olvidar las relaciones entre las tres virtudes teologales, se preocupaban por encontrar lo específico de cada virtud. Es así que Santo Tomás sostiene que la fe es un conocimiento. Ésta reside en el entendimiento²¹⁴ y su objeto es Dios en cuanto *Veritas Prima*.²¹⁵

El objeto de la fe puede considerarse en un doble sentido: como causa o razón de la fe (formal) y como misterio a creer (material). Le creemos a Dios (objeto formal) que se revela a sí mismo (objeto material).²¹⁶ Ahora bien, esta *Veritas prima* es en sí misma clara y transparente pero se adapta al lenguaje del hombre que es complejo y discursivo; por eso puede expresarse en

²¹¹ Cfr. ST I-II q62, a1.

²¹² Santo Tomás sistematiza sus reflexiones sobre la fe tres lugares: *In Sent* 3 d.23-25; *De Veritate* 14 a.1-12 y ST II-II q.1-16. Además, trata de la fe en: *In Io* c.4,6,7,11; *In Hebr* c.11,1; *Quodl* 1 a.6; *Quodl* 6 a.2; *Cont Gentes* I c.3-8; III c.40, 118, 119, 152, 154; *In Boet de Trinit* q.3 a.1 ad4.

²¹³ Cfr. *Suma de Teología. Tomo III*, BAC, 44, nota b.

²¹⁴ Esto era una cuestión muy discutida en tiempos de Santo Tomás. Él es el primero en afirmar que el entendimiento especulativo es el sujeto de la fe. (Cfr. *Suma de Teología. Tomo III*, BAC, 77, nota c).

²¹⁵ Cfr. ST II-II q1, a1.

²¹⁶ Sobre el objeto formal nos extenderemos al tratar sobre el *credere Deo* (5.4) y sobre el objeto material en lo relativo al *credere Deum* (5.5).

enunciados aunque la fe no termine en ellos.²¹⁷ A través de estos enunciados el creyente alcanza a Dios, ellos son la mediación para que el creyente se adhiera al Dios que se revela.²¹⁸ Las verdades de fe, están en orden y al servicio de este encuentro con la Verdad Primera.²¹⁹

Pero la fe no es sólo conocimiento, también interviene en ella la voluntad. Para entender esto debemos tener en cuenta que el objeto formal de la fe, la *Veritas prima*, es para Santo Tomás el “fin de todos nuestros deseos y acciones”.²²⁰ Se trata entonces de una *veritas affectiva*, una verdad amable, apetecible. Si bien el sujeto de la fe es el intelecto especulativo, su acto procede de dos principios activos: entendimiento y voluntad. El entendimiento es iluminado por la acción interior de Dios (*lumen fidei*) para que asienta libremente a la Verdad divina,²²¹ no por la evidencia del objeto sino por un acto de la voluntad:

“[...] creer es acto del entendimiento movido por la voluntad a asentir; es un acto que procede de la voluntad y del entendimiento [...] No obstante, el creer es inmediatamente acto del entendimiento, pues su objeto es la verdad, acto propio de aquél”.²²²

Desde esta concepción del acto de fe como la acción sinérgica de dos potencias, Santo Tomás reinterpreta la fórmula agustiniana *credere est cum assensione cogitare*. Creer es acto del entendimiento que tiene por objeto la verdad, pero asentir es acto de la voluntad. La *cogitación* no es aquí el simple pensar sino que significa una actitud de búsqueda, es “el movimiento de la mente que delibera cuando todavía no ha llegado a la perfección por la visión plena de la verdad”.²²³ Por otra parte, el *asentimiento* del que habla el Aquinate no es el de la gnoseología aristotélica. Aquí el asentimiento tiene una firmeza que procede, no de la visión total del objeto sino de un impulso de la voluntad.²²⁴ De modo que la certeza no viene de la evidencia, como es el caso de los otros tipos de conocimiento. En esto se distingue de todas las otras actividades intelectuales: simple percepción, duda, sospecha, opinión y ciencia.²²⁵ La fe debe su certeza a una opción libre hecha por la voluntad movida por la gracia. No se trata sólo de saber, sino de entregarse, de adherir personalmente a Dios. El hombre al creer se entrega a la Verdad.

²¹⁷ Cfr. ST II-II q1, a2.

²¹⁸ Cfr. ST II-II q1, a2, ad2.

²¹⁹ Cfr. ST II-II q1, a6, ad2.

²²⁰ ST II-II q4, a2, ad3.

²²¹ Cfr. ST II-II q1, a4, ad3.

²²² ST II-II q4, a2.

²²³ ST II-II q2, a1.

²²⁴ Cfr. ST II-II q2, a1, ad 3; q2 a9.

²²⁵ Cfr. ST II-II q2, a1.

5.3 Los tres aspectos del acto de fe.

Siguiendo con el análisis del acto de fe, digamos que Santo Tomás distingue en él tres aspectos o dimensiones: *credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*.²²⁶ Esta distinción tiene su origen en San Agustín, aunque él no la usa literalmente de este modo. Aun así, Pedro Lombardo comenta un texto agustiniano que se convirtió en un clásico para el estudio del acto de fe: “*credere illi (Deo) est credere vera esse quae loquitur; credere illum (Deum), credere quia ipse est Deus; credere in illum (in Deum), diligere illum*”.²²⁷

Esta fórmula fue ampliamente comentada por los teólogos medievales y Santo Tomás le da una importancia decisiva para su tratado sobre la fe. En varias ocasiones la asume para explicar el acto de fe.²²⁸ En el comentario al evangelio de Juan encontramos su versión más sencilla:

“En efecto, es diferente decir *credere Deum*²²⁹ –así en efecto lo designo como objeto– y *credere Deo*, porque así lo designo como testigo, y *credere in Deum*, porque así lo designo como fin: de modo que así Dios puede ser considerado como objeto de fe, como testigo y como fin, pero de modos diversos”.²³⁰

Lo que esta formulación intenta es expresar la triple relación que se establece por la fe entre el hombre y Dios considerado como Realidad soberana (el misterio de Dios que hay que creer: *credere Deum*); como la Razón suprema que lo ilumina (el motivo por el que se cree: *credere Deo*), como el Bien perfecto que lo atrae (*credere in Deum*).²³¹ De este modo queda remarcado el carácter personal de la fe, que nos relaciona con un Dios que se abre al hombre, le dice una palabra de amor y espera de éste una respuesta de entrega confiada al amor divino. Esto se expresa claramente en la Introducción del primer tomo de la obra *Mysterium Salutis*:

²²⁶ También se puede distinguir en el acto de fe –manteniendo siempre su unidad– un aspecto noético, que incluye el conocimiento de las verdades reveladas: *fides quae creditur*; y otro aspecto existencial de principio de conversión y de salvación: *fides qua creditur*. Como podrá notarse, esta formulación –que también se remonta a San Agustín– es muy similar a la de *credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*. No profundizamos aquí en ella porque Tello no la utiliza en nuestro texto base ni –hasta donde hemos podido averiguar– en ningún otro texto. Más datos sobre esta distinción en Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1981, 109.

²²⁷ *Sermo de Symbolo* I: PL 40,1191. Comentado por Pedro Lombardo en III Sent. d23, c2 (cita tomada de: PIÉ I NINOT, *La Teología fundamental: dar razón de la esperanza* (1Pe 3, 15), 188).

²²⁸ ST II-II q2, a2; *In Sent.* 3, d23, q2, a2; *De Veritate* q14, a7, ad7; *In Io* c.6, lect.3, n.901; *In Rom* c.4, lect.1, n.307.

²²⁹ Al parecer, no hay un total acuerdo al traducir al español las expresiones *credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*, por eso es que preferimos –como prefería Tello– mantenerlas en latín. En este idioma, el uso del acusativo con o sin preposición presenta una diferencia que es muy difícil de expresar en castellano. A esto se suma que parece errónea en este punto la traducción de la Suma de Teología en la edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España y publicada por la BAC en 1995. En el título del artículo que presenta la triple distinción del acto de fe (II-II q2, a2) traduce: *credere Deo* por “creer por Dios”, *credere Deum* por “creer a Dios” y *credere in Deum* por “creer en Dios”. En cambio, en el corpus traduce las tres expresiones latinas por “creer en Dios” (!). Al igual que es errónea la traducción de la respuesta a la tercera objeción donde utiliza “creer en Dios” en lugar de *credere Deum*.

²³⁰ *In Io* c.6, lect.3, n. 901.

²³¹ Cfr. M. GELABERT BALLESTER, "Tratado de la fe. Introducción a las cuestiones 1 a 16", en: *Suma de Teología, Tomo III, Parte II-II (a)*, BAC, Madrid, 1995, 35-43, 40.

“Creer, pues, en sentido teológico, significa: *credere Deo*, en cuanto que Dios es aquel a quien creemos en su testimonio y apoyados en su testimonio (*auctoritas Dei revelantis* como objeto formal de la fe); *credere Deum*, en cuanto que, en definitiva, es Dios el que se comunica al hombre, de modo que creemos en él (Dios como objeto material primario de la fe); *credere in Deum*, por cuanto que el hombre, en el acto de fe, se abandona a Dios por entero y, en una fe ya totalmente realizada, se dirige a Dios con amor y confianza”.²³²

En la Suma de Teología, Santo Tomás conjuga esta intuición agustiniana con las categorías aristotélicas de *acto*, *hábito* y *objeto*. Para explicar cómo Dios es el objeto, el testigo y el fin de la fe, analiza la relación que se da entre un acto o hábito con su objeto. En II-II q2 a2 sostiene que el objeto de la fe puede considerarse según tres modalidades, y ya que el acto de cualquier potencia o hábito depende siempre de la relación de esta potencia o hábito con su objeto, tendremos tres modalidades o dimensiones del acto de fe:

“Por parte del entendimiento, en el objeto de la fe, según hemos expuesto ya (q1 a1), se pueden considerar dos elementos. Uno, su objeto material. El acto de fe, en este caso, viene expresado por la fórmula *credere Deum*, porque, como hemos dicho (q1 a1), no se nos propone para creer nada si no es en orden a Dios. El segundo elemento a considerar es la razón formal del objeto, o sea, el medio por el que asentimos a una verdad determinada. Ese acto de fe se expresa por la fórmula *credere Deo*, ya que, según lo dicho también en otra parte (q1 a1), el objeto formal de la fe es la verdad primera, a la cual se adhiere el hombre para asentir por ella a las otras verdades. Mas hay un tercer modo de considerar el objeto de la fe, y es la moción del entendimiento por la voluntad. En este caso, el acto de fe viene expresado por la fórmula *credere in Deum*, pues la verdad primera dice orden a la voluntad en cuanto tiene para ella razón de fin”.²³³

Esta distinción se basa en que en el acto de fe actúan sinérgicamente el entendimiento y la voluntad. Por eso podemos analizar el objeto de la fe tanto desde el entendimiento como desde la voluntad que lo mueve. Por parte del entendimiento podemos considerar el objeto material: las verdades acerca de Dios que deben ser creídas (*credere Deum*) y la razón formal del objeto: el motivo por el que creemos (*credere Deo*). Un tercer modo de considerar el objeto es analizar el movimiento que la voluntad produce sobre el entendimiento para adherir a Dios (*credere in Deum*).

Cabe aquí la aclaración que ofrece el Aquinate apenas termina esta explicación: “con esas tres fórmulas que hemos indicado no se expresan actos distintos de la fe, sino el mismo y único acto, que guarda una relación distinta con el objeto de fe”.²³⁴ Se trata siempre de un único acto de fe, pero que presenta tres dimensiones o movimientos internos que pueden darse acentuados de distintos modos en cada sujeto concreto.

²³² J. FEINER - M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. Tomo I: Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974², 30.

²³³ ST II-II q2, a2.

²³⁴ ST II-II q2, a2, ad1.

Tello asume esta formulación del triple aspecto del acto de fe y la utiliza para pensar la fe de nuestro pueblo latinoamericano. Para nuestro teólogo, en el cristianismo popular se vive la fe acentuando los aspectos que tienen que ver con la confianza en la autoridad de Dios (*credere Deo*) y con tender hacia Dios como Bien supremo del hombre (*credere in Deum*); mientras que deja un poco entre sombras la explicitación racional de las verdades reveladas (*credere Deum*):

“El acto de fe tiene tres aspectos: adhesión a Dios (*credere Deo*); penetración de lo revelado (*credere Deum*); movimiento hacia Dios (*credere in Deum*). Formalmente, el principal es el primero; finalmente, (como fin) lo es el tercero. Nuestro pueblo privilegia ambos (*credere Deo* y *credere in Deum*) sobre el segundo (*credere Deum*); en cambio la cultura eclesial moderna da mayor importancia al segundo (se busca penetrar discursivamente en la Verdad Revelada, y expresarla), el cual es captado en escasa medida por el pueblo en razón misma del carácter de su cultura propia. [Esto tiene fundamental importancia para determinar el modo de una adaptada catequesis de la fe]”.²³⁵

En la espiritualidad popular, la fe se vive con acentos distintos que en la cultura eclesial. Esta última propone frecuentemente el aumento del conocimiento de las verdades reveladas como un camino privilegiado para crecer en la fe. En cambio, en la cultura popular no se desarrolla mucho este tipo de conocimiento, sino que más bien se vive la fe como adhesión a Dios y se conoce sólo lo fundamental de las verdades reveladas. De esta diversidad de acentos surgen dos modos de vivir la fe que se diferencian intrínsecamente,²³⁶ aun cuando ambos asienten la misma fe revelada.²³⁷ En un escrito que explica los orígenes históricos del cristianismo popular, Tello señala esta diferencia entre la fe tal como la vivía el español y la fe que vivían los indios convertidos:

“En el acto de fe se dan estos tres aspectos, pero según que se acentúen uno u otro de esos aspectos o movimientos, resultará un acto en algún modo distinto, intrínsecamente.

Por eso en el acto de fe verdadero, tanto del español como del indio, se dan los tres movimientos.

Pero ocurre que entre los españoles se acentúa el segundo aspecto ‘*credere Deum*’, es decir el de comprensión o enunciación de lo que ha sido revelado, y a eso se atiende más. En cambio en los indios se concentraba el acto más en el primer aspecto, ‘*credere Deo*’, creerle a Dios, sin particularizar especialmente en la cosa revelada.

²³⁵ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teológicas: La FE*, n° 43-44.

²³⁶ Tello aclara porqué afirma que la diferenciación de los actos de fe es *intrínseca*: “Tal vez convenga precisar la significación de ‘intrínseco’: Puede referirse a la ‘esencia’ de algo, lo que hace que sea tal, o puede referirse a un ‘sujeto’ determinado. Así este cuerpo, esta materia señalada, esta calidad de blanco o moreno, de gordo o flaco, de sabio o ignorante, de caminante o sentado, es extrínseca al hombre como esencia, pero es intrínseca a tal concreto como sujeto. En este sentido, por lo menos, se dice que la fe o el acto de fe de los españoles y de los indios tienen diferencias ‘intrínsecas’, y que ellas *son comunes* a los actos de fe de los unos y los otros” (TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, n° 514).

²³⁷ Santo Tomás cuando se pregunta si la fe de los antiguos es igual a la fe de los modernos enseña que la identidad de la fe se mantiene a pesar de expresarse diversamente según épocas y culturas: “el objeto de la fe se pluraliza por los distintos enunciados, pero a pesar de esta diversidad la fe no se multiplica” (*De Veritate* q14, a12).

Esto producía una notable diferenciación –que era intrínseca– del acto de fe de unos y otros, aunque la fe, es decir la materia revelada, fuera la misma. Y esta diferenciación era causa de un muy distinto modo de vivir la fe”.²³⁸

Esta distinción de los tres aspectos del acto de fe es clave en la propuesta de Tello. A través del análisis de cada uno de ellos, nos va ofreciendo una explicación teológica de la fe vivida en el cristianismo popular. A continuación intentaremos ahondar en lo que tienen para decirnos cada una de estas tres dimensiones en orden a comprender mejor la fe de los más pobres de nuestro continente.

5.4 *Credere Deo: la adhesión a Dios.*

Este primer aspecto del acto de fe constituye su objeto formal. Desde esta óptica, creer es *creerle a Dios*, creer en la Revelación porque es Dios quien revela. El creyente adhiere a las verdades divinas porque acepta la autoridad de Dios, le cree a Dios como testigo de la verdad revelada. La fe se muestra en este aspecto como firme adhesión.

Más específicamente, este aspecto representa la *adhesión intelectual* a las verdades creídas. Decíamos que en el acto de fe actúan tanto la voluntad (que mueve a creer) como el entendimiento (que asiente como verdadera la proposición a creer).²³⁹ Hay entonces una adhesión que es propia del entendimiento representada por el *credere Deo* y otra adhesión que corresponde a la voluntad que pertenece al *credere in Deum*.

Respecto al *credere Deo*, Tello señala dos notas que resultan interesantes para nuestro estudio. En primer lugar, explica que esta dimensión del acto de fe nos muestra que “solamente Dios puede causar la fe; creer es un don, un regalo de Él”.²⁴⁰ Creerle a Dios que se revela sólo es posible si Él mismo infunde la fe en nosotros. Para que se dé la fe es necesario que se nos propongan cosas para creer y que prestemos nuestro asentimiento. Las verdades a creer vienen de Dios, ya que Él las reveló y el asentimiento de ellas proviene de un principio sobrenatural que Dios infunde en nosotros, según explica Santo Tomás:

“para asentir a las verdades de fe, el hombre es elevado sobre su propia naturaleza, y por eso es necesario que haya en él un principio sobrenatural que le mueva desde dentro, y ese principio es Dios. Por lo tanto, la fe, para prestar ese asentimiento, que es su acto principal, proviene de Dios, que desde dentro mueve al hombre por la gracia”.²⁴¹

Creer es puro regalo de Dios. Para que podamos creer Dios nos conaturaliza con Él por la gracia. La voluntad no alcanza para creer, tampoco las razones de credibilidad son suficientes.

²³⁸ TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, n° 520-521.

²³⁹ Cfr. supra págs. 91 y 93.

²⁴⁰ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 49.

²⁴¹ ST II-II q6, a1, c.

La fe no puede surgir de nuestro libre albedrío. Necesitamos que la voluntad sea atraída por Dios para prestar el asentimiento de fe. Para eso Dios nos da la virtud de la fe, que es un hábito operativo que se funda en el hábito entitativo de la gracia.

El segundo punto que queremos presentar respecto a esta dimensión del acto de fe tiene que ver con el conocimiento de las verdades reveladas. Como ya dijimos, la fe tiene por objeto la Verdad primera y reside en el entendimiento. Por lo tanto para que haya fe siempre tiene que haber una verdad revelada sobre la que recaiga el acto de fe. Aún cuando la fe vivida en la cultura popular pueda diferir de la fe que se da en otro marco cultural por una diferente acentuación de sus momentos intrínsecos, para ser la misma fe de la Iglesia debe caer sobre la misma materia revelada.

Tello explica que este aspecto de adhesión a Dios –que nuestro pueblo vive intensamente– sólo requiere un conocimiento de las verdades fundamentales de la Revelación, pues en ellas están incluidas las otras. El hombre puede adherir firmemente a Dios teniendo sólo un conocimiento genérico e intuitivo de las verdades reveladas. Esto no hace que el acto de fe que acentúe el *credere Deo* sea menor que uno en el que se conozcan más explícitamente las verdades de fe. La fe es respuesta de obediencia a Dios y su valor reside sobre todo en la intensidad de esta adhesión a Dios revelante. El grado y la medida de la fe los da más la firmeza de la adhesión a Dios (*credere Deo*) que la explicitación racional de las verdades conocidas (*credere Deum*):

“La intensidad de la adhesión como tal, no aumenta necesariamente por el mayor conocimiento de la materia revelada, de allí que, de suyo y primariamente (*per se, primo*), tenga simplemente mayor o más valiosa fe el que adhiera más firmemente a Dios, que el que de modo explícito sepa más acerca de las verdades reveladas”.²⁴²

Nuestro autor considera importante tener esto en cuenta para analizar el cristianismo popular ya que en él se acentúa más el *credere Deo* y el *credere in Deum*, que el *credere Deum*. A la hora de juzgar la presencia de la fe en nuestro pueblo resulta valioso tener presente que la perfección de ésta no depende de la cantidad de conocimiento en materia religiosa sino de la *capacidad de esta virtud de arraigarse en todas las dimensiones de la vida* de una persona:

“Ese acto de fe que tiene por objeto sólo las verdades fundamentales no tiene de suyo por qué ser menor que el acto de fe que acepta explícitamente la Revelación íntegra, pues su calidad de mayor o menor para lo que aquí nos interesa, no depende de la materia que abarque, sino de su intensidad, de su radicación en el alma, de que tome toda el alma y la vida –de la que el alma es principio– en mayor o menor medida.

Y ello depende más del primer movimiento –*credere Deo*– que de este segundo (*credere Deum*).

²⁴² TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teológicas: La FE*, n° 51.

Saber que la intensidad y perfección del acto de fe en un cierto sentido no depende principalmente de la suma de verdades conocidas es importante para juzgar rectamente de la primera evangelización [y también para hacer una justa evaluación de cara a la nueva evangelización]”.²⁴³

Este tema del conocimiento necesario para el acto de fe nos lleva a la consideración del objeto material de la fe, que trataremos a continuación al hablar del *credere Deum* (5.5). Baste aquí la afirmación de que la fe se perfecciona sobre todo cuando crece en la intensidad de la adhesión a Dios, y que también es fe verdadera aquella del hombre que se aferra a Dios y sólo conoce las verdades fundamentales de la fe.

5.5 *Credere Deum: comprensión de lo revelado.*

5.5.1 *Lo que se debe creer*

Esta dimensión del acto de fe comprende la relación del sujeto con el objeto material de la fe. En el objeto de una virtud se pueden considerar dos cosas. Por una parte lo que propiamente y *de suyo* (*per se*) es objeto de la virtud, como a la fortaleza le pertenece *de suyo* soportar el peligro de muerte. Pero también algo puede ser objeto *accidental* (*per accidens*) de una virtud. En el caso de la fortaleza, que el hombre se arme o golpee con el sable en guerra justa, o haga algo semejante, pertenece al objeto de la fortaleza, pero *per accidens*.²⁴⁴

Aplicando esta distinción a la virtud de la fe, Santo Tomás sostiene que *de suyo* el objeto de la fe es aquello que hace al hombre bienaventurado, lo que “esperamos ver en la Patria”.²⁴⁵ Por eso pertenecen *de suyo* a la fe aquellas verdades “que nos encaminan de manera directa a la vida eterna; tales son: la existencia de la Trinidad, la omnipotencia de Dios, el misterio de la encarnación de Jesús y otras por el estilo”.²⁴⁶ De modo secundario, *per accidens*, es objeto de la fe todo lo que contiene la Sagrada Escritura. Para que haya verdadera fe, el hombre está obligado a creer explícitamente lo primero. En cuanto a lo accidental alcanza con que crea implícitamente, o en la preparación del ánimo:

“El objeto propio de la fe es aquello que hace al hombre bienaventurado como queda expuesto (q1 a6 ad1); le pertenece, en cambio, accidental y secundariamente todo aquello que está en la Escritura y que es de tradición divina: por ejemplo, que Abrahán tuvo dos hijos; que David fue hijo de Isaí y cosas por el estilo. Por consiguiente, respecto a las verdades primeras de la fe, que son los artículos, está obligado el hombre a creerlas explícitamente. En cuanto a las otras verdades de fe, está obligado a creerlas no de

²⁴³ TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, n° 526.

²⁴⁴ Cfr. ST II-II q2, a5, c.

²⁴⁵ ST II-II q1, a6, ad1.

²⁴⁶ *Ibíd.*

manera explícita, sino implícita, o en disposición de ánimo, en cuanto que está preparado a creer cuanto contiene la Sagrada Escritura”.²⁴⁷

Crear algo explícitamente es adherir a eso conscientemente, con un acto positivo del pensamiento. En cambio creer implícitamente es adherir a algo que contiene las nociones que se creen implícitamente, al modo como los principios universales contienen las conclusiones particulares. Más claramente lo explica Santo Tomás en *De Veritate*:

“Se llama implícito aquello en donde muchas cosas se contienen en una y explícito aquello en donde cada una de ellas se considera en sí misma [...] Por tanto, quien conoce algunos principios universales tiene el conocimiento implícito de todas las conclusiones particulares, y quien considera formalmente las conclusiones se dice que las conoce explícitamente; por lo cual se dice que algo se cree explícitamente cuando nos adherimos a ello con un acto de pensamiento, en cambio se cree implícitamente cuando nos adherimos a algo en donde se contienen estas nociones como en los principios universales”.²⁴⁸

Según esto, puede decirse que hay un núcleo de verdades fundamentales que deben creerse de manera explícita, y que al aceptarlas se están aceptando implícitamente todas las otras verdades de fe que se contienen germinalmente en las primeras. Tello sintetiza esta enseñanza tomista del siguiente modo: “se ha de creer explícitamente lo que es ‘necesario para la salvación’ (ST II-II q2, a6, ad1) y en lo referente a los misterios de Cristo ‘principalmente cuanto a aquellos que comúnmente en la Iglesia se solemnizan y se proponen públicamente’ (ST II-II, q2, a7)”.²⁴⁹

5.5.2 La Revelación se presenta articulada.

Por otra parte, podemos considerar que la Revelación es algo articulado. Dios se revela al hombre y le habla al modo humano. Ya que el “entendimiento humano conoce con cierta complejidad”,²⁵⁰ las verdades reveladas son susceptibles de ser organizadas en enunciados. En este sentido, Santo Tomás afirma que “el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado”.²⁵¹ Éstos tienen un orden, de manera que algunos son principios y otros son consecuencias que se contienen implícitamente en los primeros. Esto significa que lo que debe creerse puede dividirse en artículos,²⁵² –que se proponen en el Símbolo de la fe–²⁵³ y que éstos a su vez pueden reducirse a *realidades primeras que se han de creer*:

“Todos los artículos se hallan implícitamente contenidos en algunas realidades primeras que se han de creer; es decir, todo se reduce a creer que existe Dios y que tiene providencia de la salvación de los

²⁴⁷ ST II-II q2, a5, c.

²⁴⁸ *De Veritate* q14, a11.

²⁴⁹ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 55.

²⁵⁰ ST II-II q1, a2, c.

²⁵¹ *Ibíd.*

²⁵² Cfr. ST II-II q1, a6.

²⁵³ Cfr. ST II-II q1, a9.

hombres. Así lo expresan las palabras del Apóstol: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan* (Heb 11,6). Efectivamente, en el Ser divino están incluidas todas las realidades que creemos que existen eternamente en Dios y en las que consiste nuestra bienaventuranza. Por otra parte, en la fe en la Providencia están contenidas todas las cosas dispensadas por Dios en el transcurso del tiempo para la salvación del hombre y que constituyen el camino hacia la bienaventuranza”.²⁵⁴

Como podemos observar, la Revelación se presenta al hombre articulada en torno a unos *primeros creíbles* que contienen implícitamente todo lo que se debe creer. Para entender mejor cómo se da esta articulación podemos imaginar al objeto material de la fe como una sucesión de círculos concéntricos: en el centro –la parte más concentrada– deberíamos poner la afirmación de que *Dios existe y trabaja por la salvación de la humanidad* (cfr. Heb 11,6), en un segundo círculo se encontrarían los artículos de la fe consignados en el Credo y en la parte más amplia todo lo contenido en la Sagrada Escritura y la Tradición.

Al analizar de qué modo el acto de fe que se vive en el cristianismo popular se relaciona con el objeto material de la fe, Tello rescata una enseñanza del III Concilio de Lima celebrado en 1583. Allí se formuló una *Suma de la fe católica*, que era la enunciación de cuatro verdades de fe para que sepan “los que por enfermedad peligrosa se bautizan y asimismo a los viejos y rudos que no son capaces de catecismo más largo”.²⁵⁵ Esta *Suma* de lo revelado y necesario para la salvación dice:

“1. *De Dios*. Que hay un sólo Dios, hacedor de todas las cosas. El cual, después de esta vida, da gloria futura a los buenos que le sirven y pena eterna a los malos que le ofenden.

2. *De la Trinidad*. Que este Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son tres personas y tienen un mismo ser. Y, así, no son tres dioses, sino uno sólo.

3. *De Jesucristo*. Que el Hijo de Dios verdadero se hizo hombre por nosotros, y éste es Jesucristo, el cual con su muerte y sangre nos redimió de nuestros pecados, y resucitó y vive para siempre.

4. *De la Santa Iglesia*. Que para ser salvo el hombre se ha de hacer cristiano, creyendo en Jesucristo, pesándole de sus pecados y recibiendo el santo bautismo, o, si ya es bautizado y ha tornado a pecar, confesando sus culpas al sacerdote. Así que recibiendo los sacramentos y guardando la ley de Dios, será salvo”.²⁵⁶

En la representación concéntrica del objeto material de la fe que acabamos de proponer habría que pensar estas cuatro afirmaciones como un círculo menor al que representa a los artículos del

²⁵⁴ ST II-II q1, a7, c.

²⁵⁵ Esta cita es parte del encabezado de la *Suma de la fe católica*. El texto ha sido recopilado en: J. G. DURÁN, *Monumenta catechetica hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Vol. II (S.XVI)*, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1990, 465.

²⁵⁶ *Ibid.*, 466. Este Concilio también compone un *Catecismo breve para rudos y ocupados*. Está presentado en forma de preguntas y respuestas que toman como base las afirmaciones de *La Suma de la fe católica*. Sólo se agrega que “Jesucristo se hizo hombre en el vientre de la Virgen María, y nació quedando ella Virgen” y que la Iglesia es “la congregación de todos los fieles cristianos cuya cabeza es Jesucristo, y su vicario en la tierra el Papa santo de Roma”. Más datos sobre el uso que hace nuestro teólogo de esta doctrina en TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, n° 523-525.

Credo. Para nuestro teólogo, cerca de esta órbita es donde generalmente se da el conocimiento intelectual de las verdades reveladas en el cristianismo popular:

“La captación por vía intelectual (que es muy distinta de la captación por vía afectiva, la cual se refiere más *credere in Deum*) y la consiguiente formulación en proposiciones ha de abarcar por lo menos todo lo que es ‘necesario para la salvación’ (ST II-II q2, a6, ad1); pero puede tener una gran amplitud:

- toda la Revelación, es decir la Sagrada Escritura y la Tradición,
- el Credo, que es la síntesis de lo revelado,
- las verdades fundamentales que comprenden: la existencia de Dios, la Trinidad de personas, la Encarnación, Muerte y Resurrección de Jesús, y se suele agregar la Iglesia como instrumento de salvación (cfr. *La suma de la fe católica*, del III Concilio Limense). Dentro de este campo, con mayor o menor amplitud, se mueve el cristianismo popular”.²⁵⁷

Hay que aclarar que con este planteo el autor no menoscaba la riqueza que puede obtenerse al profundizar el conocimiento de las verdades de fe que representa el *credere Deum*. La fe es razonable y puede ser expresada en enunciados. Juan Pablo II lo enseña claramente en la encíclica *Fides et Ratio*: “la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón”.²⁵⁸ Aunque ésta no baste para explicar el misterio divino, tiene la capacidad de escrutarlo. La fe no es *ex ratione* pero sí es *cum ratione*.

Por eso, aun cuando no sea un camino que privilegie el cristianismo popular, hay que reconocer que en la medida en que se profundiza en el conocimiento de las verdades reveladas, la fe se va perfeccionando: “la fe, también de suyo pero secundariamente (*per se, secundo*), puede decirse que crece y se mide por el grado de conocimiento explícito de lo revelado”.²⁵⁹ Este perfeccionamiento siempre es deseable y es una riqueza para la Iglesia tener hombres y mujeres dedicados a auscultar el misterio divino a través de la teología e intentando transmitirlo por la catequesis. En este sentido, el Concilio Vaticano II para referirse al diligente cuidado que tienen que tener los obispos sobre la formación catequética, afirma que la fe se hace viva por la catequesis.²⁶⁰

5.5.3 *La fe del pueblo y la necesidad del conocimiento intelectual.*

Ahora bien, al contemplar que en el cristianismo popular el grado de explicitación de las verdades creídas es muy escaso, lo que nos interesa preguntarnos es si eso es una deficiencia grave o es sólo una peculiaridad de este modo cultural de vivir la fe. La pregunta sería: ¿estamos

²⁵⁷ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 47.

²⁵⁸ FR 42.

²⁵⁹ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 42.

²⁶⁰ Cfr. ChD 14. Así lo interpreta nuestro autor en TELLO, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 6.

todos los cristianos igualmente obligados a recorrer este camino de conocimiento intelectual? Se trata de averiguar en qué medida esta explicitación es necesaria para que haya fe verdadera.

Para responder a este planteo, nuestro autor recurre a la distinción tomista entre *mayores* y *menores*. Los primeros serían sobre todo quienes tienen la responsabilidad de educar en la fe y los otros más bien la gente sencilla del pueblo. Basado en esto, Santo Tomás explica que este tipo de perfección no es para todos sino que es propia de los *mayores*:

“Esta perfección no es para todos, por lo cual se establecen grados en la Iglesia para que algunos sean superiores a otros como instructores de la fe. Por lo tanto, no todos deben creer explícitamente todo lo que se refiere a la fe, sino únicamente aquellos que se instituyen en educadores de fe, como son los preladados y los que tienen cura de almas [...] Todos, mayores y menores, deben tener fe explícita sobre la Trinidad y sobre el Redentor; pero no todo lo que hay que creer sobre la Trinidad y el Redentor deben creerlo explícitamente los menores sino sólo los mayores”.²⁶¹

Según esto, todos deben creer explícitamente en dos grandes verdades fundamentales de la Revelación: el misterio de la Trinidad y el de Cristo Redentor; pero no todos deben profundizarlo doctrinalmente al mismo nivel. Al hacerlo los *mayores*, lo está haciendo toda la Iglesia; y los *menores*, “al creer que la fe de la Iglesia es verdadera, implícitamente están creyendo cada una de las verdades que se contienen en la fe de la Iglesia”.²⁶²

Somos conscientes de que esta gradación entre miembros *mayores* y miembros *menores* puede repugnar a la conciencia igualitaria moderna. Para prevenimos de esto, debemos recordar que la división no se hace según el orden de la dignidad, como si los menores fueran menos importantes a los ojos de Dios que los mayores o como si fueran cristianos de segunda categoría. No se trata de calificar con adjetivos despectivos sino de reconocer distintos caminos –con distintas funciones y responsabilidades– por los que Dios conduce a los fieles en el seno del Pueblo de Dios, “otorgándole a cada cual la manifestación del Espíritu para provecho común” (1Co 12,7). En las conversaciones coloquiales, cuando se liberaba un poco del rigor tomista al que se veía obligado en sus escritos, Tello solía utilizar en un sentido análogo a estas expresiones la distinción bíblica de *sabios* y *pequeños* (cfr. Mt 11, 25).

Hecha esta aclaración, veamos cómo utiliza nuestro autor estas categorías. En nuestro texto base no profundiza en esta cuestión, sólo se limita a decir –al presentar el *credere Deum*– que “este segundo aspecto de la fe es más propio de los mayores y en él se explica la fe de los menores (del pueblo)”.²⁶³ En otra ocasión explicaba que esta gradación entre mayores y menores es fruto de la estructura piramidal de la fe de la Iglesia:

²⁶¹ *De Veritate* q14, a11.

²⁶² *Ibíd.*

²⁶³ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 52.

“Por institución de Cristo, la fe de la Iglesia –de todos y cada uno de los miembros de la Iglesia– se funda y se resuelve en la fe de Pedro (a su vez la fe de Pedro se resuelve en el conocimiento claro y evidente de Cristo). Así, la fe tiene una estructura como piramidal, y dado que entre los fieles del Señor hay unos que pueden ser llamados mayores o superiores (*maiores*) y otros inferiores o menores (*minores*), por disposición del mismo Cristo la fe de los *minores* se resuelve en la fe de los *maiores*. ¿Quiénes son superiores o *maiores*? Evangélicamente lo son Pedro y los Apóstoles; se puede entender que también lo son los sucesores de los Apóstoles (hay además otros criterios para ubicar en una u otra categoría). Por eso la fe de los *minores*, los inferiores, los simples fieles (que pueden ser además *minores* socialmente porque se sitúan en los lugares más bajos de la sociedad) se debe resolver en la fe de los *maiores*, los ministros sagrados, los pastores (cfr. ST II-II, q2, a6)”.²⁶⁴

Según esto, es fácil concluir que debemos contar entre los *menores* a la gran cantidad de hombres y mujeres de Latinoamérica que viven su fe cristiana según el estilo propio de la cultura popular. Ellos no crecen en la fe penetrando racionalmente en las sutilezas del discurso teológico. A ellos les basta –en cuanto al objeto material– una fe implícita en la fe de los *mayores* (en la medida en que la fe de éstos se apoya en la fe de Pedro). Deben sí, creer de modo explícito en algunas cosas que constituyen aquello que llamábamos el núcleo del objeto material de la fe: la afirmación de Heb 11,6 que –en palabras de Santo Tomás– puede expresarse como “todo se reduce a creer que existe Dios y que tiene providencia de la salvación de los hombres”.²⁶⁵

Este conocimiento de los menores es algo general, no es “un conocimiento propio y distinto, sino más común y de algún modo confuso (que puede concebirse con una cierta analogía con el que el alma separada conoce las cosas naturales, cfr. ST I q89, a3 y a4), pero que sin embargo basta para el ejercicio de la fe, para la práctica del amor y para la salvación”.²⁶⁶ Además, la vía

²⁶⁴ TELLO, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 24. Otro texto en el que trata el tema de modo muy similar es *La Nueva Evangelización*. Allí se pregunta: “¿En qué medida es necesaria una explicación, es decir una explicitación? No en igual medida para todos. Los ‘mayores’ que deben enseñar a otros están obligados a tener un conocimiento más pleno. Los ‘menores’, los simples (como es en general la gente de nuestro pueblo) no; tienen –y les basta– una fe implícita (en cuanto al objeto creído) en la fe de los mayores (en cuanto ellos en definitiva creen en la fe de Pedro y los apóstoles) y esa fe no adquiere acentos teológicos, aun enriquecedores (no es Molinista ni anti, no es rahneriana ni neo-escolástica, etc.) ni menos asume los errores de los ‘mayores’; por ejemplo si el Emperador o el Obispo son arrianos, ella permanece siempre infalible y libre de todo error, como enseña Santo Tomás. La fe, pues, del pueblo simple es verdadera y hay que saber verla y aceptarla como implícita en la fe de los mayores y captar esa pirámide eclesial según la cual la fe de los ‘menores’ se explica en los mayores. Porque así es esencialmente la Iglesia. Y, sin embargo, es cierto que esta fe no explicada, no desarrollada, no es ningún ideal. Es imperfecta, pero tiene valor salvífico, que es un bien máximo, y es don gratuito de Dios, que debe ser recibido, reconocido y agradecido”. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 50-51.

²⁶⁵ ST II-II q1, a7, c.

²⁶⁶ TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, n° 537

racional no es el único modo de adquirir este conocimiento, el hombre de pueblo conoce muchas cosas a través del camino simbólico y del conocimiento afectivo.²⁶⁷

Tres notas señala nuestro autor que tiene este modo de conocer propio de los sencillos: es un conocimiento de las verdades principales; que se da de un modo general; y que no considera expresamente las consecuencias que se derivan de ellas:

“Ese conocimiento general, que de algún modo es confuso, lo es:

1) En cuanto se refiere a los ‘artículos generales’ de la fe (p.e. los cuatro fundamentales del Concilio Limense) y no se extiende a las verdades dogmáticas particulares que de aquellos derivan (p.e. que el alma es forma del cuerpo humano – Dz 481).

2) En cuanto es enunciado con ‘una cierta generalidad’²⁶⁸ (como lo hace la Iglesia que lo solemniza y propone públicamente en sus fiestas, p.e. los misterios de Navidad y Pascua) y no exige ser expuesto de un modo pormenorizado.

3) En cuanto a las consecuencias que de él derivan que no son expresamente conocidas (por ej. no es necesario comprender claramente que la fe se asienta en la inteligencia y la perfecciona, que su comienzo no puede ser sino de Dios, que es un modo de participar del conocimiento de Dios, que tiene poder de justificar ante Dios, que desaparece en la gloria, etc.)”.²⁶⁹

Esto debe ayudarnos a juzgar acerca de la fe de nuestro pueblo. Aceptando que este conocimiento algo confuso es suficiente para que se dé la fe, podemos decir –parafraseando a Santo Tomás– que quienes viven el cristianismo popular “no deben sufrir examen en detalles de la fe”²⁷⁰ y si “yerran debido a su ignorancia, no se les debe imputar”.²⁷¹ Además, debemos prestar atención a lo que señalamos como tercera nota de este conocimiento: el hecho de que no se conocen expresamente todas las consecuencias de las verdades principales de la fe. Cuando se cree algo que tiene fuerza de principio de otra verdad, esta última verdad está siendo creída *implícitamente*, aunque quien hace el acto de fe no lo perciba. Esto es importante al considerar el cristianismo popular ya que:

“La fe católica de nuestro pueblo –y también la de los indios– implícitamente puede contener muchas consecuencias (especialmente de comportamiento humano) *que no son explícitamente conocidas*, y al no serlo pueden ser fácilmente *suplantadas* por otros juicios o criterios provenientes de una experiencia natural largamente arraigada, que es ajena a la fe. Y en esto no son imputables, pues su misma ‘simplicidad’ les impide conocer la conexión lógica necesaria entre la verdad profesada y su contenido implícito”.²⁷²

²⁶⁷ Tello entiende que el conocimiento afectivo o por connaturalidad es más propio del *credere in Deum* (cfr. TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teológicas: La FE*, n° 47), por eso lo desarrollamos en el punto 5.6.2 (cfr. infra pág. 116).

²⁶⁸ “Lo que se refiere a la fe no se propone a la gente sencilla como algo que se ha de exponer particularmente, sino de un modo general” *De Veritate* q14, a11 ad3.

²⁶⁹ TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, n° 540.

²⁷⁰ ST II-II q1, a6, ad2.

²⁷¹ *Ibíd.*

²⁷² TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, n° 542.

5.5.4 *Carácter oscuro de la fe.*

La objeción que considera que la fe del pueblo es deficiente por no tener la debida formación intelectual puede presentar una veta más profunda aún:

“Dios nos llama a la participación de su divinidad, y por tanto también a la participación de la luz de su inteligencia [...] Pero nuestro pueblo que se dice cristiano y bautizado, no se caracteriza de ningún modo por su inteligencia espiritual y ni siquiera por la sed de un conocimiento catequético.

Más bien al contrario, no parece muy cristiano y se puede pensar que tiene una fe natural, adquirida, producto de causas históricas naturales, con algunos elementos de la Revelación mal asumidos, por lo que esa fe sería sólo un ‘*umbral*’ (CT 19) de la verdadera fe, que exige ‘*una adhesión global a Jesucristo*’ para lo cual se requiere la debida preparación catequética (ib.)”.²⁷³

Para responder a esta objeción, en primer lugar Tello aclara que la participación en la inteligencia y sabiduría divina a la que Dios nos llama es un conocimiento dado por el Espíritu y no un conocimiento adquirido por el esfuerzo humano, como es el catequético. Luego afirma que esta participación ya comenzó mediante la Revelación y se da de doble modo: “plena por la visión cara a cara de la Patria, incoada aquí por la fe”.²⁷⁴

Pero la fe, por su misma naturaleza, ofrece un conocimiento que es a la vez cierto y oscuro. El hombre adhiere sin ver claramente el objeto conocido. La fe es luz que nos permite ver a Dios y oscuridad que nos lo oculta. Esto hace que esta virtud pueda darse con características contrapuestas: “como fe luminosa (especialmente por los dones del Espíritu Santo) o como fe oscura, que ‘hace andar a oscuras’ (como bien dice San Juan de la Cruz)”.²⁷⁵ Tello sostiene que en la fe de los pobres predomina este aspecto de oscuridad:

“En nuestro pueblo tiene esta última característica (sin la forma experimental mística).

Lo expresa bien un autor anónimo del s. IV en la segunda lectura del Oficio de Lectura del viernes de la cuarta semana del tiempo ordinario: A veces el alma ‘es instruida por la gracia con inefable inteligencia y sabiduría, con inescrutable conocimiento del Espíritu, acerca de aquellas realidades que la lengua y la boca son incapaces de proferir. Otras vive y actúa como los demás hombres, sin experimentar nada en especial. Así de varias maneras la gracia habita en ellos, y de muchos modos conduce al alma’.

Esa fe, que deja al cristiano vivir y actuar como los demás hombres, es sin embargo sobrenatural, participación del conocimiento divino y porque deja vivir como los demás, confirma, perfecciona y eleva la experiencia de un Dios que se da a conocer por sus beneficios mandando ‘estaciones fértiles, lluvias y cosechas, dándoles comida y alegría en abundancia’ (Hch 14,17)”.²⁷⁶

Según esto, la fe puede darse con un conocimiento intelectualmente lúcido de algunos aspectos de los misterios divinos o con un conocimiento algo confuso, revestido de imágenes

²⁷³ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 73-75.

²⁷⁴ *Ibíd.*, n° 77.

²⁷⁵ *Ibíd.*, n° 78.

²⁷⁶ *Ibíd.*, n° 78-80.

sensibles, en el que el creyente cree firmemente en Dios y en el Cielo y los tiene como fin último de su vida. En palabras de nuestro autor:

“Esa fe sobrenatural que siendo participación de la Verdad divina es sin embargo ‘oscura’, orienta, da una dirección, *a toda* la vida. Por esa fe el hombre se encamina en último término (como último fin) hacia Dios, plenitud de la luz de la inteligencia, pues la fe incluye en su esencia un movimiento hacia Dios (si el hombre usando de su libertad se aparta del camino, ello es en contra de las exigencias de la fe).

A esa fe ‘oscura’, que es principalmente creerle a Dios, adherir a Él, y tender hacia Él aunque no se tengan ‘luces’ notables para conocerlo, parece aludir el apóstol Santiago cuando da por sentado que los pobres son ricos en la fe (cfr. Sant 2,5), pues ellos no suelen distinguirse por la altura o variedad del conocimiento, aunque sí tengan firme adhesión y tendencia a Él, y el mismo autor reconoce que la de ellos es una fe sobrenatural, don de Dios”.²⁷⁷

En síntesis, digamos que si bien la fe de los pobres no acentúa su aspecto de conocimiento intelectual, ésta se apoya en la fe –más lúcida– de los mayores y se vive sobre todo como fe oscura, que conoce a tientas los misterios divinos pero que adhiere firmemente a Dios y orienta hacia Él su vida.

5.5.5 Cuando a la afirmación de fe se le añaden afirmaciones o negaciones erróneas.

Ahora bien, hemos reconocido que el acto de fe puede darse a pesar de que el conocimiento sea algo confuso. Podemos preguntarnos también qué sucede cuando este conocimiento se da –sin culpa de parte del creyente– mezclado con algunas afirmaciones o negaciones erróneas. Cabe aclarar que esto ocurre tanto en el cristianismo popular como en las capas más altas de la sociedad. La superstición y el error no son sólo patrimonio de los pobres. A pesar de esto, no podemos negar que muchas veces la fe del pueblo se vive mezclada con errores doctrinales. Por eso nos interesa ver qué sucede con la virtud de la fe en caso de que se añadan afirmaciones o negaciones erróneas.

Tello sostiene que la fe puede coexistir con errores. Esta afirmación la apoya sobre todo con la enseñanza sobre la fe del Concilio de Trento y del Concilio Vaticano I. Ambos señalan que la fe es un don divino por el que Dios nos atrae y sólo el pecado formal contra ella la destruye. No la destruye cualquier pecado grave, aunque éste destruya la caridad. Cuando la fe se da en una persona junto con la caridad alcanza el estado de virtud; si faltara la caridad ya no sería una virtud perfecta, pero seguiría siendo un don salvífico que conserva su virtualidad de ordenarnos hacia Dios. De todos modos –con caridad o sin ella– el hecho de que a las verdades de fe se le agreguen –sin culpa subjetiva– afirmaciones o negaciones erróneas no destruye ese don divino:

²⁷⁷ *Ibíd.*, n° 81-82.

“La fe y el consiguiente ordenamiento a la vida eterna, son destruidos no por cualquier pecado sino sólo precisamente por el *pecado formal* contra la misma fe (Conc. de Trento s.VI, Dz 808, 838). Cuando el hombre sin culpa subjetiva, le añade cosas erróneas, la fe como don de Dios que es, no deja de ser fuerza de santificación y de salvación. Así se explican notables casos de santidad que se dan fuera de la Iglesia Católica; que la fe pueda aparecer como falsa será por algo extrínseco a ella.

Por tanto, si se añaden a la fe afirmaciones o negaciones erróneas (aunque sean muy graves como el desconocimiento de la Trinidad o de la divinidad de Jesús) *sin tal pecado formal*, la fe, don salvífico de la gracia de Dios, (Conc. Vat. I, s.III, cap.3, Dz 1791) conserva su virtualidad de ordenarnos a la vida eterna ‘y su acto es obra que pertenece a la salvación’”.²⁷⁸

Nuestro autor compara estos errores que pueden darse entre los católicos con las diferencias doctrinales que existen con las otras Iglesias:

“Puede suceder que en ese desarrollo racional, el hombre añada a la fe afirmaciones o negaciones erróneas sin culpa subjetiva (como en el caso de las iglesias separadas, o en la fe de los judíos o musulmanes y también con alguna frecuencia entre nosotros).²⁷⁹

Se apoya en la enseñanza del Concilio Vaticano II, ya que de algún modo puede decirse que este concilio reconoce la existencia de fe en quienes niegan verdades de fe sostenidas por la Iglesia católica. Por ejemplo, *Unitatis Redintegratio* sostiene que en las “comunidades separadas” a pesar de que “padecen deficiencias”, se practican “no pocas acciones sagradas de la religión cristiana” que pueden “producir realmente la vida de la gracia”.²⁸⁰ Algo proporcional podría decirse de la fe no trinitaria de los judíos y musulmanes a partir de la afirmación de Juan Pablo II en *Redemptor Hominis* 6: “creencia firme de los seguidores de las religiones no cristianas, creencia que es efecto también del Espíritu de verdad”.²⁸¹

5.5.6 La fe del pueblo y la Palabra de Dios.

Tratemos ahora sobre la relación entre la fe y el conocimiento de la Palabra de Dios. Es un hecho que los pobres viven su fe sin darle mayor importancia a la lectura y el estudio de la Sagrada Escritura. Podría objetarse que es una muestra de que estamos ante una fe deficiente, que desprecia el conocimiento de la Palabra de Dios. Esta objeción la podemos formular con palabras de nuestro autor diciendo que no es fe verdadera la que desconoce la Palabra de Dios ya que “la fe sobrenatural tiene por objeto la Revelación que Dios hace a los hombres, pero Dios

²⁷⁸ *Ibíd.*, n° 59-61.

²⁷⁹ *Ibíd.*, n° 58.

²⁸⁰ UR 3.

²⁸¹ Sobre la fe de los no católicos nuestro autor trata en: TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, nota 15.

efectúa su Revelación –que culmina en Jesucristo– por medio de la Palabra, por tanto la fe necesariamente se funda y crece por el conocimiento de la Palabra de Dios”.²⁸²

Para responder a esta objeción Tello recuerda que la expresión *Palabra de Dios* puede ser usada en distintos sentidos. En esta ocasión considera cuatro de ellos: 1. Palabra de Dios es el Verbo de Dios; 2. Palabra de Dios es toda la Revelación; 3. Palabra de Dios es toda la Sagrada Escritura; 4. Palabra de Dios es “toda la predicada (comúnmente en asamblea) en el nombre de Dios”.²⁸³

Si entendemos la Palabra de Dios en los dos primeros sentidos –como Verbo de Dios y como la totalidad de la Revelación– es correcto afirmar que la fe *necesariamente* se funda y crece por el conocimiento de la Palabra de Dios. Pero los modos en los que se da este conocimiento son múltiples y variados y no se reducen a la lectura de la Sagrada Escritura. Por eso no se puede afirmar una relación de necesidad entre la fe y el conocimiento de la Palabra de Dios si entendemos ésta en los dos últimos sentidos (como Sagrada Escritura y como predicación). Dirá Tello que “más apropiadamente, teniendo en cuenta los tres primeros sentidos, se podría decir que la Revelación de Dios es objeto de la fe, y la Palabra sólo en cuanto es instrumento de la Revelación”.²⁸⁴ Por otra parte, si recordamos lo dicho acerca de que para los *menores* no era necesario creer explícitamente muchas de las verdades de fe, podemos afirmar que lo que es necesario para la Iglesia puede no serlo para algún individuo particular.²⁸⁵

Además, esta objeción hay que entenderla en un contexto en que la expresión “Palabra de Dios” tiene una carga de significación discutible. Tello –que siempre se caracterizó por ser un agudo observador de la vida de la Iglesia– sostiene que en el uso coloquial en alguna medida se ha asumido el sentido protestante de Palabra de Dios:

“El protestantismo (en su acepción más general de protesta contra enseñanzas de autoridades eclesiásticas post-apostólicas, que incluye movimientos no luteranos) en lucha contra instituciones y autoridades de la Iglesia, afirmó exclusivamente la Palabra de Dios como la contenida en lo que ellos juzgaban Libros inspirados.

La Iglesia asumió, de modo bastante generalizado, la costumbre de usar también la expresión Palabra de Dios, pero no logró rescatar y darle de modo común el sentido expresado anteriormente [Verbo de Dios – Revelación]. Al contrario, se acentuó en el sentir del vulgo el sentido de Palabra de Dios como la palabra escrita contenida en la Sagrada Escritura, y ese sentido es el que hoy comúnmente prevalece”.²⁸⁶

²⁸² TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 91.

²⁸³ *Ibíd.*, n° 97.

²⁸⁴ *Ibíd.*, n° 98.

²⁸⁵ Cfr. *Ibíd.*

²⁸⁶ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 99-100.

Identificar Palabra de Dios con Sagrada Escritura es un reduccionismo en el que a veces caemos inconscientemente. A este respecto son muy claras las palabras de un prestigioso biblista, el cardenal A. Vanhoye, cuando afirma:

“No se debe identificar la Palabra de Dios con la Biblia. En los tiempos de san Pablo no había nada escrito del Nuevo Testamento. Pero san Pablo era consciente de que predicaba la Palabra de Dios, y se congratulaba con los tesalonicenses porque habían recibido el mensaje proclamado por él no como discurso humano, sino como Palabra de Dios que actúa en quien cree. La Palabra de Dios es algo vivo, la Biblia es un texto escrito. Tiene una importancia especial porque es un texto inspirado. Pero nuestra fe no es una religión del Libro, no es la religión bíblica. Nuestra fe es una religión de la Palabra de Dios, viva, acogida, que nos pone en relación personal con Jesucristo, y, por medio de Cristo, con Dios Padre”.²⁸⁷

En esta línea de no reducir la Palabra de Dios a un libro, Tello explica que debemos entender esta expresión como englobando los cuatro sentidos presentados anteriormente, sin que se excluyan mutuamente:

“Cuando se habla pues de la Palabra de Dios no hay que reducir el problema exclusiva ni principalmente a la Sagrada Escritura. Se trata principalmente de la Palabra encarnada, también de la Revelación que la precedió y que adquiere ahora todo su significado, de la enseñanza apostólica transmitida por tradición o por escrito, de la síntesis o resumen de toda la fe que hace la Iglesia en los Símbolos o Credos, y de su anuncio a través de los siglos hasta que Él vuelva”.²⁸⁸

La Palabra de Dios incluye otros modos de llegar al ser humano, además de la Sagrada Escritura, aunque todos están en conexión con ella y son esclarecidos por ella. Por otra parte, quien provoca la fe no es la Escritura sino Dios, que da su gracia siempre “en concordancia con la Sagrada Escritura, pero no siempre por su lectura”.²⁸⁹

Con esto no quiere el autor menoscabar la riqueza de los Libros Sagrados. Reconoce que son la norma suprema de la vida de la Iglesia, que “que constituyen firmeza de fe, alimento del alma, fuente límpida y perenne de la vida espiritual (DV 21)”²⁹⁰ y que el Concilio Vaticano II recomienda su lectura asidua.²⁹¹ Pero nos previene de un reduccionismo que puede llevarnos a – si se permite la expresión– “endiosar” la Biblia. Su lectura y estudio es siempre recomendable, pero no puede presentarse como *absolutamente necesaria* para todos los fieles. Esta postura ya fue condenada y considerada “perturbadora de la tranquilidad de las almas” por el Magisterio

²⁸⁷ G. VALENTE, *La Palabra de Dios: sangre derramada que habla. Reportaje a Albert Vanhoye*, [en línea], 30 Días, Junio/Julio (2008) <<http://www.30giorni.it/sp/articolo.asp?id=18631>> [consulta: 22/9/2010]).

²⁸⁸ TELLO, *Nota (g): La pastoral popular*, n° 525. (Un fragmento de este escrito fue publicado en 2005 con el título *Palabra de Dios e Imagen en la pastoral popular*. Los textos que citamos también pueden encontrarse allí).

²⁸⁹ *Ibíd.*, n° 537.

²⁹⁰ *Ibíd.*, n° 538.

²⁹¹ *cfr.* DV 25.

con ocasión del jansenismo.²⁹² Debemos reconocer que hay otros caminos complementarios para encontrarnos con la Palabra de Dios.

En resumen, podemos decir que:

“ * La Sagrada Escritura es necesaria para la Iglesia pues es una norma suprema de su fe, y es el medio para alimentar y regir toda la religión cristiana (DV 21).

* Ha de ser el alma de la teología y alimentar y hacer fructificar el ministerio de la palabra (DV 24).

* La lectura no es absolutamente necesaria para los simples fieles, como consta por la condenación de las proposiciones de Quesnel²⁹³ y del Sínodo de Pistoya, pues ellos han de recibir la doctrina de la Escritura a través de la predicación de la Iglesia y de las imágenes, las que forman parte también de la Palabra de Dios”.²⁹⁴

En el caso de nuestro pueblo hay que considerar que éste no conoce tanto por ideas abstractas sino a través de realidades concretas. “Por eso capta mejor, como ser y como norma, a Dios, Cristo, la Virgen y los Santos, que a la Palabra de Dios como expresión de ideas que le resultan abstractas”.²⁹⁵

Aun así, hay que aclarar que la mayor parte de los textos bíblicos no se expresan con razonamientos abstractos sino con narraciones y símbolos. La dificultad está en que no es frecuente en los pobres el hábito de la lectura. Lo que les resulta ajeno no son las historias bíblicas en sí sino la lectura de ellas. Por tanto, las mismas verdades contenidas *en la Sagrada Escritura* llegan más fácilmente a ellos no tanto por el contacto de los ojos con el texto escrito sino a través de otras vías como pueden ser: imágenes religiosas, oraciones tradicionales, novenas, autos sacramentales (p.e. pesebres y vía crucis vivientes), películas, relatos orales, etc.

Tello puso especial interés en estudiar el rol de las imágenes religiosas en la evangelización y en fomentar su uso como una forma de continuar el cauce de los primeros evangelizadores.²⁹⁶ Es así que afirma que éstas han sido uno de los grandes medios históricos por los que nuestro pueblo recibió la fe:

“Otro gran medio histórico para la presentación y conocimiento de la Palabra de Dios ha sido la imagen. El pueblo capta lo espiritual en lo sensible. Y la Palabra se hizo carne para poder ser vista y tocada. Viendo

²⁹² Pío VI en 1794 condena las ideas del Sínodo de Pistoya por ser jansenistas. En la Constitución *Auctorem Fidei* dice: “La doctrina de que *sólo la verdadera imposibilidad* excusa de la lectura de las Sagradas Escrituras [...] es falsa, temeraria, perturbadora de la tranquilidad de las almas y ya condenada en Quesnel [v. 1429 ss]” (Dz 1567).

²⁹³ El papa Clemente XI con la bula *Unigenitus* en 1713 condenó 101 proposiciones del jansenista Quesnel.

²⁹⁴ TELLO, *Nota (g): La pastoral popular*, n° 537.

²⁹⁵ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 101.

²⁹⁶ Para un estudio más detallado cfr. entre otros: R. TELLO, *Palabra de Dios e Imagen en la pastoral popular*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1990), 2005; TELLO, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*; TELLO, *Ubicación histórica del cristianismo popular*; TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 52-54.

en la imagen sensible, el pueblo se une a la Palabra. Y por este medio más que por muchos otros (*contra factum non est argumentum*)”.²⁹⁷

Al igual que el indio –luego el mestizo y hoy el criollo– los pobres conocen preferentemente las realidades espirituales por el camino simbólico. Por eso les resulta más fácil “leer” las verdades de la Escritura en las imágenes religiosas o en los autos sacramentales que en el texto escrito. Es así que la imagen le “dice” más que mil palabras. Mirar un crucifijo le dice que Jesús murió por todos y que su amor es más fuerte que la muerte. Contemplar la belleza de una imagen de la Virgen le hace conocer la providencia maternal de Dios y preguntar la fiesta del cielo. Llevar sobre el pecho la medalla de un santo lo hace sentirse revestido de su protección. De este modo, las imágenes religiosas ofrecen un camino simbólico para aprender las verdades de fe que es fecundamente transitado por nuestro pueblo.

5.5.7 Conclusión

Para concluir con esta consideración acerca de la relación entre el hombre de cultura popular y el objeto material de la fe (*credere Deum*), y avanzar hacia la fe como tendencia (*credere in Deum*), recordemos que ésta no sólo crece por el conocimiento. Sino que crece sobre todo en cuanto más se arraiga en todas las dimensiones del espíritu del creyente. En palabras de K. Rahner:

“Esa autocomunicación de Dios puede ser aceptada «subjektivamente» con radicalidad siempre mayor [...]. No hay un crecimiento únicamente por aumento en palabras de análisis [...], sino que lo hay también por síntesis callada. Se ve allí donde se pone de manifiesto el *credere in Deum* sobre el *credere Deum* y el *credere Deo*”.²⁹⁸

5.6 *Credere in Deum: tendencia hacia Dios.*

Esta tercera dimensión del acto de fe considera el movimiento hacia Dios que produce esta virtud teologal. Se trata del impulso que la voluntad ejerce sobre el entendimiento para que acepte la revelación divina, que es en sí oscura y excede a la razón natural. El objeto de la fe es visto en este caso bajo la razón de Bien Supremo, como una Verdad amable. Más precisamente,

²⁹⁷ TELLO, *Palabra de Dios e Imagen en la pastoral popular*, n° 19. Este texto incluye una nota al pie que dice: “El pueblo entiende no intelectualmente sino sensiblemente, sobre todo por la vista. La diferencia imagen-palabra, que se extiende mucho modernamente, es de raíz protestante. Se tiende a oponerlas, pero filosóficamente no se distinguen tanto. La palabra es el verbo, la semejanza que se expresa por una palabra. Cristo es imagen y palabra. Se insiste en la palabra, y la fe popular se basa más en la imagen. Y se ve esto como una deficiencia, pero no lo es. Porque la imagen lleva siempre implícita una palabra (un crucifijo me dice que Cristo murió por todos). Al pueblo la imagen le ‘dice’ más que la palabra abstracta. Una parroquia que quiera ser popular debe fundarse más en abundancia de imágenes que de palabras”.

²⁹⁸ K. RAHNER, "Advertencias dogmáticas marginales sobre la «piedad eclesial»", en: *Escritos de Teología*, Cristiandad, Madrid, 1964, 373-402, 386.

R. Ferrara afirma que “el *credere in Deum* es aquel aspecto del acto de fe por el que se subraya la adhesión voluntaria a *Dios Verdad Suma bajo la razón de Fin*: la decisión de orientarme a Dios Verdad Suma como a mi fin y valor supremo”.²⁹⁹

Es tender, entregarse a Dios como respuesta a una iniciativa divina. Dirá Tello que el *credere in Deum* “es atribuido a la unción del Espíritu Santo” y que expresa el aspecto de la fe por el cual el espíritu humano “se abre a la esperanza de alcanzar la Bienaventuranza por el auxilio del mismo Dios y también se abre al Amor por sobre todas las cosas a ese Dios que es la felicidad del hombre”.³⁰⁰

Por el *credere in Deum* el creyente se entrega a Dios antes de cualquier reflexión. Se trata de “una cierta forma de juicio práctico”³⁰¹ que se produce ante el objeto de la fe al percibirlo como bueno:

“En el objeto de fe, no todo necesita pasar al creyente por la mediación de la revelación (*credere Deo*). Hay algo *inmediato*, evidente, ‘*per se notum*’ en el objeto de la fe para aquel que tiene el hábito infuso de fe: *credere in Deum*. [...] en el *credere in Deum* esa evidencia práctica va referida a Dios Verdad Suma en cuanto Fin. Se puede formular con esta proposición: ‘Tengo que poner mi Fin último en Dios Verdad Suma’”.³⁰²

Aquí entra en juego la dimensión afectiva del ser humano. El entendimiento acepta una verdad, no porque la conozca acabadamente sino porque se le presenta como amable. La escolástica lo describía como un afecto que mueve a creer: *pius credulitatis affectus*.³⁰³ Esto influye decisivamente en el conocimiento que se tiene del objeto de la fe. Se trata de una Verdad amada, por tanto también se tiene de ella un conocimiento afectivo. El amor aporta un *plus*, permitiendo en cierto sentido, un conocimiento más rico, más sabroso, más íntimo del objeto. Esta amabilidad del objeto de la fe provoca la devoción y la confianza en lo amado. Más adelante retomaremos esto al tratar del conocimiento afectivo o por connaturalidad.³⁰⁴

En este punto vale la pena recordar que al hablar del *credere in Deum* no nos referimos a un acto de fe distinto al del *credere Deo* y *credere Deum*, sino que se trata de tres aspectos de un mismo acto que están “recíprocamente involucrados, en una relación de circularidad”.³⁰⁵ De entre los tres, puede decirse que este aspecto de movimiento hacia Dios es el principal ya que

²⁹⁹ R. FERRARA, "Fidei infusio' y revelación en santo Tomás de Aquino. Summa Theologiae, I-II q100, a4, ad1m", *Teología* 23/24 (1974) 24-32, 28.

³⁰⁰ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 66.

³⁰¹ FERRARA, "Fidei infusio' y revelación en santo Tomás de Aquino. Summa Theologiae, I-II q100, a4, ad1m", 30.

³⁰² *Ibíd.*, 29-30.

³⁰³ La expresión se remonta al II Concilio de Orange (año 529). Cfr. Dz 178.

³⁰⁴ Cfr. *infra* pág. 116.

³⁰⁵ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios: antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991², 331.

“supone los otros dos y los supera consumándolos”.³⁰⁶ Tanto el *credere Deo* como el *credere Deum* se ordenan al *credere in Deum*: “El acto de fe propiamente dicho según su aspecto formal (*credere Deo*) y según su aspecto material (*credere Deum*) y su explicitación racional, se ordenan en último término a acrecentar la confianza y la devoción (*credere in Deum*)”.³⁰⁷

Para nuestro autor, este tercer aspecto es “el que da la verdadera medida de la fe”³⁰⁸ y en él se manifiestan gran parte de las riquezas de la fe de los pobres. Como puede verse según esta descripción que venimos realizando, la fe del pueblo vive acentuadamente esta dimensión de tendencia hacia Dios. Dijimos que provoca un conocimiento afectivo y que mueve a la devoción y a la confianza en Dios. Todas estas características están muy presentes en el cristianismo popular. A pesar de su escasa “instrucción religiosa” los pobres a través de su sabiduría popular conocen mucho de Dios. Y a pesar de los innumerables sufrimientos de la vida, confían en Cristo, en la Virgen y en los Santos, se “agarran” de ellos y les expresan permanentemente su devoción a través de las ricas manifestaciones de la religiosidad popular.

El cristianismo popular privilegia en la vivencia de la fe los aspectos de adhesión (*credere Deo*) y tendencia a Dios (*credere in Deum*) antes que el conocimiento explícito de las verdades de fe (*credere Deum*). Por eso, para entender –y juzgar adecuadamente– este modo de vida cristiana hay que mirar sobre todo esos aspectos:

“Este tercer aspecto es el que da la verdadera medida de la fe. Y debe ser el criterio principal para evaluar la fe del cristianismo popular. En este sentido, considerada desde su esencia misma, la fe es mayor en el que más adhiere a Dios, y esto depende primera y principalmente del don de Dios (*credere Deo*). Considerada desde la explicitación de las verdades reveladas (*credere Deum*) o desde la capacidad racional de comprenderlas o exponerlas, indudablemente es mayor la fe de los cultos, de los que saben y esto es una riqueza del Pueblo de Dios.

Así vale destacar que la explicitación de la fe y el desarrollo racional es un camino muy rico y válido para el hombre que hay que tratar de acrecentar siempre. Pero *no es único*. También la fe de los ‘ignorantes’ es verdadera y, aunque está manchada con errores, en cuanto es un don de Dios no deja de ser fuerza de santificación y salvación (y por lo tanto que hay que respetar no imponiendo un modo ‘racional’).

Esta cuestión está reflejada en el mismo juicio Magisterial de la Iglesia que, por una parte afirma que la fe debe desarrollarse mediante una adecuada catequesis, y por otra reconoce que la fe de nuestros pueblos latinoamericanos es tan fuerte que ha permanecido durante siglos a pesar de las condiciones pastorales adversas en las que se ha hallado el pueblo y del ataque insidioso a las verdades de la fe”.³⁰⁹

³⁰⁶ *Ibíd.*, 331.

³⁰⁷ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 67.

³⁰⁸ *Ibíd.*, n° 68.

³⁰⁹ *Ibíd.*, n° 68-72.

5.6.1 *La fe informe y el credere in Deum.*

Tello era un pensador profundamente realista. Por eso, al considerar teológicamente cómo es vivida la fe cristiana por los pobres no quiso evitar preguntarse qué sucede con esta virtud ante la presencia del pecado. Es una realidad innegable que en el mismo pueblo del que decimos que tiene una fe muy rica se dan múltiples y escandalosas situaciones de pecado. ¿Cómo puede ser esto? ¿Puede coexistir la fe verdadera con el pecado?

Lo primero que hay que decir es que conviene ser muy cuidadoso a la hora de juzgar sobre la presencia del pecado. Nunca hay que dejar de considerar si la acción que se cree pecaminosa no está condicionada por circunstancias que hacen que no estemos ante una culpabilidad subjetiva. Algo hemos dicho al tratar de la caridad sobre las causas excusantes del pecado.³¹⁰ A esto se suma que para juzgar acerca de las acciones de una persona debemos conocer la cultura en la que vive. Por eso, no podemos hablar cabalmente del pecado en el pueblo si no hacemos previamente el esfuerzo por conocer la cultura popular.

Aun así, debemos preguntarnos cómo el pecado afecta la fe del pueblo. El verdadero pecado, llamado pecado grave o pecado mortal, es una acción voluntaria y consciente que se opone al fin último del ser humano que se encuentra en la vida feliz con Dios. Por eso cualquier pecado mortal destruye la caridad. Esta virtud es la que orienta la vida del hombre a Dios como su Fin último, ella hace que todas las acciones libres se dirijan a Dios y otorga a las demás virtudes su carácter de virtud. Se dice que “la caridad es la forma de todas las virtudes”.³¹¹ Al desaparecer ésta ya no quedan verdaderas virtudes. Si atendemos a las virtudes teologales vemos que cuando se pierde la caridad no desaparecen la fe y la esperanza, pero dejan de tener la perfección propia de una virtud. Se habla en este caso de una *fe informe* o una *esperanza informe*.

Tello resalta que tanto la fe como la esperanza informes siguen siendo una fuerza salvífica actuando en el corazón del creyente y que –aunque no sean propiamente virtud– no deben ser menospreciadas:

“La Iglesia en su acción pastoral impulsa al pueblo a una mayor unión con Dios, la que se realiza por las virtudes teologales y directa e inmediatamente por la caridad que une a Dios con amor de amistad, pero *aunque ésta no existiera en la persona*, las otras dos virtudes restantes: a) realizan una cierta unión con Dios; b) contienen de algún modo la acción del Espíritu Santo; c) pueden tener mayor intensidad que en otro que tenga caridad”.³¹²

³¹⁰ Cfr. supra pág. 58.

³¹¹ *De Veritate* q14, a5, sed contra 3.

³¹² TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 13 (resaltado nuestro). Sobre el valor de la esperanza, la fe y las demás virtudes cuando se dan sin caridad decía en otra oportunidad: “Frente a las virtudes imperfectas son posibles en líneas generales, dos grandes actitudes: reprobárlas y poner el acento en la necesidad de adquirir las virtudes a secas, poniendo todo el esfuerzo en enseñarlas teórica y prácticamente; o reconocer su valor

Fiel a su estilo, fundamenta esta afirmación desde la doctrina de Santo Tomás y con citas del Magisterio. En este sentido, recuerda la enseñanza de Trento y del Concilio Vaticano I que ya hemos señalado al hablar sobre el caso de afirmaciones erróneas coexistiendo con la fe.³¹³ El primero enseña que la virtud de la fe no se destruye por cualquier pecado sino sólo por un pecado formal contra la fe y que no puede decirse que quien haya perdido la caridad no sea cristiano.³¹⁴ Por su parte, el Vaticano I afirma que “la fe, aun cuando no obre por la caridad [cfr. Gal 5, 6], es en sí misma un don de Dios, y su acto es obra que pertenece a la salvación”.³¹⁵

En la Suma de Teología, Santo Tomás sostiene que “la fe informe es un don de Dios”.³¹⁶ Aun cuando es una fe que “no es absolutamente perfecta con la perfección de la virtud, lo es, sin embargo, con cierta perfección, la suficiente para lo esencial de la fe”.³¹⁷ Si se pierde la caridad pero no se peca formalmente contra la fe, ésta permanece en el hombre de modo informe, o “en estado de cierta incoación”.³¹⁸ Ella sigue siendo don de la gracia, que “inclina a creer por cierto amor al bien”.³¹⁹ La fe informe presta asentimiento a Dios según un amor imperfecto de la voluntad, y no según la perfección de la voluntad que proviene de la caridad:

“La fe y la esperanza pueden existir, ciertamente, de algún modo sin la caridad, pero sin ella no tienen condición de virtud perfecta. Porque siendo el acto de la fe creer en Dios, y creer es prestar asentimiento a alguien por propia voluntad, si no se quiere del modo debido, no habrá acto perfecto de fe. Pero el querer del modo debido es dado por la caridad, que perfecciona a la voluntad, pues todo movimiento recto de la voluntad procede del amor recto, según dice San Agustín en el libro XIV *De civ. Dei*. Por tanto, puede haber fe sin caridad, pero no como virtud perfecta como ocurre con la templanza y la fortaleza sin prudencia. Cosa parecida hay que decir de la esperanza [...]”³²⁰

En la fe informe también pueden distinguirse los tres aspectos que encontrábamos en la fe perfecta, ya que éstos tienen que ver con la naturaleza misma de la fe y no con su perfección.³²¹ Por eso, Tello dirá que:

(siempre relativo, parcial, es cierto, pero valor al fin) y alentar a su ejercicio, cooperar con ellas, esperando y tratando de que puedan llegar a su forma plena y perfecta. El Concilio Vaticano II parece inclinarse muy netamente por esta segunda actitud” (TELLO, *Anexo I a La Nueva Evangelización. Volverse hacia el hombre*, 44).

³¹³ Cfr. supra pág. 105.

³¹⁴ Dz 808: “Hay que afirmar también [...] que no sólo por la infidelidad [Can. 27], por la que también se pierde la fe, sino por cualquier otro pecado mortal, se pierde la gracia recibida de la justificación, aunque no se pierda la fe”. Dz 838: “Si alguno dijere que, perdida por el pecado la gracia, se pierde también siempre juntamente la fe, o que la fe que permanece, no es verdadera fe aun cuando ésta no sea viva, o que quien tiene la fe sin la caridad no es cristiano, sea anatema”

³¹⁵ Dz 1791.

³¹⁶ ST I-II q6, a2.

³¹⁷ *Ibíd.*

³¹⁸ ST I-II q65, a4.

³¹⁹ ST II-II q5, a2, ad2.

³²⁰ ST I-II q65, a4.

³²¹ Santo Tomás afirma que “en el caso de la fe no pertenece a su esencia lo que hace que sea viva o formada” (ST II-II q4, a4, ad2). Aquí se nota la diferencia entre éste y San Agustín al formular el acto de fe bajo tres aspectos.

“Todo acto de fe, aún sin caridad, contiene inicialmente un movimiento hacia Dios (*credere in Deum*) y por tal hecho el mismo movimiento lleva a creerle (*credere Deo*) y a creerlo (*credere Deum*), y el mismo movimiento lleva a esperar el bien de Dios en quien se ha creído (lo que supone amarlo a Dios como un bien para nosotros, es decir, con un amor imperfecto (ST II-II, q17, a8))”.³²²

El aspecto de movimiento hacia Dios (*credere in Deum*) en la fe informe será un amor que no logra la perfección a la que estaba destinado al no completarse por la caridad. Este amor imperfecto –aun cuando no es ningún ideal– logra cierta unión con Dios. Quienes pierden la vida de la gracia siguen siendo miembros de Cristo –de modo imperfecto– por “la fe informe, que une a Cristo de un modo relativo y no absoluto, [...] los miembros de esta clase reciben de Cristo una cierta influencia vital, que consiste en creer”.³²³

Por eso decimos que la fe imperfecta es una realidad salvífica presente en el espíritu humano que no debemos despreciar, como no debe desatenderse la mecha que arde débilmente. Si esta fe existe es porque es infundida por Dios e implica un dinamismo por el que Dios atrae al creyente hacia sí. Además, la fe –aun la informe– dispone a la infusión de la caridad y engendra el temor de Dios y la confianza.³²⁴ En el tratado de la fe –de inspiración tomista–³²⁵ que ofrece la obra colectiva *Mysterium Salutis* se expresa bellamente este potencial:

“También la fe ‘muerta’ —en cuanto fe de salvación— es libre. No sólo la fe viva, la fe que actúa por el amor, goza de libertad. Pero la fe muerta no se da, a su vez, sin un inicio de amor. En ella late un impulso a la luz, a la vida, a salir del yermo de la muerte; una disposición a la aceptación de la salvación. ‘Pues la fe y la esperanza se basan en el fundamento santo del amor, que descubre su naturaleza atemporal y no quiere permanecer en el desierto de la muerte ni en la oscuridad de la melancolía o en la frialdad del corazón, sino que está dispuesto a percibir la llamada de Dios a la salvación’”.³²⁶

Otra cuestión a considerar es que si bien el movimiento hacia Dios propio de la fe (*credere in Deum*) se perfecciona por la caridad que une a Dios, hay otras características como la intensidad del acto de fe que dependen del sujeto que lo realiza. De aquí que nuestro teólogo afirme que “la tendencia hacia Dios puede ser más intensa (aunque sea más imperfecta) en un hombre que está

Mientras que para Santo Tomás el *credere in Deum* subsiste en la fe informe, para Agustín el *credere in Deum* es expresión de la fe viva, va unido a la esperanza y a la caridad, ya que “quien cree en Cristo, espera en Cristo y ama en Cristo” (Serm. 144,2). Además sostiene que el *credere in Deum* es “amar creyendo, ir hacia Dios creyendo y ser incorporado a sus miembros creyendo” (In Io 29,6: PL 35:1631). Santo Tomás en cambio, interpreta el *credere in Deum* como el movimiento previo de la voluntad que orienta la creencia. Es el “afecto piadoso para creer” que pertenece a la naturaleza de la fe y que también se da en la fe informe. Más datos en PIÉ I NINOT, *La Teología fundamental: dar razón de la esperanza* (1Pe 3, 15), 190.

³²² TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 14.

³²³ ST III q8, a3, ad2.

³²⁴ Cfr. TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 15.

³²⁵ Cfr. GELABERT BALLESTER, “Tratado de la fe. Introducción a las cuestiones 1 a 16”, 42.

³²⁶ FEINER - LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. Tomo I: Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, 916.

en pecado grave que en otro que este en gracia santificante [lo mismo proporcionalmente hay que decir del temor y la confianza]”.³²⁷

Recordemos por último, que la fe informe –aun cuando sea una fuerza de salvación presente en el espíritu humano– no es ningún ideal, no es un modo deseable de vivir la fe. “La forma normal es la fe que actúa por amor (Gal 5,6), porque sólo la *caritas* es la forma perfecta de la voluntad de fe y sólo ella consigue dar a la fe algo más que una mera existencia precaria y fragmentaria”.³²⁸

5.6.2 *Del credere in Deum brota un conocimiento afectivo*

Tello –desde la enseñanza de Santo Tomás–³²⁹ estudia en distintas oportunidades qué es el conocimiento afectivo o por connaturalidad.³³⁰ Lo aplica sobre todo en dos sentidos. Por una parte, como ya hemos dicho, sostiene que este conocimiento sávido es el que mejor nos puede ayudar a conocer la cultura popular.³³¹ Por otra parte, también afirma que éste es el modo de conocer las cosas de Dios que predomina en el hombre de pueblo.

No es este el momento para desarrollar un estudio pormenorizado de esta doctrina. Simplemente presentaremos las características que nos ayuden a comprender la relación de este conocimiento con el *credere in Deum*. En nuestro texto base, apenas se limita a enunciar que la captación por vía intelectual es muy distinta a la captación por vía afectiva y que ésta se refiere más al tercer aspecto del acto de fe.³³² En cambio, donde encontramos un tratamiento más extenso del tema es en el escrito *La Iglesia al servicio del pueblo*. Allí nuestro autor expone

³²⁷ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 19.

³²⁸ FEINER - LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. Tomo I: Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, 916.

³²⁹ Puede decirse que para Santo Tomás, hay dos modos de acceder a la verdad, dos tipos de conocimiento. Uno es el *conocimiento especulativo* y otro el *conocimiento afectivo* (cfr. ST II-II q162, a3, 1m). Al conocimiento afectivo, Santo Tomás lo presenta como “el que propiamente pertenece al don de la sabiduría” (ST I, q64, a1). Para ejercer sabiduría, al sabio le corresponde juzgar. Y su juicio puede ser de dos modos de acuerdo a *dos formas de sabiduría*. Una es la sabiduría obtenida por el estudio que hace juzgar según la razón (en este sentido la teología especulativa es sabiduría). Pero otra sabiduría, es la que tiene el sabio en sus tendencias afectivas, en sus hábitos morales o teologales que lo ponen en contacto con aquello sobre lo que se ejerce el juicio. Para referirse a este segundo modo de sabiduría, lo hace utilizando la analogía del hombre virtuoso que sabe qué es la virtud porque a ella se inclina. Por ejemplo, va a decir que el hombre casto –aun cuando ignore la ciencia moral- sabe qué es la castidad porque a ella se inclina (cfr. ST II-II, q45, a2, c). Si se le pregunta sobre la castidad responderá *no por ciencia sino por instinto*, consultando su inclinación, su connaturalidad con la castidad. Este modo de conocimiento afectivo puede ser tanto o más cierto que el conocimiento especulativo. Para profundizar sobre conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás cfr. J. MARITAIN, *Distinguir para unir o Los grados del saber. Vol II*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947; F. FORCAT, *Ubi humilitas, ibi sapientia. El conocimiento afectivo en la vida cristiana en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino*, Disertación para obtener la Licenciatura en Teología, Director Lucio Gera, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2001.

³³⁰ Para más datos sobre conocimiento por connaturalidad en nuestro autor cfr.: TELLO, *La Iglesia al servicio del pueblo*; ALBADO, “La teología afectiva como modo de conocimiento del pueblo en la pastoral popular del padre Rafael Tello”; ALBADO, “Algunas características de la teología afectiva según el padre Rafael Tello”.

³³¹ Algo de esto ya hemos dicho en el capítulo 2 (cfr. supra pág. 42).

³³² Cfr. TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 47.

cómo se da este conocimiento afectivo de las cosas de Dios, al que también llama teología afectiva.³³³ Luego de presentar los tres aspectos del acto de fe, explica que la teología especulativa nace del *credere Deum* y que de la unión o tendencia a Dios propia del *credere in Deum* brota la teología afectiva:

“De la fe nace la teología. La fe es constituida fundamentalmente por la adhesión de Dios. El desarrollo racional del segundo aspecto, la *comprensión* de Dios y la Revelación [*credere Deum*], da nacimiento a la *teología especulativa*. El conocimiento que resulta de la *tendencia o unión* con el objeto revelado, que es un bien para el sujeto [*credere in Deum*], es el constitutivo de que se puede llamar *teología afectiva*”.³³⁴

Conviene aclarar que el conocimiento afectivo no es llamado así porque la voluntad movida por el afecto ayude al entendimiento a centrarse más en el objeto conocido. Sino que se trata del conocimiento que surge del amor. El objeto a conocer es un objeto amado y esto cualifica el tipo de conocimiento que se puede tener de él:

“El conocimiento afectivo por ser conocimiento depende del intelecto (y de los sentidos que aportan ‘el material’), pero la voluntad de la que procede el amor o el afecto tiene en él su parte: el objeto se reviste de la condición de amado [...]. Es decir, lo conocido no es simplemente un objeto cualquiera sino un objeto-amado, que es conocido en cuanto tal; por eso se solía decir en las escuelas: ‘*amor transit in conditionem objecti*’.

La condición de objeto amado no es una condición secundaria que afecte sólo levemente o por encima al conocimiento, al contrario es sumamente importante y lo transforma de raíz”.³³⁵

Conocimiento afectivo es, por ejemplo, el que una madre tiene de su hijo. Lo quiere y desde ese afecto lo conoce. Al amarlo ese amor resuena en ella y redundando en un conocimiento mayor. Por supuesto que si el chico tiene un problema de salud la madre consultará al pediatra, que lo conoce de otro modo. Pero éste a su vez, para juzgar científicamente sobre los pasos a seguir para que el niño recupere la salud, se apoyará en el conocimiento de la madre que le describe el estado del niño.

En el caso de nuestro pueblo, éste vive la fe más como entrega que como conocimiento racional de verdades. De aquí que en él predomine la teología afectiva. Desarrolla una sabiduría popular que ve a Dios presente en la vida y lo conoce a partir de esta presencia providente: “En

³³³ Tello prefiere hablar de *conocimiento afectivo* más que de *teología afectiva* por entender que muchas veces este conocimiento no llega al rango de ciencia. Lo explica desde la analogía con la teología especulativa que también ofrece formas que no son propiamente ciencia: “Así como en la teología especulativa hay formas que no llegan al rango de ciencia (la retórica, la dialéctica o tópica) así también en el conocimiento afectivo -llamado así porque en él juega un papel determinante el amor, la voluntad o afecto- se dan algunas cosas que no llegan al rango de ciencia, por lo que preferimos hablar de conocimiento afectivo, más que de teología afectiva” (TELLO, *La Iglesia al servicio del pueblo*, n° 38).

³³⁴ *Ibíd.*, n° 29.

³³⁵ *Ibíd.*, n° 41-42.

el cristianismo popular la fe es la convicción de que Dios no es ajeno a la propia vida, toma parte en ella, y *en las profundas experiencias que la llenan se lo halla a Él*”.³³⁶

En cambio, en los ámbitos eclesiales se desarrolla sobre todo la teología especulativa y muchas veces en la práctica no se reconoce este otro modo de conocer propio del pueblo: “El hombre de pueblo conoce a la Iglesia con una especie de teología afectiva, en los medios eclesiásticos dominantes, hoy en día se usa comúnmente una teología especulativa y, lo que no debería ocurrir, ésta última manifiesta una profunda incompreensión de aquella”.³³⁷ Tello afirma que el hecho de que desde la Iglesia no se entienda que el pueblo conoce de un modo distinto al especulativo “abre una enorme brecha”³³⁸ entre ambos. No se trata aquí de conocimientos contradictorios sino de dos modos de conocer “con profundas diferencias en los centros de interés que se tienen en cuenta, y honda diferenciación de los modos de proceder”.³³⁹ A modo de ejemplo, veamos como presenta nuestro autor las diferentes acentuaciones que se dan entre el modo de percibir a la Iglesia que tiene el pueblo y el que se da en los ambientes eclesiales:

“En lo que respecta a la Iglesia, de un modo extremadamente sintético podríamos decir que la teología especulativa, en los hechos, tiene en cuenta ante todo a la Iglesia cómo *sociedad visible*; que se esmera en estudiar su *estructura* y las diversas clases de los fieles que la constituyen; que se preocupa particularmente en mostrar como *Cristo es su principio*; que atiende abundantemente a cómo ella *debe proceder* para cumplir su misión; y dado que es sociedad perfecta, a considerar las *leyes propias* por las que se debe regir.

Nuestro pueblo pone otras acentuaciones completamente distintas: mira a la Iglesia como *misterio* o lugar de encuentro del hombre con Dios; y si la Iglesia es en este tiempo pueblo de Dios y realidad visible considera en ella por una parte sus *elementos de santidad* (el santo, la Imagen, el templo, la ‘hermanita’, etc.) y por otra que es *algo del pueblo*, que el pueblo necesita y contribuye a la estructuración de él; dado que la vida es de Dios y para Dios, *Cristo aparece como fin*; y por ello se atiende sobre todo no a la acción pastoral (apostolado, por ej., formación, etc.) sino a lo que para el pueblo *hace, construye, constituye a la Iglesia*: bautismo, caridad y devoción popular a Cristo, a la Virgen y a los santos. Por otra parte, si la Iglesia es algo del pueblo la vida en ella se rige por normas que surgen de las costumbres y cultura del pueblo, el que acepta por otra parte los mandamientos generales de Dios, y sobre todo el del amor”.³⁴⁰

Por último, aplicando lo que hemos dicho acerca de la fe informe podemos decir que este conocimiento afectivo de las realidades sobrenaturales también puede darse en quien tenga una fe sin caridad. En realidad, el conocimiento afectivo pleno “se obtiene por un don del Espíritu Santo en sentido estricto: la sabiduría, que supone siempre la unión por caridad”.³⁴¹ Esta virtud teologal logra la unión con Dios y “lleva a que se penetre y viva en él (cfr. ST I-II, q28, a2), de

³³⁶ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, nº 34, subrayado nuestro.

³³⁷ TELLO, *La Iglesia al servicio del pueblo*, nº 30.

³³⁸ *Ibíd.*, nº 85.

³³⁹ *Ibíd.* nº 86.

³⁴⁰ *Ibíd.*, nº 87-88.

³⁴¹ *Ibíd.*, nº 66.

donde nace la sabiduría que hace juzgar de todo según el sentir divino (cfr. ST II-II, q45, a1) y ésta es manifiestamente un conocimiento afectivo”.³⁴² Pero también de la fe sin caridad puede surgir un conocimiento por connaturalidad. Nuestro autor afirma que el movimiento del *credere in Deum* –en el caso en que no se perfeccione con la caridad–, es un amor imperfecto que produce un conocimiento afectivo:

“La fe siempre, necesariamente, aunque no vaya acompañada de la caridad, incluye una tendencia, un movimiento hacia Dios, esto es un amor (aunque no sea un amor perfecto o de caridad) y por este lado es fuente de un conocimiento amoroso o apreciativo, y eso se produce también en nuestro pueblo cristiano”.³⁴³

Por supuesto que este conocimiento será imperfecto, como es imperfecta la fe sin caridad. Aun así, siempre será algo valioso que no debe descuidarse.

Son muchas las consecuencias pastorales que surgen de reconocer que existe una manera de conocer a Dios que brota de la unión o tendencia hacia Él y de afirmar que este modo es el que predomina en nuestro pueblo. Una de las principales la apunta Tello en nuestro texto base:

“[El pueblo] tiene de Dios un conocimiento afectivo [...] el conocimiento del pueblo se funda y profundiza en el conocimiento sensible. Para que conozca a Dios hay que mostrarle a Cristo y a la Virgen María”.³⁴⁴

5.7 El lugar de la Virgen María en la fe popular

En la reflexión teológica acerca de la fe vivida en la cultura popular no se puede dejar de mencionar la especial relación de amor que hay entre los pobres y la Virgen María. Quien intente auscultar la vida de fe del pueblo va a encontrar como dato relevante una intensa devoción mariana. Dirá nuestro autor que “quien sea de verdad un pobre o conviva con ellos, no podrá dejar de constatar que la Virgen está en el corazón de la gente”.³⁴⁵ Son múltiples y muy ricas las expresiones de esta presencia en la vida de nuestro pueblo: imágenes, novenas, rosarios, altares familiares, el uso extendido del nombre *María* (o el de alguna advocación mariana) como nombre de pila, etc. Es frecuente en nuestro continente ver en los santuarios o en las ermitas de las ciudades quienes se detienen a contemplar con “una mirada entrañable a una imagen querida de María”.³⁴⁶ Puede decirse que –en la mayoría de los casos– en sus luchas cotidianas nuestro pueblo pobre se confía a la Madre del cielo. En Ella buscan consuelo, esperanza, fuerza para seguir adelante. Ella les toca el corazón, los llama, los reúne como hermanos y les da el consuelo necesario para los sufrimientos de la vida.

³⁴² *Ibíd.*, n° 77.

³⁴³ *Ibíd.*, n° 73.

³⁴⁴ TELLO, "La caridad", n° 199.

³⁴⁵ R. TELLO, *Algo más acerca del pueblo*, inédito, 1989, 2.

³⁴⁶ DA 261.

Tello meditó profundamente sobre la significación teológica que tiene esta especial presencia de María en la espiritualidad popular. Él sostiene que esta espiritualidad nace de la convicción de que Dios existe y está en la propia vida (cfr. Heb 11,6) y que la vida es para Dios y de Él toma su sentido. Pero esta formulación representa algo sumamente abstracto, lo que es ajeno a la mentalidad popular. El pueblo busca mediaciones concretas para llegar a Dios y las encuentra en la Virgen. Ella es el signo visible del amor de Dios en sus vidas. El pueblo a través de la Virgen ve que Dios existe y se ocupa de salvar (cfr. Heb 11,6). En un texto de 1989, Tello afirmaba la riqueza de esta presencia mariana diciendo:

“La Virgen María, como el signo más sensible, más cercano, más tierno de esa fe, congrega multitudes y las vigoriza en su sentido de pueblo, por eso es un elemento primordial para su lucha de liberación. Y esto en todos los pueblos de Latinoamérica. Hemos dicho otras veces que los pobres son el corazón del pueblo y añadimos ahora que la Virgen está en el corazón del pueblo”.³⁴⁷

En nuestro texto base, el autor no se extiende en la pluralidad de significados que ofrece a la reflexión teológica esta singular relación de amor entre la Virgen y el pueblo latinoamericano.³⁴⁸ Lo que sí hace es dedicar ocho párrafos de la sección relativa a la fe³⁴⁹ a explicar una “dificultad teológica respecto de la verdad de la fe del pueblo [que] se suele ver en el lugar que ella le da a la Virgen María”.³⁵⁰ No faltan quienes creen que el hecho de que sean tan intensas las manifestaciones de cariño y devoción hacia María significa que estamos ante una fe “deformada”, que le da más valor a la Madre de Dios que al mismo Dios. Como si en la fe vivida por el pueblo hubiera una preeminencia mariana inadecuada, que lleva a rendirle a María un culto de *idolatría*. Nuestro autor formula la objeción del siguiente modo:

“La Virgen es sólo un instrumento –privilegiado, sí– de la salvación dada por Dios y realizada por Cristo. No hay que minusvalorar la acción mediadora de la Virgen –hay que exaltarla porque es una gran riqueza que Dios nos ha dado–, pero tampoco hay que sobrevalorarla asignándole un rango que parece tocar a la misma divinidad”.³⁵¹

Tello no cree que este afecto del pueblo por la Virgen esté fuera de quicio. Más bien ve que el pueblo, al amarla tan intensamente está mostrando que percibe –por gracia de Dios

³⁴⁷ TELLO, *Algo más acerca del pueblo*, 2.

³⁴⁸ Son muchos los textos en los que nuestro autor abordó este tema. El más específico es: R. TELLO, "María estrella de la evangelización (EN 82)", en: GRACIELA DOTRO-CARLOS GALLI-MARCELO MITCHELL, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la caminata juvenil a Luján*, Ágape, Buenos Aires, 2004, 144-150 (otra versión casi idéntica de ese texto encontramos en: R. TELLO, "María estrella de la evangelización", en: JORGE VERNAZZA-RODOLFO RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, inédito, 42-47). Para ver otros aspectos de la enseñanza de Tello sobre el lugar de la Virgen María en la espiritualidad popular cfr. E. C. BIANCHI, "América Latina, tierra de la Virgen", *Vida Pastoral* 286 (2010) 42-48; E. C. BIANCHI, "María en América: vida, dulzura y esperanza nuestra", *Vida Pastoral* 289 (2010) 38-43.

³⁴⁹ Cfr. TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, nº 103-111. Como hemos dicho en la nota 124, estos párrafos son copia de un escrito previo: TELLO, *La pastoral popular y Santo Domingo*, nº 413-422.

³⁵⁰ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, nº 103.

³⁵¹ *Ibíd.*, nº 105.

seguramente— una verdad de fe muy importante: *la Virgen María está indisolublemente unida a Cristo*. Para el pueblo, Cristo solo no existe, como tampoco existe la Madre separada del Hijo. Esto es algo doctrinalmente ortodoxo y que no siempre entienden quienes juzgan que el pueblo ama “excesivamente” a la Virgen.

En varias oportunidades Tello explicó teológicamente cómo es esa unión indisoluble entre la Madre y el Hijo. Por ejemplo, en un escrito titulado *Amor al prójimo* decía:

“Aunque es cierto que las *personas de Jesús y de la Virgen son distintísimas* (pues una es increada y la otra creada) en razón de la Maternidad divina tienen una estrecha, íntima e indisoluble relación, y la naturaleza de Jesucristo (y su cuerpo, sangre, ‘espíritu’, raza, progenie, inserción entre los hijos de los hombres, etc.) dependen de Ella y Ella está integrada de un modo determinante y esencial a la misión y función (salvífica, sacerdotal, real) que había de cumplir Jesucristo pues no en vano *fue predestinada junto con Jesús ‘en un mismo decreto divino’* (cfr. *Ineffabilis Deus*, Pío IX). En lo cual podemos decir que Jesucristo solo, separado de la Virgen María, no existe, y que cuando hablamos de Él, estamos hablando de Él y de la Virgen. Entender rectamente esto es conocer los pensamientos de Dios (cfr. 1Cor. 2,10s.), tener la mente en Cristo (ib. 2,16)”.³⁵²

Nuestro teólogo entiende que para la tradición de la Iglesia, Cristo y María son “uno”. Por supuesto que mantiene que son personas distintísimas (una es creada y la otra increada) y que de ningún modo esta unidad debe entenderse como una unidad ontológica (ni menos aun como una unión hipostática). Aún así, Cristo se ha unido a todos los hombres, que son miembros suyos, es *unum* con su Iglesia (cfr. Jn 17,21). En primer lugar, de modo eminente, se ha unido a la Virgen María, la *llena de gracia*, que fue “enriquecida desde el primer instante de su concepción con esplendores de santidad del todo singular”.³⁵³

En la explicación teológica que ofrece nuestro autor sobre cómo se da esta unidad entre Cristo y su Madre pueden reconocerse dos tipos de argumentos, unos apoyados en la autoridad del Magisterio eclesial y otros más especulativos. Como testimonio de la tradición cita la bula *Ineffabilis Deus*, con la que Pío IX declara el dogma de la Inmaculada Concepción en 1854. Destaca que en este documento el papa enseña que Dios estableció “con el *mismo decreto* el origen de María y la encarnación de la divina Sabiduría”.³⁵⁴ En una conversación del año 2000 en la que comentaba esta bula papal decía:

“Esto significa lo siguiente: que cuando Dios mira a Cristo y determina que Cristo exista, en el mismo momento, en el mismo acto intelectual con que lo ve y lo determina a Cristo, la ve y la determina a la Virgen. (Habría mucho que explicar sobre esto). Cristo no existe en la mente de Dios, que es el modo principal de existir, sin la Virgen. Cristo lo que es, es según la concepción de Dios. Todo lo que es Cristo,

³⁵² R. TELLO, *Amor al prójimo*, inédito, 1994, n° 83.

³⁵³ LG 56.

³⁵⁴ Pío IX, *Pontificis Maximi Acta, Pars prima*, 559.

es lo que Dios ha concebido y ha querido para Cristo. Y Dios ha concebido a Cristo junto con María. Por eso yo digo esa fórmula: Cristo no existe sin María. No existe en la mente de Dios. No existe el concepto mismo de Cristo Ungido como Mediador sin María”.³⁵⁵

Dios mismo la ideó a María y la quiso unida a Cristo de modo estrechísimo e indisoluble. Es tan singular esa unión que sin ella no puede entenderse cabalmente el misterio del Verbo encarnado. Pensar que el hombre puede llegar a Dios uniéndose a un Cristo aislado de María sería caer en un falso cristocentrismo. En este sentido, a Tello le gustaba poner de ejemplo el lema apasionadamente mariano de Juan Pablo II: “El Papa, cuyo cristocentrismo no se puede discutir, en su escudo personal inscribe *Totus tuus* referido a la Virgen María”.³⁵⁶

Un segundo tipo de argumentos es más especulativo y es el que encontramos en *El cristianismo popular según las virtudes teologales*. La clave de la argumentación está puesta en la intuición de que el pueblo reconoce que la Virgen María –en virtud de su estrecha unión con su Hijo– participa del carácter de fin de la vida del hombre que tiene Cristo y que así la venera, como un signo concreto de la felicidad eterna, o –en una expresión más popular– como un *pedacito de cielo*.

Veamos cómo lo presenta en nuestro texto base:

“Por la fe sabemos que Dios, uno en su naturaleza y trino en personas, es el fin propio de la vida del hombre. Por tanto, lo son también no sólo el Padre –principio sin principio– sino, además, el Hijo y el Espíritu Santo. Pero éstas, que en cuanto personas de la Trinidad son fin, son también enviadas para conducir los hombres a Dios, y en cuanto enviadas son asimismo medio.

Ambas no vienen a los hombres sino por una ligazón libremente asumida, pero irrevocable e indestructible y en adelante eterna, con la Virgen María, Madre del Verbo y templo de la presencia del Espíritu. El Dios–con–nosotros lo es por medio de la Virgen; Ella es así el instrumento y medio por excelencia de la unión con Dios.

Y aunque la relación es con las dos personas divinas enviadas, concretándonos ahora por razones de brevedad sólo a la relación con el Hijo, tenemos que decir que la Virgen María queda constituida –ya para la eternidad– con una relación de maternidad, relación no sólo con la naturaleza humana de Cristo sino también con la persona divina del Hijo, como lo reconoce la tradición, los Padres y toda la Iglesia, al proclamarla Madre de Dios.

Por esta relación que es real y no sólo de razón –es realmente Madre de Dios, y no solamente llamada tal– la Virgen está real e indisolublemente unida a una persona divina que es fin y término de todo el proceso de la vida humana. Y, además, está unida a ella por la gracia, que es participación de la naturaleza divina, de tal modo que más que unida es ‘uno’ con ella, como lo dice el mismo Señor en el evangelio de San Juan.

Por eso, porque es en realidad Madre de una persona divina y un ‘uno’ con ella –en cuanto tal– la Virgen participa del carácter de fin de la vida humana. Y no debe el hombre separar lo que Dios ha unido. Y así se

³⁵⁵ RAFAEL TELLO, *Desgrabación de charla del 29 de junio del 2000*, inédito.

³⁵⁶ TELLO, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 34.

cumple lo que enseña el Concilio Vaticano II y retoma Juan Pablo II en *Redemptoris Mater*, que sólo en el misterio de Cristo se esclarece el misterio de María (cfr. RMa 4)".³⁵⁷

Fiel a su estilo, Tello comienza contemplando la intimidad trinitaria y al hombre orientado hacia ella para lograr la bienaventuranza eterna. Señala que tanto de Cristo como del Espíritu Santo puede decirse que son término de nuestra salvación pero también son medios, agentes, autores de la salvación. Además, ambos vienen a los hombres “por una ligazón libremente asumida, pero irrevocable e indestructible y en adelante eterna, con la Virgen María, Madre del Verbo”.³⁵⁸ Tanto es así, que la Iglesia venera a María como Madre del mismo Dios. Su relación de maternidad no es sólo con la naturaleza humana de Cristo, sino también con la persona divina del Hijo. Esta relación hace que Ella esté *real y profundamente unida* a una persona divina que es término de nuestra vida, que es nuestra salvación misma. Por eso puede decirse que *Ella es participadamente fin y medio de nuestra salvación*:

“A Cristo le fue dada por el Padre la salvación, para que Él, Dios-hombre, sea la salvación misma y para que Él la realice. Pero con Cristo y siendo ‘uno’ con Él, puso a la Virgen para que sea también parte de la salvación y para que sea parte en su realización, ella es participadamente *término y medio*”.³⁵⁹

En su gran amor a María, nuestro pueblo la ve junto a Dios, “como formando parte del complejo divino que da el sentido último de la vida del hombre”.³⁶⁰ Además, también la percibe como “medio excelso y singular de salvación, pues la madre no abandona a sus hijos y está siempre con ellos”.³⁶¹ Esta interpretación de la viva devoción mariana de los más humildes de nuestra tierra es la que lo lleva a Tello a afirmar que:

“La posición de nuestro pueblo con respecto a la Virgen –a la que ve siempre del lado de Dios a quien con razón considera principio y fin o término de la vida– es pues plenamente ortodoxa y en cierta manera es más verdadera que otras posiciones que también se dan en la Iglesia y que consideran a la Virgen *prácticamente sólo como medio para la salvación*”.³⁶²

Esta unidad tan fuerte entre Cristo y María es lo que el pueblo conoce –sin atinar a formularlo– y expresa en sus devociones marianas. Ese “Dios y la Virgen” siempre a flor de labios entre los pobres es un signo elocuente de esto.

Para concluir este apartado sobre el lugar de María en la espiritualidad popular digamos algo acerca de las imágenes marianas que vendría a complementarse con lo dicho anteriormente sobre

³⁵⁷ TELLO, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, n° 106-110.

³⁵⁸ *Ibíd.*, n° 107.

³⁵⁹ TELLO, *Amor al prójimo*, n° 87.

³⁶⁰ *Ibíd.*, n° 89.

³⁶¹ *Ibíd.*

³⁶² *Ibíd.*

las imágenes religiosas.³⁶³ Como ya hemos dicho, éstas –especialmente las marianas– jugaron un papel muy importante en la evangelización de América. Para el pueblo, la Virgen no es simplemente María considerada universalmente. El pueblo reconoce a la Virgen en advocaciones concretas, ligadas a su proceso histórico y generalmente relacionadas de modo milagroso a un lugar. Las imágenes de la Virgen entran a formar parte de la identidad histórica de cada población. De tal modo, que Puebla enseña que la identidad latinoamericana “se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización”.³⁶⁴

La devoción mariana es parte de la idiosincrasia de nuestros pueblos. Contemplando cómo expresan esa devoción puede decirse que el pueblo capta instintivamente lo que la Iglesia enseñó hace más de mil doscientos años, que “el honor de la imagen, se dirige al original, y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada”.³⁶⁵ Ante las efusivas muestras de amor a la Madre que pueden apreciarse entre los pobres, no parece desproporcionado pensar que tanto cariño y tanta emoción brotan del sentimiento de estar ante la mismísima Virgen en persona.

5.8 Conclusión.

Resumamos ahora brevemente los principales elementos de este capítulo. Dios tiende su mano salvadora al hombre y éste está invitado a responder confiando y entregándose a Él. La fe es esa respuesta a la iniciativa salvífica divina. Respuesta que excede la capacidad humana y sólo puede darse por la gracia. Este diálogo amoroso entre el Revelador y el creyente es propio del estado de peregrino. En la gloria ya no se necesitará asentir a lo que no se ve, allí todo será visión. Pero mientras vive en este mundo, el ser humano está permanentemente invitado a entregarse a Dios con continuos actos de fe. Aun cuando debemos reconocer que cada uno de estos actos es un misterio de la gracia actuando en el espíritu humano, desde la teología podemos decir que en ellos se pueden distinguir tres aspectos. Porque por la fe reconocemos la autoridad de Dios, asentimos a lo que nos revela y nos entregamos confiadamente a Él: “Dios puede ser considerado como objeto de fe, como testigo y como fin”.³⁶⁶ Estos tres aspectos pueden formularse como *credere Deum*, *credere Deo* y *credere in Deum*.

Partiendo de esta formulación agustiniano-tomista hemos presentado en este capítulo la explicación que elaboró Rafael Tello acerca de cómo viven la fe los pobres de América Latina. Esto se complementa con lo que expusimos en el capítulo anterior: los actos de fe están siempre

³⁶³ Cfr. supra pág. 109.

³⁶⁴ DP 446.

³⁶⁵ II Concilio de Nicea, celebrado en el año 787. Dz 302.

³⁶⁶ SANTO TOMÁS, In Io c.6, lect.3, n.901.

influenciados por la cultura en la que vive el creyente. En nuestro caso, los pobres viven según una cultura –que llamamos popular– y que ofrece un ambiente propicio para vivir actos de fe cristiana. Éstos se dan con sus acentos propios, que difieren muchas veces de las acentuaciones que prefiere la Iglesia en su pastoral ordinaria. El pueblo tiene muy presente a Dios en su vida, sabe que existe y se ocupa de la salvación (cfr. Heb 11, 6), y –a pesar de los innumerables sufrimientos que provoca la pobreza– inexplicablemente confía en Dios y celebra la vida. Contemplando esta espiritualidad, Tello sostiene que privilegia los elementos que tienen que ver con aferrarse a Dios (*credere Deo*) y entregarse a Él (*credere in Deum*), que son los más determinantes del acto de fe. La dimensión de conocimiento intelectual de la fe (*credere Deum*) queda en cambio entre penumbras. Por otra parte, la cultura eclesial pone mucho el acento en la formación intelectual (*credere Deum*) y no siempre tiene presente que ésta debe estar al servicio de la adhesión (*credere Deo*) y auto donación a Dios (*credere in Deum*). Esta diferencia de acentos provoca muchas veces el desentendimiento entre los agentes de pastoral y quienes viven la espiritualidad popular.

Hay que aclarar que con este planteo el autor no deja de reconocer la riqueza que puede obtenerse al profundizar el conocimiento de las verdades de fe que representa el *credere Deum*. Pero lo que es necesario para la Iglesia puede no serlo para todos sus miembros. Como demostramos a lo largo de este capítulo, en lo que se refiere al conocimiento de muchas verdades de fe a algunos creyentes les basta con la fe implícita. Creen en lo que cree la Iglesia. La afirmación de Santo Tomás es contundente: “*al creer que la fe de la Iglesia es verdadera implícitamente están creyendo cada una de las verdades que se contienen en la fe de la Iglesia*”.³⁶⁷ Es la fe del simple que confía en la tradición recibida. Cuando los pobres dicen “soy católico” no están afirmando que cumplen con todos los criterios de pertenencia que solicita la cultura eclesial. Sino que están reconociendo que su fe cree en lo que cree la Iglesia.

Todo lo planteado hasta ahora nos da mucho material para considerar a la hora de buscar una catequesis adecuada para quienes viven la espiritualidad popular. Son muy buenos los intentos por presentar la doctrina de modo que los pobres la comprendan fácilmente, sobre todo los que buscan explotar el potencial de conocimiento simbólico que ofrecen las imágenes religiosas. Aun así, eso es una forma de guiarlos por la vía del *credere Deum*. A esto habría que sumarle caminos por los que los pobres puedan intensificar su confianza y entrega a Dios.

Las arraigadas prácticas de religiosidad popular de nuestro pueblo se muestran muy propicias para eso. Las peregrinaciones, las devociones, las fiestas populares, por nombrar sólo algunas, son ocasiones en las que el pueblo intensifica y aumenta su vida de fe. Del apoyo explícito de la

³⁶⁷ *De Veritate* q14, a11.

Iglesia a estas expresiones populares podrían esperarse frutos fecundos, ya que el pueblo tiende a creer aquellas cosas “que comúnmente en la Iglesia se solemnizan y se proponen públicamente”.³⁶⁸ Por otra parte, este tipo de prácticas son masivas, tanto sea por concentración (p.e. peregrinaciones) como por dispersión (p.e. venerar imágenes religiosas). Esto las hace propicias para buscar la evangelización de las grandes mayorías.

Especialmente fecundas se presentan las acciones que favorecen el encuentro del pueblo con la Virgen. Éste la percibe profundamente unida a Dios y por tanto “como formando parte del complejo divino que da el sentido último de la vida del hombre”.³⁶⁹ Esto hace que la Madre de Dios sea el camino más directo y concreto por el que nuestros pobres van a Dios. Por eso, para ser fieles a la misión de evangelizar a nuestro pueblo, parecen útiles todos los esfuerzos que podamos hacer para conocer cada día más cuales son los caminos por donde fluye este amor tan especial entre la Virgen y sus hijos más pobres, a quienes guardará siempre en sus ojos como guarda a Juan Diego reflejado en sus pupilas.

³⁶⁸ ST II-II, q2, a7.

³⁶⁹ TELLO, *Amor al prójimo*, n° 89.

CONCLUSIÓN FINAL

1. Punto de llegada. Mirada global del camino transitado.

Hemos llegado al final de nuestro recorrido. Es el momento de repasar y capitalizar las nociones que nos ayuden a tener una mirada global sobre la fe de nuestros pobres tal como la explica teológicamente Rafael Tello. En poco más de cien páginas, hemos incursionado en uno de los aspectos del pensamiento de este teólogo argentino cuya obra permanece en gran parte inédita. A pesar de no ser un desconocido para el ámbito académico, recién se está comenzando el proceso de recepción de su propuesta teológica tal como la concibió en su período de ocultamiento.

No es una tarea fácil acercarse al nudo del pensamiento de este autor. No sólo por la dificultad en conseguir sus escritos, cuya difusión él mismo restringía férreamente. Hay motivos de forma y de fondo que pueden desanimar a quien se interese por su obra. En su gran mayoría, sus textos se armaron a partir de pequeños fragmentos que deben saberse articular. Su propuesta es global e intenta mirar desde Dios a todo el pueblo latinoamericano. Por eso, sin el panorama general de su planteo, cada fragmento aislado puede ser mal interpretado cuando profundiza un aspecto particular. Quien no tenga una idea del todo no podrá leer adecuadamente la parte. Una segunda dificultad de forma puede verse en su lenguaje. Su precisión escolástica obliga al interlocutor a estar familiarizado con algunos conceptos del tomismo, a tener cierta empatía con ellos y a tener la paciencia que exige la lectura de textos densos.

Hay otras piedras que hemos encontrado en el camino hacia la propuesta de este teólogo y de las cuales queremos advertir al lector. En este caso se trata de cuestiones más de fondo. Por un lado, digamos que sus textos no son para ser solamente leídos. Su mirada sobre el pueblo no es la de un estudioso que intenta disecar su objeto de estudio para comprenderlo de forma clara y distinta. Él contempla al pueblo con una intención patente: *evangelizar*, colaborar con este proceso evangelizador que ya lleva cinco siglos. Por eso su pensamiento –a pesar de lo abstracto que parece por momentos– está orientado inmediatamente a la acción pastoral. El conocimiento que brota de ésta es un complemento indispensable para entender su propuesta teológica. Creemos que es necesario acompañar el empeño en descifrar sus escritos con un esfuerzo por

cotejar sus afirmaciones con la vida de los pobres concretos. Sus escritos sin su pastoral nos dejan una imagen devaluada del pensamiento de este autor.

Otra dificultad, también de fondo, que puede encontrar el lector es lo que podríamos llamar su radicalidad evangélica. Le cabe el reclamo que le hacían a Jesús: “es duro este lenguaje ¿Quién puede escucharlo?” (Jn 6, 60). Tello no teme ir hasta la raíz del orden establecido y denunciar sus defectos. Destruye falsas seguridades y sólo se apoya en el amor incondicional de Dios que nos llama a participar de su vida divina. No es fácil soportar el vértigo de ese descenso. Por ejemplo, analiza la cultura moderna y la encuentra cimentada en principios antievangélicos. Estudia la cultura eclesial y descubre que es buena pero que por su estructura es incapaz de llegar a las mayorías. Así permanentemente. Quien acepte como verdaderas estas afirmaciones se ve obligado a cambiar sus juicios sobre una constelación de cuestiones.

A pesar de estas dificultades, su reflexión teológica nos ofrece una rica y fecunda veta para explotar en orden a una nueva evangelización de nuestro continente que continúe lo sembrado en la primera evangelización. Con un sólido fundamento doctrinal, propone una pastoral popular pensada íntegramente desde América Latina que tiene su centro en los pobres pero que desde ellos se extiende hacia todos.

En esta disertación escrita apenas nos hemos asomado a una de sus enseñanzas. Presentamos la explicación teológica que ofrece acerca del modo en que se vive la fe en el cristianismo popular. Para entenderla tuvimos que exponer previamente algunos otros conceptos. Fundamentalmente el tema de la cultura. Sin clarificar esta noción todo el planteo posterior queda cimentado sobre arena. Tello –siguiendo el Concilio– entiende la cultura como estilo de vida. No se trata de la actitud de un individuo aislado, sino de una forma de pararse ante los grandes planteos de la vida que tienen la gran mayoría de los miembros de una comunidad histórica determinada. La cultura constituye un “ambiente” que influye en las personas a la hora de tener que obrar de una u otra manera. Más técnicamente, este teólogo explica que la cultura influye en cada uno al modo como lo hacen los hábitos adquiridos. Además, esto se gesta en la dinámica propia de la historia. Cada comunidad va recreando permanentemente su cultura donde hay valores más profundos que apenas varían y otros más superficiales que pueden cambiar en pocos años. A esto se suma que los grupos humanos no son algo estático y uniforme. Los distintos pueblos se entrecruzan en su devenir histórico y sus miembros reciben la influencia de distintas culturas. Así, por ejemplo, nuestro país se fue formando con distintas corrientes migratorias. A los indios, españoles, negros y criollos que vivían desde los tiempos de la colonia se les agregaron luego los europeos que llegaron con la inmigración de fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

Es así que en la Argentina pueden verse a grandes rasgos dos culturas interactuando. Por una parte la *cultura popular*, que representa una actitud ante la vida que viene desde los primeros indios sometidos que aceptaron el Evangelio y que aún perdura entre nuestros pobres. La segunda cultura es la *cultura moderna* que tiene su raíz en la Ilustración europea y puede verse sobre todo en las clases media y alta de nuestro país. Pero ya que estamos analizando el modo de favorecer la vivencia de la fe cristiana en un pueblo concreto, podemos agregar una tercera cultura que sería la *cultura eclesial*. Ésta representa los modos culturales con los que se vive la fe alrededor de las instituciones eclesiales (parroquias, movimientos, etc.).

Tello analiza cada una de estas tres culturas en orden a discernir en qué medida pueden ser un vehículo para transmitir el Evangelio. De la *cultura moderna* afirma que es intrínsecamente antievangélica. Su mirada sobre la vida prescinde de la trascendencia, lo que la hace secularista. Además, pone en un lugar central para la vida del hombre la acumulación de riquezas y favorece el individualismo. Mientras que el mensaje de Cristo llama a la fraternidad entre las personas, ésta produce estructuralmente la discriminación y el desprecio a los pobres. Se gestó históricamente de modo que asegure la dominación de los más poderosos frente a los que menos tienen. La conclusión de esto es que la cultura moderna no es apta para transmitir los valores más profundos del Evangelio. Esto no significa que una persona no pueda vivir valores evangélicos en el marco de la cultura moderna, sino que esta cultura –tal como se da históricamente– es refractaria a la transmisión de la fe cristiana.

Otro medio por el que podría expandirse el mensaje cristiano es la *cultura eclesial*. A primera vista se presenta adecuada ya que es esencialmente cristiana. A pesar de esto, nuestro autor afirma que a través de ella no parece que pueda alcanzarse a las grandes mayorías de América Latina. Sobre todo por motivos históricos ya que no está en el cauce de la primera evangelización en la que no se formaron “comunidades eclesiales” sino “pueblos cristianos”. La fe fue enseñada a vivir en el marco amplio de un pueblo y no tanto en torno a una institución eclesial. Además, esta cultura tal como hoy se presenta está comprometida con la cultura moderna. Por momentos pone demasiado el acento en el esfuerzo humano más que en la gracia divina y sobredimensiona el rol de la razón instrumental en la vida de las personas. Eso hace que proponga caminos para la transmisión del Evangelio que son difíciles de transitar por gran parte de nuestro pueblo.

La *cultura popular* tiene su origen en el encuentro entre el Evangelio y los indios sometidos por la conquista. La llegada de los europeos y su sed de oro a estas tierras cambió violentamente el escenario en el que vivirían los indios. Éstos se vieron obligados a forjarse un nuevo modo de pararse ante la vida. Afortunadamente, también vinieron misioneros con sed de almas que trajeron el mensaje de Cristo. En esa situación, los indios fueron reconstruyendo su estilo de vida

asumiendo las respuestas cristianas ante las grandes cuestiones de la existencia humana. Esto se dio sin que sea adoptada la cultura del dominador. De este modo, se fue gestando un nuevo modo cultural –una “originalidad histórica cultural”³⁷⁰ según Puebla y Aparecida– que responde ante gran parte de las situaciones de la vida con valores evangélicos. Esto constituye un nuevo pueblo al que se fueron agregando durante cinco siglos los pobres de cada tiempo (indios, negros, gauchos, inmigrantes, etc.). Esta cultura, este modo de plantarse ante la vida y la muerte que tiene en su raíz la fe cristiana, se expresa sobre todo en un deseo de reconocimiento de la dignidad humana y en una actitud existencial que reconoce la presencia de Dios en la vida diaria y el destino eterno de la misma. En América Latina es un hecho que viven millones de pobres, es una de las regiones más pobres del mundo. Sin embargo puede verse que les toca muchas veces soportar sufrimientos sobrehumanos y que son capaces de sobrellevarlos con una buena dosis de sabiduría evangélica. Más aun, a pesar de los inmensos dolores no pierden la capacidad de hacer fiesta. Por todo esto, porque enseña a vivir con una actitud cristiana en medio de las dificultades de la pobreza, Tello afirma que esta cultura, muy viva especialmente entre los pobres, se presenta como el camino más fecundo para la nueva evangelización del continente.

La cultura popular encontró modos propios de vivir la fe cristiana. El Evangelio es sobre todo la gracia del Espíritu Santo que nos hace participar de la vida divina. Está más allá de cualquier cultura, no tiene un único modo cultural de vivirse. Es una gracia que en cada grupo humano se expresa según su cultura propia. El cristianismo, “permaneciendo plenamente uno mismo [...] lleva consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado”.³⁷¹ En América Latina el cristianismo encontró un nuevo rostro. Puede decirse que la cultura popular conformó un verdadero *cristianismo popular*.

Este cristianismo popular se fue gestando a través de un *proceso de diferenciación* mediante el cual el nuevo pueblo fue tomando la fe del conquistador pero sin adoptar los moldes culturales en los que venía expresada. A medida que se iba formando la cultura popular, los sometidos iban encontrando nuevas formas de vivir la fe anunciada por los españoles. De aquí nace este modo de vivir el cristianismo que se mueve con cierta autonomía respecto a algunas formas institucionales de la Iglesia. El hombre de pueblo, aun cuando le reconoce autoridad en las cosas de fe a la Iglesia, no se siente alcanzado por todas sus normas. Va a tomar las cosas que le parecen importantes para la vivencia de la fe, como por ejemplo el bautismo. Este sacramento ocupa un lugar central en el cristianismo popular, y la alta valoración que los pobres tienen de él hace que lo busquen insistentemente para sus hijos. Para ellos, el bautismo nos hace de Dios y

³⁷⁰ DP 446. La misma expresión de Puebla es citada por Aparecida en DA 264, pero la refiere erróneamente a DP 448 donde no se encuentra esta fórmula.

³⁷¹ NMI 40.

por tanto verdaderamente humanos, una persona no está completa ni preparada para la vida hasta que no recibe este sacramento. Todos estos son valores profundamente evangélicos que facilitan la presencia de Dios entre los pobres. La importancia del bautismo es algo que está firmemente arraigado en su cultura. Por eso intentan por todos los caminos posibles recibirlo de la Iglesia aunque no entiendan ni les interesen las condiciones que se les pide para obtenerlo. Como este ejemplo, observando la vida del pueblo, podrían encontrarse muchos que expresan que los pobres viven la fe cristiana con cierta autonomía respecto de las formas institucionales de la cultura eclesial. No dejan de respetar la autoridad de la Iglesia, pero no se sienten alcanzados por todas sus normativas.

Este modo de vivir el cristianismo que tienen nuestros pobres fue estudiado profundamente por el padre Tello. En el escrito *El cristianismo popular según las virtudes teologales* lo hace analizando la vivencia de estas tres virtudes. En esta disertación escrita hemos enfocado nuestra atención en lo relativo a la virtud teologal de la fe ya que ésta es el principio de la vida cristiana. La fe no es algo que exista en abstracto. Esta virtud siempre se da en un sujeto que la vive. Es una persona concreta la que –movidada por la gracia- responde con un sí a un Dios que ofrece su amor. Por eso, la fe además de ser un don divino es también un acto humano. Y como tal está influida por la cultura del sujeto que la vive. El hombre es un ser social por naturaleza. Todos sus actos se dan en el marco de una cultura determinada que influye en los mismos. El acto de fe no es una excepción. La cultura tiñe, colorea, el acto de fe que vive cada persona. Puede decirse que la cultura diversifica el modo de vivir la única fe cristiana. La fe no cambia en cuanto a su objeto –Dios mismo–, lo que es diverso es el modo en que se da su acto.

Por la fe el ser humano acepta la revelación de Dios y su invitación a participar de su vida divina. Según la explicación tomista, esta virtud reside en el entendimiento que es movido por la voluntad a tomar como verdadera la promesa divina. Dios se presenta como *Verdad amable*, como una verdad que no es evidente al entendimiento pero que mueve a la voluntad a que la acepte. En cada acto de fe se da un triple movimiento por el que se acepta a Dios como testigo, misterio a creer y fin de la vida del hombre. Por eso Santo Tomás –siguiendo a San Agustín– reconoce que en un mismo acto de fe se dan tres aspectos: *credere Deo*, por el cual le creo a Dios como testigo; *credere Deum*, que toma a Dios como misterio a creer; y *credere in Deum* que representa el aspecto de entrega a Dios como fin.

Pero el acto de fe no es algo estático, rígido, no tiene un solo modo de vivirse. Como acabamos de decir, la fe es suscitada por la gracia divina que supone la naturaleza y –ya que “naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente”³⁷²– la cultura. En otras palabras, la

³⁷² GS 53.

gracia de la fe se va a expresar según la cultura del sujeto que la vive. El acto de fe de los pobres, que viven más imbuidos de cultura popular, tiene características diversas del acto de fe de quien está más marcado por la cultura moderna (o por la cultura eclesial). Esa diferencia entre el acto de fe tal como se da en cada cultura puede explicarse teológicamente de distintos modos. En nuestro texto base Tello la presenta como una diferencia en los acentos con que se vive cada uno de los tres aspectos del acto de fe. Según él, la cultura popular favorece un tipo de acto de fe en el que se acentúa la adhesión (*credere Deo*) y entrega a Dios (*credere in Deum*) pero en cuanto a la materia de lo revelado (*credere Deum*) conoce apenas algo más de lo indispensable. Los pobres tienden a vivir la fe más como una confianza y una entrega a Dios que está presente en la vida cotidiana que como un conocimiento intelectual de las verdades reveladas.

Especial interés pone Tello en estudiar hasta que punto para que haya un acto de fe válido es necesario el aspecto de conocimiento intelectual propio de la fe (*credere Deum*). El trabajo que se toma para dilucidar la cuestión no es en vano: él se pregunta si los pobres tienen fe verdadera y es sabido que muchos objetan esta hipótesis apoyándose en el hecho de que quienes viven el cristianismo popular no se caracterizan por lo que se conoce como instrucción religiosa. Concluye que en el acto de fe, según lo presenta Santo Tomás, el aspecto de conocimiento intelectual es el menos importante de los tres y para satisfacerlo basta un conocimiento general de las principales verdades de fe (sobre todo que Dios existe y es providente, cfr. Hb 11, 6) ya que al creer en éstas se está creyendo implícitamente en todo lo que cree la Iglesia. Por supuesto que esto no es un ideal. Es un mínimo, pero la imperfección se da en un aspecto que no es el que da la verdadera medida de la fe. No tiene más fe el teólogo que sabe articular conceptualmente la verdad revelada que una viejita que apenas recuerda el credo pero vive entregada a Dios y al servicio de los demás. El valor del acto de fe se da sobre todo en su intensidad y en la capacidad de radicarse en todas las dimensiones del espíritu humano para impulsarlo a la caridad.

En nuestro pueblo, el cristianismo popular “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”³⁷³, aunque presente cierta deficiencia en cuanto al conocimiento explícito de las verdades reveladas. La fe del pueblo es muy rica en expresiones de devoción y confianza en Dios. También es rica en afecto, es notable el cariño que muestran hacia Jesucristo, los santos y especialmente hacia la Virgen María. Esto pertenece más al *credere in Deum* que considera la dimensión afectiva del acto de fe y que se vive fuertemente entre los pobres.

³⁷³ EN 48.

Un punto especial merece la consideración del lugar que el cristianismo popular le otorga a la Virgen María. Ella se ha constituido en un camino privilegiado para que nuestros pobres vayan a Dios. El amor y devoción hacia ella está muy extendido en nuestras tierras. Y este no es un fenómeno superficial. En sus diferentes advocaciones, María ha sido una protagonista fundamental del proceso histórico. El pueblo la ve junto a Dios y como tal la toma como el signo más concreto de su amor. A Ella le confía sus sufrimientos, se siente su hijo (como el discípulo amado al pie de la cruz), en ella encuentra un *pedacito de cielo* en la tierra y de ella brota la fiesta.

2. Punto de partida. Senderos abiertos.

Concluir un trabajo como este es también un punto de partida. Se abren ante nosotros nuevos senderos a la luz de lo presentado en estas páginas. Hemos intentado explotar “una de las vetas más fecundas de la renovación posconciliar en la Argentina”³⁷⁴ y las riquezas que hemos extraído de ella nos ofrecen gran cantidad de posibilidades a explorar en orden a una *nueva evangelización de América Latina*.

La propuesta de este teólogo se muestra especialmente adecuada para iluminar esta misión convocada por Juan Pablo II, ya que por un lado se arraiga en la tradición de la Iglesia y por otro en las raíces históricas de nuestro pueblo. Él nos ofrece una explicación doctrinal sólida acerca de la forma histórica concreta que tomó la fe cristiana entre los desposeídos de nuestras tierras. Reconocer –como lo hace Tello– que en ellos late un modo válido de vivir el cristianismo y buscar el modo de hacerlo más vivo y presente sus vidas puede ser un valioso punto de partida para buscar una nueva evangelización que “continúe y complete la obra de los primeros evangelizadores”.³⁷⁵

Esto ofrece nuevos horizontes para la acción pastoral. No se trata sólo de favorecer la expresión de la religiosidad popular. De la fecundidad de ese camino hablábamos en la conclusión del capítulo quinto.³⁷⁶ Pero en este momento, desde una perspectiva más amplia, podemos decir que no es eso lo único que puede hacerse. El cristianismo popular implica una actitud cristiana ante las grandes cuestiones de una vida marcada por la pobreza y la dominación, abarca mucho más que la religiosidad popular.³⁷⁷ La propuesta de nuestro autor invita a apoyar y fortalecer toda la cultura popular –cuya alma es el cristianismo popular–, no sólo sus expresiones religiosas. Lo planteábamos en el capítulo cuarto, al tratar sobre lo que Tello denomina *pastoral*

³⁷⁴ FERNÁNDEZ, "El Padre Tello: una interpelación todavía no escuchada", 34.

³⁷⁵ JUAN PABLO II, *Homilía durante la Celebración de la Palabra en Santo Domingo el 12/10/1984*, I.2.

³⁷⁶ Cfr. supra pág. 125.

³⁷⁷ Cfr. supra pág. 87.

*popular en sentido estricto.*³⁷⁸ Hablábamos de tres fuerzas que se conjugaban en ese proceso. La principal es la evangelización que hace el propio pueblo al transmitir una cultura que tiene en su raíz la fe cristiana (1º fuerza). Pero a pesar de que éste es el protagonista de esta acción, la Iglesia cumple un rol indispensable. A ella Cristo le encomendó la misión de evangelizar y es ella quien “evangeliza al pueblo para que éste evangelizado pueda evangelizar”³⁷⁹ (2º fuerza). A esto se suma una tercera fuerza posible: la Iglesia que, entendiendo los modos propios de vivir la fe del cristianismo popular, busca caminos para apoyar la transmisión del Evangelio tal como se da en el pueblo. Se trata de acciones pastorales que busquen sintonizar con los modos que tiene el pueblo de transmitir una actitud cristiana ante la vida. De este apoyo de parte de la Iglesia puede esperarse una gran potenciación de esta evangelización popular, ya que el pueblo tiende siempre a reconocerle autoridad en las cosas de fe y más aun cuando lo que ésta le propone encuentra un verdadero eco en su vida. Este aspecto de la pastoral popular, muy poco explotado aun, constituye una verdadera invitación a la creatividad pastoral.

3. Agradecimiento final.

Luego de tantos párrafos quiero dedicar el último a la gratitud. Este trabajo no hubiera sido posible sin una larga cadena de ayudas. La enumeración detallada de quienes me brindaron su apoyo sería tediosa e injusta en sus inevitables omisiones. Prefiero enfocar mi agradecimiento en Dios, quien junto con *el saber y el poder* me dio la vocación de servir a quienes *no saben ni pueden*. Me confío a su misericordia y le pido la gracia de ser fiel a este llamado. Vaya también mi sincera gratitud a los humildes de esta tierra, a esos cientos de rostros amigos cuyos ojos nunca leerán estas páginas, pero en cuyas vidas pude abreviar la más pura teología. Del amor a ellos surgió este trabajo, para anunciarles –junto con toda la Iglesia– las palabras de Jesús: “*Felices los pobres, porque de ustedes es el Reino de Dios*” (Lc 6,20).

³⁷⁸ Cfr. supra págs. 85s.

³⁷⁹ TELLO, Nota (g): *La pastoral popular*, n° 128.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a. Magisterio

AG	Concilio Vaticano II. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia <i>Ad Gentes</i> , 1965.
ChD	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Christus Dominus</i> , 1965.
DA	V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Documento de Aparecida, 2007.
DP	III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Documento de Puebla, 1979.
GS	Concilio Vaticano II, Constitución <i>Gaudium et Spes</i> .
LE	Juan Pablo II, Encíclica <i>Laborem Exercens</i> , 1981.
LG	Concilio Vaticano II, Constitución <i>Lumen Gentium</i> .
Med	II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Documento de Medellín, 1969.
NMI	Juan Pablo II, Carta apostólica <i>Novo Millennio Ineunte</i> , 2001.
FR	Juan Pablo II, Encíclica <i>Fides et Ratio</i> , 1998.

b. Otras

CEB	Comunidad Eclesial de Base.
COEPAL	Comisión Episcopal de Pastoral.
<i>De Veritate</i>	Santo Tomás. <i>Questiones Disputatae. De Veritate</i> .
IPLA	Instituto Pastoral Latinoamericano.
MSTM	Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.
NOA	Noroeste Argentino.
ST I, I-II, II-II, III	Santo Tomás. <i>Summa Theologiae: prima pars, prima secundae, secunda secundae, tertia pars</i> .

c. Abreviaturas

a.	artículo
ad 1m	solución a la primera objeción
c.	cuerpo
cfr.	confróntese
p.e.	por ejemplo
q.	cuestión
s.	siguiente

APÉNDICE: OBRAS CONOCIDAS DE RAFAEL TELLO

Este catálogo pretende dar cuenta de los textos más accesibles del autor. Se divide en dos partes según las etapas en las que hemos periodizado su actuación. Numerosos testimonios afirman que en sus tiempos de profesor redactó varios escritos que se distribuyeron sin su firma. Por eso en la primera etapa luego de presentar las obras que se publicaron bajo su nombre hemos agregado algunos títulos que se le atribuyen. La enumeración intenta ser exhaustiva, aunque esto no significa que sea definitiva. Además, en la segunda etapa no se incluye la gran cantidad de material inédito del autor. Esto está en proceso de estudio y difusión por la Fundación Saracho, creada por el propio Tello y que tiene los derechos de autor de sus escritos. Algunos de estos textos, los que usamos para este trabajo, pueden verse en la bibliografía final (cfr. pág. 139).

1. Etapa pública

1.1 Obras firmadas por el autor

1. “La comunión de vida con Dios en la Iglesia (comentario a LG V, VII y VIII)”, *Teología* 8 (1966) 3-44.
2. *Historia y liberación*, ponencia en el curso organizado por centro de estudios “justicia y paz” sobre Iglesia y liberación, casa Nazaret, Buenos Aires, sin fecha.
3. Desgrabación de la homilía Pentecostés de 1976. Publicada en: O. CAMPANA, “‘Sangre de mártires’ en palabras de Rafael Tello”, *Vida pastoral* 252 (2005). [Versión en línea]: <<http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/?seccion=articulos&id=158>> [consulta: 5/5/2010].³⁸⁰
4. Desgrabación de las palabras de apertura a encuentro de Pentecostés 76. Publicada en: R. TELLO, “El Espíritu descenderá en las villas y en los campos... Dios da su Espíritu a los pobres”, *Vida pastoral* 254 (2005). [Versión en línea]: <<http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/?seccion=articulos&id=181>> [consulta: 5/5/2010].

³⁸⁰ También reproducida en: J. VERNAZZA - R. RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, inédito, 66-68.

1.2 Obras atribuidas al autor

5. *Versión magnetofónica del Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre pastoral popular*, La Rioja, 1971.³⁸¹
6. *Desgrabaciones de los encuentros de peritos de la COEPAL*.³⁸²
7. Borrador del libro *Sacerdocio y Justicia para el Pueblo*.³⁸³
8. “El pueblo de América Latina es una realidad cultural”, en: METHOL FERRÉ – MÓNICA GONZÁLEZ – EQUIPO ARGENTINO, *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Paulinas, Bogotá, 1973, 47-60.³⁸⁴
9. “Aportes” para el sexto encuentro nacional, 1973.³⁸⁵
10. *El pueblo. ¿Dónde está?*, publicaciones del MSTM, Cap. Fed., 1975.³⁸⁶

³⁸¹ En la desgrabación de este encuentro pueden leerse desgrabadas textualmente las distintas intervenciones del padre Tello.

³⁸² Estas desgrabaciones se encuentran en proceso de recuperación y clasificación. Uno de los protagonistas de estos encuentros nos relata el origen de estos textos: “Las reuniones se inician ya en 1966 en la sede del Movimiento por un Mundo Mejor que asesoraba el Pbro. Juan B. Capellaro. Posteriormente la Conferencia Episcopal Argentina constituye la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) presidida por Mons. Manuel Marengo e integrada por Mons. Juan José Iriarte, Vicente F. Zaspé y Enrique Angelelli, colaborando como Secretario Ejecutivo el Pbro. Gerardo T. Farrell con la cooperación de la Srta. Chela Llorens. Mons. Marengo congrega a un equipo para el estudio y la reflexión pastoral integrado, entre otros, por los Pbro. Lucio Gera, Rafael A. Tello, Carmelo Giaquinta, Justino O’Farrell, Guillermo Sáenz, Domingo S. Castagna, Hugo Sirotti, los R.P. Alberto Sily s.j., Fernando Boasso s.j., las Religiosas María Ester Sastre r.s.c., Laura Renard a.p., Aída López d.m. y el que suscribe. Desde entonces y hasta fines de 1971 el equipo desarrolla un fecundo trabajo de reflexión y estudio. Los diálogos de las jornadas mensuales -o quincenales, cuando se requería- eran grabados y luego transcritos íntegramente por la Srta. Chela Bassa; servicio eficaz que facilitaba el progreso en la reflexión y afianzaba una complementaria cohesión del equipo” (G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, “El don de una vida”, en: FERRARA R. - GALLI C., *Presente y futuro de la teología en Argentina: Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997, 40-53, 47).

³⁸³ En el marco del sínodo de 1971 sobre *La justicia en el mundo y el sacerdocio ministerial*, Tello, Gera y J. O’Farrell redactaron este libro que nunca llegó a publicarse. De él circulan algunos borradores. Al parecer, el padre Tello era el encargado de redactar la parte histórica. Dice Rodríguez Melgarejo hablando de Gera: “Para la preparación de este Sínodo (de 1971) trabajó largos meses junto a los Pbro. Justino O’Farrell y Rafael A. Tello escribiendo un ensayo intitulado *Sacerdocio y Justicia para el Pueblo*. Pocas semanas antes de finalizar la impresión los autores solicitaron a la editorial que cancelase su publicación” (G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, “El don de una vida”, en: FERRARA R. - GALLI C., *Presente y futuro de la teología en Argentina: Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997, 40-53, 49). También Vernazza nos habla de este libro: “Sobre este tema [Sacerdocio y Justicia] estuvo a punto de publicarse un libro por la editorial Sígueme de España, pero a causa de la negativa del padre Tello a figurar en la publicación, a última hora se tuvo que hacer un llamado telefónico a España para suspender la edición” (VERNAZZA - RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, 11).

³⁸⁴ Este libro es fruto del encuentro de teólogos y pastoralistas que organizaron el IPLA y el equipo de Pastoral de Argentina en Buenos Aires.

³⁸⁵ El compilador de la versión digital que pudimos consultar afirma: “Este ‘Aporte’ no firmado lleva la ‘impronta’ del padre Rafael Tello que acompañó de muy cerca a los sacerdotes del Movimiento y con cuyo reconocimiento generalizado contaba” (cfr. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*, Documento n° 73 [CD-ROM]).

³⁸⁶ Este libro salió a la venta en diciembre de 1975 y en marzo de 1976 la editorial le entregó toda la edición al padre Vernazza porque había recibido amenazas. El mismo Vernazza explica el origen de este libro: “Que los curas villeros estaban dispuestos a proseguir la lucha del Padre Carlos Mugica, cuyas últimas palabras habrían sido: ‘Ahora más que nunca debemos estar junto al pueblo’, lo señalaba un simple hecho. La tarde que volvía de la Recoleta, donde habían dejado sus restos mortales [11/5/74], un viejo profesor y amigo que siempre había estado cerca del grupo, con sus sabios consejos, se ofreció para orientarlos en un seminario, acerca de un tema que estaba como en el centro de sus preocupaciones pastorales y sobre el cual las referencias solían ser tan frecuentes como

11. “María estrella de la evangelización (EN 82)”, en: G. DOTRO – C. GALLI – M. MITCHELL, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la caminata juvenil a Luján*, Ágape, Buenos Aires, 2004, 144-150.³⁸⁷

2. *Etapa de retiro*

2.1 *Inéditos divulgados*³⁸⁸

12. *La Nueva Evangelización*, 1986.
13. *Anexo I a la Nueva Evangelización. Volverse hacia el hombre*, 1986.
14. *Anexo II a la Nueva Evangelización. La misión humana*, 1986.
15. *Fundamentos de una Nueva Evangelización I, II y III*, 1988.

2.2 *Editados post mórtem*

16. *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1999), 2004.
17. *Iglesia y sectas*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1990), 2005.
18. *Palabra de Dios e Imagen en la pastoral popular*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1990), 2005.
19. *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1996), 2006.
20. *Pobres y pobreza hoy*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1991), 2006.
21. *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Ágape (según versión original de 1986), Buenos Aires, 2008.
22. *Pueblo y cultura, Patria grande* (en imprenta), Buenos Aires, 2011.³⁸⁹

vagas: el pueblo. Previendo, tal vez, que se acercaban tiempos de gran confusión y turbulencia –poco más de un mes después moría el General Perón, Presidente de la República– este sabio maestro favorecía la ocasión de un nuevo encuentro semanal, donde la reflexión y el estudio, a la vez que los reunía y alentaba, los esclarecía sobre un tema que habría de ser el cauce de todas sus tareas. Las exposiciones del Director del seminario, con algunos eventuales comentarios –más bien se trató de un ‘cursillo’– y aportes de los participantes, fueron recogidos y publicados dieciocho meses después, con el título de: ‘*El Pueblo, ¿dónde está?*’” (J. VERNAZZA, *Para comprender una vida con los pobres: los curas villeros*, Guadalupe, Buenos Aires, 1989, 53).

³⁸⁷ Otra versión casi idéntica de ese texto encontramos en: R. TELLO, “María estrella de la evangelización”, en: J. VERNAZZA - R. RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, inédito, 42-47.

³⁸⁸ En estos escritos el padre Tello contó con la colaboración redaccional del padre Vernazza.

BIBLIOGRAFÍA

A. Obras de Rafael Tello

A.1 Textos editados

1. TELLO RAFAEL, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1999), 2004.
2. TELLO RAFAEL, "María estrella de la evangelización (EN 82)", en: DOTRO G.-GALLI C.-MITCHELL M., *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la caminata juvenil a Luján*, Ágape, Buenos Aires, 2004, 144-150.
3. TELLO RAFAEL, *Palabra de Dios e Imagen en la pastoral popular*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1990), 2005.
4. TELLO RAFAEL, *El cristianismo popular según las virtudes teologales: La FE*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1996), 2006.
5. TELLO RAFAEL, *Pobres y pobreza hoy*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1991), 2006.
6. TELLO RAFAEL, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Ágape-Fundación Saracho, Buenos Aires, 2008.

A.2 Textos inéditos

7. TELLO RAFAEL, *Ejercicios espirituales predicados por el padre Tello en 1955*, inédito.
8. TELLO RAFAEL, *La sacramentalidad en el pueblo*, inédito.
9. TELLO RAFAEL, "María estrella de la evangelización", en: VERNAZZA J.-RICCIARDELLI R., *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, inédito, 42-47.

³⁸⁹ Por los días en que se concluye la redacción de este trabajo la editorial Patria grande junto con Fundación Saracho preparan la edición de este libro. Se trata de una colección de siete escritos inéditos sobre los temas *pueblo y cultura*: 1. "Algo más acerca del pueblo", 1989; 2. "Pueblo", 1991; 3. "Para juzgar acerca del pueblo", 1989; 4. "Para ver la presencia del pueblo en nuestro proceso histórico", 1989; 5. "Anexo XI a Epístola apostólica sobre el jubileo del año 2000. Cultura", 1995; 6. "Cultura ilustrada y cultura popular", 1991; 7. "Nota (e). Cultura y pueblo", 1990.

10. TELLO RAFAEL, *Anexo I a La Nueva Evangelización. Volverse hacia el hombre*, inédito, 1986.
11. TELLO RAFAEL, *Anexo II a La Nueva Evangelización. La misión humana*, inédito, 1986.
12. TELLO RAFAEL, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, inédito, 1988.
13. TELLO RAFAEL, *La cultura en el Concilio (Nota 2 de: El Pueblo)*, inédito, 1988.
14. TELLO RAFAEL, *Algo más acerca del pueblo*, inédito, 1989.³⁹⁰
15. TELLO RAFAEL, *Para ver la presencia del pueblo en nuestro proceso histórico*, inédito, 1989.³⁹¹
16. TELLO RAFAEL, *Nota (d): Pueblo secular, autónomo y cristiano*, inédito, 1990.
17. TELLO RAFAEL, *Nota (e): Cultura y pueblo*, inédito, 1990.³⁹²
18. TELLO RAFAEL, *Nota (f): La opción por los pobres*, inédito, 1990.
19. TELLO RAFAEL, *Nota (g): La pastoral popular*, inédito, 1990.
20. TELLO RAFAEL, *Cultura ilustrada y cultura popular*, inédito, 1991.³⁹³
21. TELLO RAFAEL, *Pueblo*, inédito, 1991.³⁹⁴
22. TELLO RAFAEL, *Actitud ante la pobreza*, inédito, 1992.
23. TELLO RAFAEL, *La Iglesia al servicio del pueblo*, inédito, 1992.
24. TELLO RAFAEL, *Ubicación histórica del cristianismo popular*, inédito, 1992.
25. TELLO RAFAEL, *La pastoral popular y Santo Domingo*, inédito, 1993.
26. TELLO RAFAEL, *Amor al prójimo*, inédito, 1994.
27. TELLO RAFAEL, "N.N.", inédito, 1994.
28. TELLO RAFAEL, *Pueblo, historia y pastoral popular*, inédito, 1994.
29. TELLO RAFAEL, *Anexo XI a Epístola apostólica sobre el jubileo del año 2000*, inédito, 1995.³⁹⁵
30. TELLO RAFAEL, *Anexo XVIII a Epístola apostólica sobre el jubileo del año 2000*, inédito, 1995.
31. TELLO RAFAEL, *El cristianismo popular según las virtudes teologales*, inédito, 1996.
32. TELLO RAFAEL, *Evangelización y cultura*, inédito, 1996.
33. TELLO RAFAEL, *Nueva evangelización y cristianismo popular*, inédito, 1996.
34. TELLO RAFAEL, *La fe de los más pobres*, inédito, 1997.

³⁹⁰ Cfr. nota 389.

³⁹¹ *Ibíd.*

³⁹² *Ibíd.*

³⁹³ *Ibíd.*

³⁹⁴ *Ibíd.*

³⁹⁵ *Ibíd.*

B. Obras con referencias a la vida y al pensamiento de Rafael Tello

35. ALBADO OMAR, *El carácter teológico de la pastoral popular en el p. Rafael Tello*, inédito, 2006.
36. ALBADO OMAR, "La condescendencia divina en la teología de la pastoral popular del padre Rafael Tello", *Vida Pastoral* 281 (2010) 19-27.
37. ALBADO OMAR, "Volverse al hombre concreto. Una aproximación a la cultura popular en la teología del padre Rafael Tello", *Vida Pastoral* 283 (2010) 4-11.
38. ALBADO OMAR, "La teología afectiva como modo de conocimiento del pueblo en la pastoral popular del padre Rafael Tello", *Vida Pastoral* 287 (2010) 24-28.
39. ALBADO OMAR, "Algunas características de la teología afectiva según el padre Rafael Tello", *Vida Pastoral* 288 (2010) 20-25.
40. BIANCHI ENRIQUE C., "América Latina, tierra de la Virgen", *Vida Pastoral* 286 (2010) 42-48.
41. BIANCHI ENRIQUE C., "María en América: vida, dulzura y esperanza nuestra", *Vida Pastoral* 289 (2010) 38-43.
42. BIANCHI ENRIQUE C., "No anteponer nada al amor del pobre sino el amor de Cristo, del cual deriva", (en prensa) (2011).
43. CAMPANA OSCAR, "'Sangre de mártires' en palabras de Rafael Tello", *Vida Pastoral* 252 (2005). [Versión en línea]: <<http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/?seccion=articulos&id=158>> [consulta: 5/5/2010].
44. COFRADÍA DE LUJÁN, *Bautizar, ¿para qué? Una aproximación a algunos aspectos del bautismo desde la historia latinoamericana y la teología del padre Rafael Tello*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján, 2007.
45. COFRADÍA DE LUJÁN, *La Virgen y los pobres en América Latina. Reflexiones sobre el amor entre la Virgen María y los pobres Latinoamérica desde la enseñanza de Rafael Tello*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján, 2010.
46. DOTRO GRACIELA - GALLI CARLOS - MITCHELL MARCELO, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la caminata juvenil a Luján*, Ágape, Buenos Aires, 2004.
47. FERNÁNDEZ VÍCTOR, "El 'sensus populi'. La legitimidad de una teología desde el pueblo", *Teología* 72 (1998) 133-164.
48. FERNÁNDEZ VÍCTOR, "Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello", *Proyecto* 36 (2000) 187-205.

49. FERNÁNDEZ VÍCTOR, "El Padre Tello: una interpelación todavía no escuchada", *Vida Pastoral* 236 (2002) 34-40.
50. FERNÁNDEZ VÍCTOR, "Textos de Rafael Tello", en: AZCUY V. R.-GALLI C. M.-GONZÁLEZ M., *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape, Buenos Aires, 2006, 481-487.
51. GONZÁLEZ MARCELO, *La reflexión teológica en la Argentina, 1962 - 2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2005.
52. VERNAZZA JORGE - RICCIARDELLI RODOLFO, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, inédito.
53. VERNAZZA JORGE, *Para comprender una vida con los pobres: los curas villeros*, Guadalupe, Buenos Aires, 1989.

C. Otras obras consultadas

C.1 Textos magisteriales

54. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Buenos Aires, Paulinas, 1969.
55. CONGREGACIÓN PARA DOCTRINA DE LA FE, *Nota explicativa a la notificación sobre las obras del p. Jon Sobrino s. j.*, [en línea], 2006 <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_sp.html> [consulta: 8/3/2010].
56. CONGREGACIÓN PARA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) y La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999)*, [en línea], 2006 <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_sp.html> [consulta: 8/3/2010].
57. JUAN PABLO II, *Homilía durante la Misa para la evangelización de los pueblos en Santo Domingo (11/10/1984)*, AAS 77 (1985), 354-361.
58. JUAN PABLO II, *Homilía durante la Celebración de la Palabra en Santo Domingo el 12/10/1984*, [en línea], <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom_19841012_celebrazione-santo-domingo_sp.html> [consulta: 20/4/2010].
59. JUAN PABLO II, *Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo (12/10/1992)*, AAS 85 (1993), 808-832.

60. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, San Pablo, Buenos Aires, 1993.

C.2 Artículos

61. BIANCHI ENRIQUE C., "El tesoro escondido de Aparecida: la espiritualidad popular", *Teología* 100 (2009) 557-576.³⁹⁶
62. FERNÁNDEZ VÍCTOR, "Los pobres y la teología en la Notificación sobre las obras del p. Jon Sobrino", *Teología* 92 (2007) 143-150.
63. FERRARA RICARDO, "'Fidei infusio' y revelación en santo Tomás de Aquino. Summa Theologiae, I-II q100, a4, ad1m", *Teología* 23/24 (1974) 24-32.
64. GELABERT BALLESTER MARTÍN, "Tratado de la fe. Introducción a las cuestiones 1 a 16", en: *Suma de Teología, Tomo III, Parte II-II (a)*, BAC, Madrid, 1995, 35-43.
65. GERA LUCIO, "Fe y cultura en el documento de Puebla", *Criterio* 52 (1979) 749-754.
66. GERA LUCIO, "La Iglesia y el mundo", en: AZCUY V. R.-CAAMAÑO J. C.-GALLI C. M., *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Agape Libros - Facultad de Teología UCA, Buenos Aires, 2007, 311-318.
67. GERA LUCIO, "La Providencia, como categoría necesaria para la comprensión del binomio fe-historia. Reflexiones a partir del documento de Puebla", en: AZCUY V. R.-CAAMAÑO J. C.-GALLI C. M., *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1981-2007)*, Agape Libros - Facultad de Teología UCA, Buenos Aires, 2007, 183-206.
68. GERA LUCIO, "San Miguel: una promesa escondida", en: AZCUY V. R.-CAAMAÑO J. C.-GALLI C. M., *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1981-2007)*, Agape Libros - Facultad de Teología UCA, Buenos Aires, 2007, 271-295.
69. LABARGA GARCÍA FERMÍN, "La religiosidad popular", en: SARANYANA J., *Teología en América Latina III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana, Madrid, 2002, 393-441.
70. RODRÍGUEZ MELGAREJO GUILLERMO, "El don de una vida", en: FERRARA R. - GALLI C., *Presente y futuro de la teología en Argentina: Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 1997, 40-53.

³⁹⁶ En la versión impresa de la revista *Teología* este artículo salió con serios errores de edición. Se recomienda consultar la versión electrónica que puede verse en: http://dialnet.unirioja.es/servlet/defichero_articulo?codigo=3150032 [consulta: 8/12/2010].

71. SCANNONE JUAN CARLOS, "Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla", *Stromata* 35 (1979) 195-215.
72. SCANNONE JUAN CARLOS, "Situación del método teológico en la problemática de América Latina", *Medellín* 78 (1994) 255-283.
73. SCANNONE JUAN CARLOS, "Perspectivas eclesiológicas de la 'teología del pueblo' en la Argentina", *Christus* 707 (1998) 38-44.
74. SCANNONE JUAN CARLOS, "Influjo de 'Gaudium et Spes' en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina. Evangelización, liberación y cultura popular", *Stromata* 40 (1984) 87-103.
75. VALENTE GIANNI, *La Palabra de Dios: sangre derramada que habla. Reportaje a Albert Vanhoye*, [en línea], *30 Días*, Junio/Julio (2008) <<http://www.30giorni.it/sp/articolo.asp?id=18631>> [consulta: 22/9/2010].

C.3 Libros

76. BARAÚNA G. (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la constitución 'Gaudium et Spes' del Concilio Vaticano II. Esquema XIII*, Studium, Madrid, 1967
77. BASSO DOMINGO, *Los principios internos de la actividad moral. Elementos de antropología filosófica*, Centro de Investigaciones en Ética Biomédica, Buenos Aires, 1991.
78. BOASSO FERNANDO, *¿Qué es la pastoral popular?*, Patria Grande, Buenos Aires, 1974.
79. CONGAR Y., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1981.
80. CROSSMAN R. H. S., *Biografía del Estado moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991³.
81. DURÁN JUAN GUILLERMO, *Monumenta catechetica hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Vol. II (S.XVI)*, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1990.
82. DUSSEL ENRIQUE, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967.
83. ECO UMBERTO, *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*, Gedisa, Barcelona, 1997²⁰.
84. FEINER JOHANNES - LÖHRER MAGNUS (ed.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. Tomo I: Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974².

85. FERNÁNDEZ VÍCTOR, *Aparecida: guía para leer el documento y crónica diaria*, San Pablo, Buenos Aires, 2008.
86. FORCAT FABRICIO, *Ubi humilitas, ibi sapientia. El conocimiento afectivo en la vida cristiana en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino*, Disertación para obtener la Licenciatura en Teología, Director Lucio Gera, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2001.
87. GALLI CARLOS, *La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas*, Sedoi 125, Buenos Aires, 1994.
88. GUTIÉRREZ GUSTAVO, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca, 1982.
89. LAFONT GHISLAIN, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1964.
90. LONERGAN BERNARD, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca, 2006.
91. MARITAIN JACQUES, *Distinguir para unir o Los grados del saber. Vol II*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947.
92. MATEOS JUAN - BARRETO JUAN, *El evangelio de Juan: análisis lingüístico y comentario exegético*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979².
93. PAZ OCTAVIO, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973².
94. PERÓN EVA, *Mi mensaje*, Ediciones Hechos de la Historia, Buenos Aires, 2003.
95. PIÉ I NINOT SALVADOR, *La Teología fundamental: dar razón de la esperanza (1Pe 3, 15)*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2006⁶.
96. POLITI SEBASTIÁN, *Teología del pueblo: una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975*, Ed. Castañeda -Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1992.
97. RAHNER KARL, "Advertencias dogmáticas marginales sobre la «piedad eclesial»", en: *Escritos de Teología*, Cristiandad, Madrid, 1964, 373-402.
98. RICOEUR PAUL, *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid, 1990³.
99. ROJAS SÁNCHEZ MARIO (traductor), *Nican mopohua*, Desingn&Digital Print, México, 2001.
100. RUIZ DE LA PEÑA JUAN LUIS, *El don de Dios: antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991².
101. SÁNCHEZ AIZCORBE CÉSAR, "La cultura en la constitución 'Gaudium et Spes'", en: HERRERA ORIA Á., *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, BAC, Madrid, 1968, 444-475.
102. SCANNONE JUAN CARLOS, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Cristiandad - Guadalupe, Madrid - Buenos Aires, 1987.
103. SCHILLEBEECKX EDWARD, *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca, 1969².

104. VERBITSKY HORACIO, *Historia política de la Iglesia Católica. Vigilia de Armas. Tomo III. Del Cordobazo de 1969 al 23 de marzo de 1976*, Sudamericana, Buenos Aires, 2009.
105. VON RAD GERHARD, *Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría*, Cristiandad, Madrid, 1985.

ÍNDICE ANALÍTICO

Índice sumario	3
Introducción general	4
1. Motivaciones personales.....	4
2. El autor y el tema elegidos.....	4
3. Método y estructura	6
4. Algunas observaciones previas.....	7
PRIMERA PARTE	11
Capítulo 1.....	12
1. Semblanza del autor.....	12
1.1 Introducción.....	12
1.2 Una teología al servicio de la evangelización.....	13
1.3 Su fidelidad a la Iglesia.	19
1.4 Su opción por los pobres.	24
1.4.1 El pensamiento de Tello en el marco de la teología de la liberación.	27
1.5 Conclusión.....	31
Capítulo 2.....	33
2. Dos nociones básicas de la teología de Tello: <i>Evangelización y Cultura</i>	33
2.1 Introducción.....	33
2.2 Contexto histórico de estos escritos.....	34
2.3 Primer bloque: Evangelización.....	36
2.4 Segundo bloque: Evangelización y cultura.....	39
2.5 Conclusión.....	45
Capítulo 3.....	48
3. El texto base: <i>El cristianismo popular según las virtudes teologales</i>.....	48
3.1 Introducción.....	48
3.2 Contexto histórico.....	49
3.3 Estilo, lenguaje y fuentes del escrito.	49

3.4 Estructura de la obra.....	51
3.4.1 Estructura de la sección relativa a la fe.....	51
3.4.2 Estructura de la sección relativa a la esperanza.....	53
3.4.3 Estructura de la sección relativa a la caridad.....	53
3.5 Algunas nociones relativas a la esperanza vivida en el cristianismo popular.....	54
3.6 Algunas nociones relativas a la caridad vivida en el cristianismo popular.....	57
3.6.1 Nociones generales.....	57
3.6.2 La caridad vivida en el cristianismo popular.....	59
3.7 La fe del pueblo en otros escritos de Tello.....	63
3.8 Conclusión.....	64
SEGUNDA PARTE.....	67
Introducción a la Segunda Parte.....	68
Capítulo 4.....	70
4. La fe se vive en una cultura	70
4.1 Introducción.....	70
4.2 La gracia supone la cultura.....	71
4.2.1 Noción de cultura.....	71
4.2.2 La cultura subjetiva como hábito adquirido.....	73
4.2.3 La fe es un don divino y un acto humano.....	75
4.2.4 La cultura impregna el modo de vivir la fe.....	77
4.3 Transmisión de la cultura: el pueblo evangeliza al pueblo.....	83
4.3.1 Aspecto dinámico de la cultura y evangelización.....	83
4.3.2 Pastoral popular en sentido estricto.....	85
4.4 Conclusión.....	87
Capítulo 5.....	89
5. El acto de fe vivido en el marco de la cultura popular.....	89
5.1 Introducción.....	89
5.2 Algunas nociones sobre la fe en la Suma de Teología.....	90
5.3 Los tres aspectos del acto de fe.....	92
5.4 Credere Deo: la adhesión a Dios.....	95
5.5 Credere Deum: comprensión de lo revelado.....	97
5.5.1 Lo que se debe creer	97
5.5.2 La Revelación se presenta articulada.....	98
5.5.3 La fe del pueblo y la necesidad del conocimiento intelectual.....	100
5.5.4 Carácter oscuro de la fe.....	104
5.5.5 Cuando a la afirmación de fe se le añaden afirmaciones o negaciones erróneas.....	105
5.5.6 La fe del pueblo y la Palabra de Dios.....	106

5.5.7 Conclusión	110
5.6 Credere in Deum: tendencia hacia Dios.	110
5.6.1 La fe informe y el credere in Deum.	113
5.6.2 Del credere in Deum brota un conocimiento afectivo.....	116
5.7 El lugar de la Virgen María en la fe popular	119
5.8 Conclusión	124
Conclusión final	127
1. Punto de llegada. Mirada global del camino recorrido.	127
2. Punto de partida. Senderos abiertos.....	133
3. Agradecimiento final	134
Siglas y Abreviaturas	135
Apéndice: Obras conocidas de Rafael Tello.....	136
1. Etapa pública	136
1.1 Obras firmadas por el autor.....	136
1.2 Obras atribuidas al autor	137
2. Etapa de retiro.....	138
2.1 Inéditos divulgados	138
2.2 Editados post mórtem	138
Bibliografía	139
A. Obras de Rafael Tello	139
A.1 Textos editados	139
A.2 Textos inéditos	139
B. Obras con referencias a la vida y al pensamiento de Rafael Tello.....	141
C. Otras obras consultadas.....	142
C.1 Textos magisteriales.....	142
C.2 Artículos.....	143
C.3 Libros	144
Índice analítico.....	147