PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

DOCTORADO EN TEOLOGÍA

La Virgen de Luján y la mariología popular latinoamericana de Rafael Tello

Alumno: Pbro. Lic. Enrique Ciro Bianchi

Matrícula Nº: Pont 1001

Director: Pbro. Dr. Carlos María Galli

Fecha de entrega: 25 de setiembre de 2023

A tantos hombres y mujeres del pueblo que me
enseñaron a amar a la Virgen de Luján,
en especial a mi amigo Ramón, que se despidió
diciendo "soy de la Virgen nomás"...

"Si querés saber quién es María, preguntale al teólogo, pero si querés saber cómo amar a María preguntale al pueblo".

Papa Francisco.[1]

"La Virgen María tiene una primacía especial en América Latina que proviene de la disposición de Dios. Dios le dio América Latina a la Virgen, y esto hay que saberlo y acatarlo".

Rafael Tello.[2]

"Amó a la Virgen de Luján y a los pobres"

Epitafio de la tumba del padre Tello en la Basílica de Luján

[1] A. SPADARO, *Entrevista al Papa Francisco* [en línea], 2013 <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html> [consulta: 8 de mayo 2021].

[2] 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, 9.

Índice general

ÍNDICE GENERAL 4
SIGLAS 10
ABREVIATURAS 10
INTRODUCCIÓN GENERAL 11
1. Motivación y objeto de estudio 11
2. Finalidad del trabajo 12
3. El autor elegido y el método para entenderlo 14
4. Coordenadas básicas del pensamiento de Tello 18
5. Estado de la cuestión 22
5.1 Recepción del pensamiento de Tello 22
5.2 La mariología latinoamericana 26
5.3 Estudios sobre la Virgen de Luján 31
6. Estructura y desarrollo 34
7. Límites 36

Primera Parte La historia de la Virgen de Luján se entrelaza con la del pueblo argentino 40

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE 41
CAPÍTULO I: LA VIRGEN ESTÁ EN EL ADN CULTURAL DE AMÉRICA LATINA 42
1.1 Introducción 42
1.2 Nacimiento del cristianismo popular latinoamericano 43
1.2.1 Importancia del Patronato 47
1.2.2 La fe mariana de los conquistadores 48
1.3 El encuentro fundante: la Virgen de Guadalupe 49
1.3.1 Contexto del acontecimiento guadalupano 50
1.3.2 El Nican Mopohua 51
1.3.3 Consuelo maternal en el doloroso nacimiento del pueblo mestizo 56
1.3.4 Bautismos masivos 57
1.4 María en cada rincón de América 59
1.4.1 Nuestra Señora de la Descensión y Nuestra Señora de Coromoto 60
1.4.2 En Argentina: advocaciones marianas históricas 61
1.4.2.1 La Virgen del Valle 61
1.4.2.2 La Virgen de Itatí 63
1.5 Explicación teológica sobre la diversidad cultural del cristianismo 64

1.6 El cristianismo popular latinoamericano en el marco de la Iglesia universal 69
1.7 Conclusión 73

CAPÍTULO II: HISTORIA DE LA VIRGEN DE LUJÁN. TIEMPOS COLONIALES 76
2.1 Introducción 76
2.2 Uso de las fuentes históricas sobre Luján 77
2.2.1 La historia como especialización funcional de la teología 77
2.2.2 El ejercicio dialéctico para abordar los conflictos de interpretación 80
2.2.3 Explicitación de los fundamentos de ambas miradas 82
2.2.3.1 Hacer historia desde un horizonte cristiano 82
2.2.3.2 Las investigaciones no confesionales sobre la vida de la Iglesia 84
2.2.4 Teología y relatos populares 87
2.3 Las dos primeras crónicas lujanenses 89
2.3.1 Crónica de Santa María 90
2.3.2 Crónica de Oliver–Maqueda 91
2.4 La "Argentina" en los inicios del milagro de Luján 93
2.5 El origen milagroso de la Virgen de Luján (1630) 95
2.6 En la ermita de Rosendo (1630–1671) 98
2.6.1 Manuel en lo de Rosendo 99
2.7 En la estancia de Ana de Matos (1671–1685) 101
2.7.1 Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XVII 101
2.7.2 El traslado en solemne procesión 103
2.7.3 Manuel: "soy de la Virgen nomás" 104
2.8 En la capilla de Montalbo (1685–1740) 106
2.8.1 La construcción de una capilla 106
2.8.2 La llegada del padre Montalbo 106
2.8.3 Muerte del Negro Manuel 108
2.8.4 Muerte de Montalbo 108
2.9 Las primeras décadas del siglo XVIII 109
2.9.1 Comienzo de la era borbónica 109
2.9.2 Transformación de la campaña bonaerense 110
2.9.3 La formación de un pueblo alrededor de la Virgen 111
2.9.4 Luján en días de fiesta 115
2.9.5 El frustrado templo de Arregui 116
2.10 Santuario de Lezica y Torrezuri (1763–1904) 117
2.10.1 La construcción de un nuevo santuario 117
2.10.2 La Virgen y su camarín 119
2.10.3 Luján recibe el título de Villa 121
2.10.4 Los limosneros de la Virgen y la expansión del culto de Luján 122
2.10.5 La Virgen protege a su villa 124
2.11 Conclusión 125

CAPÍTULO III: HISTORIA DE LA VIRGEN DE LUJÁN. ARGENTINA INDEPENDIENTE 127
3.1 Introducción 127
3.2 Antecedentes: creación del virreinato del Río de la Plata e invasiones inglesas 128
3.3 Luján en los primeros años de la Independencia 130
3.3.1 El maestro Argerich 131
3.3.2 Manuel Belgrano 132
3.3.3 El coronel Domingo French 135
3.3.4 Saavedra, San Martín y muchos más 136
3.3.5 La expropiación de la reforma rivadaviana 136
3.4 Encuentros y desencuentros en la organización nacional 137
3.5 Los inicios de la Argentina moderna 138
3.6 El capellán Jorge María Salvaire 140
3.6.1 Sus primeros años en Argentina 142
3.6.2 Entre los indios 143
3.6.3 Escribe la historia de la Virgen y gestiona la Coronación Pontificia 145
3.6.4 Capellán de la Virgen y constructor de su Basílica 147
3.6.5 Salvaire y su tiempo 152
3.7 Las grandes peregrinaciones a Luján 158
3.7.1 La peregrinación de los uruguayos y las lámparas votivas 160
3.7.2 Las peregrinaciones de inmigrantes 162
3.7.3 Las peregrinaciones de los Círculos de Obreros 165
3.8 Traslado de la Virgen al Santuario Nacional (1904) 166
3.9 La declaración de la Virgen de Luján como patrona de la Argentina (1930) 167
3.10 Monseñor Serafini: “Embajadas de la Virgen” y peregrinación de los gauchos 171
3.11 La peregrinación juvenil (1975–actualidad) 174
3.11.1 El Papa Francisco y la peregrinación juvenil 177
3.12 Juan Pablo II visita Luján durante la guerra de Malvinas 179
3.13 La Imagen de Luján 181
3.14 Conclusión 182

Segunda Parte La Virgen y el pueblo latinoamericano en el pensamiento de Rafael Tello 186

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE 187
CAPÍTULO IV. EL PUEBLO LATINOAMERICANO AMA A LA VIRGEN EN SUS IMÁGENES 188
4.1 Introducción 188
4.2 Las imágenes sagradas en la historia de la Iglesia 189
4.2.1 El II Concilio de Nicea y la crisis iconoclasta 195
4.2.1.1 Dos observaciones 198
4.2.2 El románico y el gótico 199
4.2.3 El renacimiento y el barroco 202

4.2.4 Romano Guardini y las imágenes sagradas 203
4.3 Un camino preferido en América Latina 205
4.4 La sacramentalidad en el cristianismo popular 213
4.4.1 Cultura popular y sacramentalidad 215
4.4.2 El uso de los sacramentales en el pueblo 217
4.5 Mediante la imagen, por la fe, recibimos al Hijo, Imagen de Dios 220
4.6 Conclusión 226

CAPÍTULO V. LA VIRGEN, MADRE DEL PUEBLO EN AMÉRICA LATINA 230
5.1 Introducción 230
5.2 Hecha madre al pie de la cruz 230
5.2.1 Tello leyendo Jn 19, 25-27 235
5.3 La maternidad espiritual de la Virgen en el Concilio Vaticano II 237
5.3.1 La etapa previa al Concilio Vaticano II 237
5.3.2 Las disputas en el aula conciliar 238
5.3.3 El capítulo VIII de Lumen Gentium 239
5.3.4 La teología de la mediación en Lumen Gentium 240
5.3.5 Madre de la Iglesia 246
5.3.6 Nota sobre la posibilidad de la declaración del dogma de la mediación mariana 247
5.3.7 Tello leyendo el capítulo VIII de Lumen Gentium 249
5.4 La colaboración salvífica de la Virgen en el pensamiento de Tello 253
5.4.1 Explicación teológica de la mediación de María 254
5.4.2 La mediación de María gesta al pueblo 257
5.4.2.1 Madre de misericordia: consuelo en el dolor y fuerza para vivir 257
5.4.2.2 La Virgen como signo de identificación 258
5.4.2.3 Madre de la unidad 259
5.5 Corolario: Madre de los pobres 261

CAPÍTULO VI. CENTRALIDAD DE LA VIRGEN EN EL CRISTIANISMO POPULAR 263
6.1 Introducción 263
6.2 Sobre los desbordes de la piedad mariana 264
6.3 Cristo y María son “uno” 267
6.4 Predestinada con el Verbo encarnado “en un mismo decreto divino” 269
6.5 Como Madre de Dios participa del orden hipostático 273
6.5.1 La mariología de los manuales de la primera mitad del siglo XX 273
6.5.2 Tello y los mariólogos 277
6.5.3 La asociación de María al orden hipostático 280
6.6 Relaciones peculiares con la Trinidad 282
6.7 El pueblo ve a María como parte del término que plenifica nuestra vida 285
6.8 Por Cristo a María antes que A Cristo por María 289
6.9 Conclusión 291

Tercera Parte La Virgen de Luján, formadora del pueblo argentino 294

INTRODUCCIÓN A LA TERCERA PARTE 295

CAPÍTULO VII. EL MILAGRO DE LUJÁN EN LA REFLEXIÓN DEL PADRE TELLO 296

7.1 Introducción 296

7.2 Una tradición teológico pastoral que mira el fenómeno de Luján 297

7.2.1 Eduardo Pironio 298

7.2.2 Lucio Gera 302

7.2.3 Carlos María Galli 307

7.3 Fuentes tellanas sobre Luján 309

7.4 Luján es un hecho salvífico 312

7.5 En los inicios se delinea su dinámica interna 313

7.5.1 Desde los pobres 314

7.5.2 Presencia a través de su Imagen 314

7.5.3 La Virgen de Luján fomenta el cristianismo popular 315

7.5.4 Carácter festivo de la fe popular 318

7.5.5 Movimiento de atracción y de irradiación 321

7.6 El corazón del misterio de Luján 321

7.7 Conclusión 326

CAPÍTULO VIII. EL ENCUENTRO PERSONAL ENTRE LA VIRGEN Y EL PUEBLO, UNA CONTEMPLACIÓN POPULAR 329

8.1 Introducción 329

8.2 La Virgen Madre mueve suscitando un conocimiento afectivo 330

8.2.1 El pueblo conoce las cosas de Dios desde el amor 330

8.2.2 El conocimiento afectivo produce un sentimiento que marca la vida 333

8.3 Mirar y ser mirado, una verdadera contemplación 336

8.3.1 “María es la oración viviente” 339

8.4 El pueblo recrea el saludo del Ángel 340

8.5 El sentido de la Inmaculada para el pueblo 343

8.5.1 Presencia de la Inmaculada en América Latina 344

8.5.2 El pueblo se mira redimido en la Inmaculada 347

8.6 Conclusión 350

CAPÍTULO IX. UNA PASTORAL DESDE LUJÁN 352

9.1 Introducción 352

9.2 Una pastoral en orden a la salvación 354

9.2.1 La participación de bienes salvíficos 356

9.2.2 Una pastoral que busque mantener la tendencia hacia Dios 360

9.3 Poner al pueblo bajo la mirada de la Virgen 362

9.3.1 Algunas iniciativas pastorales 363

9.4 Renovar la voluntad de recibir y tener a María por Madre 366

9.4.1 La imposición de la medalla de la Virgen de Luján 368
9.5 Los santuarios marianos como espacio de encuentro con la Virgen 370
9.5.1 Los santuarios en el magisterio latinoamericano y en el Papa Francisco 372
9.5.2 Tello: "Un santuario es un signo visible del amor de la Virgen" 373
9.5.3 Pastoral desde los santuarios marianos 375
9.6 Conclusión 377

CONCLUSIONES, PERSPECTIVAS ABIERTAS Y MIRADA DE CONJUNTO 379
1. Aportes de esta investigación y núcleos de originalidad teológica 379
1.1 Aportes histórico teológicos (primera parte) 380
1.2 Núcleos teológico sistemáticos (segunda parte) 382
1.3 Temas teológico pastorales (tercera parte) 385
2. Perspectivas abiertas 389
3. Mirada de conjunto sobre el milagro de Luján 390
3.1 Una advocación latinoamericana 391
3.2 Luján como sacramento del obrar salvífico de Dios 392
3.3 La Virgen se hace presente en una pequeña imagen 395
3.4 En América Latina el cristiano es de la Virgen 397
3.5 Una pastoral "lujanizada" 398
4. Gratitudes… 400

BIBLIOGRAFÍA 401
1. Bibliografía de Tello 401
2. Bibliografía sobre Tello 402
3. Magisterio y estudios afines 404
4. Bibliografía de historia 405
5. Bibliografía de teología 411
6. Otras obras 420

Siglas

AS	*Acta Synodalia. Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*. Typis Poliglottis Vaticanis, 1971.
CEC	Catecismo de la Iglesia Católica.
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño
CIC	Código de Derecho Canónico.
COEPAL	Comisión Episcopal de Pastoral.
DA	V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Documento de Aparecida, 2007.
DP	III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Documento de Puebla, 1979.
DSD	IV Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Documento de Santo Domingo, 1992.
DV	Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Dei Verbum*, 1965.
Dz	Denzinger, *El magisterio de la Iglesia* (versión española de la 31º edición del *Henrici Denzinger Enchiridion Symbolorum*, 1958)
EG	Francisco, Exhortación *Evangelii Gaudium*, 2013
EN	Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1975.
GS	Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 1965
LG	Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 1965.
Med	II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Documento de Medellín, 1969.
NMI	Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 2001.
NDM	S. De Fiores, *Nuevo Diccionario de Mariología*, 1988.
RM	Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris Mater*, 1987.
SC	Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Sacrosanctum Concilium*, 1965.
STh I, I-II, II-II, III	Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae: prima pars, prima secundae, secunda secundae, tertia pars.*
UR	Concilio Vaticano II. Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*, 1965.

Abreviaturas

a.	artículo
ad1m	solución a la primera objeción
c.	cuerpo
cf.	confróntese
ibíd.	en el mismo lugar
infra	más abajo
p.e.	por ejemplo
q.	cuestión
n.	número
s.	siguiente /s
supra	más arriba

Introducción general

1. Motivación y objeto de estudio

Esta tesis, además de ser el fruto de cuatro años de investigación teológica, está arraigada en varios años de búsquedas de caminos pastorales para fortalecer el cristianismo de los pobres haciendo más presente a la Virgen en sus vidas. En el tiempo compartido al calor de ese encuentro entre María y sus hijos más humildes se fue madurando una convicción que el padre Rafael Tello expresa con estas palabras: "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".[3]

La intuición de que tanta vida compartida, y tanta lectura de *hojitas* de Tello, podían catalizarse en una tesis doctoral sobre mariología popular latinoamericana se la debemos a quien es hoy el Papa Francisco. En 2012, siendo todavía arzobispo de Buenos Aires, aceptó redactar el prólogo de nuestro libro *Pobres en este mundo ricos en la fe*, y sembró la semilla de la presente investigación con palabras como estas:

> "Tello fue el teólogo de la Virgen. Un Continente tan mariano como el nuestro no podía dejar de darnos un teólogo así. Amaba profundamente a María y entendía que entre ella y nuestro pueblo pobre se fue tejiendo una singular historia de amor. Fue *baqueano* en seguir su huella maternal entre ellos. Fervoroso devoto de la Virgen de Luján supo ver en su milagro junto al río, entre rudos troperos y un Negro llamado Manuel, el arquetipo de la acción de nuestra Madre para quedarse en el corazón de nuestro pueblo para siempre".[4]

Este párrafo anticipa y sintetiza el objeto de estudio de este trabajo. Indagaremos en la reflexión mariológica de Tello quien, si bien es considerado por Francisco como *el teólogo de la Virgen*, nunca escribió un tratado de mariología. Intentar sistematizar sus enseñanzas sobre María será nuestro mayor desafío y –esperamos– uno de los principales frutos de nuestros esfuerzos. En el mismo párrafo, Bergoglio expresa que la aparición de este pensamiento mariológico es fruto de *un Continente tan mariano como el nuestro*. De hecho, la reflexión teológica de Tello se desarrolla contemplando la vida cristiana del pueblo de América Latina y busca caminos pastorales para fortalecerla. Fue en esa huella

---

[3] R. TELLO, "Algo más acerca del pueblo", en: RAFAEL TELLO, *Pueblo y Cultura I*, Patria Grande, Buenos Aires, 2011, 13-21, 16.

[4] J. BERGOGLIO, "Prólogo", en: ENRIQUE C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2016[2], 23-25, 23.

que encontró que María ocupa un lugar central en la obra de salvación de Dios en estas tierras. Para él, la Virgen con su cálida presencia materna está en el ADN del cristianismo popular latinoamericano. Por eso, su mariología se nutre, además de la Escritura y la tradición eclesial, de la contemplación de la presencia de la Virgen en el corazón del creyente latinoamericano. Por otra parte, al pensar desde Argentina, Tello muestra una especial predilección por la Virgen de Luján, patrona del país y una de las advocaciones marianas de mayor arraigo histórico. El *milagro de Luján*, que lleva casi cuatro siglos, es para este teólogo un acontecimiento salvífico que se despliega y actúa en la historia argentina. Por eso nuestro trabajo, que tiene como intención principal presentar la mariología de Tello, pondrá su foco en el misterio de Luján.

A partir de lo presentado podemos decir que esta investigación está contenida en un triple marco: la teología argentina posconciliar (de la que Tello es uno de sus principales exponentes), la mariología latinoamericana contemporánea, y la historia, teología y pastoral de la devoción a la Virgen de Luján.

2. Finalidad del trabajo

Si bien es conocido el talante mariano de la teología de Tello, se trata de algo que todavía no ha sido estudiado y presentado sistemáticamente. Esto se debe principalmente a que la recepción de su pensamiento todavía se encuentra en una etapa inicial. La originalidad de su *pathos* teológico y los reparos que él mismo puso a que se difundan sus ideas hacen que este proceso sea especialmente lento. A esto se suma que el autor no tiene ninguna obra específica sobre mariología. La Virgen y su lugar de preeminencia en el cristianismo popular es una idea que atraviesa toda su reflexión teológico pastoral. Por eso, elaborar una presentación sistemática del tema requiere espigar entre muchos de sus textos, algunos de los cuales aún permanecen inéditos.

Esperamos que la sistematización de la reflexión de Tello sobre la mariología vivida por el pueblo latinoamericano sea el fruto principal de este trabajo. Pero además, también es esperable que una investigación tan profunda como supone una tesis doctoral ofrezca otro racimo de frutos. Por ejemplo, que este trabajo sea un nuevo jalón en la recepción académica del pensamiento de Tello. Esto es algo en lo que venimos trabajando prácticamente desde su muerte en 2002, tanto escribiendo sobre su teología como colaborando en la edición de su obra. En el punto sobre el estado de la cuestión nos explayaremos sobre el proceso de difusión de las ideas de este teólogo.

Presentar la mariología de Tello también dará oportunidad de conocer su mirada sobre el cristianismo popular latinoamericano y descubrir en ella las raíces de muchas propuestas pastorales que tuvieron origen en su reflexión y aún continúan. El caso más paradigmático es la peregrinación juvenil a Luján que –nacida bajo su inspiración– ha desplegado su fecundidad pastoral ininterrumpidamente durante casi medio siglo. Esta misma idea esbozaba el entonces cardenal Jorge Mario Bergoglio al reivindicar su pensamiento: "Esas reparaciones que Dios hace: que la jerarquía que en su momento creyó conveniente separarlo hoy diga que su pensamiento es válido. Más aun, fue fundamento del trabajo evangelizador en Argentina".[5]

Estas palabras fueron pronunciadas el día de la presentación de nuestra obra *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, fruto de la tesis de licenciatura en teología. La investigación que ahora abordamos seguirá esa huella y esperamos que a ella también puedan aplicarse estas otras afirmaciones que quien es hoy el Papa Francisco hizo sobre el primer libro:

> "Este libro… nos da la posibilidad de conectarnos con el pensamiento de quien fuera uno de los teólogos más fecundos de nuestra Iglesia argentina, y a quien todavía no se lo ha reconocido suficientemente… Hubiera sido una lástima que como Iglesia nos hubiéramos perdido la posibilidad de conocer esta teología de la evangelización para América Latina que desarrolló el padre Tello. En este sentido, el libro del padre Bianchi constituye una grata novedad, al ofrecernos un camino fecundo para vincularnos con su propuesta".[6]

Otro fruto que esperamos de este trabajo es un nuevo impulso en los estudios teológicos sobre la Virgen de Luján. Como tendremos oportunidad de ver, mucho se ha avanzado en la investigación histórica sobre la patrona de la Argentina. Sin embargo, no es tanto lo que se ha elaborado desde la teología sistemática sobre Luján como acontecimiento salvífico que se despliega en la historia. En el 2030, este suceso cumplirá cuatro siglos y todavía es mucho lo que se puede profundizar en la comprensión del significado teológico de su presencia en la historia de nuestro pueblo. Tello ha puesto su aguda mirada sobre este misterio y esperamos que la presentación de sus reflexiones sean un mojón en la comprensión de esta intervención providencial de Dios –a través de la Virgen– en nuestra historia.

---

[5] J. BERGOGLIO, "Palabras del Cardenal Bergoglio en la presentación del libro (10/5/2012)", en: ENRIQUE C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2016[2], 13-22, 13.

[6] *Ibíd.*, 13. 22.

3. El autor elegido y el método para entenderlo

En este itinerario de contemplación teológica de la presencia de la Virgen en el pueblo latinoamericano seguiremos la huella abierta por el padre Rafael Tello. Sobre su teología de la pastoral popular hemos escrito un trabajo –al que ya nos hemos referido al recordar tanto el prólogo como la presentación de Bergoglio– que ha sido pionero en la recepción académica de su pensamiento. Allí, entre otras cosas, hemos presentado una semblanza de su propuesta teológica.[7] Esta tiene su origen en su actuación como perito de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), en la que –junto con otros referentes como Lucio Gera y Justino O'Farrell– lograron formular un pensamiento que hoy muchos consideran como el inicio de una tradición teológica argentina a la que denominan *teología del pueblo*. Pero la madurez de su pensamiento se expresó en su etapa de ostracismo, entre 1979 y su muerte en 2002, en la que –en diálogo con un reducido número de sacerdotes– se dedicó a formular una *teología de la pastoral popular*.

Esta intención fundante caracterizó su peculiar *pathos* teológico. Tello no cultivaba la reflexión teológica para comunicarla en ensayos, sino para discernir la obra de Dios en el pueblo de América Latina y, desde allí, encontrar caminos pastorales que la favorezca. En esa actitud se fundaba su reticencia a que aparezca su nombre en sus escritos o a que estos se difundan fuera del ámbito de quienes realmente estaban interesados en buscar una pastoral popular. Al ocaso de su vida, así explicaba su actitud en una carta al teólogo Víctor Fernández –hoy cardenal Prefecto del Dicasterio para la Doctrina de la Fe– cuando este le envió un artículo sobre su pensamiento: "[tenemos que] ayudar a formular una teología pastoral que sea práctica y realista… [esto] requiere que

[7] E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2016[2], 45-79. Puede ser útil presentar algunos datos biográficos: Rafael Adolfo Tello nació en La Plata el 7/8/1917. Se recibió de abogado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires en 1944. 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 desenvolvió como perito de la COEPAL. 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 escuelita*- 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 cumplió el 19/4/2002.

se eviten los personalismos: una teología ligada a fulano o zutano (y aun una teología identificada como argentina o ligada a fuentes 'argentinas')".[8] Sin embargo, no hay que pensar que Tello no haya desarrollado una teología específica porque no haya escrito tratados o no haya querido que su pensamiento se encasille en una *escuela*. Mirando su producción teológica puede decirse que formuló una *teología de la pastoral popular*, que sintetiza la tensión entre teología y pastoral y se muestra adecuada para fundamentar una acción pastoral concreta en América Latina.

Esta actitud con la que Tello aborda el quehacer teológico marca totalmente su reflexión y exige un método singular para la recepción de su pensamiento. Su teología no puede entenderse sólo leyendo textos. Los escritos que de él se conservan, si bien presentan una seria fundamentación teológica, no fueron desarrollados según la lógica de los ensayos de teología. Para entender mejor esto hay que conocer un poco su itinerario personal. Él –que llegó a tener un gran protagonismo en la vida de la Iglesia argentina en las décadas de los 60 y los 70– tuvo problemas con su arzobispo en 1979; esto lo llevó a renunciar a su cargo de profesor de la Facultad de Teología de Buenos Aires.[9] Desde ese momento se mantuvo en una especie de ostracismo voluntario y no volvió a participar de la vida pública de la Iglesia. Pero, a pesar de su aislamiento, siguió acompañando a sacerdotes que trabajaban pastoralmente en sectores populares. En 1980 animó a un grupo de ellos a reunirse a la sombra del Santuario de Luján para llevar adelante una pastoral popular entre los más pobres. Es lo que se conocería como la Cofradía de Luján. En 1984 comenzó a reunirse semanalmente con algunos de ellos para pensar juntos una pastoral que llevara adelante una evangelización genuinamente *desde el pueblo*. En ese pequeño ámbito de reflexión, que él llamaba *la escuelita* y que se mantuvo hasta su muerte en 2002, fue tomando forma su teología de la pastoral popular.[10]

Para esa reunión semanal Tello preparaba apuntes y los explicaba.[11] Además, el encuentro se grababa, luego –durante la semana– se lo transcribía a mano, y se repartía la desgrabación fotocopiada el jueves siguiente. Muchas de las grabaciones de esos

[8] *Ibíd.*, 56.

[9] Sobre este conflicto cf. O. ALBADO, *El pueblo está en la cultura. La teología de la pastoral popular en el pensamiento del Padre Rafael Tello*, Buenos Aires, Agape Libros, 2017, 24-28.

[10] Cf. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 71. Cf. G. RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2013, 98.

[11] Un ejemplo del clima que rodeaba a estos escritos lo podemos ver en la nota preliminar que encabeza a uno de ellos: "*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).

encuentros aún se conservan, hoy digitalizadas, y a ellas hemos podido acceder en nuestra investigación. Este material, por tratarse de una explicación de primera mano, resulta un complemento indispensable para interpretar adecuadamente los textos de nuestro teólogo.

Todo este trabajo estaba marcado por el especial interés que ponía Tello en que esas *hojitas* (así las llamaba) no circularan fuera de ese ámbito reducido. Luego de su muerte, y tras un serio proceso de discernimiento, quienes participaban de la *escuelita* decidieron comenzar a editar esos apuntes y desgrabaciones, y es lo que hoy se conoce como la producción teológica de Tello. Esta obra tiene una magnitud considerable y, si bien el proceso de edición comenzó en 2008, la mayor parte permanece todavía inédita.[12]

Este método para elaborar una teología *in fieri*, creativa y pastoral, es una de las tantas notas de originalidad de su pensamiento. Por lo general, la mayoría de los teólogos escriben ensayos en los que proponen sus reflexiones a la comunidad eclesial con la esperanza –más o menos remota– de que esas ideas engendren vida evangélica. Aun cuando no se desentiendan de la recepción de su pensamiento, el modo en que este anima acciones pastorales es algo que escapa de su control. No fue este el camino que eligió Tello para elaborar su teología. Aun siendo consciente de que su pensamiento podría abarcar potencialmente a la totalidad de la Iglesia, él lo fue elaborando en el diálogo con las acciones de pastoral popular de una comunidad sacerdotal reducida. No solo no se desentendió de la recepción de su pensamiento, sino que lo fue afinando en la medida que este cuerpo eclesial lo traducía en vida pastoral. En este proceso de producción teológica se expresa claramente que no se proponía primeramente *hacer una teología*, sino *fundamentar y animar una pastoral*.

El método para comprender la teología de Tello debe ser fiel al método con el que él la produjo. Como toda reflexión teológica, abreva principalmente en la Escritura y la tradición eclesial, los *lugares teológicos* por excelencia. Pero además, se nutre abundantemente del *lugar teológico* que significa la vida cristiana del pueblo latinoamericano, especialmente en el modo en que esta se da entre los más pobres.[13] A

[12] De esto se ocupa la Fundación Saracho, creada por inspiración de Tello. Sobre esto volveremos en 5.1 al tratar sobre la recepción del pensamiento de Tello (cf. infra 22).

[13] 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 las *fuentes auxiliares* para la reflexión de la fe. Una de estas fuentes auxiliares es la historia (las otras son la razón humana y los argumentos filosóficos). En ese marco puede decirse que Tello *ve en el proceso histórico de Latinoamérica un lugar teológico* (cf. E. C. BIANCHI, *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*, Buenos Aires, Disertación para obtener la

este accede sobre todo desde un conocimiento por connaturalidad afectiva, el conocimiento que brota del amor y que es el propio de la sabiduría. Este modo de elaborar una reflexión teológica, que parte de la contemplación amorosa de la vida del pueblo, exige que el método de acceso a su pensamiento sea histórico sistemático. Esto es, que sus textos deben ser leídos en íntima relación con los hechos históricos y las acciones evangelizadoras que inspiran. Una lectura de los textos aislados sería siempre incompleta, ya que estos muestran su sentido en la medida en que se los interpreta a la luz de la pastoral popular que impulsan. Esa será una de las características de nuestra investigación. Hemos venido leyendo durante años los escritos que aquí estudiamos en profundidad. No lo hemos hecho, primeramente, como una investigación académica, sino como inspiradores de acciones pastorales llevadas adelante entre los más pobres con la Virgen de Luján (retiros, misiones, etc.). Al calor de esa vida pastoral que animan hemos emprendido luego la profundización propia de una investigación académica.

En la misma línea van las palabras del Papa Francisco cuando, en el prólogo que escribió para la primera traducción italiana de una obra de Tello (2020), explica por qué considera que no estamos ante un *teólogo de escritorio*:

> "Para Tello, el *pueblo* es un lugar teológico donde el mensaje de Cristo es comunicado con una transparencia particular, incluso en su sencillez. Por eso, el teólogo Tello, más que apoyarse en la cultura iluminista moderna o en sutilezas académicas o eclesiásticas, prefiere mirar y prestar atención prioritariamente a la cultura del pueblo. Para él, el Evangelio y las enseñanzas de la fe pueden ser más vitales precisamente en el seno de la cultura popular. En este esquema, el pensamiento debe surgir no de una teorización de escritorio, sino 'desde adentro' de la cultura, desde la sencillez de los humildes, desde la fe de los pobres en tanto especiales mediadores de la presencia de Dios".[14]

Esta característica de la reflexión teológica de Tello impone a nuestro trabajo el desafío de armonizar los fines de esta investigación con la intención fundante de su teología. María no era para él un "objeto de estudio" sino una presencia salvífica que actúa en el pueblo. De hecho, nunca usó la expresión *mariología,* ni siquiera para referirse a lo que otros decían de la Virgen. Si hemos optado por utilizar este término en el título de nuestro trabajo es porque creemos que da cuenta de la intención de realizar un estudio

---

Licenciatura en Teología, Director Víctor Fernández, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2011, 30 (citamos la disertación escrita porque este punto no fue incluido en el libro).

[14] "Per Tello, il *pueblo* è un luogo teologico dove il messaggio di Cristo viene comunicato con una particolare trasparenza pur nella sua semplicità. Per questo Tello teologo, piuttosto che appoggiarsi sulla cultura illuminista moderna o sulle sottigliezze accademiche o ecclesiastiche, preferisce guardare e fare attenzione prioritariamente alla cultura del popolo. Per lui, il Vangelo e gli insegnamenti della fede possono essere più vitali proprio nel seno della cultura popolare. In questo schema il pensiero deve avvenire non da una teorizzazione di scrivania, ma dal «di dentro» della cultura, dalla semplicità degli umili, dalla fede dei poveri in quanto speciali mediatori della presenza di Dio". R. TELLO, *Popolo e cultura*, Padova, Messaggero di S. Antonio, 2020, 6 (traducción nuestra).

sistemático, y este es el objetivo de una tesis doctoral. Pero no perdemos de vista que eso no era lo que buscaba Tello. Él intentaba develar –desde la Revelación y la historia– el misterio de la Virgen y su acción en América Latina, y para transmitirlo no eligió el camino de elaborar un tratado sistemático sino el de delinear una pastoral popular. Nosotros buscamos el mismo fin, pero –dada la naturaleza de una investigación de estas características– pasaremos por la mediación de una presentación orgánica de las enseñanzas de este teólogo. Por eso consideramos que será propiamente una *mariología*. Pero somos conscientes de que se trata solo de un paso intermedio en la recepción de su propuesta teológica que será plena en la medida en que anime una pastoral popular.

4. Coordenadas básicas del pensamiento de Tello

Para quien no esté familiarizado con las categorías de pensamiento de Tello puede ser útil una somera presentación de su marco conceptual. Una noción central es la de *cristianismo popular*, que se refiere a la vida cristiana tal como se da entre los pobres de América Latina.[15] Para llegar a ella lo primero que hay que explicar es que este teólogo –en la línea de lo que después se conocería como *teología del pueblo*– privilegia el análisis histórico cultural. Siempre ve al ser humano como parte de un pueblo. El pueblo sería como una *prolongación de la persona*. Esto tiene su raíz en la idea clásica de que el hombre es un ser social por naturaleza, no existe persona que pueda desarrollar su vida de forma absolutamente aislada. Tello citaba a Aristóteles que decía que un ser absolutamente aislado sería un *dios* o una bestia. Esto es, más que un hombre o menos que él, pero nunca un hombre.[16]

El ser humano *necesita* una comunidad para vivir. Aquí es donde entra la noción de pueblo: *la comunidad suficiente para el desarrollo de la vida es el pueblo*. Dios, para salvar, tiene en cuenta esa dimensión relacional de su creatura. Como señala Francisco en su exhortación programática *Evangelii Gaudium*: “Dios nos atrae teniendo en cuenta la

[15] Esto lo hemos tratado en varios lugares, p.e.: BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 143-177; E. C. BIANCHI, "*Evangelii Gaudium* y el cristianismo popular latinoamericano", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *La Caridad y la Alegría: Paradigmas del Evangelio. XXXIII Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape libros, 2015, 127-137; E. C. BIANCHI, "Inculturación del kerygma en la cultura popular", en: CEA, *La inculturación del kerygma. Algunos caminos*, Buenos Aires, CEA Oficina del Libro, 2019, 13-48; E. C. BIANCHI, "La pastoral popular según Rafael Tello", en: MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER - PETER CASARELLA, *Puentes y no muros. Construyendo la teología a través de América*, Buenos Aires, Ágape, 2022, 73-90; E. C. BIANCHI, "Evangelización de la cultura y pastoral popular", en: MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER - PETER CASARELLA, *Teología de la Liberación: perspectivas para el Tercer Milenio*, Rio de Janeiro, Red Ecclesia in America, 2022, 24-28.

[16] Cf. R. TELLO, *Pueblo y Cultura I*, Buenos Aires, Patria Grande, 2011, 22.

compleja trama de relaciones interpersonales que supone la vida en una comunidad humana".[17] Dios quiere salvar a todos, y para hacerlo ve a cada uno como parte de un pueblo. Tanto Tello como Francisco siguen la huella de *Lumen Gentium* cuando afirma que "fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo".[18] El Concilio utiliza la noción de pueblo para dar cuenta de la voluntad salvífica universal. La recepción conciliar que se dio en Argentina –especialmente al calor de la COEPAL– explotó fecundamente esta línea.[19]

Cada pueblo en su devenir histórico va encontrando un modo de situarse ante la vida. Todo lo que constituye *el estilo de vida de un pueblo* es lo que se conoce como *cultura.* Esta categoría entró en la teología sobre todo con el Concilio Vaticano II y fue muy trabajada por el padre Tello. Puede decirse que el planteo de Tello sobre la existencia de un cristianismo original de América Latina se apoya en su explicación sobre *la diversificación de la vida cristiana por la cultura*. Como trasfondo de esto está la idea de que, ya que la naturaleza humana siempre está encarnada en un sujeto de carne y hueso que vive en una cultura concreta, así como se dice que *la gracia supone la naturaleza* podemos decir que *la gracia supone la cultura*. En cada medio histórico el Evangelio florece de diversas maneras. Dios da la gracia para salvar y esa gracia supone –*se acomoda a*– la cultura de ese pueblo.[20]

La noción de que *la gracia supone la cultura* es asumida en *Evangelii Gaudium* en esa misma línea de pensamiento. Desde una perspectiva más universal, y para favorecer una "saludable descentralización de la Iglesia",[21] Francisco –un Papa venido del sur del mundo, de un paradigma cultural no europeo– fundamenta teológicamente la posibilidad de un cristianismo pluricultural y reclama enfáticamente:

> "No podemos pretender que los pueblos de todos los continentes, al expresar la fe cristiana, imiten los modos que encontraron los pueblos europeos en un determinado momento de la historia, porque la fe no puede encerrarse dentro de los confines de la comprensión y de la expresión de una cultura".[22]

---

[17] EG 113.

[18] LG 9. Cf. E. C. BIANCHI, "Dios salva como pueblo", en: ISCA, *Simposio de catequética. Interpelaciones a nuestra catequesis a la luz de Francisco*, Buenos Aires, PPC, 2017, 144-148.

[19] Cf. S. POLITI, *Teología del pueblo: una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975*, Buenos Aires, Ed. Castañeda -Ed. Guadalupe, 1992.

[20] Esto lo presentaremos más profundamente en el capítulo I (cf. infra 64).

[21] EG 16.

[22] EG 118.

A partir de la afirmación de que el cristianismo tiene tantos rostros como culturas en las que se encarnó, podemos decir que en América Latina el cristianismo encontró un nuevo rostro.[23] El Evangelio encontró en estas tierras una nueva expresión cultural. Tello lo llama: *cristianismo popular latinoamericano*; también, siguiendo a Puebla, lo llama *catolicismo popular*, aunque aclara que prefiere la primera formulación por su referencia a Cristo.[24] Quien se acerque a los textos de Tello y lea sus reflexiones sobre *cristianismo popular* no debe perder de vista que él siempre se refiere a América Latina. No descarta que en otras regiones el cristianismo haya tomado otras formas populares, pero su reflexión está en el marco del proceso histórico cultural de América Latina.[25]

En su interpretación, nuestro teólogo se apoya en el reconocimiento que hace el Magisterio de la Iglesia, por ejemplo en el Documento de Puebla, sobre la encarnación del Evangelio en la cultura latinoamericana,[26] y en una lectura teológica de la historia de la primera evangelización. A partir de los datos históricos, explica que si bien lo que conocemos hoy como cultura popular se fue gestando durante cinco siglos, su punto de origen debe situarse en el choque que se dio en el siglo XVI entre la cultura indígena y la europea. La llegada de los europeos y su sed de oro a estas tierras cambió violentamente el escenario en el que vivirían los indios. En pocos años vieron destruido su universo simbólico y debieron forjarse un nuevo modo de pararse ante la vida. Por otra parte, junto con los conquistadores también vinieron misioneros con sed de almas que trajeron el mensaje de Cristo. En esa situación de desolación y dominación el mundo indígena entró en una gran crisis cultural. Los indios se vieron obligados a reconstruir su estilo de vida y lo hicieron asumiendo las respuestas cristianas ante las grandes cuestiones de la existencia humana. No asumieron la cultura del dominador, pero sí los elementos esenciales de la nueva fe.[27]

Esto constituyó un nuevo pueblo, con una nueva cultura, al que se fueron agregando durante cinco siglos los pobres de cada tiempo (mestizos, negros, españoles pobres, criollos, gauchos, inmigrantes, etc.). Tello sostiene, y la práctica de una pastoral

[23] Cf. EG 116.

[24] Cf. R. TELLO, *La pastoral popular y Santo Domingo*, inédito, 1993, n.270.

[25] "En España se ha estudiado mucho y escrito sobre religiosidad popular. Pero la religiosidad popular de España no es el cristianismo popular nuestro. Aplicar eso a América Latina no va" (R. TELLO, *El cristianismo popular III. Moral del pueblo. Evangelización del hombre argentino*, Buenos Aires, Agape Libros - Fundación Saracho, 2019, 271).

[26] Cf. DP 444-446.

[27] Ampliaremos esta interpretación de Tello sobre la primera evangelización en el capítulo I (cf. infra 43).

popular lo confirma, que esta actitud básicamente cristiana ante la vida de aquellos primeros indios y mestizos dominados sigue viva especialmente entre los más pobres de América Latina. Además, desde una mirada teológica de la historia, destaca que este ha sido el camino que el Espíritu ha elegido para atraer a la comunión con Dios a millones de sus hijos preferidos.

Para nuestro teólogo, en América Latina existe un *pueblo temporal autónomo cristiano* que es el sujeto de la cultura popular. Sostiene que un pueblo temporal puede ser cristiano porque, si bien es una comunidad natural necesaria para la vida de los seres humanos, puede tener indirectamente un fin y valor supremo sobrenatural. No se trata aquí del *Pueblo de Dios*, que es la Iglesia, realidad sobrenatural que alberga en su seno gran cantidad de pueblos temporales cristianos. Debemos tener presente que cuando Tello habla de *pueblo* a secas, se está refiriendo al *pueblo temporal cristiano* concreto que nació en el proceso histórico cultural de América Latina. En este trabajo usaremos la palabra *pueblo* del mismo modo.[28]

Este nuevo rostro del cristianismo se expresa en la rica religiosidad o piedad popular de nuestro pueblo, pero la excede por mucho. La religiosidad popular es como la punta del gran iceberg que es la vida cristiana popular. El núcleo de la cultura popular está –según Tello– en dos rasgos esenciales: un *deseo de reconocimiento de la dignidad de todo hombre y una actitud existencial que reconoce la presencia de Dios en la vida diaria y el destino eterno de la misma*.[29]

Este es muy sucintamente el marco en el que deben entenderse las reflexiones mariológicas de Tello. Él está convencido de que la Virgen ha evangelizado y evangeliza América Latina. San Juan Pablo II decía en 1984: "América Latina se ha convertido en la *tierra de la nueva visitación*. Porque sus habitantes han acogido a Cristo, traído en cierto sentido en el seno de María".[30] En la misma línea, Tello afirma que "la Virgen María tiene una primacía especial en América Latina que proviene de la disposición de Dios. *Dios le dio América Latina a la Virgen*, y esto hay que saberlo y acatarlo".[31]

---

[28] Más adelante volveremos sobre la noción de *pueblo cristiano* y su coincidencia y distinción con la de *Pueblo de Dios* (cf. infra 383).

[29] Cf. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 101.

[30] JUAN PABLO II, *Homilía durante la Misa para la evangelización de los pueblos en Santo Domingo (11/10/1984)* [en línea], <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom_19841011_evangelizzazione-popoli.html> [consulta: 8 de mayo 2023] (subrayado nuestro).

[31] TELLO, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 9 (subrayado nuestro).

5. Estado de la cuestión

Para delinear un estado de la cuestión lo primero que debemos dejar sentado es que –como hemos dicho– hasta el momento no se han hecho estudios sistemáticos sobre la mariología de Tello. En esa ausencia radica la principal novedad de esta tesis. Los antecedentes más directos son tres artículos de nuestra autoría: "América Latina, tierra de la Virgen" (2010), "María en América: vida, dulzura y esperanza nuestra" (2010) y "La Virgen María, regalo de Jesús a su pueblo" (2018).[32] En ellos hemos presentado, en un formato de divulgación pastoral, los distintos tópicos que articulan las enseñanzas marianas de Tello: la Virgen María como parte de la identidad latinoamericana, el valor evangelizador de la imagen, la unidad entre Cristo y María, la maternidad concedida al pie de la cruz, la contemplación popular, etc. Estos son temas que desarrollaremos de modo sistemático en este trabajo.

También puede considerarse como un antecedente, una obra desarrollada en simultáneo con nuestra investigación y publicada recientemente: *La centralidad de María en la vida cristiana*, de los teólogos Fabricio Forcat y Leandro Verdini.[33] Allí los autores nos presentan un perfil mariano arraigado en los testimonios de la Escritura y, a la vez, una honda reflexión creyente sobre cómo se apropia de ese misterio la fe del pueblo pobre latinoamericano. Al hacerlo despliegan muchas de las intuiciones de Tello.[34]

Para delinear un estado de la cuestión, además de considerar estas obras, podría ser útil explorar tres cuestiones que se imbrican y en las que esperamos que nuestro estudio resulte un sencillo aporte: la recepción del pensamiento teológico de Tello (5.1), la mariología latinoamericana (5.2) y los estudios sobre la Virgen de Luján (5.3).

5.1 Recepción del pensamiento de Tello

Ya hemos mencionado la singularidad de su teología al describir el método necesario para interpretarla. Llegamos a explicar que él se opuso a que se difundan sus

---

[32] 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; E. C. BIANCHI, "La Virgen María, regalo de Jesús a su pueblo", *Vida Pastoral* 372 (2018) 15-30. Este último texto corresponde a la ponencia en el Congreso Mariano de Montevideo llevado a cabo en 2017 (video disponible en: https://youtu.be/4e-bqrBVKt4).

[33] Cf. F. FORCAT - L. VERDINI, *La centralidad de María en la vida cristiana. Aproximaciones al conocimiento amante de la Madre de Jesús*, Buenos Aires, Gram, 2022.

[34] En agosto de 2023, cuando nuestra investigación estaba prácticamente concluida, apareció otro artículo que merece mencionarse en este punto: F. FORCAT, "María como fin de la contemplación popular", *Revista Teología* 141 (2023) 9-26.

ideas mientras vivía y que luego de su muerte (2002), y tras un largo discernimiento, quienes lo acompañaron los últimos años comenzaron a editar su obra. Hasta el momento, se han publicado nueve libros, elaborados a partir de los apuntes que entregaba en sus *escuelitas*.[35] A esto hay que sumar otros cinco sobre Tello que surgieron del mismo núcleo de reflexión.[36]

La primera obra sistemática sobre su pensamiento fue nuestro trabajo de licenciatura al que ya nos hemos referido, titulado *Pobres en este mundo, ricos en la fe*. Antes de eso sólo tres autores habían escrito sobre Tello: Marcelo González, Víctor Fernández y Omar Albado.[37] El primero, en su estudio sobre la reflexión teológica en la Argentina lo presentó al tratar sobre el pensamiento teológico de los peritos de la COEPAL. Allí señalaba a Tello como uno de los *polos* –junto con Lucio Gera y Justino O'Farrell– de los que surgió esta teología que luego fue llamada teología del pueblo o teología de la cultura. Para hacerlo accedió a escritos de aquella época y a la tradición oral recogida en entrevistas hechas a protagonistas de esos tiempos.[38] Víctor Fernández, fue el primero en ofrecer artículos dedicados exclusivamente al pensamiento de nuestro autor. Aparte del material cercano a la COEPAL, lo estudió en algunos textos de la *escuelita* que el mismo Tello le facilitó y mantuvo algunas entrevistas personales con él.[39] El tercer autor, Omar Albado, fue uno de los sacerdotes con los que Tello mantuvo

[35] Cf. R. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2008; TELLO, *Pueblo y Cultura I*; R. TELLO, *La Nueva Evangelización. Anexos I y II*, Buenos Aires, Ágape - Fundación Saracho, 2013; R. TELLO, *Pueblo y cultura popular*, Buenos Aires, Patria Grande, 2014; R. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, Buenos Aires, Ágape Libros - Fundación Saracho, 2015; R. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, Buenos Aires, Agape Libros - Fundación Saracho, 2016; R. TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, Buenos Aires, Agape Libros - Fundación Saracho, 2017; TELLO, *El cristianismo popular III. Moral del pueblo. Evangelización del hombre argentino*; R. TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, Buenos Aires, Ágape Libros - Fundación Saracho, 2020.

[36] Cf. RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*; G. RIVERO, *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina (1968-1971)*, Buenos Aires, Agape - Patria Grande - Fundación Saracho, 2015; BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*; F. FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape - Fundación Saracho, 2017; ALBADO, *El pueblo está en la cultura*.

[37] Providencialmente fueron esos tres teólogos los que luego conformaron el tribunal de nuestra tesis de licenciatura sobre Tello.

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

[39] Cf. 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)*, Buenos Aires, Ágape, 2006, 481-487.

contacto frecuente en la *escuelita*. Desde esta experiencia y con este material –aun inédito en su mayor parte– es que Albado redactó sus artículos sobre Tello.[40]

Nuestro libro *Pobres en este mundo, ricos en la fe* (2012) es una presentación de la explicación que hace Tello sobre el cristianismo popular latinoamericano a partir de analizar la virtud teologal de la fe y su relación con la cultura. Significó un paso importante en la recepción de este autor, sobre todo por dos motivos. Primeramente porque fue el primer estudio sistemático sobre un aspecto de su teología y ofreció la posibilidad de acceder a gran cantidad de material inédito. Pero también, fue decisivo el apoyo público del entonces cardenal Bergoglio que aceptó redactar el prólogo y también presentarlo en un acto en la Facultad de Teología donde ensayó una reivindicación histórica de Tello y de su pensamiento.[41]

En marzo de 2013 Bergoglio se convirtió en Francisco y el mundo comenzó a mirar hacia el Sur para intentar entender las raíces de su pensamiento. Desde ese momento se empezó a hablar de *teología del pueblo* de un modo nuevo. Sobre todo para referirse al pensamiento teológico pastoral que parecía estar detrás de los gestos del nuevo obispo de Roma.[42] El interés por conocer la teología de Tello y su influencia en el pensamiento de Francisco creció exponencialmente.[43] Sería imposible en este momento consignar todos los trabajos que se han ido desarrollando sobre el tema. Apenas señalaremos algunos jalones de este proceso.

En 2015 se editó la traducción italiana de nuestra obra *Pobres en este mundo ricos en la fe*.[44] En 2017 el conocido teólogo jesuita Alan Figueroa Deck publicó en La Civiltà

---

[40] Cf. 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 teologal de la pastoral popular en el p. Rafael Tello*, inédito, .

[41] Su conferencia -dada apenas diez meses antes de ser elegido Papa- puede leerse en la segunda edición del libro y verse en YouTube (https://www.youtube.com/watch?v=boCYFCfCU4k)

[42] Cf. C. M. GALLI, *La mariología del Papa Francisco*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2018, 71-72; J. C. SCANNONE, *La Teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2017.

[43] Sobre esto hemos escrito en varias oportunidades. P.e. en la etapa inicial del pontificado de Francisco cf. E. C. BIANCHI, "Muchas veces la brújula, el olfato, lo tiene el Pueblo de Dios", *Vida Pastoral* 318 (2013) 6-9; E. C. BIANCHI, "Der Geist weht vom Süden her und drängt die Kirche hin zu den Armen", en: MAGDALENA HOLZTRATTNER, *Innovation armut: Wohin führt Papst Franziskus die Kirche?*, Innsbruck, Tyrolia, 2013, 51-61; E. C. BIANCHI, *El sueño de Francisco: la Evangelii Gaudium*, Buenos Aires, Paulinas, 2014.

[44] Cf. E. C. BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, Bologna, EMI, 2015. Actualmente se encuentra en prensa la traducción al inglés: E. C. BIANCHI, *Theology of the People: An Introduction to the Work of Rafael Tello*, Crossroad Publishing Company, 2019.

Cattolica un artículo dedicado enteramente a Tello.[45] El mismo año, Albado presentó un libro sobre la teología de la pastoral popular de nuestro autor.[46]

También en 2017 se publicó la segunda tesis sobre el pensamiento de Tello. En este caso, se trató de la tesis doctoral de Fabricio Forcat que lleva por título: *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello.*[47] Uno de los tantos valores de esta obra es que su autor pertenece al grupo de sacerdotes que participaba de la *escuelita* de Tello y trabaja desde entonces en la profundización y difusión de la pastoral popular.[48] Este mismo autor ha publicado el libro sobre la centralidad de María en la vida cristiana al que nos hemos referido poco antes.[49] Con él hemos presentado en coautoría un artículo que pone en diálogo la exhortación *Evangelii Gaudium* con el pensamiento de Tello y la recepción argentina del Concilio Vaticano II.[50]

En marzo de 2019 el propio Papa Francisco lo citó a Tello en la exhortación *Christus vivit* al proponer una pastoral popular juvenil.[51] El último hito que señalaremos en esta breve antología es de 2020. Se trata de la traducción italiana del libro de Tello *Pueblo y Cultura*. La hizo la editorial *Messaggero di S. Antonio* y lleva un prólogo redactado por el Papa Francisco.[52]

---

[45] Cf. A. FIGUEROA DECK, "Rafael Tello: pensatore creativo del cristianesimo popolare", *La Civiltà Cattolica* 168 (2017) 81-89.

[46] Cf. ALBADO, *El pueblo está en la cultura*. Cf. también: O. ALBADO, "La pastoral popular en el pensamiento del padre Rafael Tello. Una contribución desde Argentina a la teología latinoamericana", *Franciscanum* 55 (2013) 219-245.

[47] Cf. FORCAT, *La vida cristiana popular*. El título de la versión académica de este trabajo es: *El uso de la gracia en el cristianismo popular en la perspectiva de Rafael Tello. Un aporte al conocimiento teológico de la vida cristiana en el pueblo Latinoamericano.*

[48] Otros textos sobre Tello del autor: F. FORCAT, "En las nacientes de la pastoral popular. Rafael Tello entre los peritos de la COEPAL", *Stromata* LXXI / 2 (2015) 145-159; F. FORCAT, "El amor de la libertad en la cultura popular", *Teología* 120 (2016) 121-150; F. FORCAT, "La cultura popular y la mezcla de culturas en la perspectiva de Rafael Tello.", *Stromata* LXXII / 2 (2016) 159-186; F. FORCAT, "El Catolicismo popular. Las nacientes de su reflexión en la COEPAL", *Vida Pastoral* 366 (2017) 4-10; F. FORCAT, "La cultura popular en la perspectiva de la moral según Rafael Tello", *Teología* 54 (2018) 125-147.

[49] Cf. supra nota 33.

[50] Cf. E. C. BIANCHI - F. FORCAT, "La legítima diversidad cultural del cristianismo. Antecedentes de *Evangelii Gaudium* en Rafael Tello y la recepción argentina del Concilio Vaticano II", en: OMAR ALBADO y otros, *La teología argentina y el papa Francisco. Un ida y vuelta en la reflexión teológico-pastoral*, Buenos Aires, Agape libros, 2022, 67-98.

[51] Cf. *Christus vivit* 231. El contexto y sentido de la cita que el Pontífice realizó de Rafael Tello puede verse en cf. F. L. FORCAT, "S'adapter au rythme des derniers: Rafael Tello et la pastorale populaire", *Revue catholique internationale communio* 27 (2021) 51-63.

[52] Cf. TELLO, *Popolo e cultura*. La presentación de Francisco puede leerse en el extracto del libro que ofrece en línea la editorial: https://www.edizionimessaggero.it/scheda-libro/rafael-tello/popolo-e-cultura-9788825049251-1754.html [consulta: 8 de mayo de 2023].

5.2 La mariología latinoamericana

A la hora de analizar el contexto de la teología de Tello es natural considerar que fue un teólogo que pensó en América Latina, sobre América Latina y como latinoamericano. En ese marco lo ubica Bergoglio cuando, luego de ponderarlo como *el teólogo de la Virgen*, afirma: "un Continente tan mariano como el nuestro no podía dejar de darnos un teólogo así".[53] Pero más allá de esa contextualización básica, ubicar sus enseñanzas sobre la Virgen en el marco de la reflexión mariológica latinoamericana no es algo que pueda hacerse tan naturalmente, a menos que uno elija clasificar pensamientos como se ordenan libros en una biblioteca.

Como hemos intentado expresar al explicar su método, el hecho de que haya elegido formular su propuesta teológica en un ámbito reducido comprometido con la pastoral le da una originalidad que dificulta su clasificación. A esto se suma que su teología se elabora sobre todo en diálogo con Santo Tomás de Aquino, los Padres y el Magisterio. Más allá de alguna excepción puntual, no vemos en su enseñanza sobre la Virgen una influencia significativa de teólogos latinoamericanos.

Hecha esta aclaración podemos ofrecer un breve bosquejo sobre lo que se ha reflexionado sobre la Madre de Dios en el Continente en las últimas décadas. Lo primero a considerar es que la vida de la Iglesia en América Latina está muy marcada por la presencia de la Virgen. Esa acentuación se proyecta en la reflexión teológica. Por eso puede decirse –con Carlos María Galli– que "en América Latina se escriben ensayos de historia, teología, pastoral y espiritualidad marianas a partir del amor a María que anida en el corazón del cristianismo católico popular".[54] Aquí la Virgen es primero sentida –por el *sensus fidei*– y luego pensada. Esto mismo afirma Víctor Fernández en la entrevista que le hace Alexandre Awi Mello sobre la reflexión mariológica del Papa Francisco, hijo de la Iglesia latinoamericana:

> "Como testimonió Mons. Víctor Fernández, para Bergoglio, María no suele aparecer como 'objeto *directo* de la reflexión', sino que al contemplar con qué fuerza aparece María *en la piedad popular*, 'él *redescubre* la importancia de María en sí mismo.' Fernández cree que el camino de Bergoglio para llegar a María es por la piedad del pueblo, es decir, 'indirectamente', y agrega: 'Eso no le quita fuerza, sino que le da al tema mariano, una dosis de mucha *ternura*, de mucha *experiencia* de fe, más que de reflexión dogmática. El tema de la *experiencia* de la relación con María pasa a ser entonces un tema fundamental, más que los dogmas marianos'".[55]

[53] BERGOGLIO, *Prólogo*, 23.

[54] GALLI, *La mariología del Papa Francisco*, 21.

[55] A. AWI MELLO, *María-Iglesia: Madre del pueblo misionero. El Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2019, 52.

Esta raíz experiencial de la reflexión mariana también puede verse en el Magisterio de los obispos expresado en las Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM). El mariólogo italiano Stefano De Fiores sintetiza el camino recorrido desde Medellín del siguiente modo:

> "En este itinerario la referencia a María está siempre presente, pero no en la misma medida e intensidad. Medellín se limita a una alusión al *Magnificat* en un contexto de liberación, sufriendo el influjo de la secularización purificadora y a la vez iconoclasta, que da origen a una pastoral de carácter tipológico, que carece de vínculo afectivo y semejante a un imperativo categórico. Puebla cambia de tono: subraya la obra evangelizadora de María en Guadalupe y refuerza el vínculo entre el pueblo y María inculcando el sentido de su maternidad e intercesión con acentos originales y profundos. Santo Domingo reanuda extrañamente la postura minimista de Medellín y se limita a alusiones marianas. Aparecida, en cambio, vuelve al planteamiento de Puebla y valoriza la presencia de María en los grandes temas del seguimiento de Cristo, del compromiso misionero y de la obra educadora".[56]

En América Latina se verifica especialmente algo que se ha dado en toda la historia de la mariología: el *sensus fidei* ha sido un lugar teológico clave para comprender el misterio de María. Es sabido que los padres conciliares de Éfeso (431) tuvieron muy en cuenta el sentimiento del pueblo fiel para declarar el dogma de la maternidad divina de María.[57] Lo mismo sucedió con otros misterios marianos, como la Inmaculada Concepción o la Asunción, que eran creídos por el pueblo antes de que los teólogos encuentren formulaciones coherentes con el depósito de la fe.[58] Esto lo explica con lucidez Benedicto XVI cuando, hablando de las controversias medievales sobre la Inmaculada, afirma que:

> "El Pueblo de Dios precede a los teólogos y todo esto gracias a ese sobrenatural *sensus fidei*, es decir, a la capacidad infusa del Espíritu Santo, que habilita para abrazar la realidad de la fe con la humildad del corazón y de la mente. En este sentido, el Pueblo de Dios es '*magisterio que precede*', y que después la teología debe profundizar y acoger intelectualmente. ¡Ojalá los teólogos escuchen siempre esta fuente de la fe y conserven la humildad y la sencillez de los pequeños!".[59]

El Papa Francisco define el *sensus fidei* como un *instinto de la fe* con el que Dios dota a la totalidad de los fieles y les otorga una cierta connaturalidad con las realidades

---

[56] S. DE FIORES, "María, discipula y misionera en el camino pastoral de América Latina", en: PONTIFICIA COMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Aparecida 2007. Luces para América Latina*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2008, 62-96, 63. Para la mariología de Aparecida cf. GALLI, *La mariología del Papa Francisco*, 44-51. Allí se cita como el comentario más autorizado a: F. PETRILLO, "María, madre y formadora de discípulos misioneros en el Documento de Aparecida", en: CELAM - Secretaría General, Testigos de Aparecida II, Bogotá, CELAM, 2008, 11-44.

[57] Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, Madrid, BAC, 2001, 246-248.

[58] Cf. C. M. GALLI, "Actitudes pastorales para aprender a acompañar la piedad mariana popular", *Pastores* 67 (2020) 43-61, 49.

[59] BENEDICTO XVI, *Audiencia general, miércoles 7 de julio de 2010. Catequesis sobre Duns Scoto* [en línea], 2009 <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100707.html> [consulta: 8 de mayo 2021].

divinas y una sabiduría que les permite captarlas intuitivamente.[60] La Comisión Teológica Internacional, en su documento *El sensus fidei en la vida de la Iglesia* (2014), distingue dos aspectos íntimamente conectados: *sensus fidei fidelis* y *sensus fidei fidelium*.[61] El *sensus fidei fidelis* sería la capacidad o instinto personal que cada creyente tiene en la comunión eclesial. Este brota de la virtud teologal de la fe y es fuente de un verdadero modo de conocimiento teologal y místico. Conviene aclarar que "cuando decimos *conocimiento* no lo limitamos a 'conceptos' o ideas, sino a un *sensus* –o un 'saber', como quien 'toca' algo o lo saborea aunque no pueda hablar de ello– y que constituye una connaturalidad teologal, y una verdadera forma de contemplación cristiana".[62] El otro aspecto, el *sensus fidei fidelium*, representa la forma eclesial del sentido de la fe, que tiene como expresión más notable el *consensus fidei* o *sensus Ecclesiae* que atestigua que una doctrina pertenece a la fe apostólica.[63] La escucha de este ha sido clave para el desarrollo de la doctrina cristiana. La teología está llamada a abrevar permanentemente en esta fuente. De hecho, la fe que los teólogos estudian y articulan vive en el Pueblo de Dios, por eso "la teología debe situarse a sí misma en la escuela del *sensus fidelium* con el fin de descubrir allí las profundas resonancias de la Palabra de Dios".[64] Algo de esto expresa con un lenguaje llano el Papa Francisco cuando dice: "si querés saber quién es María, preguntale al teólogo, pero si querés saber cómo amar a María preguntale al pueblo".[65]

Esto que vale para la reflexión sobre todos los misterios de la fe, vividos en cualquier parte de la Iglesia universal, es especialmente importante en la mariología vivida en América Latina. Veremos en el capítulo I que Tello considera que el cristianismo popular latinoamericano ofrece a la Iglesia una profundización en la comprensión del misterio de la Madre de Dios y su rol en la redención.[66] Aquí el amor a María, expresión del *sensus fidei*, ha mostrado riquezas propias, y la mariología tiene la

[60] Cf. EG 119.

[61] Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida de la iglesia*, Madrid, BAC, 2014, 6.

[62] FORCAT, "María como fin de la contemplación popular", 14.

[63] Cf. C. M. GALLI, "La piedad popular: sensus fidei y locus theologicus: aportes del Papa Francisco a la teología de la piedad popular", en: D. PALAU, *Francisco, Pastor y Teólogo. Actas del Congreso La aportación del Papa Francisco a la teología y a la pastoral de la Iglesia*, Madrid, PPC, 2020, 193-238

[64] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida de la iglesia*, 71.

[65] SPADARO, *Entrevista al Papa Francisco*.

[66] Cf. infra 72.

oportunidad de enriquecer su comprensión en el ejercicio del discernimiento y valoración propios de su exigencia sistemática.[67]

En nuestra investigación hemos encontrado que la producción mariológica en América Latina es abundante. Sería imposible en este momento presentar una enumeración exhaustiva, por eso solo nos limitaremos a ofrecer algunas coordenadas básicas. Comenzamos por el trabajo de Leonardo Boff: *El rostro materno de Dios.*[68] Es la única obra de mariología latinoamericana que encontramos referida por Tello (no en textos sino en charlas). Este libro, aparecido en 1979, tiene el mérito –al decir del prestigioso mariólogo De Fiores– de ser "un primer ensayo de tratado mariológico adaptado a nuestro tiempo, en una visión que recupera los datos de la tradición eclesial y hace de la Virgen una figura significativa para los cristianos de hoy".[69] Fue especialmente discutido en su recepción por su provocador teologúmeno acerca de una relación hipostática entre el Espíritu Santo y la Virgen.[70]

Una obra que queremos mencionar, si bien no es propiamente de mariología, es la valiosa historia del culto a María en América del jesuita e historiador peruano Rubén Vargas Ugarte.[71] Se trata de un catálogo muy completo de advocaciones marianas veneradas en América Latina que Tello cita en muchas ocasiones. Otro libro que hemos encontrado muy útil es el del jesuita hispano paraguayo Antonio González Dorado: *De María conquistadora a María liberadora: mariología popular latinoamericana.*[72] Su trabajo es original y ofrece muchos elementos para pensar la presencia de María en la historia de los pueblos de América Latina. También debemos mencionar las reflexiones mariológicas de teólogos que estudian la religiosidad popular como es el caso de los chilenos Diego Irarrázaval[73] y Joaquín Alliende,[74] o los argentinos Lucio Gera,[75], Gerardo

---

[67] Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 2006[4], 84s.

[68] Cf. L. BOFF, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979; L. BOFF, *El Ave María: lo femenino y el Espíritu Santo*, Santander, Sal Terrae, 1996[2].

[69] S. DE FIORES, "Mariología", en: STEFANO DE FIORES - SALVATORE MEO (dirs.), *Nuevo diccionario de Mariología*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, 1273-1304, 1275.

[70] Sobre esto trataremos en el capítulo VI. Cf. infra 282.

[71] Cf. R. VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María en Iberoamérica: y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Buenos Aires, Editorial Huarpes, 1947.

[72] Cf. A. GONZÁLEZ DORADO, *De la María conquistadora a la María liberadora*, Bogotá, CELAM, 1986.

[73] Cf. D. IRARRÁZAVAL, "María en el cristianismo latinoamericano", *Concilium* (2008) 107-116.

[74] Cf. J. ALLIENDE LUCO, *Para que nuestra América viva. María educadora de discípulos y misioneros*, Santiago de Chile, Nueva Patris, 2007.

[75] Cf. L. GERA, "María y la evangelización", 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 (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape Libros - Facultad de Teología UCA, 2007, 113-132.

Farrell[76] y Carlos María Galli.[77] Aquí también se destaca el enorme trabajo de investigación del sacerdote brasilero Alexandre Awi Mello, que se dedicó a rastrear las influencias marianas del Papa Francisco.[78]

Una nota que atraviesa prácticamente todas las obras son las referencias al significado de la presencia de la Virgen en un Continente marcado por la desigualdad social. En ese punto se destaca el trabajo de Clodovis Boff, fraile servita y hermano de Leonardo. Su reflexión inauguró una rama conocida como *mariología social*. Pone el foco sobre todo en la actitud profética y liberadora de María.[79] También hemos encontrado reflexiones muy interesantes en ese punto en teólogos como Virgilio Elizondo,[80] Víctor Codina[81], María Clara Temporelli[82] y las teólogas brasileras Ivonne Gevara y María Clara Bingemer.[83]

Estas dos últimas han sido de algún modo pioneras en ofrecer una mariología hecha por mujeres en América Latina.[84] En esa vertiente se inscriben investigaciones como las de María del Pilar Silveira,[85] María Clara Temporelli[86] y Virginia Azcuy.[87] Un

[76] Cf. G. FARRELL, "La devoción a la Inmaculada Concepción en el pueblo latinoamericano", en: CELAM, *Nuestra Señora de América. Colección mariológica del V centenario*, Bogotá, CELAM, 1986, 7-31; H. ACOSTA, "María en el centro de la evangelización latinoamericana. El lugar de la Virgen en la reflexión pastoral de Monseñor Farrell", *Teología* 60 (2023) 27-41.

[77] Cf. C. M. GALLI, "De la piedad popular mariana a la mariología pastoral de Francisco", *Ephemerides Mariologicae* 69 (2019) 451-478; GALLI, *La mariología del Papa Francisco*; C. M. GALLI, "Fe y teología: riesgo y humildad: meditar desde el corazón de María", *Teología* 132 (2020) 9-40.

[78] Cf. A. AWI MELLO, *Ella es mi mamá: encuentros del Papa Francisco con María*, Patris Argentina, 2014; AWI MELLO, *María-Iglesia: Madre del pueblo misionero*.

[79] Cf. C. M. BOFF, "Por una mariología social", *Concilium* 327 (2008) 51-64. Este artículo de *Concilium* es una síntesis de su obra: *Mariología social: o significado da Virgem para a sociedade*, Vozes, Petrópolis 2006 (cf. AWI MELLO, *María-Iglesia: Madre del pueblo misionero*, 834).

[80] Cf. V. ELIZONDO, "María y los pobres: un modelo de ecumenismo evangelizador", *Concilium* 188 (1983) 273-282.

[81] Cf. V. CODINA, "Mariología desde los pobres", *Pastoral Popular* (1986) 43-50.

[82] Cf. C. TEMPORELLI, *María, mujer de Dios y de los pobres: relectura de los dogmas marianos*, Buenos Aires, San Pablo, 2008.

[83] Cf. I. GEBARA - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, *María, madre de Dios, madre de los pobres*, Madrid, Paulinas, 1987.

[84] Cf. I. GEBARA - M. C. LUCCHETTI BINGEMER, *María, mujer profética: ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, Paulinas, 1988.

[85] Cf. M. D. P. SILVEIRA, *Nueva búsqueda de la Marilogía popular latinoamericana. Aportes de la fisonomía de la mariología popular venezolana al conocimiento teológico*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

[86] Cf. C. TEMPORELLI, *María a la luz de la fe del pueblo latinoamericano. Nuestra Señora de Guadalupe*, Buenos Aires, Gram, 2013.

[87] Cf. V. AZCUY, "Reencontrar a María como modelo: interpelación feminista a la mariología actual", *Proyecto* 39 (2001) 163-185; V. R. AZCUY, "María en diversas voces de la Teología Latinoamericana: Algunos ciclos de una interminable conversación en las últimas tres décadas", *Ephemerides Mariologicae* 62 (2012) 373-402; V. AZCUY, "María profetisa en el Magnificat. Aportes de hermenéutica bíblica feminista sobre Lc 1,46b-55", *Teología y vida* 61 (2020) 443-471.

signo de la vitalidad de esta corriente es la reciente obra *Marialogía*, que compila diversos textos marianos escritos por teólogas.[88]

Por último, mencionemos los esfuerzos del CELAM en la organización de congresos teológicos marianos,[89] y los estudios que se desarrollan a partir del acontecimiento de la Virgen de Guadalupe, que nos serán de gran ayuda a la hora de explicar la centralidad de María en los orígenes del cristianismo popular latinoamericano.[90]

5.3 Estudios sobre la Virgen de Luján

Los estudios históricos sobre Luján tienen como cimiento dos antiguas crónicas. La primera fue escrita en 1737 por el fraile mercedario Pedro Santa María de Nolasco y la segunda por el franciscano Antonio Oliver alrededor de 1780 y editada en 1812 por Felipe José Maqueda. Sobre esta base, se yergue la obra de los dos grandes historiadores de la Virgen de Luján: el sacerdote vicentino Jorge María Salvaire (1847-1899)[91] y el presbítero de la diócesis de Morón Juan Antonio Presas (1912-2005).[92]

Entre los demás historiadores que se ocuparon del fenómeno lujanense,[93] merece una mención especial el doctor Raúl Molina (1897-1973), miembro de la Academia

---

[88] Cf. V. AZCUY - B. BESA BANDEIRA - C. M. TEMPORELLI, *Marialogía. Un caleidoscopio y variadas figuras*, Córdoba, EDUCC, 2022.

[89] Cf. CELAM, María, Madre de discípulos. Encuentro continental de pastoral mariana y congreso teológico pastoral-mariano. Colección Quinta Conferencia, Bogotá, 2007.

[90] Los estudios guadalupanos son incontables (E. Chávez Sánchez en 2002 presentaba una lista de 3355 títulos). En ellos puede destacarse la obra de José Luis Guerrero Rosado, uno de los especialistas más reconocidos y cuyos estudios fueron muy importantes en el proceso de canonización de Juan Diego. Cf. J. L. GUERRERO ROSADO, *Flor y canto del nacimiento de México*, Fernández, 1979; J. L. GUERRERO ROSADO, *Los dos mundos de un indio santo: cuestionario preliminar de la Beatifícación de Juan Diego*, Realidad, Teoría y Práctica, 2001[3]. También deben mencionarse los estudios de Eduardo Chávez Sánchez, último postulador de la causa de canonización de Juan Diego: cf. E. CHÁVEZ SÁNCHEZ, *Algunas investigaciones, libros y fuentes documentales para el estudio del acontecimiento guadalupano*, México, Ángel Servin Impresores, 2002; E. CHÁVEZ SÁNCHEZ, *La verdad de Guadalupe*, México, ISEG, 2015[4]. En nuestro país: cf. L. CHITARRONI, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, Córdoba, Talleres Gráficos Masters, 2003.

[91] En 1885 publicó en dos tomos: *Historia de la Virgen de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*, Buenos Aires, Pablo E. Coni, 1885.

[92] Sus investigaciones se sintetizan en: J. A. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico: 1630-1730*, Buenos Aires, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1980. En esta obra recoge -y amplía- lo presentado en tres de sus libros anteriores: *Nuestra Señora en Luján y Sumampa* (1974), *La estancia del Milagro* (1977) y *Luján ante la ciencia y la fe* (1978).

[93] Otras obras que merecen nombrarse son: A. SCARELLA, *Pequeña historia de Nuestra Señora de Luján. Su culto, su santuario y su pueblo*, Buenos Aires, 1925; E. UDAONDO, *Reseña histórica de la Villa de Luján*, Luján, Talleres gráficos San Pablo, 1939; A. GUÉRAULT, *La Virgen de Luján y su Santuario. Síntesis histórica. Evocaciones*, Luján, 1972[2]; H. ZIMMER - O. MOUTIN, *Guía del peregrina lujanense. Un recorrido por el Santuario, la historia y la espiritualidad de Nuestra Señora de Luján*, Luján, Alba, 2004. Sobre historiografía lujanense cf. J. A. PRESAS, "Historiadores y escritores de la Virgen de Luján. Estudio desde

Nacional de Historia, y reconocido en su momento como el mayor especialista en historia bonaerense del siglo XVII. Sin su trabajo la obra de Presas no hubiera sido posible. Investigando en orden a realizar un Diccionario Biográfico de los primeros habitantes de Buenos Aires encontró –para su sorpresa y la de muchos– que los personajes nombrados en las antiguas crónicas lujanenses eran personas reales cuya existencia y actuación estaba documentada.[94]

Sobre esta base, Juan Guillermo Durán, sacerdote de la arquidiócesis de Mercedes Luján, ha desarrollado numerosos estudios. Fundamentalmente son sobre las figuras del Negro Manuel y el padre Salvaire, ambos en proceso de canonización desde 2016. Este historiador es el postulador de la causa de canonización del Negro Manuel y en 2019 presentó una biografía del fiel esclavo de la Virgen.[95] Sobre Salvaire, el gran apóstol de la Virgen de Luján, escribió cuatro voluminosos libros entre 1998 y 2009.[96] Luego, en 2016 publicó un quinto libro a modo de síntesis.[97]

A esto hay que agregar los trabajos de tantos historiadores que están hurgando permanentemente en los orígenes del pago lujanense. Desde sus inicios, la población de estos lugares se nucleó alrededor de la Virgen; por eso, en todos los estudios históricos de la región pueden encontrarse referencias a esta advocación. Una mención especial merece el trabajo de los historiadores de la Universidad Nacional de Luján Jesús Binetti y Federico Suárez: *Una virgen para el pago: historia y patrimonio de Luján, 1580-1740.*[98]

---

los años 1630 a 1885", *Archivum* XXIII (2004) 141-148; C. BRUNO, "La Virgen de Luján en la historiografía", *Investigaciones y Ensayos* 32 (1982) 93-102.

[94] Presentó su trabajo en la Academia Nacional de Historia en 1967 bajo el título: "Leyenda e historia de la Virgen de Luján". Allí afirma: *"con las noticias que acabamos de dar sobre los acontecimientos y las personas que rodearon el milagro de Luján, hoy ya no se puede afirmar que fue una leyenda"* (Boletín de la Academia Nacional de la Historia, 40, Buenos Aires, 151-197). Cf. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 54-59; J. CORTABARRÍA, "Raúl A. Molina y la historia de la Virgen de Luján", en: LILIANA M. BREZZO y otros, *Temas de historia argentina y americana 6*, Buenos Aires, UCA, 2005, 67-87.

[95] Cf. J. G. DURÁN, *Manuel "Costa de los Ríos": fiel esclavo de la Virgen de Luján*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2019. Sobre el Negro Manuel en el misterio de Luján cf. S. GOMEZ TEY, *El Negro Manuel y su vida en la historia de la Virgen de Luján*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2017.

[96] Cf. J. G. DURÁN, *El padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva: un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes : en los orígenes de la Basílica de Luján, 1866-1875*, Buenos Aires, Paulinas, 1998; J. G. DURÁN, *En los toldos de Catriel y Railef: la obra misionera del Padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado: 1874-1876*, Buenos Aires, Facultad de Teología, UCA, 2002; J. G. DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján : el gran Capellan de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, Buenos Aires, Bouquet Ed., 2008; J. G. DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján: los comienzos de la gran basílica: Jorge María Salvaire, CM, 1890-1899*, Buenos Aires, Facultad de Teología, UCA, 2009.

[97] Cf. J. G. DURÁN, *Jorge María Salvaire, C. M., Gran apóstol de la Virgen de Luján, "Cual otro Negro Manuel"*, Buenos Aires, Talita Kum Ediciones, 2016.

[98] Cf. J. BINETTI - F. SUÁREZ, *Una virgen para el pago: historia y patrimonio del Luján, 1580-1740*, Ituzaingó, Cienflores, 2016.

El diálogo desde la teología con estas investigaciones provenientes del ámbito no confesional resulta un verdadero desafío que abordaremos en el capítulo II.[99]

Más allá de los estudios históricos, todavía no se ha desarrollado sistemáticamente una teología del fenómeno de Luján. Pero esto no quita que puedan encontrarse muchos elementos en la predicación y enseñanza de miembros de la Iglesia. Por ejemplo, monseñor Gerardo Farrell tiene algunos artículos que resultan de interés, uno de ellos escrito junto con Presas.[100] Una de las obras más valiosas que hemos encontrado en ese sentido es el libro que presentaron Graciela Dotro, Marcelo Mitchell y Carlos María Galli con ocasión del trigésimo aniversario de la peregrinación juvenil a Luján.[101] Allí analizan esta multitudinaria muestra de fe desde múltiples perspectivas (histórica, sociológica, testimonial, espiritual, teológica). La argumentación discurre en tres momentos: primero un relato de los orígenes de la peregrinación (Mitchell), luego un análisis socio-histórico-pastoral (Dotro) y por último una interpretación teológica (Galli). La obra está llena de testimonios que transmiten con sencillez la dinámica de atracción de la Virgen hacia los humildes. Cuenta además con prólogo de Jorge Bergoglio y epílogo de Lucio Gera. El libro también reproduce una valiosa nota sobre la Virgen de Luján que el cardenal Eduardo Pironio publicara en *L´Osservatore romano* en 1987.[102] Las múltiples referencias que hacía este gran hombre de la Iglesia argentina son también una fuente donde contemplar el misterio de Luján. Gran devoto de María bajo esta advocación, contaba que le debía la vida a un milagro suyo.[103]

También disponemos de varias homilías del cardenal Bergoglio con ocasión de la peregrinación anual a Luján.[104] Para la relación entre el Papa Francisco y la Virgen María resultan muy útiles los trabajos de dos teólogos. El sacerdote brasilero Alexandre Awi Mello escribió un libro a partir de entrevistas que le hizo al Papa sobre su piedad

---

[99] Cf. infra 77.

[100] Cf. G. FARRELL, "Luján: centenario de la coronación", *Criterio* 1998 (1987) 665-666; G. FARRELL - J. A. PRESAS, "Como mejorar el santuario de Luján", *Criterio* 2155 (1995) 280-282.

[101] Cf. G. DOTRO - C. GALLI - M. MITCHELL, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Ágape, 2004.

[102] Cf. E. PIRONIO, "María y la Argentina", en: GRACIELA DOTRO - CARLOS GALLI - MARCELO MITCHELL, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Ágape, 2004, 277-280.

[103] Sobre el milagroso nacimiento de Pironio cf. infra 298.

[104] Pueden leerse en www.arzbaires.org.ar. Algunas están editadas en: J. BERGOGLIO, *El verdadero poder es el servicio*, Buenos Aires, Claretianas, 2013, 131-154. En italiano: J. M. BERGOGLIO - PAPA FRANCESCO, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, Milano, Rizzoli, 2016.

mariana.[105] Luego amplió ese trabajo y realizó una tesis doctoral sobre la mariología del Papa Francisco en el marco de un sólido estudio sobre la reflexión teológica en Argentina.[106] El otro aporte significativo al tema es el del padre Galli en su obra *La mariología del Papa Francisco*.[107] Especialmente útil resulta este trabajo ya que presenta la doctrina mariológica del Papa en el cauce de la reflexión y la vida pastoral de la Iglesia latinoamericana.

6. Estructura y desarrollo

Hemos articulado la presentación de nuestra investigación en tres partes, cada una de las cuales consta de tres capítulos. Mirando la presencia de María en el proceso histórico de América Latina (primera parte), presentaremos las reflexiones mariológicas de Tello (segunda parte) y su interpretación teológica sobre el misterio de Luján (tercera parte).

Dedicaremos la primera parte a presentar la perspectiva histórica. En el primer capítulo veremos las raíces históricas de la presencia mariana en el Continente, sobre todo a partir del acontecimiento guadalupano entendido como un caso arquetípico. Como podremos comprobar, prácticamente todas las advocaciones marianas autóctonas que se remontan a la primera evangelización tienen características análogas: la Virgen se hace presente desde los pobres y va uniendo al pueblo con su presencia materna. Los capítulos II y III presentarán desde una perspectiva teológica la historia de la Virgen de Luján. Eso nos dará la oportunidad de verificar que la historia de esta advocación se desarrolló en íntima conexión con la historia del pueblo argentino.

La segunda parte tendrá el tono de una sistematización teológica. Allí presentaremos la mariología de Tello en tres tópicos. En primer lugar, en el capítulo IV, ofreceremos una fundamentación teológica del culto a las imágenes tal como se da en el cristianismo popular. Como mostramos en la sección histórica, la presencia de María en el pueblo se da preferentemente mediada por imágenes de advocaciones concretas. De hecho, América Latina se evangelizó con imágenes y aquí el pueblo creyente encontró un modo propio de usar la imagen religiosa, de algún modo acentuando su dimensión sacramental, al modo que lo hace el cristianismo oriental. Luego, en el capítulo V

[105] Cf. AWI MELLO, *Ella es mi mamá: encuentros del Papa Francisco con María*.
[106] Cf. AWI MELLO, *María-Iglesia: Madre del pueblo misionero*.
[107] Cf. GALLI, *La mariología del Papa Francisco*. Cf. además: GALLI, "De la piedad popular mariana a la mariología pastoral de Francisco".

presentaremos el fundamento teológico que Tello encuentra acerca de la maternidad de María tal como se manifiesta en el cristianismo popular latinoamericano. Sostiene que la Virgen es una Madre que coopera con la salvación de sus hijos presentándose como el rostro misericordioso de Dios y poniendo en sus corazones una fuerza de unidad que es decisiva para la gestación del pueblo. Esto también nos dará ocasión de repasar la mariología del Concilio Vaticano II y algunos de los debates sobre la cooperación salvífica de María. En el último capítulo de esta parte, el sexto, presentaremos una de las intuiciones más ricas de la mariología de Tello. La que entiende la centralidad que el cristianismo popular le da a la Virgen a partir de la singular unidad entre Cristo y María. Allí veremos que, en virtud de la maternidad divina, la Virgen tiene una unidad *estrechísima e indisoluble* con Cristo y, a través de Él, con las otras Personas de la Trinidad. Eso hace que resulte inadecuado cualquier intento de entender el misterio del Verbo encarnado aislado de aquella en cuyo seno se encarnó. Tello está convencido de que el pueblo latinoamericano, en su sentido de la fe, capta esta singular unidad y la expresa al darle a María un lugar que podría parecer que toca la divinidad.

En la tercera parte presentaremos la contemplación teológica que nuestro teólogo hace del misterio de Luján y que desemboca en una propuesta de pastoral popular que acompañe la acción de la Virgen en el pueblo. Primeramente, en el capítulo VII, veremos que Tello entiende que el milagro y la presencia de la Virgen en Luján es un hecho salvífico que Dios suscita para colaborar con la gestación y la unidad del pueblo argentino. Este movimiento tiene una doble dinámica de atracción e irradiación. La primera se verifica en las multitudes que visitan a la Virgen en su santuario y la segunda en la expansión que ha tenido esta devoción, llegando incluso a otros países de la Patria Grande latinoamericana. En el capítulo VIII reuniremos las enseñanzas de Tello sobre el encuentro personal que se da entre la Virgen de Luján y sus devotos, al que llama una verdadera contemplación popular. Especialmente ricas son sus explicaciones acerca de la continuidad entre el saludo del Ángel a María y el saludo del pueblo al *mirarla y ser mirado* por Ella. También allí veremos que el pueblo tiene una especial predilección por la Inmaculada, por motivos históricos y por percibir su sentido teológico. El deseo de redención, especialmente vivo en el pueblo pobre, encuentra en el misterio de la Inmaculada Concepción una fuente de esperanza y de consuelo. En el último capítulo presentaremos brevemente algunas de las propuestas pastorales que Tello pensó para potenciar la acción de la Virgen desde Luján. El marco de ellas es lo que llama *una pastoral en orden a la salvación*, entendiendo la salvación como una participación de la

vida divina que se da en el tiempo y está llamada a ser plena en la eternidad. Esta salvación es siempre don gratuito de Dios y Tello sostiene que la relación filial con la Virgen es un camino para fortalecer la confianza y la tendencia hacia Dios. Por eso llama a pensar acciones pastorales que busquen poner al pueblo bajo la mirada de la Virgen y lo impulsen a renovar la voluntad de recibirla como madre, al modo que la recibió el discípulo amado al pie de la cruz (cf. Jn 19,25-27).

7. Límites

Una investigación de estas características es por naturaleza abierta, no se cierra con su comunicación para obtener un grado académico. No obstante, presentar una disertación escrita significa concluir una etapa y permite tomar cierta distancia de la obra y reconocer algunos límites. En nuestro caso, el primero que percibimos es la contracara de una de sus riquezas. Tello ha sido un teólogo muy inspirador cuya recepción está todavía en su etapa inicial. Su producción teológica es considerable, pero lo editado hasta el momento es un porcentaje mínimo. Hemos trabajado desde los inicios en la edición de sus obras y eso nos ha permitido acceder a una enorme masa de material, aun inédito, para esta investigación. Es difícil, aunque no imposible, que aparezca un texto mariológico de Tello significativo que no hayamos consultado. Sin embargo, no podemos dejar de señalar que cuando su obra esté más ordenada y editada, cuando se hayan establecido más sistematizaciones y diálogos a partir de su pensamiento, futuros investigadores podrán obtener nuevos frutos.

Otro límite que reconocemos tiene que ver con una tensión interna que anida en la hermenéutica que requiere la obra de Tello. Al proponer un método para acceder a ella hemos afirmado que su propuesta teológica se entiende a partir del contacto con la vida cristiana del pueblo, sobre todo a la luz de la pastoral popular que propone.[108] Pero somos conscientes de que para comprometerse con esas acciones pastorales, primero hay que prestarle fe a la doctrina que las inspira. Esto significa, leer los textos de Tello con ánimo discipular. Esa actitud no facilita el distanciamiento crítico del texto, necesario para un estudio académico. Eso es algo que hemos tenido presente, aunque tal vez algún lector acostumbrado a los textos científicos pueda reprocharnos algo. Por otra parte, a partir de la experiencia de mantener esta tensión durante años, creemos que no es imposible ese

[108] Cf. supra 14.

distanciamiento y que, con una adecuada vigilancia metodológica, puede hacerse una lectura de Tello en dos niveles que se enriquecen mutuamente: discipular y académico.

También queremos señalar en este punto que hay aspectos de este trabajo que a primera vista podrían interpretarse como límites pero, en realidad, son consecuencia de la originalidad del método teológico de Tello. Por ejemplo, algunos podrían reclamar la ausencia de una profundización en algunos tópicos mariológicos comunes, o de diálogos con algunos referentes teológicos importantes. Esto tiene su explicación. Entendemos una investigación académica como la organización de una mesa donde hacer dialogar diversos pensamientos sobre el tema elegido. En nuestro caso, nos proponemos desarrollar una contemplación teológica de la mariología vivida en el cristianismo popular latinoamericano y tomamos como interlocutor principal a Rafael Tello. Eso ya le da una configuración peculiar a nuestra mesa, porque este teólogo elaboró su pensamiento por un camino especial. Si bien en su etapa inicial, y sobre todo en tiempos de la COEPAL, desarrolló su pensamiento en diálogo con otros intelectuales, durante el tiempo de su mayor producción teológica prácticamente no dialogó con la teología de su tiempo. Sus fuentes principales fueron, además de la contemplación de la vida cristiana del pueblo, la Escritura, el pensamiento de Santo Tomás y el Magisterio de la Iglesia. Por eso en su mesa de trabajo casi no encontramos teólogos actuales, con la excepción de algunos biblistas.[109] Aun en este punto, notamos que poco profundizó en los textos clásicos de la mariología bíblica. Por ejemplo, es un tópico común de la teología latinoamericana explotar la dimensión profética del *Magnificat*. Tello, en cambio, hace alguna referencia al tema pero sin mayores desarrollos. La excepción en este punto será el pasaje de María al pie de la cruz (cf. Jn 19,25-27), que trata en repetidas ocasiones mostrando un gran conocimiento de sus cuestiones exegéticas. Nos preguntamos por qué son tan escasas sus profundizaciones en los temas propios de la mariología bíblica y creemos que pueden reconocerse al menos dos motivos. El primero es que el tono pastoral de sus escritos lo ha llevado a no explayarse en cuestiones más propias de *especialistas* y que podrían dificultarle al lector la llegada a las conclusiones pastorales. Otro motivo podemos reconocer en su opción por acceder a María desde la fe del pueblo, el cual la contempla

[109] Es notable en sus textos la ausencia de referencias a grandes teólogos como Hans Ur Von Balthasar, Karl Rahner y Joseph Ratzinger. En sus charlas hemos encontrado menciones a teólogos latinoamericanos como Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff. Se nota que los leía aunque no los citaba. En cambio, encontramos muchas citas de biblistas como Raymond Brown, Gerhard Von Rad, Juan Mateos, Fernando Camacho y otros. Además de las abundantes referencias al magisterio de Juan Pablo II.

primeramente en su vida gloriosa, como dispensadora de un amor maternal que intercede por nosotros ante Dios. Por supuesto que la María que delinea Tello arraiga en la María de Nazaret que nos describen los relatos bíblicos. Pero tal vez, esa cuestión de acentos en la percepción del pueblo ha llevado al teólogo a detenerse más en temas como el *influjo salvífico* de la Virgen, y no tanto en la búsqueda de una María histórica a partir de los datos bíblicos (aunque estos no dejan de estar presentes).

En nuestra investigación hemos sentado a la mesa, además de historiadores, otros teólogos cuyos aportes nos ayudan a comprender el misterio de María, aunque Tello no haya tenido diálogo explícito con ellos. Al hacerlo, hemos tenido especial cuidado en considerar los contextos en los que han desarrollado sus pensamientos. Desde la perspectiva de Tello esto es muy importante, porque el lugar teológico en el que invita a poner el foco es la vida cristiana en la *cultura popular latinoamericana*. Sin embargo la mayoría de estos teólogos, sobre todo los no latinoamericanos, reflexionan en el marco de lo que Tello llamaría la *cultura moderna*.[110] Quien nos advierte lúcidamente la necesidad de tener en cuenta el contexto es la teóloga norteamericana Elizabeth Jonhson. En la introducción de su valiosa obra *Verdadera hermana nuestra*, aclara que ella reflexiona desde una "cultura postindustrial frecuentemente caracterizada como posmoderna".[111] Una cultura en la que, sobre todo después del Concilio Vaticano II, disminuyó fuertemente la devoción a María y a los santos, y que se muestra refractaria a "símbolos de fe hechos a la medida de sensibilidades medievales o premodernas".[112] Esta teóloga afirma explícitamente que el contexto en que desarrolla su pensamiento excluye una interpretación de María que apele "a tradiciones vibrantes de religión popular, como las que son connaturales a la fe en las comunidades latinoamericanas o hispanas de Estados Unidos".[113] Es obvio que una mariología de este tipo ofrece respuestas a desafíos diversos a los que se presentan en el cristianismo popular latinoamericano. Por eso es necesario recibir estos aportes ejerciendo un discernimiento crítico que reconozca los

[110] "La intención con la que Tello aplica la noción de cultura a la realidad latinoamericana es pensar la evangelización. Siguiendo este propósito pastoral señala que interesan tres culturas que interactúan hoy en el pueblo latinoamericano: la *cultura popular* (que predomina en las grandes mayorías de pobres), la *cultura moderna* (de raíz europea y que se da preferentemente en 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" (BIANCHI - FORCAT, *La legítima diversidad cultural del cristianismo*, 81).

[111] E. JOHNSON, *Verdadera hermana nuestra: teología de María en la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2005, 14.

[112] *Ibíd.*

[113] *Ibíd.*, 15.

elementos de valor universal y vea de qué modo pueden aplicarse para pensar la fe inculturada en América Latina.

PRIMERA PARTE

LA HISTORIA DE LA VIRGEN DE LUJÁN SE ENTRELAZA CON LA DEL PUEBLO ARGENTINO

Introducción a la Primera Parte

Comenzamos un recorrido en el que intentaremos ofrecer una interpretación teológica sobre la presencia de María en América Latina. Lo haremos a la luz de las enseñanzas del padre Tello. Por eso pondremos el foco en Luján, pero mirando el fenómeno en el marco amplio del cristianismo popular latinoamericano.

Convencidos de que la historia es un lugar teológico, en esta primera sección predominará la perspectiva histórica. En el capítulo I veremos cómo nació esta forma peculiar de vivir la fe que Tello denomina cristianismo popular latinoamericano. Allí notaremos que la Virgen está en un lugar de preeminencia desde los más remotos orígenes de la fe cristiana en el Continente. Los capítulos II y III se concentrarán en la historia del culto a la Virgen de Luján en Argentina. Repasaremos casi cuatro siglos de historia, desde sus humildes orígenes en la soledad de las pampas del siglo XVII hasta la vitalidad actual de su imponente basílica gótica. Al hacerlo intentaremos mostrar cómo el proceso de transformación de una humilde ermita de barro en una enorme basílica está entrelazado con la evolución de unos pequeños pueblos coloniales en una nación integrada a la Patria Grande latinoamericana. Por razones prácticas presentaremos la historia de Luján en dos capítulos (II. Época colonial; III. Desde la Independencia).

Capítulo I: La Virgen está en el ADN cultural de América Latina

"Dios le dio América Latina a la Virgen".[114]

1.1 Introducción

Este capítulo tiene por objeto presentar, desde una perspectiva histórico teológica, algunas coordenadas básicas para entender las reflexiones de Tello sobre la Virgen en América Latina. Para ello nos remontaremos a los tiempos de la evangelización fundante del Continente, buscando descubrir la peculiar presencia de María desde los orígenes.

En primer lugar presentaremos brevemente el contexto histórico en el que se dio el comienzo de la evangelización americana (1.2). El núcleo de la presentación será una lectura teológica del acontecimiento de Guadalupe. Veremos que la Virgen significó, desde el inicio, el signo más elocuente del amor y la misericordia de Dios hacia un pueblo que nació marcado por el dolor y la pobreza (1.3). Esto tendrá su correlato en el valor dignificante que este nuevo pueblo le otorgó al sacramento del bautismo (1.3.4). Luego, nos extenderemos al resto del Continente para ver cómo María se fue manifestando de un modo análogo al de Guadalupe, siempre desde los más pobres y llevando consuelo (1.4). Un elenco detallado sería interminable. Por eso, apenas mencionaremos los ejemplos que solía dar Tello y nos detendremos un poco más en dos advocaciones argentinas de esos tiempos que están muy presentes en el corazón del pueblo argentino: la Virgen de Itatí y la del Valle (1.4.2).

Antes de cerrar el capítulo abordaremos dos tópicos teológicos que pueden ayudarnos a comprender las reflexiones de Tello sobre el cristianismo popular latinoamericano. En primer lugar, considerando que en la base de su planteo está la interpretación de que en estas tierras se vive el cristianismo de un modo original, se hace necesaria una fundamentación de la legitimidad de un cristianismo culturalmente diverso al europeo (1.5). De aquí se desprende la otra explicación teológica que creemos necesaria. Es la que Tello presenta cuando reflexiona sobre el lugar del cristianismo popular latinoamericano en el marco de la Iglesia universal. Nuestro teólogo entiende que

---

[114] TELLO, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 9.

este nuevo modo cultural de ser cristiano –si bien todavía no está del todo reconocido– representa una notable ampliación de la Iglesia y viene a traer una nueva riqueza a la comunión eclesial (1.6).

1.2 Nacimiento del cristianismo popular latinoamericano

El proceso histórico de conformación de América Latina comenzó a fines del siglo XV a partir del doloroso encuentro entre los pueblos originarios que habitaban estas tierras y los conquistadores europeos, sobre todo españoles y portugueses. El desembarco de Colón en estas playas tuvo lugar en 1492 y muy pronto comenzaron los españoles un proceso de colonización y evangelización. Según las ideas vigentes en la época, el Sumo Pontífice era una especie de señor natural del orbe, *Dominus orbis*, y su jurisdicción se extendía hasta los territorios de infieles. Esto hacía que la Santa Sede funcionara como un organismo regulador de las relaciones internacionales entre los reinos católicos. Por eso los reyes de España, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, rápidamente recurrieron al Papa Alejandro VI para solicitar el derecho a ocupar las tierras recientemente descubiertas. Este permiso fue concedido a través de la bula *Inter Caetera*[115] en la que –junto con el dominio de las nuevas tierras– se les dio el encargo de convertir a la fe cristiana a sus habitantes:

> "Además os mandamos en virtud de santa obediencia (como ya lo habéis prometido, y no dudamos lo habéis de hacer, dada vuestra grandísima devoción y regia magnanimidad), que enviéis a dichas tierras firmes e islas varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos que instruyan a dichos indígenas, y os obliguéis a destinarlos para que imbuyan a dichos habitantes en la fe católica y buenas costumbres, poniendo en ello toda debida diligencia".[116]

A los pocos días de concedida la bula papal, Isabel y Fernando –quienes con anterioridad habían recibido del Papa el derecho a llamarse Reyes Católicos– dieron a Colón una *Instrucción* para su segundo viaje en la que le pedían, como encargo principal,

---

[115] En realidad, fueron cuatro las *Bulas Alejandrinas* que consolidaron la posición de España en el nuevo mundo: *Inter coetera* (3/5/1493, conocida como bula de *donación*), *Inter coetera* (4/5/1493, conocida como bula de *demarcación*), *Eximiae devotionis* (3/7/1493), *Dudum siquiden* (25/9/1493, cono conocida como bula de *ampliación*). Cf. P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX). Volumen I: Aspectos generales*, Madrid, BAC, 1992, 33.

[116] Cita tomada de: TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 133. Una aclaración metodológica: en este capítulo la mayoría de las veces accederemos al material histórico desde la interpretación de Tello. No desconocemos que la historia crítica actual ha complejizado la mirada sobre estos documentos. Pero en este primer capítulo –que quiere presentar el marco de la mariología de Tello– nos parece suficiente presentar la historia como él la entendía. En los capítulos siguientes, al presentar la historia de la Virgen de Luján, abordaremos el material histórico en diálogo interdisciplinar con la historia crítica de las últimas décadas (cf. infra 2.2 Uso de las fuentes históricas sobre Luján, 77).

atraer a los indios a que se conviertan a la fe católica. Para ello, le ordenaban que lleve religiosos "bien informados en nuestra santa fe" y le solicitaban que:

> "Procure o haga el dicho almirante que todos los que en ella, y los que más fueren de aquí en adelante, traten muy bien y amorosamente a los dichos indios sin que les hagan enojo alguno, procurando que tengan los unos con los otros mucha conversación y familiaridad, haciéndose las mejores obras que se pueda".[117]

Como vemos, el anuncio de la fe cristiana estuvo unido a la conquista desde sus más remotos orígenes. Con las bulas papales y la *Instrucción* a Colón, se fue delineando lo que sería la institución del Patronato, por la cual la Iglesia les confiaba a los reyes la organización de la evangelización en estas tierras.[118] De este modo la Iglesia, por decisión del Sumo Pontífice, quedaba al servicio de la Corona para obtener un fin superior: la evangelización de los indios. Los reyes eran los responsables de enviar y distribuir a los hombres de Iglesia, que debían participar juntamente en la obra civilizadora y de la misión evangelizadora. Como explica Tello: "el Patronato constituía, pues, a la Iglesia como instrumento de la Corona para la conquista −lo que suponía sostener, apoyar y controlar a la sociedad española− con el objeto de evangelizar, convertir y organizar la vida cristiana de los indios".[119]

Como es fácil imaginar, esta situación dejaba a la Iglesia en una posición muy difícil al verse tensionada por una doble lealtad contrapuesta: una a la Corona y otra a los indios que debía evangelizar. Esto se complejizó aún más si consideramos que en la sociedad española de las Indias prevalecía la intención de someter a los indios para enriquecerse, lo que la hacía mostrarse reacia a aceptar las leyes que en algunos casos se dictaban buscando reconocer los derechos de los nativos de estas tierras. Más allá de las buenas intenciones declaradas en los documentos de los Reyes Católicos, muchos de los españoles que vinieron a América lo hacían con el fin de obtener riquezas y eso era imposible sin la explotación de la fuerza de trabajo de los indios.[120]

En la práctica, con una Iglesia comprometida en sostener el orden social colonial, era muy reducida la libertad de acción de los eclesiásticos que querían denunciar y detener algunas de las injusticias que se cometían con los indígenas. Estas tensiones pueden ejemplificarse con el diálogo entre Francisco Pizarro y un eclesiástico que nos describe

---

[117] *Ibíd.*, 134.

[118] El Derecho de Patronato queda formalmente concedido con la Bula de Julio II *Universalis ecclesiae regimini* (28/7/1508). Cf. *Ibíd.*, 135.

[119] *Ibíd.*, 137.

[120] Una recepción académica de esta lectura tellana de los orígenes históricos del cristianismo popular en FORCAT, *La vida cristiana popular*, 189s; cf. FORCAT, "El amor de la libertad en la cultura popular".

Lewis Hanke en su valiosa obra *La lucha española por la justicia en la conquista de América*: "El conquistador Francisco Pizarro contestó una vez a un eclesiástico de su compañía, que protestaba del despojo que se hacía a los indios en el Perú y les exhortaba a que más bien debería hacérseles conocer Dios y la fe: 'No he venido por tales razones. Yo he venido a quitarles el oro'".[121]

Es evidente que los abusos que se cometieron con los indios condicionaron la acción evangelizadora. En la teoría, los españoles no veían mayor contradicción en conquistar y convertir. Pero en la práctica,

> "Los españoles, que establecían ciudades en el territorio indio, por la codicia de la riqueza, la soberbia de su pretendida superioridad, y muchas veces el deseo de la carne, eran causa de grave injusticia, falta de amor y escándalo para los indios, hasta el punto de que se comprendió que para la conversión de ellos al cristianismo era mejor separarlos de los cristianos españoles".[122]

Para no caer en anacronismos superficiales, debemos tener presente que el conquistador de esos tiempos representaba un tipo humano difícil de entender desde nuestra cosmovisión moderna. Muchos de ellos eran sinceramente religiosos, pero no veían mayor oposición entre su amor a Dios y el enriquecerse explotando a los indios. El padre Tello explica esta paradójica actitud como una escisión entre la honra de Dios y el amor al prójimo:

> "Los cristianos españoles de ese tiempo cuidaban mucho de la honra de Dios, pero fácilmente mediatizaban el amor al otro –no viéndolo siempre como el amor al prójimo– subordinándolo al propio provecho, o al del Rey temporal. Así por ejemplo los capitanes de los barcos negreros (que conducían esclavos y además de modo extremadamente inhumano y cruel) prohibían al mismo tiempo muy severamente a la tripulación, la blasfemia y el juego de naipes (ocasión para jurar y blasfemar)".[123]

Una buena parte de los españoles de la sociedad colonial, aun los de profunda religiosidad, no veían en los indios un prójimo al que el cristiano le debía amor. Sin querer caer en generalizaciones indebidas, podemos pensar que muchos de ellos se embarcaron en la conquista de estas tierras impulsados por dos fuerzas que no veían contrapuestas: la sed de oro y la sed de nuevas almas para gloria de Dios. Al decir de uno de ellos, Bernal Díaz del Castillo, quienes acometieron esta empresa lo hicieron "por servir a Dios y a su Majestad, y dar luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas, que todos los hombres comúnmente venimos a buscar".[124]

---

[121] L. HANKE, *La Lucha española por la justicia en la conquista de America*, Madrid, Aguilar, 1959, 25. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 62.

[122] TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 128.

[123] *Ibíd.*,63.

[124] BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Volumen I*, México, Ediciones Mexicanas, 1950, 417. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 63.

Es menester también decir que –a pesar de esta subordinación de la Iglesia a la Corona– entre los misioneros españoles no faltaron heroicos defensores de los indios, como Antonio de Montesinos o Bartolomé de las Casas, entre muchos otros. El padre Tello, haciendo una lectura teológica de la primera evangelización, afirma que si el Evangelio prendió en estas tierras se debe primeramente a una disposición divina, que con su gracia atrajo a los indios a la nueva fe. Pero, a nivel humano, podemos encontrar una de las causas en el amor con el que procedieron tantos misioneros, que en definitiva predominó frente a otras motivaciones, que también existieron y en una escandalosa cantidad.[125]

Al contemplar los orígenes de nuestro cristianismo latinoamericano no podemos desconocer ambas realidades. Por una parte, como reconoció repetidamente la Iglesia en su historia reciente, muchos de los abusos de la conquista se realizaron en nombre del Dios cristiano. Pero esto no fue lo único. También se dio la presencia de innumerable cantidad de misioneros que dieron su vida en la defensa, promoción y evangelización de los indios. Esta ambivalencia queda bien expresada en el pedido de perdón que hizo el Papa Francisco en Bolivia en 2015:

> "Les digo, con pesar: Se han cometido muchos y graves pecados contra los pueblos originarios de América en nombre de Dios. Lo han reconocido mis antecesores, lo ha dicho el CELAM, el Consejo Episcopal Latinoamericano, y también quiero decirlo. Al igual que San Juan Pablo II, pido que la Iglesia –y cito lo que dijo él– 'se postre ante Dios e implore perdón por los pecados pasados y presentes de sus hijos'. Y quiero ser muy claro, como lo fue San Juan Pablo II: pido humildemente perdón, no sólo por las ofensas de la propia Iglesia, sino por los crímenes contra los pueblos originarios durante la llamada conquista de América. Y junto a este pedido de perdón, para ser justos, también quiero que recordemos a millares de sacerdotes, obispos, que se opusieron fuertemente a la lógica de la espada con la fuerza de la cruz. Hubo pecado, hubo pecado y abundante, y por eso pedimos perdón, pero allí también donde hubo pecado, donde hubo abundante pecado, sobreabundó la gracia a través de esos hombres que defendieron la justicia de los pueblos originarios".[126]

---

[125] Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 107.

[126] FRANCISCO, *Discurso en el II encuentro mundial de los Movimientos Populares,* 9 de julio 2015 [en línea] https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html [consulta: 8 de mayo de 2023].

Antes de Francisco, los dos papas que lo precedieron también habían pedido perdón por los abusos de la conquista: SAN JUAN PABLO II en República Dominicana el 12 de octubre de 1992 y BENEDICTO XVI en 2007 al volver de su viaje a Brasil con motivo de la Conferencia de Aparecida.

Más recientemente, el 25 de julio de 2022, Francisco volvió a pedir perdón en su encuentro con pueblos indígenas en Canadá: "Hoy estoy aquí, en esta tierra que, junto a una memoria antigua, custodia las cicatrices de heridas todavía abiertas. Me encuentro entre ustedes porque el primer paso de esta peregrinación penitencial es el de renovar mi pedido de perdón y decirles, de todo corazón, que estoy profundamente dolido: pido perdón por la manera en la que, lamentablemente, muchos cristianos adoptaron la mentalidad colonialista de las potencias que oprimieron a los pueblos indígenas. Estoy dolido. Pido perdón, en particular, por el modo en el que muchos miembros de la Iglesia y de las comunidades religiosas cooperaron, también por medio de la indiferencia, en esos proyectos de destrucción cultural y asimilación forzada de los gobiernos de la época, que finalizaron en el sistema de las escuelas residenciales" (*Encuentro con los pueblos indígenas Primeras naciones, Métis e Inuit,* 25 de julio 2022 [en línea]

1.2.1 Importancia del Patronato

Para entender la primera evangelización y el nacimiento de la fe cristiana en nuestro continente es muy importante considerar la institución del Patronato, por la cual la Iglesia quedó bajo el control de los reyes. Esta dependencia condicionó notablemente la acción evangelizadora en todo el período colonial. La Corona tenía por objetivo formar pueblos que la reconocieran, y que esos pueblos fueran cristianos. Los indios debían convertirse en súbditos del rey y –juntamente– en cristianos. Todos los que venían a América, también los misioneros, debían trabajar por ese doble objetivo. Tomemos como testimonio las palabras que el jesuita Antonio Ruiz de Montoya escribiera para el rey en un libro publicado en 1639:

> "He vivido todo el tiempo en la provincia del Paraguay y como en el desierto en busca de fieras, de indios bárbaros, atravesando campos y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia Santa y al servicio de Su Majestad".[127]

El Patronato hizo que la Iglesia actuara como instrumento de la Corona. Por eso no desarrolló su actividad misionera –como podríamos suponer hoy– con el método de *plantatio Ecclesiae*, esto es, fundando comunidades eclesiales. Lo que hizo fue colaborar con la formación de pueblos buscando que estos fueran cristianos. Esta distinción es central en el análisis de Tello:

> "La Corona tiene que lograr someter o formar *pueblos* que la reconozcan, la Iglesia en su actividad misionera propia, tal como la entendemos hoy, tendería a plantar Iglesias, es decir a fundar *comunidades eclesiales*; esto no ocurre en la primera evangelización de América: la Iglesia colabora con la formación de pueblos (institución temporal) pueblos que sean cristianos (realidad sobrenatural), pero para que verdaderamente lo sean, el camino es que sean sometidos a la Corona. En resumen, la acción de la Iglesia va dirigida a formar pueblos cristianos, no comunidades eclesiales. Esto es un hecho lleno de consecuencias futuras".[128]

La fe cristiana, tal como se la trajo a América, no fue enseñada para ser vivida primeramente en el ámbito acotado de una comunidad eclesial sino en el espacio amplio de la comunidad del pueblo. Tal vez el desconocimiento de este origen del cristianismo latinoamericano esté en la raíz de muchas incomprensiones y fracasos de proyectos pastorales actuales.

---

https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/july/documents/ 20220725-popolazioniindigene-canada.html [consulta: 8 de mayo 2023].

[127] A. RUIZ DE MONTOYA, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Uruguay y Tape*, Bilbao, 1892, 14 (cita tomada de: GONZÁLEZ DORADO, *De la María conquistadora a la María liberadora*, 37).

[128] TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 61. La noción de *pueblo cristiano* es central en el análisis que hace Tello del cristianismo popular latinoamericano. Cf. R. TELLO, "Anexo XVIII. El pueblo cristiano", en: *Pueblo y Cultura Popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho - Agape, 2014, 9-99.

1.2.2 La fe mariana de los conquistadores

Para el objetivo que nos hemos propuesto conviene señalar en este punto alguna otra característica de la personalidad de los conquistadores. Nos referimos a la notoria devoción mariana de muchos de ellos. Lo atestigua, por ejemplo, Bartolomé de las Casas cuando relata el descubrimiento de la isla Trinidad. Al llegar a tierra firme,

> "[Cristóbal Colón] dio infinitas gracias a Dios, como tenía de costumbre, y todos alabaron a la bondad divina, y con gran regocijo y alegría dijeron cantada la *Salve Regina*, con otras coplas y prosas devotas que contienen alabanzas de Dios y de Nuestra Señora, según la costumbre de los marineros, al menos los nuestros de España, que con tribulaciones y alegrías suelen decirla".[129]

El cristianismo en estas tierras fue anunciado bajo el signo de la cruz de Cristo siempre unido a la imagen de María. En cada templo que se construía, por disposición de Carlos V en 1518, se debía entronizar la cruz y la imagen de la Virgen, y debía reservarse un lugar para hacer la alabanza a la Madre de Dios, tanto a la mañana como a la noche.[130]

Una nota distintiva de la fe mariana de estos españoles era su devoción a la Concepción Inmaculada de María. Siglos antes de que se declare su dogma (fue decretado en 1854), y mientras en Europa se discutía esta doctrina mariológica, en la península ibérica era aceptada entusiastamente, especialmente por franciscanos y jesuitas. Aún más, se propagó entre los fieles y las órdenes religiosas el *votum sanguinis*, que consistía en comprometerse bajo juramento a defender la doctrina de la Inmaculada Concepción hasta derramar la sangre.[131]

Los jesuitas, por ejemplo, se caracterizaban por defender fervientemente el honor de la Virgen María. San Ignacio cuenta en su *Autobiografía* un episodio que pinta bien el talante mariano de un caballero español. Tuvo lugar poco después de su conversión en 1522, cuando –según su expresión– en su mente todavía no se habían sosegado las fantasías de los libros de caballería. Yendo de camino a lomo de mula tuvo ocasión de compartir un trecho con un moro y lo que comenzó como una conversación amigable derivó en una discusión, porque este no aceptaba la virginidad posparto de María. Luego de separarse, Ignacio sintió que "había hecho mal en consentir que un moro dijese tales cosas de nuestra Señora, y que era obligado volver por su honra. Y así le venían deseos

---

[129] BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib. III, cap.131. Cita tomada de: R. TELLO, "María estrella de la evangelización", en: JORGE VERNAZZA - RODOLFO RICCIARDELLI, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, inédito, 42-47, 42.

[130] Cf. AWI MELLO, *María-Iglesia: Madre del pueblo misionero*, 75.

[131] Cf. S. DE FIORES, "Inmaculada", en: STEFANO DE FIORES - SALVATORE MEO (dirs.), *Nuevo diccionario de Mariología*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, 910-941, 913.

de ir a buscar el moro y darle de puñaladas por lo que había dicho".[132] De modo que se decidió a "dejar ir a la mula con la rienda suelta hasta al lugar donde se dividían los caminos; y que si la mula fuese por el camino de la villa, él buscaría el moro y le daría de puñaladas; y si no fuese hacia la villa, sino por el camino real, dejarlo quedar".[133] Por gracia de Dios –y para suerte del moro– la historia se resolvió pacíficamente: "quiso nuestro Señor que, aunque la villa estaba poco más de treinta o cuarenta pasos, y el camino que a ella iba era muy ancho y muy bueno, la mula tomó el camino real, y dejó el de la villa".[134]

Veremos más adelante que este rasgo inmaculista de la fe mariana de los españoles dejó su huella en el cristianismo latinoamericano.[135]

1.3 El encuentro fundante: la Virgen de Guadalupe

En una lectura teológica de la evangelización fundante de América, algo que salta a la vista es el tinte mariano que tuvo este primer anuncio. El Documento de Puebla da cuenta de esto cuando afirma que:

> "En nuestros pueblos, el Evangelio ha sido anunciado presentando a la Virgen María como su realización más alta. Desde los orígenes –en su aparición y advocación de Guadalupe– María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo, con quienes ella nos invita a entrar en comunión".[136]

En estas tierras, la semilla del Evangelio se sembró "con sabor a María", [137] según la feliz expresión del cardenal Eduardo Pironio. Desde sus orígenes, la experiencia vital del creyente latinoamericano encontró en la Madre de Dios el signo más elocuente de la presencia de un Dios cercano y providente. Resulta interesante notar que este pueblo naciente fue conociendo a María por dos vertientes. Por una parte, a través del anuncio de los misioneros, que la presentaban formando parte del corazón de la nueva fe. Pero también a partir de su propia experiencia. Fue descubriendo su presencia maternal en su propia vida y tomándola como suya. Esto se dio a través de una innumerable cantidad de experiencias por todo el Continente que fueron tejiendo una verdadera historia de amor entre la Virgen y el nuevo pueblo.

---

[132] J. RAMBLA BLANCH, *El peregrino: autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Barcelona, Mensajero - Sal Terrae, 2011[5], 36. Calderón de la Barca creó un drama religioso a partir de este relato ignaciano: *El gran príncipe de Fez*.

[133] *Ibíd.*, 37.

[134] *Ibíd.*

[135] Cf. infra 8.5 El sentido de la Inmaculada para el pueblo, 343.

[136] DP 282.

[137] PIRONIO, *María y la Argentina*, 277.

Esta entrañable relación tuvo su hito fundador en 1531 en el Tepeyac, un cerro cercano a Tenochtitlan, corazón del imperio azteca. Siguiendo la enseñanza conciliar –y patrística– que presenta a María como figura de la Iglesia,[138] puede pensarse que en la manifestación de la Virgen de Guadalupe a aquellos primeros indios se cifra lo que luego sería el cristianismo del nuevo pueblo latinoamericano. Como afirman los obispos latinoamericanos en Puebla, la identidad de América Latina: "se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización".[139]

1.3.1 Contexto del acontecimiento guadalupano[140]

Para acercarnos al sentido que pudo haber tenido para aquellos indios la intervención maternal de la Virgen en sus vidas, debemos tener presente el estado de absoluto desamparo en el que vivían. Pensemos que antes de la llegada de Hernán Cortés los aztecas tenían su propio orden social articulado a partir de un conjunto de creencias religiosas. Por ejemplo, como parte de su cosmovisión, se creían responsables del equilibrio del mundo y estaban convencidos de que el sol necesitaba que le ofrecieran el palpitar de corazones humanos para luchar con las fuerzas de la oscuridad y salir al día siguiente.[141]

En 1519 tuvieron su primer contacto con los españoles, y –luego de un breve período de diplomacia– fueron dominados a fuerza de guerra. En poco tiempo el imperio se desplomó. Todo su orden social se derrumbó como un castillo de naipes. Veían con perplejidad que sus ritos no se llevaban a cabo y el sol seguía alumbrando cada día. Sus templos eran derribados, ¡y sus dioses no se defendían! Dolorosamente escuchaban que sus antepasados estaban todos en un lugar de tormento. En definitiva, se destruyó el universo simbólico del indio. El colapso cultural fue tal que muchos sólo querían morir.[142] Sirvan como ejemplo algunas frases del difícil diálogo que tuvieron en 1524 los doce franciscanos misioneros con los indios principales y sus sabios, los *tlamatinime*:

> "Déjennos ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto [...]. Y ciertamente no creemos aún (lo que nos decís), no lo tomamos por verdad (aun cuando) os

[138] Cf. LG 63.

[139] DP 446.

[140] Sobre los estudios guadalupanos cf. nota 90.

[141] Cf. CHITARRONI, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, 181.

[142] El obispo Zumárraga en 1529 denunciaba en una carta al emperador que los indios llevados como esclavos a las islas preferían ahogarse por el camino y para evitarlo los esclavistas los ataban a los mástiles (cf. CHÁVEZ SÁNCHEZ, *La verdad de Guadalupe*, 200).

> ofendamos. Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno. Si en el mismo lugar permanecemos, sólo seremos prisioneros. Haced con nosotros lo que queráis".[143]

Para los indios no era extraña la caída de una ciudad en manos de sus enemigos. Pero eso no implicaba, como en este caso, "la destrucción total de su mundo, es decir, de sus imágenes, templos, costumbres y praxis de fe".[144] Esta nueva forma de dominación los sumergió en un verdadero caos identitario. A esto se sumó una peste de viruela que produjo una gran mortandad (no tenían anticuerpos para las enfermedades europeas),[145] y la obligación que les impusieron los dominadores de realizar trabajos forzados. Como bien dice el escritor mexicano Octavio Paz, estos aborígenes quedaron en una situación de soledad y orfandad tan completa que es difícil de imaginar para el hombre moderno.[146]

1.3.2 El Nican Mopohua

En este contexto se dio el acontecimiento guadalupano. Llega hasta nosotros a través del relato que escribiera en elegante *náhuatl* el indio Antonio Valeriano a partir de información que –muy probablemente– recibió de los labios del mismo Juan Diego: el *Nican Mopohua*.[147]

Según narra este antiguo códice, escrito en papel elaborado con pulpa de maguey, el hecho milagroso se produjo apenas "diez años después de conquistada la ciudad de México".[148] Un indio pobre, Juan Diego, iba cruzando el cerro Tepeyac de madrugada para ir a misa en Tlatilolco cuando de pronto escuchó una música cuya belleza lo remitió al cielo de sus antepasados. Al cesar el canto oyó que lo llamaban tiernamente. Se acercó al lugar de donde provenía la voz y vio a *"una Doncella que allí estaba de pie"*.[149] Quedó maravillado de su gran belleza. Para el indio, era evidente que se trataba de una mujer noble aunque estaba de pie (los nobles dominadores, tanto españoles como indios,

---

[143] GONZÁLEZ DORADO, *De la María conquistadora a la María liberadora*, 48.

[144] CHITARRONI, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, 178.

[145] "La conquista engendró una catástrofe biológica. Entre 1519 y 1550, *las seis séptimas partes de la población de Mesoamérica fueron diezmadas*, a causa de las nuevas enfermedades introducidas por los españoles (viruela, sarampión, fiebre tifoidea, etc.) y por los esclavos negros (malaria, fiebre amarilla, etc.), frente a las cuales los indios no estaban inmunizados" (M. MARZAL, *Historia de la Antropología. Volumen I: Antropología Indigenista*, Quito, Abya-Yala, 2016[6], 29).

[146] Cf. OCTAVIO PAZ, *El laberinto de la soledad*. Cita tomada de: TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 73.

[147] La fecha más probable de composición es 1556. Luego, para favorecer su estudio se lo dividió en versículos. Utilizaremos la traducción de Mario Rojas Sánchez tal como se transcribe en: CHITARRONI, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, 67–80.

[148] *Nican Mopohua*, 1.

[149] *Ibíd.*, 14.

recibían a la gente sentados). Ella le reveló que es *"la perfecta siempre Virgen Santa María, Madre del Verdaderísimo Dios por quien se vive",*[150] y le pidió que le diga al obispo que mucho desea que se le construya una *"casita sagrada"* en ese lugar. Donde *"a mis amadores, los que a mí clamen, los que me busquen, los que confíen en mí… allí escucharé su llanto, su tristeza, para remediar, para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores"*.[151] En aquel cerro, la Virgen quería un lugar donde estar presente para oír los sufrimientos de sus hijos y darles consuelo. En ese deseo de la Madre de Dios podemos leer, con la perspectiva que nos da la historia, el germen de una hermosa y sintética definición del sentido de los santuarios marianos en América Latina.

El indio –no sin dificultad– logró hacerse recibir por el obispo, fray Juan de Zumárraga. Este lo atendió benignamente pero no pareció tomarse en serio el pedido. Juan Diego volvió a encontrarse con la Virgen en el cerro y –con candorosa interpretación– le explicó que el obispo: *"por lo que me respondió, como que no lo entendió, no lo tiene por cierto… piensa que tu casa que quieres que te hagan aquí, tal vez yo nada más lo invento, o que tal vez no es de tus labios"*.[152] El obispo no lo entendió al indio, pero el indio lo entendió perfectamente al obispo. Era consciente de que ocupaba el último lugar en la sociedad, que su palabra nada valía para los que gobiernan. Por eso le pidió humildemente a la Virgen que enviara a alguno de los nobles *"a llevar tu amable palabra para que le crean"*.[153] Le costaba entender que la Santísima Virgen quisiera usar un instrumento tan pobre para una misión tan noble. De aquí la insistencia: *"en verdad yo soy un hombre del campo, soy mecapal, soy parihuela, soy cola, soy ala; yo mismo necesito ser conducido, llevado a cuestas, no es lugar de mi andar ni de mi detenerme allá a donde me envías, Virgencita mía, Hija mía menor, Señora, Niña".*[154] Como los pobres de todos los tiempos, sabía bien que hay lugares que no eran *"de su andar"* ya que poco valían allí sus razones.[155]

Luego de esa descarnada confesión de Juan Diego sobre su radical pobreza, María le dirigió unas tiernas palabras en las que aparece con toda su fuerza el designio salvador de Dios mediante los pobres:

---

[150] *Ibíd*., 26.
[151] *Ibíd*., 31–32.
[152] *Ibíd*., 51–53.
[153] *Ibíd*., 54.
[154] *Ibíd*., 55.
[155] Martín Fierro tuvo la misma sensación cuando decía del gaucho que: *"En su boca no hay razones / Aunque la razón le sobre; / Que son campanas de palo / Las razones de los pobres"* (1375–79).

> "Escucha, el más pequeño de mis hijos; ten por cierto que no son escasos mis servidores, mis mensajeros, a quienes encargue que lleven mi aliento, mi palabra, para que efectúen mi voluntad; pero es muy necesario que tú, personalmente vayas, ruegues, que por tu intercesión se realice, se lleve a efecto mi querer, mi voluntad. Y mucho te ruego, hijo mío el menor, y con rigor te mando, que otra vez vayas mañana a ver al obispo. Y de mi parte hazle saber, hazle oír mi querer, mi voluntad, para que realice, haga mi templo que le pido. Y bien, de nuevo dile de qué modo yo, personalmente, la siempre Virgen Santa María, Yo, que soy la madre de Dios, te mando".[156]

La Virgen reconoce los caminos de la lógica humana ("no son escasos mis servidores, mis mensajeros"), pero quiere emplear en América el camino del indio pobre y despreciado. El designio divino es que el obispo acepte la presencia y palabra del indio. Juan Diego –ante la firmeza de la Virgen– obedeció, pero sin cambiar de opinión: *"iré a poner en obra tu voluntad, pero tal vez no seré oído, y si fuere oído, quizás no seré creído"*.[157]

Al día siguiente, luego de oír misa, el indio volvió al palacio episcopal. En este segundo encuentro el obispo le hizo muchas preguntas –con cierto tono inquisidor– sobre sus encuentros con la Virgen. Antes de despedirlo le explicó que no podía hacer un templo en el cerro solo por su palabra, necesitaba alguna otra señal. Juan Diego no dudaba de que la Madre daría una señal y se marchó. El obispo se quedó desconfiando de que este indio –que pedía un templo en un antiguo lugar de culto pagano– anduviera en cosas de idolatría y lo mandó a seguir. Los espías le perdieron el rastro cerca del Tepeyac y fue tanto su fastidio que se determinaron a que si volvía le darían una golpiza para que no siguiera alborotando a la gente.

Entre tanto, Juan Diego estaba con la Virgen dándole la respuesta del obispo. Ella aceptó el pedido y le pidió que vuelva al día siguiente para recibir la señal que debía llevarle al obispo. Pero al otro día, el lunes, Juan Diego no regresó. Porque cuando volvió a su casa encontró a su tío Juan Bernardino gravemente enfermo. Tuvo que pasar el día cuidándolo. Le consiguió un médico pero ya no había esperanzas. Al verse desahuciado, Bernardino le pidió encarecidamente que vaya bien temprano al otro día a buscar un sacerdote a Tlatilolco para que pudiera confesarlo y prepararlo a morir. Apenas despuntada la madrugada del martes, Juan Diego salió a cumplir su urgente diligencia. Por temor a demorarse, ingenuamente decidió dar un rodeo al cerro donde podría encontrarlo la Virgen. En su intuición de hombre sencillo, lo sobrenatural no podía ser

[156] *Nican Mopohua*, 58–62.
[157] *Ibíd*., 64.

una excusa para desentenderse de las urgencias de la caridad en esta vida. La vida eterna y la presente van naturalmente juntas en la vida del pobre.

Pero Ella le salió al encuentro a un costado del cerro. Él, quizás avergonzado por la fallida evasión, la saludó con ternura: *"Mi jovencita, Hija mía la más pequeña, Niña mía, ojalá que estés contenta: ¿cómo amaneciste? ¿acaso sientes bien tu amado cuerpecito, Señora mía, Niña mía?"*.[158] Luego le expuso el motivo de su extraña conducta:

> "Con pena angustiaré tu rostro, tu corazón: te hago saber, Muchachita mía, que está muy grave un servidor tuyo, tío mío. Una gran enfermedad se le ha asentado, seguro que pronto va a morir de ella. Y ahora iré de prisa a tu casita de México, a llamar a alguno de los amados de Nuestro Señor, de nuestros sacerdotes, para que vaya a confesarlo y a prepararlo. Porque en realidad para ello nacimos, los que vinimos a esperar el trabajo de nuestra muerte".[159]

En cuanto oyó las razones de Juan Diego, Ella le respondió usando tal vez las más tiernas y consoladoras palabras que haya escuchado indio alguno en estas tierras:

> "Escucha, ponlo en tu corazón, hijo mío el menor, que no es nada lo que te espantó, lo que te afligió; que no se perturbe tu rostro, tu corazón; no temas esta enfermedad ni ninguna otra enfermedad, ni cosa punzante, aflictiva. ¿No estoy aquí, yo, que soy tu madre? ¿No estás bajo mi sombra y resguardo? ¿No soy la fuente de tu alegría? ¿No estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos? ¿Tienes necesidad de alguna otra cosa? Que ninguna otra cosa te aflija, te perturbe: Que no te apriete con pena la enfermedad de tu tío, porque de ella no morirá por ahora, ten por cierto que ya está bueno".[160]

La traducción –y los siglos– nos velan algunas de las riquezas de sentido que estas palabras pudieron haber tenido para un indio. Para asomarnos un poco más a la intimidad y protección que significaron para Juan Diego estas frases, démosle la palabra a los conocedores del *náhuatl*:

> "*Nocuixango*, *Nomamalhuazco*, *Cuixantli* es la concavidad delantera que se forma con una vestidura: falda, enagua, delantal, ayate, para cargar algo; de allí la idea y la imagen de gremio, regazo, protección, intimidad, cercanía, amparo. *Mamalhuaztli* es el receptáculo semejante pero formado hacia la espalda con el rebozo, manto, capa, o con el mismo ayate, dándole vuelta. Esta expresión de la Virgen corresponde a lo que había dicho Juan Diego: 'necesito ser conducido, llevado a cuestas…' Ahora Ella le dice: '¿No te llevo en mis brazos? ¿No te cargo en mis espaldas?', como si dijera: '¿No dependes de mí completamente?' Vemos aún ahora cuán tiernamente llevan las indias a sus hijos en las espaldas".[161]

Ante esta entrañable manifestación de amor, Juan Diego quedó profundamente consolado y con el corazón apaciguado. *"Y le suplicó que inmediatamente lo mandara a ver al gobernante obispo, a llevarle algo de señal, de comprobación para que creyera"*.[162] La Virgen lo envió entonces a la cumbre del cerro a que corte y le traiga las

---

[158] *Ibíd*., 110.

[159] *Ibíd*., 111–114.

[160] *Ibíd*., 118–120.

[161] G. PIMENTEL, *Mi niña, dueña de mi corazón*, México, Progreso, 1991, 49.

[162] *Nican Mopohua* 123.

flores que encuentre. Él sabía bien que ese era lugar de riscos y arbustos espinosos y que era imposible en diciembre –cuando el hielo se devora toda la vegetación– que allí crezcan flores. Aun así, no dudó y fue a buscarlas. Con gran maravilla contempló al llegar a la cima una gran variedad de flores bellas y perfumadas. Para el indio las flores tenían una significación religiosa de presencia y cercanía divina, algo así como el cielo en la tierra.[163] Las cortó y las recogió en su regazo envolviéndolas con su tilma.[164] Enseguida se las llevó a la Reina del Cielo. Ella las vio, las tomó *"con sus venerables manos"*, y las devolvió al hueco del ayate del indio y diciéndole: *"Mi hijito menor, estas diversas flores son la prueba, la señal que llevarás al obispo. De mi parte le dirás que vea en ellas mi deseo, y que por ello realice mi querer, mi voluntad […] Y tú que eres mi mensajero [...] en ti absolutamente se deposita la confianza"*.[165]

La Virgen confiaba en el indio. Lo quería como embajador del mensaje salvador de Dios que Ella trae a estas tierras. El indio confió también en la Virgen y –seguro de que todo iba a salir bien– se dirigió feliz al *lugar que no es de su andar*, a llevar la señal del cielo. Esta vez le costó más llegar al obispo por la desconfianza de su entorno. Cuando logró hacerlo, le relató hasta el detalle el origen de las flores que le traía como señal. Luego, al extender su blanca tilma, las flores cayeron al suelo y en el manto *"se apareció de repente la Amada Imagen de la Perfecta Virgen Santa María, Madre de Dios, en la forma y figura que ahora está"*.[166]

La Virgen estampada en el manto es el signo que le dice al obispo que le crea al indio. Que crea que es verdad que la vida–tilma del indio ha sido tocada por Ella, *la madre del verdadero Dios por quien se vive.* Y que el santuario es el signo y lugar de ese encuentro, que todo indio lleva impreso en el alma.

Dios interviene en la vida de este pueblo naciente por medio de María. Ella elige a uno de sus hijos más humildes, lo consuela y lo eleva haciéndolo su embajador ante la Iglesia que debe reconocerlo. Como Madre que busca reunir a todos sus hijos, comienza un camino de acercamiento entre grupos infinitamente distantes. Los españoles poco veían de bueno en esos indios y sus creencias, y Ella los obliga a valorarlos. Dignifica a

---

[163] Cf. CHITARRONI, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, 122.

[164] La tilma (también *tilmatli*) era una prenda de vestir, usada en el frente como un delantal largo. Solía servir para cargar los frutos de las cosechas. El ayate era algo similar, aunque más corto y de uso específicamente agrícola. En la tradición guadalupana se usan prácticamente como sinónimos (cf. CHÁVEZ SÁNCHEZ, *La verdad de Guadalupe*, 451).

[165] *Nican Mopohua*, 139.

[166] *Ibíd*. 183.

los indios y –en su Imagen– les enseña los misterios de la fe de un modo en que sólo ellos podrían verlo. En la tilma estampada, Ella les acerca a su Hijo sin que tengan que renunciar a su cultura indígena.[167]

1.3.3 Consuelo maternal en el doloroso nacimiento del pueblo mestizo

La *casita sagrada* del Tepeyac se construyó. Allí se expone hasta el día de hoy la imagen milagrosamente impresa en la tilma conocida como la Virgen de Guadalupe, nombre que Ella misma le revelara al tío de Juan Diego al sanarlo (o, al menos, ese nombre entendió el obispo en el relato del anciano).[168] Su imagen, milagrosamente conservada a lo largo de los siglos a pesar de la rusticidad del tejido, es como un signo de esa fe conservada durante cinco siglos en ese pueblo pobre y dominado. Desde aquellos primeros sucesos, han sido millones los hijos de América Latina que llegaron a su santuario a buscar el consuelo maternal que ofrece para todos: *"allí escucharé su llanto, su tristeza, para remediar, para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores"*.[169]

El padre Tello, en una charla con sacerdotes que animaban el Movimiento Juvenil Evangelizador, les explicaba:

> "Históricamente la figura de María, incluso en términos de psicología profunda, es ante todo la Madre. Y en términos de psicología profunda dirán: es el seno maternal, o es la Madre Tierra. La Virgen de Guadalupe anda mucho por ahí. Es la madre, es el seno maternal. Entonces a un pueblo destrozado, sin organismo, sin organización, un pueblo desvalido, la madre, el seno maternal, su protección es la que congrega, la que reúne, la que atrae".[170]

El pueblo naciente –mestizo y oprimido– ya tiene una Madre. A primera vista, en un contexto de tanta injusticia y dolor, no parece muy liberador lo que ofrece. Pero, al igual que San Pablo en su carta a Filemón, pone la semilla de la verdadera liberación igualando al oprimido y al opresor en una misma dignidad de hijo de Dios.

Debemos tener en cuenta que esto se dio en el doloroso inicio del proceso de mestizaje racial. Muy pronto los españoles empezaron a tomar indias como concubinas por la fuerza o incluso contraían matrimonio. Además, en algunos casos, la nobleza azteca les entregaba a sus hijas para establecer una alianza de sangre con esta nueva raza.[171] Esto hizo que empezaran a aparecer niños con un rostro nuevo. Ni español, ni indio: *mestizo*.

---

[167] Cf. CHITARRONI, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, 237.
[168] Cf. *Nican Mopohua* 208.
[169] *Ibíd*., 32.
[170] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 261.
[171] Cf. CHÁVEZ SÁNCHEZ, *La verdad de Guadalupe*, 204.

En Tenochtitlan, en los años inmediatamente posteriores a la conquista de Hernán Cortés, no era muy buena la suerte de los niños mestizos. Ante la crisis de relación que había entre indios y españoles, las dos partes rechazaban el fruto de esa unión.[172] A pesar de que los aztecas valoraban mucho a sus hijos, en el contexto de la profunda crisis cultural que vivían, no aceptaban a estos *niños de nuevo rostro*. Hay cartas de la época que describen la situación desesperada de estas criaturas. Cuenta por ejemplo el obispo Vasco de Quiroga: "andan por los mercados buscando de comer lo que dejan los puercos y los perros, es cosa de gran piedad de ver a estos huérfanos y pobres, son tantos que es cosa de no poderse creer si no se ve".[173]

En este estado de desconcierto desesperante, considerando a sus dioses muertos y a sus antepasados en el infierno, los indios recibieron la manifestación de la Virgen de Guadalupe. Su presencia vino a tocar y dignificar la vida de cada uno de ellos en la de Juan Diego. Y adoptó *un rostro nuevo*, un rostro mestizo, el rostro de los niños abandonados, de los más sufridos, de los últimos. Así llega la Virgen a América Latina, como madre de los últimos. De todos, pero especialmente de los últimos. Se inclina hacia quienes sufrían la más profunda soledad y les dice al oído: *no se turbe tu corazón… ¿no estoy yo aquí, que soy tu Madre?*[174]

1.3.4 Bautismos masivos

Los estudios históricos muestran que, después de la aparición de la Virgen de Guadalupe, se incrementó notablemente el número de bautismos.[175] Para ese entonces no había más de cuarenta misioneros en Nueva España. Un celoso evangelizador de esos primeros tiempos, el franciscano fray Toribio de Benavente, alias *Motolinía*, cuenta que "eran tantos los que en aquellos tiempos venían al bautismo, que a los ministros que bautizaban, muchas veces les acontecía no poder alzar el brazo".[176] Muy pronto se suscitó una controversia sobre las condiciones que había que cumplir para bautizar. Por ejemplo, en América no había plantas de olivo, por tanto la unción con los santos óleos se dilataba

[172] Cf. CHITARRONI, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, 197.
[173] M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México. Tomo I*, México, Porrúa, 1992[6], 312.
[174] Cf. E. C. BIANCHI, "Inculturación del kerygma en la cultura popular latinoamericana", *Medellín* 177 (2020) 331-351, 342.
[175] Cf. R. RICARD, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986[2] , 175.
[176] GERÓNIMO DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI*, México, Porrúa, 1971, 266.

o nunca se hacía. Cuenta el obispo Fray de Zumárraga: "muchos días me contenté, antes de desayunar, poner crisma y óleo a más de mil bautizados que no lo habían [recibido] en el bautismo, y después confirmarlos; y hasta que muera pienso que habrá cada día más de diez mil".[177] Además, eran tantos, y tanta la pobreza de medios que era imposible celebrar los bautismos con toda la ceremonia de la época. Hubo que consultar al Papa y a los teólogos de Salamanca. Dirimir esa cuestión llevó varios años. En un momento de la discusión se pasaron algunos meses sin bautizar adultos. Cuenta *Motolinía*:

> "En este mismo tiempo también fueron muchos al monasterio de Tlaxcallán a pedir el bautismo, y como se lo negaron, era la mayor lástima del mundo ver lo que hacían, y cómo lloraban, y cuán desconsolados estaban, y las cosas y lástimas que decían, tan bien dichas, que ponían gran compasión a quien los oía, e hicieron llorar a muchos de los españoles que se hallaron presentes, viendo cómo muchos de ellos venían de tres y de cuatro jornadas, y era en tiempo de aguas, y venían pasando arroyos y ríos con mucho trabajo y peligro […] Los sacerdotes que allí se hallaron, vista la importunación de estos indios, bautizaron los niños y los enfermos, y algunos que no los podían echar de la iglesia; porque diciéndoles que no los podían bautizar, respondían: 'Pues en ninguna manera nos iremos de aquí sin el bautismo, aunque sepamos que aquí nos tenemos que morir'".[178]

Más allá de esta controversia, el hecho es que el bautismo se recibió masivamente en estas tierras. Se estima que, en Nueva España, hacia 1540 no quedaban indios adultos sin bautizar, al menos que se sepa.[179]

El padre Tello, al hacer una lectura teológica de los inicios de la evangelización en estas tierras, se pregunta sobre el significado que podría haber tenido para el indio el bautismo en esta situación de crisis existencial. La respuesta es tan sencilla como contundente: *un lugar en el mundo*. El último, pero un lugar. El bautismo lo reconocía como persona, como hijo de Dios. Este sacramento que la Iglesia le daba representó un reconocimiento de su dignidad. Reconocimiento que –como dice Octavio Paz y rescata Tello– no tuvieron los indígenas de las colonias inglesas.[180] "El indio sin nombre –como inexistente– por el bautismo es hecho ciudadano de un nuevo pueblo, ya que según la concepción medieval aún vigente, la ciudadanía del reino de Dios –hijos de Dios– era la que otorgaba la auténtica ciudadanía civil de los pueblos".[181]

Hasta el día de hoy, el pueblo pobre de América Latina vive el bautismo como lo que lo hace verdaderamente humano. Afirma Tello que:

---

[177] L. DEL RÍO HERNÁNDEZ, "Controversia sobre la administración masiva del bautismo en la Nueva España siglo XVI", *II Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano, Universidad de San Luis Potosí* (2005) 78-94, [en línea] http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_11.pdf [consulta: 8/5/2021].

[178] FRAY TORIBIO DE BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1990, 90.

[179] Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 58.

[180] Cf. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 73.

[181] F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, Patria Grande, 1974, 57.

> "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 (cf. San Cirilo en la Feria quinta de la octava de Pascua) […]
>
> 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. Indudablemente habría que ser pobre, sufrido y sin camino (oprimidos) en esta vida para entender a fondo todo esto".[182]

Esta identificación con Cristo que realiza el bautismo y el modo en que los pobres de América Latina la perciben, está en consonancia con lo que enseña el Papa Francisco cuando afirma que los pobres tienen mucho que enseñarnos sobre Cristo ya que "en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente".[183] La cruz de Cristo es el prisma por el cual miran sus vidas cruciformes. El conocimiento de Cristo, *Dios que muere en la cruz*, es el más fuerte y conmovedor hecho para el alma del hombre del pueblo. No lo *intelige*, sólo sabe que esa es la señal del amor de Dios. Además, le otorga una aceptación de su propia vida pobre y sufrida como una vida buena y llena de sentido para él y los demás hombres. Vive el *misterio* de la aceptación de la cruz como algo bueno aunque no sepa decir porqué.

1.4 María en cada rincón de América

En toda América la presencia de la Virgen fue decisiva para la conversión de los indios. Se podrían contar miles de historias en las que la Virgen manifestó su presencia maternal y ayudó a cohesionar las nuevas poblaciones. Su figura materna fue desde los orígenes el camino para llegar a Jesús y fuente de esperanza para los oprimidos.[184] Tello observa que muchas veces se repetirá la dinámica interna de Guadalupe en lo que parece ser un camino providencial de Dios: "*una manifestación sobrenatural o tomada como tal, especialmente de la Santísima Virgen María* (lo que se realiza numerosas veces), de algún modo vinculada a los españoles, pero que atrae y convierte a los indios".[185] Además del

---

[182] R. TELLO, *La sacramentalidad en el pueblo*, inédito, 1.

[183] EG 198. Cf. BIANCHI, *El sueño de Francisco: la Evangelii Gaudium*, 71-86.

[184] En la misma línea, el referente de la teología latina en Estados Unidos, Virgilio Elizondo, afirma: "En un simposio que me tocó dirigir en el Instituto Catequístico Latino-Americano de Manizales (Colombia), en 1977, resultó evidente que la principal devoción mariana de cada país latinoamericano representado remitía a los orígenes mismos de aquel país y que, igualmente, constituía una experiencia liberadora de los oprimidos de aquella tierra" (cf. ELIZONDO, "María y los pobres: un modelo de ecumenismo evangelizador", 273).

[185] TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 104.

caso de la Virgen de Guadalupe –que ya tratamos– mencionaremos algunos otros que Tello solía citar.[186]

1.4.1 Nuestra Señora de la Descensión y Nuestra Señora de Coromoto

El inca Garcilaso de la Vega nos relata cómo en 1536 la Virgen –que luego sería llamada *de la Descensión*– rindió a sus pies a indios de los más salvajes de Cuzco con el resplandor de su belleza. Cuando, luego de un sitio de ocho meses, un grupo de ellos se preparaba para atacar y degollar a los cristianos:

> "Se les apareció en el aire Nuestra Señora con el niño Jesús en brazos, con grandísimo resplandor y hermosura, y se puso delante de ellos; los infieles, mirando aquella maravilla quedaron pasmados; sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos que no sabían dónde estaban".[187]

Rendidos ante tanta hermosura y tomados por el amor a la Virgen, muy pronto estos temibles indios comienzan a invocar a María en su propia lengua:

> "Viendo que la Virgen María *los venció y rindió con su hermosísima vista* y con el regalo del rocío que les echaba a los ojos, *le cobraron tanto amor y afición* que, no contentos de oír a los sacerdotes los nombres y renombres que a la Virgen le dan en la lengua latina y castellana, han procurado traducirlo en su lengua y añadir los que han podido, por hablarle y llamarle en la propia lengua… dícenle 'Mamanchic' que es Señora y Madre nuestra; 'Coya': Reina; 'Ñusta': Princesa de sangre real; 'Zapay': Única; 'Yurac Amancay': Azucena Blanca; 'Chasca': Lucero del Alba; 'Citoccoyllor': Estrella resplandeciente; 'Huc hanac': sin pecado; 'Mana Chancasca': No tocada, que es lo mismo que inviolada; 'Tazque': Virgen pura; 'Diospa Maman': Madre de Dios; también dicen 'Pachacamacpa Maman' que es madre del Hacedor y sustentador del Universo. Dicen 'Huac Chacuyac' que es amadora y bienhechora de pobres…".[188]

Es interesante notar el temprano afán de los indios por nombrarla en su lengua propia y la ternura de los términos que eligen para hacerlo. Es un signo elocuente de que la Virgen entró rápida y profundamente en sus vidas.

En 1651 la Virgen con el niño en brazos se le apareció al cacique de una tribu indígena de Venezuela, los coromotos. Ella le habló en su idioma y lo mandó "al sitio donde viven los blancos para recibir el agua sobre la cabeza y así ir al cielo".[189] Hoy la Virgen de Coromoto es la patrona de Venezuela.[190]

---

[186] Cf. *Ibíd.*, 104s.

[187] GARCILASO DE LA VEGA, *Segunda parte de los Comentarios Reales*, libro II, cap. XXV, 589. Citado por: *ibíd.*, 105.

[188] GARCILASO DE LA VEGA, *Segunda parte de los Comentarios Reales*, 591 (subrayado nuestro). Citado por: 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 peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Ágape, 2004, 144-150, 147.

[189] Fragmento de *Historia de Nuestra Señora de Coromoto*; citado en: TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 105.

[190] Cf. VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María en Iberoamérica*, 421-425.

1.4.2 En Argentina: advocaciones marianas históricas

También aquí en Argentina se veneran advocaciones que rondan los cuatro siglos. Entre las más conocidas están, Nuestra Señora de Itatí, Nuestra Señora del Valle, la Virgen del milagro de Salta, Nuestra Señora del Rosario del Milagro en Córdoba, Nuestra Señora de la Consolación en Sumampa y Nuestra Señora de Luján, de la que trataremos ampliamente en los próximos capítulos de esta obra.

1.4.2.1 La Virgen del Valle

Una de las devociones más antiguas es la Virgen del Valle que se venera en la Catedral Basílica de San Fernando del Valle de Catamarca.[191] Las primeras expediciones españolas en los valles calchaquíes datan de 1543. Debido a la belicosidad de los nativos, les costó mucho asentarse. Tal vez alguno de estos primeros expedicionarios convirtió a un grupo de indios y les dejó una imagen de la Purísima. O tal vez la trajo Luis de Medina, quien en 1591 recibió –junto a Pedro de Maidana– en encomienda una región que incluía el pueblo indio de Choya.[192] Lo que se sabe es que hacia 1620 Manuel de Salazar, mayordomo de Maidana, tuvo noticias por uno de sus sirvientes de que, en una cueva, unos indios veneraban una imagen de María: "la festejaban los indios alumbrándola con fogones que hacían en su presencia, bailando, y haciendo grandes demostraciones de regocijo".[193] Se trataba de una talla de madera, de factura probablemente cuzqueña y de unos 42 centímetros de alto.

El vizcaíno Salazar fue a la gruta y les sacó la Imagen a los indios, la llevó a su casa y la vistió de tela según la usanza de la época. Se cuenta que, al principio los indios se resistieron con humildes observaciones y ruegos, pero luego consintieron el traslado al ver que la Imagen sonreía y sus ojos se ponían luminosos.[194] También afirma la tradición que la Virgen volvió varias veces a la gruta, hasta que se le construyó una capilla y se le realizó un traslado solemne. Como veremos más adelante, algo similar se cuenta de la

---

[191] En el marco de los 400 años de esta advocación se editó la obra: O. TAPIA (ed.), *Una historia de amor y fidelidad: 400 años de la historia de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción del Valle, presencia de Dios que acompaña el peregrinar de sus hijos*, Buenos Aires, Guadalupe, 2019. También hemos tomado datos históricos de: A. LARROUY, *Historia de Nuestra Señora del Valle*, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1916.

[192] Cf. TAPIA (ed.), *Una historia de amor y fidelidad*, 97.

[193] L. RODA, "Virgen del Valle, territorialidades antagónicas e interculturalidad en Catamarca", *Estudios Sociales del NOA* 17 (2016) 87-102, 93.

[194] Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 106.

Virgen de Luján.[195] Otra coincidencia entre ambas manifestaciones marianas es que Salazar –quien la cuidó muchos años– encontraba su vestido con polvo y abrojos, y le reprochaba cariñosamente que no tenía necesidad de salir.[196]

Hacia 1640 el valle ya era meta de peregrinaciones. Alrededor de *Nuestra Señora de la Limpia Concepción* se fue congregando un pueblo que para 1673 contaba con unas ciento veinte personas. Los españoles habían fundado la ciudad de San Juan Bautista de la Rivera de Pomán a pocos kilómetros, pero no prosperó por diversas dificultades y porque la gente prefería trasladarse al valle junto a la Virgen. En 1679 se dispuso la mudanza de la ciudad al valle y en 1683 el gobernador don Fernando de Mendoza Mate de Luna fundó la nueva ciudad, con el nombre de San Fernando del Valle de Catamarca.[197]

Desde sus orígenes, la presencia de la Virgen del Valle en la vida de toda la población del noroeste argentino no ha hecho más que arraigarse y han sido constantes las intervenciones que este pueblo le reconoce. Por ejemplo, los *milagros de conquista*, que se le atribuyeron en las llamadas guerras calchaquíes, sobre todo en la sublevación de Pedro Bohorquez (1656–1667).[198]

El 12 de abril de 1891, segundo domingo de Pascua, la Virgen del Valle recibió la Coronación Pontificia. Como veremos más adelante, este rito –en el cual un obispo corona una Imagen mariana en nombre del Sumo Pontífice– creaba mucha expectativa entre los devotos. Se tomaba como un signo de la gratitud filial de un pueblo a su protectora. La Virgen de Luján había sido la primera advocación americana en recibir esta gracia –en 1887– y abrió el camino para las sucesivas coronaciones en la región.[199]

---

[195] Cf. infra 103.

[196] Cf. RODA, "Virgen del Valle, territorialidades antagónicas e interculturalidad en Catamarca", 91.

[197] Cf. C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina III (1632-1686)*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1968, 8.

[198] Resulta interesante la observación de N. Capurro: "Las apariciones de la Virgen del Valle se enmarcan en una larga tradición aparicionista de imágenes católicas coloniales […] No obstante, aquellos milagros de la Imagen ocurridos durante las Guerras Calchaquíes se distinguen de estas apariciones tempranas y consisten en lo que Estenssoro ha denominado 'milagros de conquista'. Esta clase de prodigios sigue un patrón difundido primero en la Europa medieval y luego en las primeras décadas de la conquista española de América: ocurren en pleno campo de batalla, donde la imagen religiosa protege al bando español y aterroriza y/o convierte a los enemigos". (N. CAPURRO, "Consideraciones sobre el Culto a la Virgen del Valle de Catamarca en el siglo XVII", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 25 (2016) 18-33, 20).

[199] Cf. infra 145.

1.4.2.2 La Virgen de Itatí

Otra advocación mariana que está muy arraigada en la vida de muchos argentinos es Nuestra Señora de Itatí.[200] Nos encontramos ahora en el frondoso litoral del noreste argentino, más precisamente en la desembocadura del arroyo Yaguarí sobre el río Paraná, a unos seis kilómetros del actual pueblo de Itatí, en la provincia de Corrientes. Allí se asentaba una aldea de indios guaraníes cuyo jefe era el cacique Yaguarón. El explorador Sebastián Gaboto se encontró con ellos allá por 1528 y bautizó el lugar como Santa Ana. En 1580 comenzaron las reducciones franciscanas en la zona, llevadas adelante sobre todo por fray Alonso de San Buenaventura. En un humilde oratorio de piedra y paja se veneraba la Imagen de la Inmaculada. La situación en Yaguarí no era fácil por las continuas incursiones de indios salvajes. Cuenta la tradición oral que la Virgen fue robada en más de una ocasión y luego fue encontrada algunos kilómetros aguas arriba, en la punta de una de las piedras de un antiguo yacimiento de cal. Los indios entendieron que ese era el lugar que les señalaba la Madre del Cielo para vivir mejor y allí se trasladó la primitiva población. Sobre esta base, a la que se sumaron algunos indios evangelizados, fray Luis de Bolaños fundó el *Pueblo de Indios de la Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora de Itatí* en 1615. El nombre de Itatí le viene por las piedras de cal del lugar ya que *Ita–Morotí* en guaraní significa piedra blanca.

Sobre el origen de la Santa Imagen todavía no hay estudios que arrojen resultados firmes.[201] Según algunos, fue traída por Bolaños desde la reducción franciscana de la región del Guayrá, en el actual Brasil. Otros, que también afirman que fue traída por el fraile fundador, sostienen que la Virgen fue tallada por un indio guaraní en el Yaguarón, actual Paraguay. Tampoco faltan los que dicen que fue hecha por el mismo cacique Yaguarón, o uno de su comunidad, en el antiguo pueblo de Yaguarí. Por último, una tradición oral sostiene que fue hallada en la Punta de Piedra Calizas, en el *Ita–Morotí*, actual Itatí.

La Imagen es una talla de madera que mide 1,26 metros. En ella se destacan la gracia y la ternura de su rostro. Inicialmente presentaba el semblante de una muchacha guaraní, pero tres sucesivos retoques –de dudoso buen criterio– lo hicieron más ovalado

[200] Uno de los historiadores más reconocidos de la Virgen de Itatí es Pocho Roch. Tomando su aporte, el padre Julián Zini hizo la reseña histórica en la cual nos basamos en este punto. Cf. J. ZINI, *Nuestra Señora de Itatí, tiernísima madre: Historia, canciones, testimonios y enseñanzas*, Buenos Aires, Patria Grande, 2009. También merece nombrarse la obra, J. FONTELA, *Historia de Nuestra Señora de Itatí*, Corrientes, Talleres gráficos Pedro Goyena, 1947.

[201] Cf. ZINI, *Nuestra Señora de Itatí*, 27.

y de tez más clara, aunque sin perder el candor original.[202] El mestizaje también se presenta en su factura: el cuerpo es hecho de madera de timbó –árbol de la región guaranítica– y la cara de nogal venido de Europa. La talla original representa a la Inmaculada Concepción, con hábito y escapulario blancos, y manto azul. Desde el siglo XVII, según la costumbre española, se la engalanó cubriéndola con vestidos. Hoy se la puede ver cubierta con vestido blanco y manto azul celeste con piedras engarzadas. Sobre su cabeza, una mantilla blanca de encaje sostiene la corona de oro cincelado y burilado con amatistas y ágatas engarzadas, rematada en aureola con doce estrellas. Los aros en las orejas y el rosario entre las manos completan y realzan la belleza de la Santa Imagen.

Los hechos milagrosos que le atribuyen a la Virgen de Itatí son innumerables, algunos documentados ya en 1624. Esto fue haciendo que su nombre quede grabado a fuego en el corazón del litoral argentino. Uno de los más famosos es el que se recuerda con la *Ermita del atajo*. Se cuenta que en una ocasión, un malón de los temibles *Payaguá* estaba haciendo estragos en la región. Cuando se dirigía a Itatí, se interpuso entre los atacantes y la población un torrentoso arroyo que les impidió el paso y desbarató a los salvajes dispersando la amenaza. Todos dieron por evidente que se había tratado de una intervención de la protectora del pueblo.[203]

La Virgen de Itatí recibió la Coronación Pontificia el 16 de julio de 1900 y su imponente Basílica actual se inauguró en 1950, conmemorando el cincuentenario de esa fiesta.[204] Cada año, para el aniversario de su coronación, Itatí se viste de fiesta al recibir a multitudes que van a renovar su amor de hijos con la Madrecita del Cielo que, como dice su himno, eligió *por reino Corrientes y por trono Itatí.*

1.5 Explicación teológica sobre la diversidad cultural del cristianismo

El cuadro que venimos trazando sobre la fe mariana en nuestro Continente tiene uno de sus fundamentos en que América Latina es –como dijeron los obispos en Puebla– una "originalidad histórico–cultural".[205] Aquí un pueblo nuevo se dio en la historia.

[202] Otro lamentable "retoque" que sufrió la milagrosa Imagen fue el cercenamiento de su base, perdiendo sus pies y la peana antigua. El motivo era que no entraba en el nicho neogótico que le habían construido. Esto fue a fines del siglo XIX. Cf. I. MOSQUEDA, *Breve reseña de la Virgen de Itatí*, Corrientes, El Disco, 1975, 15.

[203] Cf. ZINI, *Nuestra Señora de Itatí*, 29.

[204] Cf. *Ibíd.*, 30.

[205] DP 446.

Latinoamérica, culturalmente no es Europa, no es Norteamérica, ni mucho menos el Oriente. Y como tal, su modo de vivir el cristianismo es original.

Pero esto merece una explicación teológica, ya que –en lo exterior– es notoria la diferencia entre la forma en que expresaban su fe los indios (y hoy el pueblo pobre) y los españoles. Algunos podrían pensar que lo que el pueblo pobre vive con María no es expresión de una verdadera fe cristiana, sino sólo una religiosidad a mitad de camino entre lo católico y lo supersticioso. Tello ha buscado una formulación teológica sobre este modo latinoamericano de ser cristiano, cuyos rasgos hemos delineado en reiteradas ocasiones.[206] Ahora sólo apuntaremos unos breves párrafos para fundamentar la legitimidad de la existencia de un cristianismo culturalmente diverso. Lo haremos, sobre todo, a partir de la enseñanza de Francisco en el capítulo III de *Evangelii Gaudium* donde puede notarse claramente la influencia de la teología tellana.

Al presentar a la totalidad del Pueblo de Dios como sujeto evangelizador (111–134), Francisco nos ofrece elementos claros para aceptar la legitimidad del cristianismo popular latinoamericano. Allí enseña que la fe cristiana no se expresa como un fenómeno monocultural, sino que, más bien, la cultura diversifica el modo de vivir la fe. La noción de cultura que subyace es la de la constitución pastoral *Gaudium et Spes,* tal como ha sido recibida en América Latina. De hecho, como veremos, cita explícitamente a Puebla al presentarla.

El Documento de Puebla ofrece un desarrollo novedoso sobre la cultura y su evangelización. El capítulo dedicado a la *Evangelización de la cultura*,[207] en cuya redacción es notable la mano de Lucio Gera, es clave en la articulación del documento.[208] Allí se ofrece una recepción interpretativa del texto de *Gaudium et Spes* que presenta una definición de cultura: [209]

---

[206] Cf. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 107-140; BIANCHI, *Evangelii Gaudium y el cristianismo popular latinoamericano*; E. C. BIANCHI, "La fe cristiana vivida en la cultura popular latinoamericana", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Dar razón de nuestra esperanza*, Buenos Aires, Ágape, 2012, 329-344; BIANCHI - FORCAT, *La legítima diversidad cultural del cristianismo*.

[207] Cf. DP 385-443.

[208] Cf. C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Barcelona, Herder, 2014, 84.

[209] Se trata de GS 53 (con las letras a, b y c nos referimos a cada uno de sus tres párrafos). Lo transcribimos por completo:

"Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y los valores naturales. Siempre, pues, que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura se hallen unidas estrechísimamente.

Con la palabra *cultura* se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad

> "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)".[210]

Esta lectura latinoamericana del texto conciliar representa un enriquecimiento de la noción de cultura. Se destaca la relación entre el *pueblo-sujeto* y la *cultura-actividad*. *Gaudium et Spes* presenta a la cultura primero en un sentido más personal y humanista (53a.b), y de allí deriva su "aspecto histórico y social" (53c). Puebla integra ambos sentidos. Como afirma Galli, "esta descripción combina el término en singular, referido a la cultura que tiene por sujeto a la persona, y el sentido plural que indica las culturas que tienen por sujetos a los pueblos".[211]

Resulta muy interesante la observación que hace Juan Carlos Scannone sobre el desplazamiento de enfoque que ofrece la lectura poblana de la categoría cultura. Este teólogo afirma que, al insertar las palabras "en un pueblo" en la citación no textual de *Gaudium et Spes* 53a y b, se está desplazando el sentido más humanista de esos párrafos hacia el que en 53c se relaciona con su "aspecto histórico y social" y denomina "sentido sociológico y etnológico". Puebla ofrece una nueva perspectiva de la noción de cultura releyendo 53a y b desde 53c.[212] Como resultante, en la reflexión latinoamericana, el uso principal que se le da a la categoría cultura es el que tiene al pueblo como su sujeto propio. Esto se nota claramente en la afirmación poblana de que "la cultura así entendida, abarca la totalidad de la vida de un pueblo".[213] Este sentido es el que asume Francisco en *Evangelii Gaudium* cuando afirma:

---

civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano.

De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra cultura asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida común diversos y escala de valor diferentes encuentran 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. Así, las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada comunidad humana. Así también es como se constituye un medio histórico determinado, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que recibe los valores para promover la civilización humana".

[210] DP 386.

[211] C. M. GALLI, "Novedades teológico-pastorales de Puebla en la Iglesia actual", en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA - PONTIFICIO COMITÉ DE CIENCIAS HISTÓRICAS, *A los 40 años de la Conferencia de Puebla. Actas del Congreso Internacional. Roma, 2 a 4 de octubre de 2019*, Roma, Pontificia Comisión para América Latina, 2020, 195-224, 208.

[212] Cf. J. C. SCANNONE, "Aportaciones de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana (parte I)", *Vida Nueva* 21 (2013) 22-28, 24-25.

[213] DP 387.

> "La noción de cultura es una valiosa herramienta para entender las diversas expresiones de la vida cristiana que se dan en el Pueblo de Dios. Se trata del estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios. Así entendida, la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo".[214]

Cada persona que recibe el anuncio del Evangelio vive en un pueblo que tiene su propia cultura. Esta es inseparable del sujeto concreto. *Gaudium et Spes* enseña que la naturaleza humana y la cultura se hallan "unidas estrechísimamente".[215] Esto influye necesariamente en la vida cristiana de las personas, ya que –siguiendo el principio de la encarnación– la gracia supone la naturaleza y la cultura: "El ser humano está siempre culturalmente situado: 'naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente'. La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe".[216]

La idea de que *la gracia supone la cultura* fue ampliamente desarrollada por el padre Tello. Su argumentación parte de considerar al cristianismo como la vida de las virtudes teologales, que son teologales por ser infundidas por Dios y porque alcanzan a Dios, nos dan cierta comunión con Él. Estas se constituyen en principios de acción sobrenatural, pero su ejercicio se da a través de actos libres. Y la fe, la esperanza y la caridad son vividas por personas concretas, que a la vez viven en una cultura determinada. Por tanto, el acto de cada virtud teologal es, a la vez, gracia y acto libre. En cuanto actos libres están influidos por la cultura. Si, como decían los escolásticos, *la gracia supone la naturaleza*, y la naturaleza humana siempre se da concretizada en hombres que viven situados culturalmente, entonces tenemos que decir que *la gracia supone la cultura.*[217]

Por el misterio de la Encarnación, "el cristianismo es también un hecho profundamente humano, y como tal tiene tantas posibilidades de diversificación como la humanidad misma".[218] No sería coherente con la lógica de la Encarnación que Dios no considere las culturas al derramar su salvación. Por el contrario, las tiene en cuenta y las transforma en vehículo de la respuesta del hombre a su llamada. Dios da la gracia y cada pueblo "traduce en su vida el don de Dios según su genio propio".[219] En cada pueblo el Evangelio florece de diversas maneras. De aquí se sigue que "el cristianismo no tiene un

---

[214] EG 115. Este punto incluye una nota al pie que lleva a confrontar con la definición de cultura del Documento de Puebla (386–387).

[215] GS 53a.

[216] EG 115.

[217] Cf. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 133–166.

[218] E. C. BIANCHI, "Prólogo", en: FABRICIO FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape - Fundación Saracho, 2017, 13-15.

[219] EG 122.

único modo cultural"[220] de ser vivido. La fe es la misma, pero el *modo cultural* de expresarla es propio de cada pueblo. Este modo cultural no es un sistema rígido de creencias sino una realidad vital, algo que cada pueblo va configurando con la dinámica propia de la cultura y que depende de su "medio histórico".[221]

Dios cuenta con lo humano, con la cultura de los pueblos, para hacerla expresión de su mensaje. Un claro ejemplo de esto lo encontramos en el proceso de redacción de las Sagradas Escrituras. Dios se hace entender usando elementos culturales de la época.[222] Por eso, para pensar la evangelización, Francisco nos invita a tener siempre presente que "no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural".[223] Esta diversificación, que el cristianismo ofrece al mirarlo desde la perspectiva cultural, se advierte con facilidad si lo pensamos en el marco de su desarrollo histórico:

> "En estos dos milenios de cristianismo, innumerable cantidad de pueblos han recibido la gracia de la fe, la han hecho florecer en su vida cotidiana y la han transmitido según sus modos culturales propios. Cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio. De modo que, como podemos ver en la historia de la Iglesia, *el cristianismo no tiene un único modo cultural*, sino que, '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'. En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra 'la belleza de este rostro pluriforme'".[224]

Según esto, en las diferentes culturas se viven con legitimidad las diversas expresiones cristianas. Tengamos presente que el cristianismo sin determinaciones culturales no existe (al menos en la tierra). Pero tampoco se trata de una dispersión relativista. La unidad la da el Espíritu Santo. El cristianismo no es primeramente una doctrina. Es, ante todo, una *vida*. La de la gracia del Espíritu Santo actuando en los corazones. Por eso, como explica Tello refiriéndose al nacimiento del cristianismo en estas tierras: "cuando los indios se convertían, lo hacían *no a la profesión de una doctrina, ni a una serie de prácticas*, sino a la confesión de Cristo, hombre y Dios, y por él recibían una vida divina. Y esta vida no tenía por qué ser igual a la de los españoles".[225]

La vida cristiana, en cuanto es expresión cultural, presenta una legítima diversidad según sean los pueblos que la expresen. Pero, considerada como la vida divina que obra

---

[220] EG 116.

[221] GS 53c.

[222] Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Buenos Aires, San Pablo, 1993, 161-183.

[223] EG 117.

[224] EG 116. Subrayado nuestro.

[225] TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 174.

en los cristianos el Espíritu Santo, es *una*. Esta unidad que hace el Espíritu no es una unidad "uniforme" (al modo de una esfera) sino que alberga en su seno tantas expresiones culturales de lo cristiano como pueblos en los que se haya inculturado el Evangelio. Por eso, *el cristianismo tiene tantos rostros como culturas en los que fue encarnado*.[226]

Sobre esta base, podemos afirmar que en América Latina el cristianismo encontró un nuevo rostro. El Evangelio brotó en estas tierras mostrando una nueva y original expresión cultural. Así lo explicaba el entonces cardenal Bergoglio en 2012 al presentar nuestro libro sobre Tello:

> "Históricamente, nuestro Continente latinoamericano está marcado por dos realidades: la pobreza y el cristianismo. Un Continente con muchos pobres y con muchos cristianos. Esto hace que en nuestras tierras la fe en Jesucristo tome un color peculiar. […] Puebla expresa esto mismo diciendo que la encarnación del Evangelio en América produjo una originalidad histórico-cultural (cf. DP 446). En cinco siglos de historia, en nuestro Continente se fue gestando un nuevo modo cultural de vivir el cristianismo, el cristianismo encontró un nuevo rostro".[227]

1.6 El cristianismo popular latinoamericano en el marco de la Iglesia universal

Asentada teológicamente la legitimidad de la existencia de cristianismos culturalmente diversos, ahora nos toca presentar cómo entiende Tello la relación del cristianismo popular latinoamericano con la Iglesia universal. Esto nos da la ocasión de hacer una primera presentación de la comprensión original del misterio de María que vive nuestro pueblo. Tello sostiene –contemplando los dos milenios de vida de la Iglesia– que el nacimiento de un cristianismo popular latinoamericano representa una notable ampliación de la Iglesia, como la que se da cada vez que una nueva civilización acepta el Evangelio. Así lo explicaba en un texto trabajado en la *escuelita* en el marco del V Centenario de la evangelización de América (1992).[228] La argumentación comienza presentando a la Iglesia en su doble dimensión: una de *misterio*, como lugar de la unión de los hombres con Dios en orden a la vida eterna, y otra de *sociedad visible* que representa la vida de los hombres, mujeres e instituciones que pertenecen a la Iglesia. Este aspecto visible también incluye el modo de vivir la religión, el "estilo de vida propio de esa reunión de creyentes que participan de la vida eclesiástica".[229] La *Iglesia visible* es temporal, se desarrolla en la historia. Esto significa que todas sus cosas están sujetas a cambios, crecimientos, profundizaciones, y por eso han de pasar. En la vida eterna

[226] Cf. EG 116 donde cita a Juan Pablo II en NMI 294-295.

[227] BERGOGLIO, *Palabras del Cardenal Bergoglio en la presentación de 'Pobres en este mundo, ricos en la fe'*, 13-22.

[228] Cf. R. TELLO, *Sobre la Iglesia*, inédito, 1992.

[229] *Ibíd.*, n.2.

algunas *instituciones* encontrarán su forma plena y otras dejarán de existir porque ya no serán necesarias.

En el trascurso de los siglos la Iglesia ha ido creciendo. Tello señala diversos aspectos de este crecimiento. En primer lugar, en el conocimiento de Dios. A través del estudio de la Escritura, de la reflexión, la oración, del conocimiento que Dios infunde en los creyentes, la Iglesia fue comprendiendo más profundamente la Revelación divina.[230] El desarrollo del dogma es un claro testimonio de esto. Otro aspecto de este crecimiento se da cuando un nuevo pueblo recibe el Evangelio. Tello sostiene que, en estos casos, es notable la ampliación que se da en la Iglesia:

> "Toda ampliación y crecimiento de la Iglesia se realiza a través de la vida de los creyentes. Los crecimientos notables y de enorme riqueza se han dado cuando un nuevo pueblo, más bien una nueva civilización, una nueva cultura, es evangelizada. Cuando nuevos pueblos reciben el Evangelio y se hacen cristianos, es cuando mayor ha sido el crecimiento en todos los órdenes en la Iglesia. No tanto los individuos sino los nuevos pueblos evangelizados traen un enorme crecimiento, no sólo en número -desde luego- sino en los aspectos que más vida y profundidad dan a la Iglesia".[231]

Pero este crecimiento tan notable que se verifica cuando la Iglesia abraza en su seno a un nuevo pueblo se asemeja a un parto: no se da sin dolor. Esta nueva riqueza que Dios quiere hacer nacer en la Iglesia universal se va afianzando lentamente y –por lo general– con resistencias de quienes no entienden que las instituciones deben ajustarse a una nueva realidad. Tello pone como ejemplo de estas dificultades lo que nos cuenta la Escritura sobre la crisis de la Iglesia primitiva cuando se vio frente al desafío de incorporar al mundo pagano. La integración de los paganos, a quienes no se les pedía la circuncisión, representó una ampliación por la incorporación de miembros de otra cultura. Esto trajo un nuevo modo de ser cristiano, ya separado del judaísmo pero heredero de este. Sin embargo, la herencia de la Iglesia de origen judío no quedó solo como tradiciones o recuerdos sino como una raíz que sigue dando vida. Es la misma Iglesia, pero acrecida. Esto se repite a lo largo de la historia. La historia de la Iglesia puede leerse como jalonada por la evangelización de cada nueva cultura.

También en la historia se fue dando una ampliación en otro sentido: el de la comprensión de cuántos serán los salvados. En los primeros tiempos se creía que serían

---

[230] Resuena aquí el eco de DV 8 que presenta el modo en que crece la comprensión de la Revelación en la Iglesia: "Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón y, ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios".

[231] TELLO, *Sobre la Iglesia*, n.4.

más bien pocos y que era condición indispensable la pertenencia explícita a la Iglesia católica. A través de los siglos se fue abriendo paso la idea de que serán muchos. Hoy el Magisterio enseña que aun quienes pertenecen a otras religiones, o las personas de buena voluntad, pueden formar parte de la comunidad de los redimidos.[232]

Desde este marco, Tello propone interpretar la aparición del cristianismo popular latinoamericano. Con la evangelización de América se dio una enorme y notable ampliación de la Iglesia. Puede decirse que una nueva Iglesia nació aquí, en el sentido de que se gestó un nuevo modo de ser cristiano:

> "Solemos decir que una nueva Iglesia nació entonces. Pero esto no se debe entender como otra distinta de la que evangelizó, sino que la Iglesia de siempre se renovó notablemente aun cuando esto no fuera percibido en su momento, ni siquiera hoy, y apenas en estos tiempos esté empezando a despuntar la conciencia de que la evangelización de América y el nacimiento de un nuevo pueblo cristiano enriqueció y enriquece a la Iglesia con un *modo nuevo*, hijo del anterior, más pleno y más perfecto, *de ser cristiano* o de vivir el cristianismo, un modo más perfecto de llegar a Dios y conocerlo. Y esto es lo que ha sucedido, pero se percibe después de muchos siglos, cada vez que una cultura ha sido cristianizada".[233]

Dios suscitó en estas tierras un *nuevo modo de ser cristiano.* Esto es algo que en la historia siempre se ha percibido varios siglos después de que una cultura ha sido cristianizada y que hoy apenas está despuntando en la conciencia de la Iglesia. Así como hoy vemos claro que la Iglesia primitiva, al incorporar al mundo pagano, creció, se amplió, aprendió un modo más perfecto y pleno de vivir el cristianismo, del mismo modo ocurrió con cada nueva gran evangelización y ocurrió también en América Latina. Dios es infinito en riquezas. Cuando suscita en la historia *un modo nuevo de ser cristiano* quiere mostrar alguna nueva perfección a través de él:

> "Todavía está por verse, conocerse y aceptarse cual es y como es el modo más perfecto que Dios trajo a los hombres del mundo para vivir el Evangelio y que suscitó a través del pueblo cristiano de América. Que no ha de ser único y excluyente pero que ciertamente trae una perfección nueva a la Iglesia. (Pleno y más perfecto lo decimos acá en el sentido de que acerca más a Cristo a todos los hombres)".[234]

En esta línea está la enseñanza del Papa Francisco en *Evangelii Gaudium* cuando afirma que, siendo tanta la riqueza del mensaje salvífico de Dios, ninguna cultura puede agotarlo en su expresión. Más bien, cada cultura es una ocasión para que se pongan de manifiesto nuevos aspectos de la Revelación:

---

[232] C. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, "El cristianismo y las religiones (1996)", en: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid, BAC, 2000, 557-604; L. GERA, "La cuestión sobre el valor salvífico de las religiones en el Documento de la Comisión Teológica Internacional", *Teología* 71 (1998) 197-223; W. KASPER, *Jesucristo, la salvación del mundo*, Santander, Sal Terrae, 2019, capítulo 25: "La fe cristiana ante las religiones. ¿Son las religiones no cristianas salvíficamente relevantes?", 433-449.

[233] TELLO, *Sobre la Iglesia*, n.7.

[234] *Ibíd.*

> "En las manifestaciones cristianas de un pueblo evangelizado, el Espíritu Santo embellece a la Iglesia, mostrándole nuevos aspectos de la Revelación y regalándole un nuevo rostro. En la inculturación, la Iglesia 'introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad', porque 'toda cultura propone valores y formas positivas que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio'. Así, 'la Iglesia, asumiendo los valores de las diversas culturas, se hace *'sponsa ornata monilibus suis'*, 'la novia que se adorna con sus joyas' (cf. *Is* 61,10)'".[235]

Resulta muy interesante para nuestro trabajo ver que, cuando Tello explica esta acción del Espíritu Santo de resaltar nuevas vetas de la Revelación a través de la encarnación del cristianismo en las culturas, pone como ejemplo lo que sucede con la fe mariana en América Latina. Según él, el pueblo nuevo, además de haber conocido a María por la predicación de los españoles, profundizó ese conocimiento en su trato cotidiano de amor filial con Ella:

> "Dios es infinito en su riqueza. Sabemos mucho de Dios porque mucho ha revelado, pero sabemos muy poco al mismo tiempo porque ningún hombre podría abarcarlo. Así un pueblo puede comprender un aspecto de los 'misterios' de Dios con mayor profundidad y riqueza que hasta entonces.
>
> Para poner un ejemplo podríamos decir así. La devoción y amor a la Virgen que tiene el pueblo de Sudamérica es, por cierto, traído por y aprendido de la Iglesia. Y particularmente de la Iglesia española que evangelizó América y que efectivamente tenía una gran devoción a la Virgen. Pero en América esa devoción *no es sólo hija de la tradicional devoción* a la Virgen de toda la Iglesia. Es también haber conocido a la Virgen, Madre de Dios –y por obra del Espíritu Santo, que estas cosas son cosas de Él– *de un modo distinto, más profundo*.
>
> No es sólo un modo particular de devoción que las Iglesias locales (de un pueblo u otro) pueden tener en mayor o menor grado, es un modo nuevo de amar, conocer, honrar a la Virgen y de entender más y mejor su relación con la obra de redención de Cristo. Es un modo nuevo que aparece en la Iglesia y la enriquece en su sabiduría y en su modo de vivir cristianamente. Esto, aunque aún no se haya comprendido bien y pasen otros siglos hasta que se vuelva patrimonio de toda la Iglesia (aunque ya lo es de hecho)".[236]

El cristianismo popular latinoamericano es portador de una profundización en el conocimiento y la sabiduría de las cosas de Dios en la Iglesia. Parte de esa novedad es la comprensión que tiene de la Virgen y su rol en la redención de Cristo. Este nuevo modo de ser cristiano que apareció en la historia arroja una nueva luz sobre el misterio de la Virgen Madre de Dios.

Según este planteo, cuando se incultura el Evangelio en un pueblo, la encarnación del mensaje cristiano en un nuevo núcleo histórico hace que se desarrolle en la historia una nueva riqueza y esto supone un crecimiento en el conocimiento de la Revelación, depósito de infinitas riquezas. En un apéndice al texto que estamos comentando, Tello se pregunta cuál es el conocimiento mayor que ha adquirido la Iglesia por la evangelización del pueblo de América:

> "¿Dónde se muestra ese conocimiento? Este se devela en la vida cristiana de los nuevos evangelizados. Habría que mirar cómo vive el pueblo americano, su relación con Dios. Cómo vive su cristianismo, qué dice de Dios, cómo le reza, cómo vive y entiende la caridad, la fe, la esperanza.

---

[235] EG 116.

[236] R. TELLO, *Sobre la Iglesia*, inédito, 1992, n.9.

> Es imposible clasificar o anotar semejante cosa. Pero es posible ver después de 500 años muchas cosas del cristianismo popular americano que son firmes, inamovibles y a las que el pueblo cristiano defiende como esenciales para su vida y ni la más férrea oposición ha podido menguar".[237]

Desde esa actitud contemplativa, nuestro autor señala tres elementos: 1. El Dios con que se une el cristiano es Jesucristo crucificado; 2. El cristiano *es de la Virgen*, Ella es el lugar donde se vive y se hace posible la vida cristiana; 3. El sentido de la dignidad de ser hijos de Dios. Respecto a lo relativo a la Virgen, Tello amplía el tema diciendo:

> "*El cristiano es de la Virgen*. La novedad de entender que no hay cristiano 'perfecto' sin un profundo amor y unión con la Virgen. Que la aceptación de Cristo crucificado es verlo en la cruz junto a la Virgen como si *no pudiera haber Cristo crucificado sin la madre* a su lado. *Dios no es sin la Virgen*. Para el hombre es tan importante Dios como la Virgen, no en un orden de supremacía divina (como se critica a veces), eso se tiene claro, es en orden a la posibilidad de ser fiel a Cristo –de permanecer cristiano– antes que cualquier otra cosa (incluso los sacramentos) *es la Virgen la primera y más cierta posibilidad de llegar a Dios*. De los medios que Dios dio a la Iglesia para la salvación de los hombres el primero es la estrecha unión con la Virgen. Esto a su vez trae de la mano un conocimiento mayor de los misterios de la Virgen, sobre todo del de su *lugar en la redención de Cristo*".[238]

En esta apretada síntesis, Tello nos propone todo un programa de investigación mariológica. Nos invita, entre otras cosas, a profundizar en el sentido de la presencia de la Virgen al pie de la cruz, en su capacidad mediadora para unirnos a su Hijo y sobre todo en su lugar en la redención de Cristo. Abordaremos estos temas –y muchos otros–en la segunda parte de esta obra (capítulos IV-VI).

1.7 Conclusión

"En nuestros pueblos, el Evangelio ha sido anunciado presentando a la Virgen María como su realización más alta".[239] Estas inspiradas palabras de los obispos en Puebla resuenan de un modo especial después de lo que hemos presentado en este primer capítulo. Hemos repasado los inicios de la fe cristiana en este Continente y hemos podido ver cómo María ha sido una gran protagonista de esta historia. Ella fue un signo de unidad y de consuelo en el proceso de gestación de un nuevo pueblo, parido desde las ruinas que dejó la conquista con su secuela de muerte y esclavitud.

Este pueblo fue encontrando un modo nuevo de ser cristiano. En el bautismo encontró un reconocimiento de su dignidad: hijo de Dios. Este sacramento, al significar una igualdad radical entre todos los seres humanos, se constituyó en germen firmísimo

---

[237] TELLO, *Sobre la Iglesia*, suplemento.

[238] *Ibíd.*

[239] DP 382.

de liberación. El pueblo se aferró a él con una fuerza que se mantiene a través de los siglos.

Este cristianismo naciente también tomó a la Virgen como uno de sus elementos principales. Ella se manifestó de múltiples formas a este pueblo y se constituyó en el signo por excelencia de la cercanía misericordiosa de Dios. Como lo hizo en Guadalupe, recorrió toda la geografía latinoamericana acercándose desde los pobres, y siempre llevando consuelo en el dolor. Ella se inclinó hacia quienes sufrían la más profunda soledad y les decía al oído: *no se turbe tu corazón… ¿no estoy yo aquí, que soy tu Madre?*

Por todo lo expuesto podemos decir –con Tello– que así nació América Latina, *nació de la Virgen*. Los sometidos de esta tierra, aquellos a quienes la conquista les destruyó su identidad, encontraron una nueva identidad a través de la Virgen. Por su mediación maternal pasaron a tener un lugar, a *ser alguien*. Por eso es tan fuerte hasta el día de hoy la presencia de María en la configuración cultural de todos los países del Continente. San Juan Pablo II, pisando suelo americano, afirmó que "América Latina se ha convertido en la *tierra de la nueva visitación*. Porque sus habitantes han acogido a Cristo, traído en cierto sentido en el seno de María".[240] Contemplar esta obra de Dios es lo que lo lleva a Tello a afirmar que es la Virgen quien evangelizó a América, o mejor, que *"Dios le dio América Latina a la Virgen".*[241]

En este proceso histórico, se ha constituido un rostro latinoamericano de la Iglesia, que tiene legítimamente sus acentos propios y que está en condiciones de ofrecer frutos originales a la comunión eclesial. En cada pueblo que recibe el Evangelio se resaltan nuevas vetas de la Revelación. Es tanta la riqueza y profundidad de este mensaje, que ningún pueblo puede pensar que lo ha agotado en su comprensión.[242] Tello entiende que una de las nuevas riquezas que Dios despliega en la vida cristiana del pueblo latinoamericano es su forma de amar a la Virgen. De esta originalidad trataremos sobre todo en la segunda parte de esta investigación (capítulos IV-VI). Sin embargo, ya que nuestro objetivo es poner el foco en el acontecimiento salvífico de Luján, antes de abordar

[240] JUAN PABLO II, *Homilía durante la Misa para la evangelización de los pueblos en Santo Domingo (11/10/1984)*, (subrayado nuestro).

[241] TELLO, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 9.

[242] De la Revelación divina puede decirse lo mismo que San Juan de la Cruz afirma de Cristo: "hay mucho que ahondar en Cristo: porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término, antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá" (San Juan de la cruz, *Cántico Espiritual B*, c.37, 4).

esos temas de tono más teológico sistemático, profundizaremos en la perspectiva histórico teológica de este fenómeno mariano (capítulos II-III).

Capítulo II: Historia de la Virgen de Luján. Tiempos coloniales

2.1 Introducción

Para lograr una interpretación teológica del misterio de salvación que se desarrolla en Luján debemos conocer su historia. Ese es el objeto de este capítulo y el siguiente.

Antes de presentar el material histórico debemos abordar una cuestión metodológica. En nuestra investigación sobre la historia de Luján hemos encontrado que hay dos corrientes historiográficas netamente distinguidas: una *eclesial* y otra *no confesional*. Ambas no siempre coinciden en sus interpretaciones y no parecen estar en diálogo. Por eso creemos que, antes de abordar propiamente el material histórico resulta necesario ofrecer un punto metodológico sobre el uso que haremos del mismo para elaborar una reflexión teológica (2.2). Tomamos como guía el método teológico de Bernard Lonergan concentrándonos en tres de sus especializaciones funcionales: historia (2.2.1), dialéctica (2.2.2) y explicitación de los fundamentos (2.2.3). En este último apartado tendremos la oportunidad de delinear el horizonte desde el que se estudia la historia en una cosmovisión cristiana (2.2.3.1) y el acceso que se hace a la historia de los fenómenos religiosos desde las sedes no confesionales (2.2.3.2). Esto nos será muy útil para abordar los conflictos de interpretación histórica que encontraremos en toda la historia de la Virgen de Luján.

Una vez establecidos estos principios metodológicos, presentaremos los testimonios más antiguos del milagro de Luján: la crónica de fray Pedro Santa María de Nolasco datada en 1737 (2.3.1) y el libro editado en 1812 por Felipe José Maqueda, en base al trabajo de Antonio Oliver algunas décadas antes (2.3.2). A partir del contenido de estas crónicas y a la luz de los estudios históricos posteriores, relataremos lo sucedido alrededor de la Virgen en sus dos primeros siglos. Comenzando por la historia de la detención milagrosa de la carreta en 1630 (2.5), iremos estructurando la exposición tomando como base la ubicación de la Santa Imagen: en la ermita de Rosendo (2.6), en la estancia de Ana de Matos (2.7), en la capilla de Montalbo (2.8) y en el Santuario de Lezica y Torrezuri (2.9). Con el objetivo de presentar la historia de la Virgen entrelazada con la del pueblo argentino haremos algunas breves contextualizaciones históricas: una alrededor de 1630 (2.4), otra sobre la segunda mitad del siglo XVII (2.7.1) y la última

sobre las primeras décadas del siglo XVIII en las que se destaca el inicio de la era borbónica y la transformación de la campaña bonaerense (2.9).

2.2 Uso de las fuentes históricas sobre Luján

En la *Introducción general* hemos dedicado un apartado a bosquejar el estado de la cuestión de los estudios históricos sobre Luján.[243] Allí vimos que en la actualidad pueden reconocerse dos corrientes historiográficas. Una que representa los estudios históricos producidos en el ámbito eclesial, donde se cuentan las investigaciones de Salvaire, Molina, Presas, Durán y otros. A esto se suma una importante cantidad de estudios provenientes de ámbitos no confesionales. Desde fines de la década de 1980 creció el interés de los historiadores por la historia de la Iglesia, abordada no desde una perspectiva teológica sino política. Esto produjo una importante cantidad de trabajos sobre Luján, dada la importancia que ha tenido en la historia argentina esta devoción y la villa que surgió de ella. Sin duda, la existencia de una Universidad Nacional en Luján también ha colaborado con ese impulso. Desde allí han surgido valiosas investigaciones como las de Fogelman, Barral, Marquiegui, Binetti, Suárez y otros, que ya hemos citado en la *Introducción general.*

Hoy en día, la mayoría de los estudios históricos sobre la actuación de la Iglesia en Argentina provienen de esta vertiente. Creemos que una teología que pretenda profundizar en el misterio de Dios expresado en la Virgen de Luján no puede ser insensible a este movimiento. Pero como prolegómeno de todo diálogo es necesario establecer algunas pautas metodológicas que nos guíen en este camino. Eso es lo que intentaremos en este punto introductorio y lo haremos de la mano de la propuesta metodológica de Bernard Lonergan.

2.2.1 La historia como especialización funcional de la teología

Para pensar el modo en que debemos llevar adelante las investigaciones históricas desde la teología resulta muy luminosa la propuesta de Lonergan.[244] Este jesuita canadiense ha realizado un importante aporte al desarrollo de la teología en las últimas décadas proponiendo un *método trascendental* para hacer teología a partir de las cuatro operaciones fundamentales del espíritu humano en búsqueda de su realización:

[243] Cf. supra 31.
[244] LONERGAN, *Método en teología*.

experimentar, entender, juzgar y *decidir.* A través de ellas el ser humano da cauce a su deseo de una vida auténtica. Pueden expresarse en cuatro *preceptos trascendentales*: *sé atento, sé inteligente, sé razonable y sé responsable*. En la medida en que alguien sigue estos preceptos se orienta hacia su propia realización y se convierte en una persona auténtica. Por el contrario, si se aparta de su cumplimiento, pierde su propia identidad y justifica sus malas acciones mediante su propia alienación que surge de los falsos razonamientos y de las ideologías.[245]

En cierto modo todos conocemos y aplicamos el método trascendental en nuestra vida cotidiana en la medida en que somos atentos, inteligentes, razonables y responsables. Lonergan propone una objetivación de estas operaciones que las ubiquen en un grado superior de consciencia y desde allí desarrolla pautas metodológicas válidas para toda investigación, que aplica a la investigación teológica. Para ello, llama a ejercer estas cuatro operaciones fundamentales en las dos fases de la teología: *auditus fidei* e *intellectus fidei*.[246] Esto resulta en ocho especializaciones funcionales para desarrollar el pensamiento teológico. Al momento de la asimilación de la tradición (*auditus fidei)* corresponderán las cuatro primeras especializaciones: 1) investigación, 2) interpretación, 3) historia y 4) dialéctica. En el momento de reflexión a partir de los datos adquiridos (*intellectus fidei*) se desarrollarán: 5) explicitación de los fundamentos, 6) desarrollo doctrinal, 7) comprensión sistemática y 8) comunicación.[247] Como podemos ver en esta subdivisión del trabajo teológico, la historia resulta la tercera especialización funcional. Al juicio histórico (*sé razonable*) se llega después de *ser atentos* (1. investigación) e *inteligentes* (2. interpretación). Sólo así se llega a *ser responsables* en el juicio de valor sobre los conflictos de interpretación (4. dialéctica).

Al estudio de la historia como especialización funcional de la teología, Lonergan le dedica dos capítulos de su obra *Método en teología*. Allí explica que la naturaleza precisa de la investigación histórica es algo difícil de determinar porque no siempre se tiene una teoría del conocimiento satisfactoria. El conocimiento histórico es una instancia del conocimiento humano y como tal no se reduce sólo a experimentar sino que es un

---

[245] Cf. P. FIGUEROA, "Hacia una fundamentación del hacernos a nosotros mismos en la ética existencial metódica de B. Lonergan", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural. XXX Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape libros, 2012, 467-476, 470.

[246] Cf. *Fides et Ratio* 65-66; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios*, Buenos Aires, Ágape, 2012, n.16-19.

[247] Cf. LONERGAN, *Método en teología*, 127.

compuesto de experimentar, entender y juzgar. Por tanto, habrá una experiencia histórica, un entender histórico y un juzgar histórico.[248] Por eso afirma:

> "El trabajo del historiador no consiste solamente en hallar testimonios, examinar su credibilidad y hacer un tejido con lo que ha encontrado creíble. Precisamente no es eso, porque la experiencia histórica es una cosa, y el conocimiento histórico es otra enteramente distinta. El hacer un tejido de testimonios creíbles simplemente reedita la experiencia histórica. No llega al conocimiento histórico, que percibe lo que se estaba gestando, lo que la mayor parte de los contemporáneos no llegó a conocer".[249]

Sobre esta base, Lonergan presenta una reflexión filosófica acerca del tiempo y avanza con una explicación sobre nuestra experiencia del tiempo. Allí, para ayudarnos a entender el trabajo del historiador, explica que el presente sicológico penetra en el pasado por medio de los recuerdos, tanto individuales como colectivos. Estos se expresan de diversas maneras: cantos, narraciones, monumentos y todo tipo de huellas que una comunidad deja a la posteridad. Ese es el campo propio de la investigación histórica. Ahora bien, este campo está fundado en la naturaleza de la acción individual y colectiva. La cual tiene un aspecto consciente y un aspecto inconsciente. El aspecto consciente se da en el flujo de actos conscientes y dotados de significación. Por eso:

> "La significación es, entonces, un elemento constitutivo del flujo consciente, y es normalmente el elemento de control de la acción humana. Es precisamente este papel constitutivo de la significación en el control de la acción humana el que fundamenta la peculiaridad del campo abierto a la investigación histórica".[250]

En la medida en que una comunidad desarrolla su vida, en la medida que se da un campo común de experiencia, un entender común y unos juicios comunes, se van dando significaciones comunes. Pero entender lo que la gente quiso significar no es propiamente la tarea del historiador sino del exégeta (segunda especialización funcional). El historiador debe ir más allá y comprender lo que se iba gestando en esa comunidad:

> "Por 'irse gestando' entiendo la exclusión de la mera repetición de una rutina. Entiendo el cambio que originó la rutina y su diseminación. Entiendo el proceso y el desarrollo pero, no menos, la decadencia y la desintegración. Cuando las cosas cambian inesperadamente la gente piadosa dice: 'El hombre propone pero Dios dispone'. Al historiador le corresponde mostrar cómo dispuso Dios los asuntos, pero no con especulaciones teológicas, ni con una dialéctica cosmo–histórica, sino por medio de los agentes humanos particulares".[251]

A la historia le concierne el drama de la vida, lo que resulta de las acciones humanas. Pero no solo de ellas sino también de sus defectos, sus inadvertencias, sus deficiencias en la acción. Se trata de determinar lo que los contemporáneos no saben,

---

[248] Cf. *Ibíd.*, 174.

[249] *Ibíd.*, 179.

[250] *Ibíd.*, 171. Ya había explicado que la significación se da en cuatro campos: sentido común, teoría, interioridad y trascendencia (cf. *Ibid.*, 84s).

[251] *Ibíd.*, 172.

porque en la mayoría de los casos la gente no sabe lo que se está gestando. Luego de un proceso de investigación e interpretación de los testimonios del pasado la especialización funcional de la historia deberá establecer los hechos ocurridos y presentarlos en el marco de un proceso histórico.

Para cumplir con este cometido, y reducir lo más posible el relativismo histórico, la ciencia histórica ha desarrollado el método histórico crítico. Lonergan presenta los procedimientos que este debe desarrollar para presentar resultados con cierta objetividad pero aclara que la eliminación del relativismo nunca puede ser total. Las ideas del historiador, sus juicios de valor, o su cosmovisión, pueden influir de tal manera que obstaculicen el acceso a un conocimiento objetivo del pasado. Con sinceridad reconoce que: "si he llegado a adoptar la idea de que las técnicas de la historia crítica no son capaces de eliminar totalmente el relativismo histórico, afirmo con tanta mayor firmeza que ellas pueden efectuar, y que efectúan de hecho, una eliminación parcial".[252]

La búsqueda de una historiografía aséptica, sin ningún juicio del historiador, con una objetividad similar a la de las ciencias naturales, es algo irrealizable. Lonergan explica claramente esa imposibilidad: "el estudio de la historia difiere del estudio de la naturaleza física, química y biológica. Hay una diferencia en sus objetos, ya que los objetos de la física, la química y la biología no están constituidos en parte por actos de significación".[253] La historia, a diferencia de las ciencias naturales, busca interpretar actos que están dotados de sentido por el espíritu humano. Además, la historia escrita es una obra humana y –como tal– siempre llevará una huella de su creador.

2.2.2 El ejercicio dialéctico para abordar los conflictos de interpretación

En el método teológico que propone Lonergan, luego de la especialización funcional *historia* (la tercera) viene *la dialéctica* (la cuarta). Esta se ocupa de los conflictos. En primer lugar de los conflictos que afectan a los movimientos cristianos. Pero también del conflicto que se suscita ante las diversas interpretaciones históricas o teológicas. Su objetivo es lograr un punto de vista englobante para entender las distintas posturas en oposición. Esto lleva a indagar las razones del conflicto para sacar a luz cuáles diferencias son irreductibles, cuáles son complementarias y susceptibles de ser armonizadas, y cuáles se pueden ver como estadios sucesivos de un mismo proceso de

[252] *Ibíd.*, 188.
[253] *Ibíd.*, 173.

desarrollo. Este trabajo requiere luego de la crítica. No todos los puntos de vista son coherentes ni todas las razones son fundadas. "El cristianismo no tiene nada que perder eliminando las razones infundadas, las explicaciones *ad hoc*, los estereotipos que engendran la sospecha, el resentimiento, el odio y la malevolencia".[254]

Muchas veces los conflictos de interpretación se dan porque los investigadores trabajan desde marcos conceptuales diversos e incompatibles. Para explicar esto Lonergan utiliza fecundamente la metáfora del horizonte.[255] Este representa una línea que marca el límite de nuestro campo de visión. Más allá del horizonte están los objetos que –al menos por ahora– no pueden ser percibidos. Dentro de nuestro horizonte están las cosas que actualmente podemos ver. Al igual que nuestro campo de visión, nuestro ámbito de conocimiento e intereses es limitado. Toda investigación se realiza en el interior de un horizonte. Esto es verdad aunque uno presuponga que no tiene ningún presupuesto. Como consecuencia, "uno encuentra muy fácilmente lo que se acopla a su propio horizonte y tiene muy poca habilidad para notar lo que nunca ha concebido ni entendido".[256] De aquí que no sólo en el ejercicio de la crítica histórica sino en la investigación e interpretación previas puedan revelarse diferencias de horizontes. La historia crítica "promete resultados unívocos pero sólo si los historiadores parten desde puntos de vista comunes".[257] Esto no siempre se da, ya que se puede acceder desde perspectivas diversas a los mismos objetos. Los distintos horizontes pueden ser complementarios, o corresponder a distintas etapas de un mismo desarrollo, o directamente opuestos. La dialéctica se ocupará de los conflictos que surgen en este último caso.

Aquí es donde entra en juego la quinta especialización funcional: la *explicitación de los fundamentos*. A esta le corresponde el esfuerzo por discernir los modelos de pensamiento subyacentes al investigador. Este es el momento más personal en el que el teólogo busca explicitar el horizonte interior desde el cual se podrá aprehender el sentido de las doctrinas: "en la reflexión teológica sobre la religión vivida, hay que distinguir los diversos horizontes en el interior de los cuales las doctrinas religiosas pueden o no ser aprehendidas, y esta distinción es fundante".[258]

---

[254] *Ibíd.*, 129.
[255] Cf. *Ibíd.*, 229s.
[256] *Ibíd.*, 240.
[257] *Ibíd.*, 239.
[258] *Ibíd.*, 131.

En nuestra investigación sobre la historia de la Virgen de Luján hemos encontrado varios conflictos de interpretación que abordamos con este ejercicio dialéctico. Resultó especialmente necesario en tres puntos: lo relativo al origen religioso de la villa de Luján,[259] la interpretación de la obra de Salvaire en su agitado contexto político[260] y la declaración de la Virgen de Luján como patrona de los argentinos en 1930.[261]

En el proceso hemos respetado el orden propuesto por Lonergan y –luego de la investigación histórica– analizamos los conflictos para después buscar entender el horizonte en el que se mueve cada postura. Sin embargo, a la hora de exponer, nos parece mejor ofrecer en esta sección introductoria una *explicitación de los fundamentos* para después, en cada caso puntual en que se presenten conflictos de interpretaciones, podamos presentar el *ejercicio dialéctico* con los principios establecidos.

2.2.3 Explicitación de los fundamentos de ambas miradas

2.2.3.1 Hacer historia desde un horizonte cristiano[262]

Quien adscriba personalmente a una cosmovisión cristiana ve al mundo como salido de las manos de Dios y la historia humana acompañada por la providencia divina. El Dios en el que creemos los cristianos vive en una permanente comunicación amorosa con su creación. El Concilio Vaticano II presenta la doctrina de la Revelación en clave de autocomunicación divina que tiene su fuente última en el amor de Dios por su creación. Dios quiere dar a todos los seres humanos una plenitud de vida uniéndolos consigo en una comunión de amor y para ello se revela a Sí mismo y su voluntad. El culmen de esa comunicación es la Encarnación de Jesucristo que se da en la plenitud de los tiempos.[263] Al encarnarse como hombre concreto, y por tanto histórico, Dios transforma la historia y la deja preñada de su misterio. El Dios de Jesucristo no es un ser absolutamente trascendente incapaz de intervenir en la vida de las personas. Dios es *providente* con su creatura: *actúa en la historia humana*. Esta se nos presenta a los creyentes como una

[259] Cf. infra 111.

[260] Cf. infra 152.

[261] Cf. infra 167.

[262] En este punto nos inspiramos en: R. TELLO, *Historia y liberación*, Buenos Aires, Curso organizado por el Centro de estudios "Justicia y Paz", 1972; H. JEDIN, "Storia della chiesa come storia della salvezza?", *Critica Storica* 2 (1962) 181-194; R. CORLETO, "La formación teológica del historiador de la Iglesia", *Teología* 66 (1995) 227-234; C. M. GALLI, "Capítulo 2: Historia y fe. La lectura teológica de la historia", en: CARLOS MARÍA GALLI y otros, *La verdad los hará libres I: La Iglesia católica en la espiral de la violencia de la Argentina entre 1966 y 1983*, Buenos Aires, Planeta, 2023, 87-139.

[263] Cf. DV 1–4.

urdimbre en la cual la libertad humana se conjuga con la acción salvífica de Dios. Como afirma Carlos María Galli: "el juego entre la Libertad infinita de Dios y la libertad finita del ser humano, con sus acciones libres, constituye el nivel más profundo de la historia".[264]

Debido a esta concepción de la historia, entendida como historia de salvación, la teología busca conocer a Dios no sólo en la Revelación tal como la consigna la Escritura interpretada en el marco de la tradición eclesial, sino también rastreando sus huellas en el acontecer humano. Dios se ha revelado –y se sigue revelando– históricamente. De aquí que se considere a la historia como un verdadero lugar teológico.[265] Una teología pretendidamente *ahistórica* será siempre incompleta. Podrá decirnos cosas ciertas de Dios pero adolecerá de una raigambre profética capaz de iluminar la vida de las personas a las que se dirige.

La cuestión es compleja porque si aceptamos que Dios es también un actor histórico se presenta el problema de dilucidar cómo es esa acción. Estamos aquí en el ámbito de un misterio de fe que la reflexión creyente indaga permanentemente. La teología es una ciencia que busca penetrar racionalmente el misterio de Dios y su interacción con la humanidad. Misterio que es, ante todo, creído por la fe, pero que es susceptible de ser penetrado por la razón. Dios es un infinito de inteligibilidad, según la feliz expresión de H. de Lubac.[266] Si bien nunca llegaremos a comprenderlo en toda su profundidad, el objeto de nuestra fe es razonable. Lo mismo sucede con el misterio de la acción de Dios en el mundo. Esta no se da –por lo general– saltando las leyes de la naturaleza ni anulando la libertad de los hombres. Más bien hay que pensar que Dios mueve interiormente a sus creaturas con su "amor que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo" (Rom 5,5). Esto produce efectos en la historia y es a través de ellos que la mirada de fe discierne la acción de Dios. Es lo que se conoce como discernimiento de los *signos de los tiempos*. De aquí que un acceso teológico a los hechos históricos no puede desconocer las complejidades del acontecer humano. Repitamos una afirmación de Lonergan que sintetiza esta idea: "al historiador le corresponde mostrar

[264] GALLI, *Capítulo 2: Historia y fe. La lectura teológica de la historia*, 94.

[265] Sobre la historia como *lugar teológico* cf. supra nota 13. También cf. E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y teología*, Salamanca, Sígueme, 1969², 217; C. SCHICKENDANTZ, "Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Perplejidades sobre un lugar teológico", *Teología* 51 (2018) 157-183.

[266] Cf. H. DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*, Madrid, Encuentro, 1993, 93s.

cómo dispuso Dios los asuntos, pero no con especulaciones teológicas, ni con una dialéctica cosmo-histórica, sino por medio de los agentes humanos particulares".[267]

2.2.3.2 Las investigaciones no confesionales sobre la vida de la Iglesia

Intentemos ahora entender algunos de los fundamentos que subyacen en las investigaciones del ámbito "laico". Reconocemos que aquí estamos pisando un terreno no tan firme y quedamos abiertos a posteriores rectificaciones en la medida en que descubramos que partimos de algún presupuesto erróneo. En primer lugar debemos remitirnos a la explicación de Di Stéfano–Zanca a la que ya nos hemos referido en la *Introducción general*: con el restablecimiento de la democracia en 1983 surgió un interés por indagar "las matrices autoritarias que habían condenado a la Argentina a una inestabilidad endémica desde, al menos, 1930".[268] Con ese fin se buscó "tratar de entender el rol que había jugado la Iglesia como actor político en el siglo XX".[269] Después de esta motivación política inicial vino una etapa en que las investigaciones no tenían como objeto principal la actuación institucional de la Iglesia sino las lógicas particulares del catolicismo con sus organizaciones e ideas.[270]

Especial atención prestan los trabajos de esta corriente a la década de 1930 en la que la Iglesia tuvo una enorme presencia en la vida social, confirmada por las grandes movilizaciones de los Congresos Eucarísticos y la organización del laicado a través de la Acción Católica. La describen como una institución con una enorme vocación por ocupar el centro de la escena nacional, que buscaba consolidar esa centralidad imponiendo una identificación entre ser católico y ser argentino. Postura que sintetizan con la expresión "mito de la nación católica".[271] En muchos de estos trabajos, leídos desde nuestro horizonte, queda la impresión de que hay una tendencia a mirar a toda la Iglesia –y a todas las expresiones religiosas– a través del prisma del catolicismo integral de esa década. Impresión que queda de algún modo fortalecida por el reconocimiento que hacen puertas adentro al afirmar que uno de los límites a superar es: "la tendencia a pensar a la Iglesia

[267] LONERGAN, *Método en teología*, 172.

[268] R. DI STEFANO - J. ZANCA, "Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía", *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015) 15-45, 32.

[269] *Ibíd.*

[270] Cf. *Ibíd.*, 39.

[271] Expresión acuñada por Loris Zanatta y que ha tenido amplia repercusión en este ambiente. Según el historiador italiano: "en la construcción de la nación argentina se impuso sobre la Constitución y las instituciones un mito fundador de tipo religioso, el mito de la nación católica" (L. ZANATTA, *La larga agonía de la nación católica: Iglesia y dictadura en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015, 13).

como un todo monolítico y dotado de una unívoca política con respecto a la sociedad en la que está inserta".[272] Esto hace que, con demasiada facilidad le atribuyan a un actor eclesial la vocación hegemónica y autoritaria que pudo haber tenido un sector en una determinada etapa histórica.

Aplicada a Luján, esta perspectiva tiende a ver los esfuerzos de la Iglesia por difundir su culto y la declaración de patrona de los argentinos como un paso más en la búsqueda por construir una hegemonía católica en la sociedad. El ejemplo más claro lo encontramos en los estudios sociológicos de Eloisa Martín:

> "En el esfuerzo que hace la Iglesia para convertir el 'milagro de Luján' en historia oficial, vemos un intento de suprimir toda otra posible lectura y todo vestigio de memoria que no garantice su poder y su influencia como fuerza legitimadora de la sociedad".[273]

A estos estudios les cuesta diferenciar la acción de los distintos sujetos históricos que giran alrededor de este culto. Por eso no suelen considerar al pueblo creyente como un protagonista y contemplar la posibilidad de que este acuda a Luján movido por una relación personal con la Virgen más allá de las consignas con las que sea convocado.

A esta dificultad de reconocer la diversidad de actores se suma la tendencia a leer la vida institucional de la Iglesia desde la motivación política, entendida esta coyunturalmente. Este es un tema complejo. En primer lugar debemos considerar que el Evangelio, con su llamado a construir una fraternidad como hijos de Dios, tiene una evidente dimensión política. Toda la historia del cristianismo está atravesada por su compleja relación con las instancias políticas de los pueblos en los que ha sido anunciado. El límite de esta perspectiva es que analiza en un horizonte Iglesia/política temas que merecen mirarse desde el horizonte más amplio Evangelio/política. La interpretación se complejiza aún más si a esta polémica relación entre cristianismo y política le sumamos los defectos de los dirigentes cristianos que no siempre han hecho política desde el Evangelio. Pero esta deficiencia –que es muchas veces una dolorosa realidad– no puede cegarnos a la posibilidad de que en la Iglesia haya acciones que –dentro de su complejidad– tengan como fin principal el anuncio del Evangelio y que el efecto político inmediato que producen no sea lo que se busca en primer término.

---

[272] R. DI STEFANO, "De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino", *Prohistoria* 6 (2002) 173-201, 197.

[273] E. MARTÍN, *La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica*, [en línea], *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica*, 27 (1997) <https://equiponaya.com.ar/congresos/contenido/religion/24.htm > [consulta: 8/5/2021]

Por ejemplo, quienes se aproximen desde esta perspectiva política a los estudios lujanenses, podrían interpretar el libro de Salvaire no tanto como una investigación histórica seria, sino como un relato de legitimación institucional. Como es lógico, Salvaire no era indiferente a su tiempo y su libro está en el marco de una literatura eclesial signada por el enfrentamiento con la modernidad laicista. Sin embargo, el hecho de que el vicentino haya escrito sin abstraerse de los problemas de su tiempo no significa que la principal motivación de su trabajo haya sido refutar las ideas liberales. Como tendremos oportunidad de mostrar, en sus investigaciones sigue los métodos historiográficos que se aplicaban entonces para redactar la historia eclesiástica.[274] Por supuesto que a la hora de juzgar el trabajo de Salvaire no podemos olvidar que no estamos frente a un historiador profesional. Sin embargo, a pesar de ser un entusiasta aficionado, logró dar a luz una obra que tuvo una muy buena recepción entre los intelectuales de la época.[275]

En caso de que no nos equivoquemos al describir los límites de la perspectiva que estamos bosquejando, esto nos ayuda a entender mejor la actitud de investigadores que realizan trabajos valiosísimos y –si bien reconocen que el libro de Salvaire "supera con creces a muchos estudios salidos de las academias de la época"–[276] reproducen ligeramente críticas hechas en 1916 en las que lo descalificaban como "una obra de estricta propaganda".[277] O que arrojen sombras sobre los estudios de Presas sin mayor análisis documental porque –en cosas absolutamente secundarias– el sacerdote plantea conjeturas distintas a las que estos estudiosos eligen.[278]

Otra particularidad que notamos en esta corriente historiográfica tiene que ver con la noción moderna de ciencia y el lugar que le asigna a la teología. Se trasunta la convicción de que un acceso a la historia verdaderamente científico debe ser desde una perspectiva agnóstica. Al respecto, puede establecer un puente para el diálogo el pedido que Fortunato Mallimaci les hace a los cientistas sociales de que abandonen un modelo

---

[274] Cf. infra 145. Todo lo relativo al método historiográfico de Salvaire está detalladamente explicado en: DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1876-1889)*, 274–294.

[275] Cf. *Ibíd.*, 300s.

[276] J. BINETTI, *El augusto recinto. Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján*, Luján, Librería de Mayo, 2007, 84.

[277] BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 33.

[278] Suarez–Binetti en un capítulo titulado *La devoción apresada* se preguntan por qué Santa María en su crónica no menciona a Juan Oramas como el que vendió la Imagen a Ana de Matos siendo que tendría que haberlo conocido. Conjeturan que era para no hacerlo quedar mal parado porque –si bien había muerto treinta años antes– se trataba de un personaje importante en la Iglesia porteña. Lo llamativo es que señalan la ausencia de esa conjetura en Presas y deducen que a faltas como esa se debe "la escasa prédica de sus investigaciones entre muchos de sus colegas" (*ibíd.*, 46).

positivista que reproduce –a su manera– "el viejo paradigma de Augusto Comte que diferencia la ciencia de las creencias –teológicas– a las cuales envía a la metafísica".[279]

Si comparamos con lo que afirmamos en el punto anterior sobre el estudio de la historia desde una cosmovisión cristiana vemos que la raíz de la diferencia de horizontes está en la *noción de providencia*. La creencia de que Dios actúa en la historia parece ser la principal piedra de escándalo en este punto. Intentar explicar esto nos llevaría a complejidades que exceden las posibilidades de este punto introductorio de nuestro trabajo. Sin embargo, para entender mejor esta postura debemos reconocer que no siempre la teología supo presentar adecuadamente la acción de Dios en la historia. El abuso al recurso de lo sobrenatural y la confusión de la fe con la vana credulidad han alimentado en la modernidad la idea de que la fe no soportaría una mirada crítica y compleja de la realidad histórica. Además, no faltaron ocasiones en que se han defendido anacrónicamente esquemas teológicos que respondían a otro contexto y esta lucha ideológica muchas veces llevó a una instrumentalización de la teología para sostener una estructura institucional en decadencia. En esos casos es entendible que el investigador que tiene una cosmovisión agnóstica, y escasa o nula formación teológica, llegue a pensar que todo ejercicio teológico sobre la historia es un lastre del que hay que desembarazarse. Esto se verifica, por ejemplo, en la confusión que parecen tener quienes creen que cuando se hace una lectura teológica de la historia se le está asignando intencionalidad religiosa explícita a los protagonistas. Eso es algo que veremos al presentar los conflictos de interpretaciones sobre el origen religioso de Luján.

2.2.4 Teología y relatos populares

Luego de abordar las cuestiones que atañen a nuestra investigación en la relación entre teología e historia vemos necesario alguna reflexión sobre el uso que haremos de los *relatos populares*. Al repasar los casi cuatro siglos de historia de la Virgen de Luján nos encontramos con hechos históricos verificables y con relatos populares cuya historicidad es más incierta. La historia crítica en su búsqueda por conocer lo que realmente sucedió puede fácilmente descartar o subordinar ese material catalogándolo como historia precrítica. Pero la tarea del teólogo es más compleja. No solo le interesa si

[279] F. MALLIMACI, "Ciencias sociales y teología. Los pobres y el pueblo en las teologías de la liberación en Argentina", en: VERÓNICA GIMÉNEZ BÉLIVEAU, *La religión ante los problemas sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2020, 283-315, 285.

lo que se relata fue históricamente así. También le importa el hecho de que su contenido ha sido creído y transmitido. Se trata de desentrañar el sentido del relato y percibir en qué medida influye en la vida de fe de una comunidad. Verificar la historicidad de sus orígenes será un punto capital, y para eso el teólogo tendrá que hacer de historiador. En este sentido es mucho lo que ha avanzado la historiografía lujanense. Los esfuerzos de los investigadores nos ofrecen la certeza de que el relato de la detención de la carreta y el cuidado del Negro Manuel no refleja una piadosa leyenda sino que tiene un arraigo histórico cierto.

Pero la reflexión teológica debe avanzar más todavía. Debe considerar que desde el momento en que una comunidad genera un relato religioso y lo transmite, este toma una vida propia independientemente de lo accesible que sea para nosotros comprobar sus orígenes históricos (tarea además muy difícil al tratarse de historias donde los protagonistas son pobres). Cuando un pueblo ha hecho suya una historia y la ha convertido en uno de los elementos constitutivos de su identidad, su contenido de verdad no puede sólo medirse con la vara de la "historicidad" de los hechos relatados. En esa ampliación de sentido puede verse la fecundidad evangelizadora de estas historias religiosas. De hecho es lo que ha sucedido con muchas historias bíblicas, las cuales –durante siglos– fueron creídas como históricas, y hoy sabemos que son ficciones literarias.[280] La bruma que envuelve sus orígenes históricos no invalidan sus enseñanzas acerca de la acción de Dios en la historia.

Ante un relato popular religioso, la reflexión teológica busca los elementos que hacen que el creyente entre en comunión con el misterio divino. Estas historias, alojadas muchas veces en lo más profundo del corazón de los fieles, pueden ofrecer muchas ocasiones de entrega sincera y confiada a Dios y a los demás. La intensidad con las que generalmente se viven las devociones populares hace pensar que son el emergente de fuerzas muy profundas del espíritu humano que están destinadas a la comunión con lo divino. Por eso, la riqueza salvífica de estas historias radica en la capacidad que tienen para mover al creyente a poner un acto de entrega sincera a Dios y al prójimo. Esto es

[280] P.e. el libro de Jonás que, según se desprende del evangelio de Mateo, los contemporáneos de Jesús creían que se trataba de un relato histórico y hoy tomamos por una ficción literaria (cf. Mt 12,40).

algo que el teólogo no puede obviar aunque lo obligue a usar elementos que ofrecen dificultades a la crítica histórica, pero que los devotos aceptan con naturalidad.[281]

También nuestra mirada dará importancia a la tradición oral. La transmisión de un relato popular siempre es más oral que escrita. Sobre todo si este se remonta a contextos sociales que poco practicaban la escritura. De hecho, podemos suponer que son muchos los devotos de la Virgen de Luján que conocen el relato de la detención de la carreta y apenas un puñado de ellos han leído las crónicas en las cuales se fundamenta. Aquí nos vuelve a prestar una valiosa ayuda la ciencia histórica cuando encuentra pistas de esa transmisión oral en la historia y afirma que tanto la crónica de Santa María como la de Oliver–Maqueda son expresiones genuina de ella.[282]

Si bien tanto la transmisión oral como la escrita se complementan, la oralidad se desarrolla siempre en una *dinámica testimonial*: creo en un acontecimiento que impacta en mi vida y hablo de él como *testigo*.[283] Este compromiso vital con la historia transmitida nos hace pensar que, cuando hay un relato que un pueblo divulga a través de varias generaciones, es porque expresa valores que tocan el núcleo de su identidad.

2.3 Las dos primeras crónicas lujanenses

Luego de estas puntualizaciones acerca del acceso metodológico a las fuentes históricas estamos en condiciones de presentar brevemente los dos primeros relatos escritos del origen milagroso del culto en Luján. Con todas la salvedades que hemos presentado podemos decir que –desde la perspectiva teológica– ellos configuran una especie de relato arquetípico que concentra todos los elementos necesarios para auscultar la acción de Dios en el misterio de Luján.

---

[281] Esta idea la hemos desarrollado más ampliamente en: E. C. BIANCHI, "La devoción al Gaucho Antonio Gil. Reflexión teológico pastoral (I)", *Vida Pastoral* 349 (2016) 4-14; E. C. BIANCHI, "La devoción al Gaucho Antonio Gil. Reflexión teológico pastoral (II)", *Vida Pastoral* 350 (2016) 4-13.

[282] Cf. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 79. M. POLI, "La Virgen de Luján y su cronista franciscano Fray Antonio Oliver Feliu ofm (Palma de Mallorca 1711- Buenos Aires 1787)", *Nuevo Mundo* 8 (2007) 81-106, 305.

[283] Cf. J. C. CAAMAÑO, "Los relatos populares y su dinámica testimonial", en: UCA, *Actas del congreso hacia bicentenario, Memoria identidad y reconciliación,*, Buenos Aires, EDUCA, 2010, 703-707.

2.3.1 Crónica de Santa María

El escrito más antiguo es el de fray Pedro Santa María de Nolasco.[284] Se trata de un relato breve y sobrio en los detalles, con el estilo propio de un testimonio jurídico. Corría el año 1737 cuando un visitador del Cabildo Eclesiástico, al ver que nunca se habían consignado por escrito los numerosos prodigios que se le atribuían a la milagrosa Imagen, ordenó que se abra un *Libro de milagros* donde se reciban los testimonios de "personas verídicas, de buena fama y opinión, principalmente de los antiguos".[285] El libro debía contener "el origen de dicha Imagen, de quién fue, los principios de este Santuario y de la devoción que empezó a tener, con todos los prodigios, milagros y portentos que hasta el presente tiempo, por tradición, vista u otros arcaduces ciertos supieren o hubieren oído decir que haya obrado Dios Nuestro Señor por medio de esta Santa Imagen".[286]

Se conformó un Tribunal Eclesiástico donde comparecieron muchos testigos, todos bajo juramento. Uno de ellos fue el –ya anciano– fraile mercedario Pedro Nolasco de Santa María. Presas considera que se trata de un "testigo de primera categoría"[287] por varias razones. Conocía a mucha gente de la zona porque había sido capellán interno en Luján. Además, su familia estaba muy relacionada con el pago de Luján (su tío fue mayordomo en la estancia donde sucedió el milagro).[288] En su testimonio aseguró que escuchó la historia de labios de su padre, su bisabuela y otras personas contemporáneas al suceso. También afirmó que llegó a conocer a los personajes principales de su relato: Ana de Matos, el padre Montalbo y el Negro Manuel. Seguramente de ellos escuchó historias de los primeros tiempos de la devoción. Incluso aseguraba haber conocido a la Santa Imagen estando en el oratorio de Ana de Matos.

Todo esto, más el hecho de que se trata de un testimonio dado ante un Tribunal Eclesiástico bajo juramento, le dan a su escrito un inmenso valor documental. Según Presas: "su crónica ofrece todas las garantías de la autenticidad y hay que aceptarla hasta hoy como la fuente más pura y real de los hechos".[289] En nuestros días, a hombres y

[284] Puede leerse completa en: SANTA MARÍA, "Crónica", en: JUAN A. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico: 1630-1730*, Buenos Aires, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1980, 226-227.

[285] PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 36. De esa documentación hoy se conservan sólo unas pocas páginas, entre las que se encuentran –gracias a Dios– las de la crónica de Santa María de Nolasco. La lista de testimonios de milagros conservados se encuentra transcripta en: *ibíd.*, 339–345.

[286] *Ibíd.*, 36.

[287] *Ibíd.*, 79.

[288] Cf. infra nota 321.

[289] PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 79.

mujeres del siglo XXI acostumbrados a saturarnos de datos verificables, un relato escrito a ciento siete años de su suceso nos despierta un instintivo escepticismo. Por eso este juicio sobre su credibilidad dado por la ciencia histórica tiene gran importancia.

2.3.2 Crónica de Oliver–Maqueda

El segundo escrito que tenemos del milagro de la carreta vio la luz en 1812 en el libro del presbítero Felipe José Maqueda titulado: *Historia Verídica del origen, fundación y progreso del Santuario de la Purísima Concepción de Nuestra Señora de la Villa de Luján*.[290] Aunque –según se desprende de su título completo–[291] en el relato del milagro reproduce un escrito inédito del franciscano Antonio Oliver Feliu (1711–1787).[292] Estudios históricos fechan esta crónica hacia 1780.[293]

No sabemos si Oliver conoció el relato de Santa María.[294] Tengamos en cuenta que se trató de un testimonio en un proceso judicial, por tanto nunca fue publicado sino que quedó –relegado al olvido– en el archivo del Santuario. Es muy probable que Maqueda lo haya conocido pero, a decir verdad –según la expresión de Presas– "no le prestó mucha atención".[295]

Fray Antonio Oliver era un hombre muy preparado y un escritor prolífico. Sus dotes intelectuales nos aseguran que:

> "La *crónica* no es un mero relato folclórico ni anecdótico, sino el resultado de una investigación de las fuentes y testimonios que estaban a su alcance, para luego componer con singular estilo, una historia popular que pone de relieve: el fantástico marco de la naturaleza pampa y la cultura criolla, el designio de la Providencia divina y el milagro, la Iglesia y la Virgen, los devotos más humildes y los pecadores como destinatarios, el sacerdocio y el templo como lugar común, donde los hijos se reúnen con su Madre, etc.".[296]

---

[290] Nos referiremos a ella como *Oliver–Maqueda* y con la división en números del original. Una versión fotografiada de la primera edición puede leerse en: *ibíd.*, 231–239.

[291] Su título completo es: *Historia Verídica del origen, fundación y progresos del santuario de la Purísima Concepción de N. S.ª de la Villa de Luxan; con la Novena a la SSma. Virgen. Dispuesta por el R. P. Fr. Antonio Oliver, Misionero Apostolico de la orden de San Francisco y dada a luz por el Presbítero D. Felipe José Maqueda, tierno devoto de María SSm.ª en su Sagrada Imagen de Luxan*. No faltan entre los historiadores quienes afirman que atribuir la autoría de la crónica a Oliver es una "interpretación muy subjetiva del extenso y anfibológico título del opúsculo de Maqueda". Más bien afirman que Oliver sólo escribió la novena y la historia es fruto de la pluma de Maqueda (J. CORTABARRÍA, *"Felipe José Maqueda, primer cronista y primer poeta de la Virgen de Luján"*, [en línea], <https://noticiasenlujan.com/felipe-jose-maqueda-primer-cronista-y-primer-poeta-de-la-virgen-de-lujan> [consulta: 8/5/2020]).

[292] Para una semblanza de Oliver y el contexto de su crónica ver: POLI, "La Virgen de Luján y su cronista Oliver".

[293] Cf. BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 32. Según POLI, Oliver llega a Buenos Aires hacia 1770 y allí fallece en 1787 (cf. POLI, "La Virgen de Luján y su cronista Oliver", 298).

[294] Cf. POLI, "La Virgen de Luján y su cronista Oliver", 305.

[295] PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 42.

[296] POLI, "La Virgen de Luján y su cronista Oliver", 307.

Con el material que recoge de la tradición oral –que coincide sustancialmente con lo narrado por Santa María– compone un relato rico en imágenes que busca llegar a las almas sencillas y piadosas. Es notable la presentación que hace del Negro Manuel, a quien describe como portador de "*una rara candidez y simplicidad"* y compara su elección de parte de la Virgen con la del indio Juan Diego en Guadalupe:

> "Esta relación quedaría mutilada e imperfecta, si no hiciéramos en ella particular memoria de este Negrito, pues parece, que así como la Reina Celestial se valió de la sencillez de un pobre indio llamado Diego para promover los cultos, que se le dan en la portentosa Imagen nuestra Señora de Guadalupe, (que también es de la Concepción) y se venera en un cerrito distante una legua de la ciudad de México, así también quiso valerse de este cándido negro llamado Manuel, para propagar los cultos de la Imagen de Nra. Sra. de Luján, distante doce leguas de la ciudad de Buenos Aires".[297]

El editor de la obra, el padre Felipe José Maqueda, también fue un gran conocedor de la tradición lujanense. Como sacerdote desempeñó todo su ministerio en Luján. Allí llegó como teniente cura junto con su hermano Gabriel, también sacerdote, cuando era capellán y párroco su tío materno Carlos José Vejarano. Este fue un destacado capellán de la Virgen. La sirvió durante casi treinta años, hasta su muerte en 1775. Fue quien –junto a Lezica y Torrezuri– llevó adelante la construcción del santuario inaugurado en 1763. A la muerte de Vejarano lo sucede en el cargo de capellán su sobrino Gabriel Maqueda quedando Felipe como teniente hasta 1812, año en que se trasladó a Buenos Aires para editar su libro y allí murió en 1815.[298]

A Felipe José Maqueda le debemos el primer poema a la Virgen de Luján conocido. Con él abre su libro. Hombre estudioso, Salvaire afirma que se apoyó:

> "en la tradición constante transmitida de padres a hijos, como en las relaciones que había recibido de su piadoso tío, Don Carlos José de Vejarano, celoso capellán de Luján y de un pardo esclavo de la Virgen llamado Perico, anciano de una virtud eminente que había consumido su larga existencia al servicio de la Virgen de Luján y, finalmente, en los muchos documentos auténticos que se guardaban en el Archivo del Santuario, o figuraban en el importante libro que el Tribunal Eclesiástico mandó formar en el 1737".[299]

Más autoridad adquiere su trabajo si consideramos que fue testigo directo de tres hechos milagrosos que tuvieron gran repercusión en su momento: el milagro de la peste en 1778, el del malón del día de San Agustín en 1780 y la lluvia milagrosa en 1788.[300]

---

[297] *Oliver–Maqueda*, 18.

[298] No era extraño en esos tiempos que algunos curatos estén regidos por una "parentela de eclesiásticos". En el caso la parroquia de Luján, esta familia condujo sus destinos durante casi setenta años (cf. M. E. BARRAL, *De sotanas por la Pampa: religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, 37).

[299] PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 41.

[300] Cf. infra 124.

Cerramos la presentación de estos dos importantes documentos con la valoración de ellos que hizo uno de los más importantes estudiosos de la historia de la Iglesia en Argentina, el padre Cayetano Bruno:

> "Si bien no son contemporáneas al milagro las crónicas estudiadas, sin embargo tienen un alto valor, pues reflejan miras distintas que ilustran un mismo punto. Tanto el testimonio de Santa María que es *jurídico–canónico*, como el de Maqueda que es *tradicionalista–oral*, hoy los llamaríamos también *crítico* uno y *popular* el otro, nos narran el mismo hecho de Luján: su milagro, su tiempo, lugar y circunstancias, con la máxima simplicidad y veracidad posibles".[301]

2.4 La "Argentina" en los inicios del milagro de Luján

La historia de la Virgen de Luján hunde sus raíces en las primeras décadas del siglo XVII, tiempos fundacionales de lo que sería la Argentina. Lentamente se van consolidando las pequeñas ciudades que habían sido fundadas en el siglo anterior. A la generación de los conquistadores le suceden otras en las que aparece el criollo, el que siente por esta tierra "amor de patria", según la expresión de Hernandarias, el primer criollo que gobernó en el Río de la Plata.[302]

Hacia 1630, año en el que comienza el milagro de Luján, estas tierras pertenecían al virreinato del Perú y estaban pobremente pobladas. En el noroeste, la gobernación del Tucumán comprendía una serie de ciudades fundadas desde el Alto Perú, y que llegaban hasta Córdoba. Cuyo había sido colonizado desde Chile y estaba sujeto a esa capitanía. En el litoral estaban las gobernaciones del Paraguay, con sede en Asunción, y del Río de la Plata. Ambas habían sido una unidad hasta su división en 1617. La *Ciudad de la Trinidad y Puerto de Santa María de Buenos Aires* había sido fundada desde Asunción en 1580. Cuando se creó la gobernación del Río de la Plata pasó a ser la sede del gobierno. Esta gobernación incluía, además de Buenos Aires, las ciudades ya existentes a la vera del río Paraná: Santa Fe, Corrientes y Concepción del Río Bermejo. Hacia el sur era territorio de indios.

La gobernación del Río de la Plata, en el extremo sur del virreinato, era muy pobre en esos años fundacionales. Buenos Aires era apenas una aldea, se estima que al comenzar el siglo XVII tenía unos 500 habitantes.[303] Un misionero jesuita llegado en 1627, la describe así:

---

[301] PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 79.

[302] Cf. V. SIERRA, *Historia de la Argentina: Consolidación de la labor pobladora (1600-1700)*, Unión de Editores Latinos, 1957, 25.

[303] Cf. E. TANDETER, *Nueva Historia Argentina. Tomo 2. La sociedad colonial*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, 169.

> "Lo único que hay aquí de bello son las almas, y si prescindimos de las almas todo es pobre y miserable… He visto Buenos Aires… las Iglesias y las casas sin excepción son todas de barro y están techadas con paja, y sólo algunas lo están con tejas. No hay ningún pavimento. Se ignora lo que es una ventana de vidrio, ni siquiera las hay de tela o papel".[304]

El primer obispo de Buenos Aires, monseñor Pedro Carranza, en una carta dirigida al rey, ofrece una descripción lastimosa de la Iglesia consagrada como Catedral, considerándola inferior a las de los pueblos de pastores de España. Era un templo sin vestuario para celebrar los oficios divinos y con un techo de cañas que no detiene la lluvia y sirve de guarida para los murciélagos.[305] En otro de sus insistentes pedidos, hecho en 1623, se refiere a la necesidad de abrir el puerto y le pregunta al rey: "¿Qué ha de hacer un obispo entre treinta o cuarenta hombres desnudos?"[306]

La pobreza de Buenos Aires era debida a los pocos recursos de la zona. La gran riqueza potencial era el comercio que se podría hacer a través de su puerto. Pero la organización comercial del virreinato del Perú obligaba a que sus riquezas circularan hacia Europa saliendo por el puerto de Lima, pasando por Portobelo (Panamá) y desembocando en Sevilla. Esto condenaba al puerto de Buenos Aires a una muy reducida actividad comercial sólo justificada por la necesidad de abastecimiento de la población.

Esta situación hizo que, desde muy temprano, se vaya desarrollando una verdadera industria del contrabando en el puerto de Buenos Aires con ocasionales complicidades de las autoridades de turno.[307] La unión de la corona de Castilla con la de Portugal en 1580 favoreció el comercio con Brasil y motivó a muchos comerciantes portugueses a instalarse en Buenos Aires. En esas primeras décadas eran muchos los portugueses en el Río de la Plata y su gran negocio era el ingreso ilegal de esclavos hacia el Perú y la extracción de metales preciosos con destino a Europa.

Este auge del comercio ilegal en manos de unos pocos peninsulares y la pobreza del contexto, generaban una gran desigualdad social que, según Felix Luna, establecía un orden dual de valores que influía en la mentalidad del vecino común de Buenos Aires: "por un lado, los pobladores que comparten la precariedad de una vida difícil, por el otro

---

[304] SIERRA, *Historia de la Argentina (1600-1700)*, 161.

[305] Cf. J. TORRE REVELLO, "Fray Pedro de Carranza. Primer obispo de Buenos Aires", *Archivum* 2 (1944) 379-449, 379.

[306] *Ibíd.*, 433.

[307] Entre las autoridades hubo quienes, como Hernandarias, toleraban lo indispensable y combatían las asociaciones ilícitas y quienes, como Góngora, eran los líderes de estas bandas. Diego de Góngora fue el primer gobernador del Río de la Plata después de la división con el Paraguay. En su viaje desde España para tomar posesión en 1618 ya vino con un cargamento de mercaderías con destino a Potosí que bajó en Brasil y luego introdujo a escondidas en Buenos Aires (cf. SIERRA, *Historia de la Argentina (1600-1700)*, 130–131).

lado, los especuladores, los que gozan de la intimidad y el favor de las autoridades y se enriquecen sin ningún pudor".[308] Esto fue llevando a que el criollo, que no mostraba aptitudes mercantiles, optara por refugiarse en la vida del campo.

Fuera de las ganancias del comercio *contra el bando Real*, la principal riqueza de la región era el cuero y el sebo que obtenían del abundante ganado cimarrón que vagaba libre por los campos. Se organizaban las llamadas *vaquerías* para cazarlo.[309] Este era un trabajo muy peligroso. Se juntaba un grupo de jinetes con una buena cantidad de perros, salían al campo y al encontrarse con el ganado se entreveraban con el rodeo buscando herir los garrones de los animales con una desjarretadera, herramienta que consistía en una media luna filosa atada al extremo de una caña. Luego de la estampida, volvían y mataban las reses que habían sido inmovilizadas. Les sacaban el cuero, el sebo y la lengua. La carne quedaba para los perros y los animales del campo.

Ese era el tipo de trabajos que tenían que hacer los que vivían en las orillas de Buenos Aires y en la campaña. Era gente que llevaba una vida rodeada de peligros y cargada de sacrificios. La agricultura era dificultosa y una sequía o la langosta podían desbaratar todos los esfuerzos en un abrir y cerrar de ojos. A esto se sumaba el peligro de los indios alzados. El desplazamiento de los araucanos a través de la cordillera fue empujando a los indios del sur de Buenos Aires hacia la zona colonizada por los españoles. "Ya a fines de 1626 los caminos que unían a Córdoba con Santa Fe y Buenos Aires comenzaron a verse infestados por indios con actitudes rebeldes, con el consiguiente daño de los viajeros y la destrucción de varias estancias".[310] Esto dificultaba mucho el trabajo de las vaquerías y hacía más peligrosa la vida en el campo.

2.5 El origen milagroso de la Virgen de Luján (1630)

En este contexto de pobreza y sacrificios fundacionales, cuando lo que sería la Argentina era un pequeño brote que apenas rompía la semilla, comienza a desarrollarse el milagro de la Virgen de Luján.

Un portugués llamado Antonio Farías de Sá, afincado en Córdoba del Tucumán, fundó una estancia en Sumampa. Allí estaba construyendo una capilla y necesitaba una Imagen de la Virgen. Asegurar un templo con sus imágenes era una necesario para

[308] F. LUNA, *La cultura en tiempos de la colonia*, Buenos Aires, Planeta, 1998, 57.
[309] Cf. TANDETER, *Nueva Historia Argentina. Tomo 2. La sociedad colonial*, 270.
[310] SIERRA, *Historia de la Argentina (1600-1700)*, 162.

mantener la estancia poblada. Por eso le escribió a un paisano suyo de Brasil pidiéndole que le envíe una Imagen de bulto de la Purísima Concepción. El amigo –acaso por los riesgos del camino– le envió dos, una de la Purísima y otra de la Maternidad de la Virgen con el Niño dormido en sus brazos. Ambas de barro cocido y acondicionadas en sendos cajones para evitar roturas en la difícil travesía. En julio de 1629 se embarcaron en Pernambuco en el navío del capitán Andrea Juan, también portugués. El arribo a Buenos Aires fue el 21 de marzo de 1630.[311]

Al llegar, la mercadería fue retenida un par de meses por la Real Audiencia. Como es fácil imaginar, Andrea Juan era uno de los tantos portugueses dedicados al contrabando. El mecanismo para la introducción ilegal de mercaderías estaba bastante aceitado. Pero, en este caso, la carga de Andrea Juan incluía esclavos. El trámite para estas "mercaderías" era más engorroso y tenía un costo extra.[312] El rescate fue pagado por el portugués Bernabé Gonzalez Filiano Oramas, uno de los hombres más ricos de Buenos Aires y socio de Andrea Juan en el negocio del contrabando y la trata negrera.[313]

Una vez solucionados los inconvenientes aduaneros se unieron a una caravana con destino al norte. El viaje era muy peligroso para hacerlo solos y cargados de mercadería. Tomaron por el *camino viejo*, muy usado por entonces para el transporte de cargas ilegales. La elección de la ruta también pudo estar motivada por la cercanía con una propiedad de Gonzalez Filiano sobre el río Luján conocida como "la Estancia de Rosendo".[314] Luego de un día de camino hicieron noche junto al río de las Conchas (hoy partido de Hurlingham). La segunda jornada terminó hacia el atardecer a orillas del río Luján, muy cerca de la Estancia de Rosendo, en el paraje denominado del "Árbol solo" (hoy en Villa Rosa, partido de Pilar). La zona también era conocida en aquel tiempo como

---

[311] Los historiadores Raúl Molina y Juan Antonio Presas se han ocupado de investigar en los registros de navíos ingresados en el siglo XVII. Conjugando esa información con los datos de las crónicas y otros documentos, Presas ha llegado a la conclusión de que las imágenes llegaron en el *patache* San Andrés al mando del maestre Andrés Juan el 21 de marzo de 1630 (cf. DURÁN, *Manuel "Costa de los Ríos"*, 153-157).

[312] El esclavo era una "mercadería ilegal" que podía eventualmente escaparse, por eso necesitaban que su tenencia tuviera visos de legalidad. Esto obligaba a algunas artimañas legales más complejas (cf. BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 20).

[313] El documento que confirma la fianza está fechado el 12 de abril de 1630 (cf. DURÁN, *Manuel "Costa de los Ríos"*, 157). Existen documentos en el Archivo General de la Nación que muestran las actividades ilegales de Gonzalez Filiano y su sociedad con Andrea Juan (cf. BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 41).

[314] Así conocida porque su verdadero dueño había sido Tomás de Rosendo. Muerto éste, su viuda se casó con Gonzalez Filiano que debía administrar la estancia hasta que el hijo de Tomás, Diego Rosendo Trigueros alcanzara la mayoría de edad (que se lograba a los 25 años) (cf. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 119–120).

valle de Corpus Christi. Esto era debido a que en junio 1537, el día de esa fiesta religiosa, en ese lugar se había producido el primer gran combate entre los expedicionarios de Pedro de Mendoza y los indígenas. Uno de los fallecidos en la batalla fue el capitán Pedro de Luján, que pudo llegar malherido hasta el río y allí murió, por lo cual el río tomó su nombre.[315]

Al amanecer del tercer día de travesía sucedió el extraño hecho que los presentes reputaron como milagroso. En el momento de salir, la carreta con la mercadería de Andrea Juan no lograba moverse. Los troperos, hombres baqueanos en estos avatares, hicieron sus mejores esfuerzos para obligar a los bueyes a mover la carga. Como resultó imposible, bajaron todos los bultos y la carreta avanzó sin dificultad alguna. A esa altura, y por la imposibilidad de la caravana de retomar la marcha, eran muchos los que rodeaban la escena. Alguno le preguntó al portugués qué carga llevaba y este respondió que "la misma de los días antecedentes, en que había andado sin la menor dificultad, por no ser muy pesada; y pasando a individualizarla, añadió y dijo: vienen aquí también dos cajones con dos bultos de la Virgen, que traigo recomendados para la capilla nueva de Sumampa".[316]

Alguno de los presentes, tal vez el Negro Manuel, sugirió que el misterio podría estar en los cajoncitos. De modo que decidieron subirlos y comprobaron que la carreta volvía a quedar inmóvil. Luego intentaron seguir sacando uno de los cajones, pero los animales seguían impotentes frente al peso de la carga. Trocaron entonces los cajoncitos y –para sorpresa de todos– *"sin más estímulo tiraron los bueyes, movióse sin más dificultad el carretón"*.[317]

Todos entendieron que en este extraño suceso había una señal divina: la Virgen quería quedarse en ese paraje. De modo que, según narra *Oliver–Maqueda*, "abrióse el cajón, y encontróse un bulto de la Purísima Concepción de media vara de alto, Imagen hermosísima de la Virgen con las manos juntas ante el pecho, y el ropaje estofado de la misma materia".[318] Puede suponerse que los testigos del hecho, gente sencilla y devota, quedaron embargados por un sereno asombro y maravillados ante la tierna mirada maternal de la pequeña Imagen.

---

[315] Cf. UDAONDO, *Reseña histórica de la Villa de Luján*, 10-13.
[316] *Oliver–Maqueda*, 8.
[317] *Oliver Maqueda*, 9.
[318] *Oliver–Maqueda*, 9.

La Virgen del milagro fue llevada a lo de Rosendo, donde permaneció en una habitación hasta que pudieron hacerle un pequeño oratorio, y la caravana siguió hacia Sumampa, esparciendo la noticia de lo sucedido.[319]

2.6 En la ermita de Rosendo (1630–1671)

Presas estima que hacia 1633 podría haber estado concluida la pequeña capilla que se conocería como "la ermita de Rosendo".[320] De 1645 data un inventario de la estancia que afirmaba tener "a las espaldas de la casa una Capilla pequeña, y en ella un Cristo crucificado y una hechura de Nuestra Señora, de bulto, de barro, de altor de media vara".[321] Poco antes de este documento, en 1637, el obispo de Buenos Aires, Cristóbal de Aresti, intentó fundar un curato sobre el río Luján y puso su centro en la ermita de Rosendo. Esta decisión puede tomarse como indicio de la existencia de un temprano germen de devoción a la Imagen milagrosa. El curato no prosperó debido a la escasez de clero y a la pobreza de los habitantes de la campaña que poco diezmo podrían pagar. Sin embargo, la fama de la Purísima del río Luján y la afluencia de devotos al pequeño oratorio no hizo más que crecer en esos años.[322]

El padre Salvaire, nos explica con fina sensibilidad el valor que tenían para el pueblo humilde esas sencillas ermitas rurales:

> "El pobre pueblo ha amado siempre con predilección esas capillitas edificadas en medio de las soledades; ora sea en la cumbre de los montes, ora en el fondo de los valles, o perdidas en las llanuras. Las prefiere en general a las suntuosas basílicas de nuestras ciudades, con sus cúpulas brillantes al sol, sus torres atrevidas que parecen desafiar las nubes y las mil columnas y lujosos adornos de sus pórticos imponentes y de su interminable mole.
>
> En las suntuosas basílicas todo confunde y cautiva la admiración y la atención; en la modesta capilla de la campaña, cuan fácil le es al pobre orar y llorar, que es en verdad lo que él quiere; en los magníficos templos de nuestras ciudades María aparece más bien como Reina Soberana; en la pajiza ermita del desierto se muestra cual madre tierna y compasiva, y en estos pobres y humildes oratorios, le parece al pueblo que la dulce Virgen, objeto de todo su amor y confianza, se inclina hacia él más atenta, más indulgente y más dispuesta a socorrerle en sus necesidades".[323]

---

[319] La otra imagen también tuvo una historia cuajada de milagros y devoción popular en Santiago del Estero. Se la venera como Nuestra Señora de Sumampa. El padre Presas estudia su historia en: J. A. PRESAS, *Nuestra Señora en Luján y Sumampa: estudio crítico-histórico, 1630-1730*, Ediciones Autores Asociados Morón, 1974.

[320] Cf. J. A. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental, 1630-2002*, Dunken, 2002, 24.

[321] En ese entonces ya era mayordomo de la estancia Martín de Arruz, tío carnal de quien luego nos diera las primeras noticas escritas de Luján, fray Pedro Nolasco de Santa María. Cf. *Ibíd.*, 29.

[322] Cf. J. G. DURÁN, "La historicidad de un personaje central de la piedad lujanense. Manuel Costa de los Ríos, esclavo comprado y donado a la Virgen de Luján (circa 1604-1686)", *Teología* 136 (2021) 179-203, 183.

[323] J. M. SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo I*, Buenos Aires, Pablo E. Coni, 1885, 42–43.

2.6.1 Manuel en lo de Rosendo

Pasaron los años y la estancia se desmejoró mucho. La zona quedó casi despoblada. Al abandono contribuyó la muerte de Gonzalez Filiano y la amenaza creciente de las incursiones de indios salvajes. Uno de los tantos milagros que jalonan la historia de esta Santa Imagen es que haya sobrevivido en la ermita de Rosendo en esos años. Esto se debió, fundamentalmente, al cuidado de un humilde esclavo llamado Manuel, un negro "de rara candidez y simplicidad"[324] que "cuidaba la lámpara de dicha Señora, que incesantemente ardía".[325]

Manuel había nacido en África continental, más precisamente en Costa de los Ríos. Allí fue secuestrado por los negreros y embarcado hacia Brasil, donde fue vendido en la capitanía de Pernambuco. Bautizado bajo el nombre de Manuel, las crónicas señalan que llegó a estas costas en el navío de Andrea Juan junto con los cajoncitos del milagro. De hecho, en la lista de tripulantes de aquella embarcación figura un "muchacho paje de nombre Manuel" que bien pudo haber sido el Negro que la Virgen luego eligió para asegurar su permanencia en estas pampas.[326] En Buenos Aires fue donado o vendido a Gonzalez Filiano y fue enviado a la estancia del río Luján donde presenció el milagro de la carreta y quedó al servicio de la Santa Imagen. Para ese entonces, presumiblemente Manuel contaba con 26 años de edad.[327]

Manuel era lo que en la época se consideraba un *esclavo doméstico.* Al parecer, había sido dedicado por Gonzalez Filiano al servicio de la milagrosa Imagen. Veremos más adelante que afirmaba que su dueño antes de morir le había dicho "que era de la Virgen, y que no tenía otro amo a quien servir más que a la Virgen Santísima".[328] Después del milagro, durante más de cincuenta años la cuidó con filial afecto. Con el tiempo fue consolidando una peculiar relación de afecto con la Virgen, a la que llamaba con apelativos cariñosos. Según la tradición, se casó con una mujer criolla llamada Beatriz, también al servicio de la familia Gonzalez Filiano. No sabemos si han tenido hijos.[329]

---

[324] *Oliver–Maqueda*, 10.

[325] SANTA MARÍA, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 227.

[326] Cf. DURÁN, *Manuel "Costa de los Ríos"*, 157.

[327] Cf. DURÁN, "La historicidad de un personaje central de la piedad lujanense", 187.

[328] *Oliver–Maqueda*, 10.

[329] Cf. DURÁN, "La historicidad de un personaje central de la piedad lujanense", 189. Allí también se ofrece esta importante aclaración terminológica: "Con el vocablo 'criollo/a' se designaba en la época a los hijos de esclavos africanos nacidos en América. También llamados 'negros de la tierra'".

Este esclavo fue el primer y principal propagador de la devoción a la Purísima del Río Luján. Las antiguas crónicas lo muestran como un humilde esclavo totalmente tomado por el amor a su dueña y el servicio a su culto:

> "Se aplicaba este Negro con tanta solicitud al culto de la Divina Señora, que nunca tenía a su Imagen sin luz, y con el sebo de las velas, que ardían en su presencia hacía prodigiosas curaciones en varios enfermos que de partes diferentes concurrían a la Capilla. Por muerte de Rosendo Oramas y por los atrasos de su estancia vino a quedar la capilla de la Virgen así en despoblado, aunque el negrito Manuel nunca la desamparó, Él era el que cuidaba de su limpieza, y aseo, y de buscar y tener siempre velas encendidas ante la Sagrada Imagen".[330]

La tradición también refiere que "el Negro Manuel fue el primero que fabricara las velas negras de Ntra. Sra. de Luján con la cera oblada a la Virgen y los cabos de cirios encendidos ante la Sagrada Imagen".[331] Estas velas, oscuras por ser fabricadas con restos de cera, fueron llamadas *velas negras* por el pueblo. Eran muy apreciadas por los devotos, que testimoniaban curaciones a través de ellas, y seguramente fue una fuente de ingresos para la ermita. Años más tarde, con el padre Montalbo instalado en Luján, comenzó la costumbre de bendecirlas para la fiesta de la Candelaria. Más de dos siglos después, en tiempos de Salvaire, todavía se registraba esa costumbre.[332]

Hacia la mitad del siglo XVII, a pesar de haber quedado en zona despoblada y de haber fracasado el intento de asegurar la atención pastoral por parte de la Iglesia, la fama de la Purísima del río Luján seguía convocando romerías con buena cantidad de devotos. Estos padecían "algún desconsuelo por no haber en aquel paraje casa, ni rancho donde poderse hospedar, y frecuentar las visitas".[333] Aquí es donde aparece otro de los personajes claves de esta historia: la señora Ana de Matos y Encinas.

---

[330] *Oliver–Maqueda*, 11.

[331] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 31.

[332] La última celebración que presidió el p. Salvaire, pocos días antes de su muerte, fue la fiesta de la Candelaria de 1899. La crónica de esa fiesta en *La Perla del Plata* cuenta que la romería de devotos que venían a buscar las *velas negras* fue interminable. Agrega: "*Las velas negras*. Así se les llaman a las tradicionales velas de color oscuro que se reparten en este Santuario el Día de la Candelaria. Estas velitas tan apreciadas y buscadas por todos los devotos de Nuestra Señora de Luján, tienen la particularidad de ser hechas con los cabos de velas y desperdicios de la cera que se usa en el camarín de la Santísima Virgen. No pocos son los casos relatados por personas de fe y prudencia, en que muchos enfermos han recuperado la salud debido a la cera bendita de estas tradicionales *velitas negras*. De todas partes de la República viene a buscar dichas velas negras; es por este motivo, particularmente, que la concurrencia de los romeros en este Santuario todos los años es enorme festividad, cual si fuera un día de peregrinación general. Más de 200 años hace que en el día de la Candelaria se distribuyen en este Santuario las mencionadas *velitas negras*; y siguiendo tan loable costumbre, repartiremos también el próximo jueves esas velas benditas al pueblo cristiano, conservador de su fe y de sus costumbres" (DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1890-1899)*, 672).

[333] *Oliver–Maqueda*, 12.

2.7 En la estancia de Ana de Matos (1671–1685)

Ana de Matos era una criolla que había nacido en Córdoba en 1615 de una familia que descendía de los conquistadores. Su madre, ya viuda y poco antes de morir, logró asegurar su futuro –y el de sus pequeños hermanos– casándola a los quince años con uno de los hombres más ricos de Buenos Aires: el sargento mayor Marcos de Sequeira. Luego de trece años de matrimonio quedó viuda, siendo todavía joven y agraciada y con una gran fortuna que incluía tierras en Luján y en Arrecifes. Entre 1650 y 1660 tuvo tres hijos naturales con Tomás Rojas de Acevedo, un poderoso estanciero de la zona que era menor que ella y estaba casado con otra mujer.[334]

Dueña de una rica personalidad, demostró capacidad y firmeza para llevar adelante los negocios de su difunto esposo. Seguramente en uno de sus tantos viajes a su estancia junto al río Luján conoció a la milagrosa Imagen de la ermita de Rosendo. Podemos imaginarnos la escena: una mujer culta y rica, con una vida intensa, en la pobreza del oratorio de barro, poniendo su vida bajo los ojos de la Purísima. Algo sucedió en ese encuentro. El hecho es que ella quedó prendada para siempre de la ternura de esa Santa Imagen y puso todo su empeño en cuidarla y favorecer su devoción.

Para ese entonces, como dijimos, la estancia de Rosendo era casi una tapera y la Virgen corría riesgo de ser profanada por los infieles. Ana de Matos se presentó ante el hijo de Gonzalez Filiano, el sacerdote Juan Oramas, en ese momento cura párroco de la Iglesia Catedral de Buenos Aires. En la entrevista le ofreció llevar la Sagrada Imagen a su propiedad y prometió hacerle una capilla digna para su culto. Según las crónicas, el sacerdote no tuvo mayor problema en entregar la Imagen familiar "porque se persuadía que los concurrentes a la Capilla le robaban el ganado de la estancia, y dicha Señora Doña Ana correspondió agradecida en darle alguna gratificación, no menos que doscientos pesos".[335]

2.7.1 Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XVII

La Buenos Aires de la segunda mitad del siglo XVII había ganado en desarrollo. El paisaje de adobe y paja se fue poblando de ladrillos y tejas, que ya se fabricaban tan

[334] Para más datos biográficos cf.: PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 127–130.

[335] *Oliver–Maqueda,* 12–13. En su testamento, fechado en 1697, Ana de Matos expresó: "declaro que por compra real que hice al maestro Juan de Oramas, Cura Rector de esta Santa Iglesia, adquirí una Santa Imagen, hechura de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora" (PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 53).

buenos como los de España.[336] Fue un tiempo de progreso, sobre todo en la fortificación militar. La tensión entre las potencias de Europa había puesto muy peligrosos a los mares. Por momentos, se creía inminente una invasión a Buenos Aires. En 1658 tres naves francesas bloquearon el puerto por más de ocho meses, hasta que al fin fueron atacadas y vencidas en lo que sería el primer combate naval del Río de la Plata.[337]

Una enorme tensión se vivió en 1671. Las noticias de los desmanes del pirata Morgan en el Caribe habían sembrado inquietud entre los vecinos. La captura de Panamá –puerta principal de las Indias– fue un duro golpe que se sintió también en el Río de la Plata, que era una especie de puerta de servicio de estos dominios. Se temía que los piratas desde Panamá pasasen al Pacífico y lleguen sin resistencia alguna a Buenos Aires.[338]

En esta etapa se distinguió la labor del gobernador José Martínez de Salazar. Trabajador incansable y muy respetado por los vecinos, hizo construir un fuerte con foso, levantó murallas y mejoró la ciudad. Durante su gobierno "Buenos Aires comenzó a estructurarse como una comunidad con cierta jerarquía, surgiendo en su seno afanes de organización y progreso".[339] Fue quien decidió la creación de la Guardia de Luján, un puesto militar junto al río Luján –en el actual partido de Pilar– que debía controlar las mercaderías que entraran o salieran de Buenos Aires y ser una protección contra los indios.[340] Para mejor control del contrabando, en 1663 clausuró totalmente el *camino viejo*, lo que significó mayor abandono en la estancia de Rosendo donde todavía estaba la Virgen.[341] También inauguró junto al obispo Cristóbal de la Mancha la nueva Catedral. Un templo –para la época– magnífico, con tres naves y una torre, ubicado en el lugar de la actual Catedral.[342] Como veremos a continuación, a ambos –obispo y gobernador– les tocó discernir una situación respecto al traslado de la Virgen de Luján.

---

[336] Cf. SIERRA, *Historia de la Argentina (1600-1700)*, 420.

[337] Cf. *Ibíd.*, 324.

[338] Cf. *Ibíd.*, 422.

[339] *Ibíd.*, 433.

[340] No hay que confundir esta Guardia de Luján levantada en el actual Pilar a la posterior de 1752 en territorio de lo que hoy es Mercedes. Cf. J. BINETTI, "La cruz sin espada. Patrimonio, tradición e historia del Luján temprano, 1671-1742. 1° parte", *Red Sociales. Revista del Departamento de Ciencias Sociales* 4 (2014) 52-80, 57.

[341] Cf. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 94–95.

[342] Cf. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina III (1632-1686)*, 164.

2.7.2 El traslado en solemne procesión

La compra y el traspaso de la milagrosa Imagen a la estancia de Ana de Matos se estima que tuvo lugar en 1671. De esa fecha es la primera romería documentada a la Pura y Limpia Concepción de Río Luján. Es creíble que se refiera al traslado solemne que se le dio a la Virgen en una procesión a la que asistieron el obispo fray Cristóbal de la Mancha y Velasco y el gobernador José Martínez de Salazar.[343]

Según cuenta *Oliver–Maqueda*, tan solemne traslado fue motivado por las maravillosas traslocaciones de la Virgen. Cuando Ana de Matos compró la Imagen, se la sacó a Manuel y la colocó en un cuarto decente de su casa sin mayor ceremonia. Pero, "al día siguiente advirtió, no sin susto, que no estaba la Imagen en donde la había dejado el día antes, ni apareció en toda la casa, por más que la buscó".[344] Sorprendida y afligida, la nueva dueña investigó y descubrió que la Virgen estaba con el Negro en su antigua ermita. Volvió a traer la Imagen y "segunda vez a faltar de su casa, y a encontrarse en la primera Capilla sin concurso alguno humano".[345]

Ana de Matos, desconsolada al pensar que la Virgen le daba a entender que no quería estar en su casa, se decidió a bajar a Buenos Aires para pedir consejo tanto a la autoridad civil como a la eclesiástica. El hecho de que haya sido tomada en serio tanto por el obispo como por el gobernador, es un indicio de que la Pura y Limpia Concepción del río Luján ya tenía cierta fama en la ciudad. Juntos decidieron que lo mejor sería llevar la Santa Imagen en solemne procesión. Al traslado asistieron numerosos vecinos de Buenos Aires junto con el obispo y el gobernador. Recordemos que 1671 fue un año de zozobra para los habitantes del Río de la Plata por las noticias de los estragos de los corsarios ingleses en Panamá. Seguramente pusieron sus angustias y sus luchas bajo la mirada consoladora de la pequeña Imagen. La peregrinación duró dos días. Al llegar, "por espacio de tres días consecutivos se cantaron misas solemnes, haciendo la gente muchas demostraciones de regocijo".[346]

---

[343] Cf. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 96.
[344] *Oliver–Maqueda*, 13.
[345] *Oliver–Maqueda*, 13.
[346] *Oliver–Maqueda*, 16.

2.7.3 Manuel: "soy de la Virgen nomás"

Desde aquellas festivas jornadas la Virgen no volvió a desaparecer. Muchos lo atribuyeron a la decencia y reverencia del traslado, pero –según *Oliver–Maqueda*– "otros con más fundamento lo atribuyeron a que en esta ocasión vino con ella el negrito Manuel, que era su devoto sacristán, y estaba dedicado al aseo y culto de su capilla, lo que no había sucedido en las dos veces antecedentes".[347]

El traslado del esclavo de la Virgen no se dio sin dificultad. Manuel no había sido vendido junto con la Imagen y, a los dos o tres años de estar radicado en la estancia de Ana de Matos, los herederos de Gonzalez Filiano entablaron un pleito para reclamarlo como posesión suya.[348] Manuel tuvo que comparecer ante los jueces de la Real Audiencia. Según *Oliver-Maqueda*, "se defendía diciendo *ser de la Virgen nomás* y que su amo le había dicho varias veces, siendo muchacho, lo tenía entregado al servicio de la Virgen en su Santa Imagen".[349] Al parecer, la posición de Manuel no tenía sustento legal, ya que las palabras del amo que invocaba nunca fueron puestas por escrito. El conflicto se resolvió de una forma que muestra el reconocimiento que tenía el humilde sacristán entre los devotos de la Virgen de Luján. El sargento mayor Juan Cebrián de Velazco, uno de los principales miembros de la *Cofradía de la Limpia Concepción del río Luján*, organizó una colecta que recaudó lo necesario para comprar al esclavo y donárselo a la Virgen.[350] Es importante señalar en este punto que uno de los hallazgos más valiosos de la historiografía lujanense es la escritura que documenta esta venta.[351] Allí puede leerse:

> "Muchas personas devotas de la Imagen de Nuestra Señora de Luján han intervenido en que le hagamos venta de él, para esclavo de dicha Santa Imagen, en lo cual hemos venido porque no cese la buena obra y devoción del dicho Manuel, como se experimenta, y lo vendemos para que cuide de su culto, veneración y aseo, en precio de doscientos cincuenta pesos".[352]

Con este documento, que data de 1674, se quitó un serio estorbo a la credibilidad histórica de las crónicas lujanenses. Sin él, un negrito humilde y servicial, enamorado de la Virgen, podría ser tomado fácilmente como un personaje legendario.

---

[347] *Oliver–Maqueda*, 17.

[348] Ambas crónicas nos confirman la existencia del pleito. Los detalles del mismo pueden verse en: DURÁN, *Manuel "Costa de los Ríos"*, 218s.

[349] Oliver–Maqueda, 17 (subrayado nuestro).

[350] Cf. BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 63-67. Sobre la recolección de limosnas para la Virgen cf. infra 122.

[351] Para lo relativo a este importante documento cf. DURÁN, "La historicidad de un personaje central de la piedad lujanense"; DURÁN, *Manuel "Costa de los Ríos"*, 222-227.

[352] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 40.

Para quien tenga una mirada creyente sobre la historia de la presencia de esta Santa Imagen, es claro que el rol en que la providencia puso a Manuel es central. Ya hemos dicho que desde antiguo se lo compara con el indio que eligió la Virgen de Guadalupe. Su amor y su dedicación filial a la Virgen ha sido de gran inspiración desde los inicios de la devoción. Así lo recogen ambas crónicas. Cuentan que además de cuidar el aseo del altar y ver que no le falten flores y velas, tenía una especial familiaridad con la Virgen: "era común opinión del vulgo que este negro hallaba la Virgen Santísima llena de rocío muchas mañanas, y con abrojos en el vestuario, y que empezaba a clamarla que, qué necesidad tenía de salirse de su nicho, siendo poderosa para obrar cualquier maravilla, sin menearse de él".[353] Escuchemos también la voz de la tradición oral reflejada por *Oliver–Maqueda*:

> "Su inocente simplicidad era tal, que algunas veces trataba a la Sma. Virgen con extremada familiaridad. Fue el caso, que habiéndose hecho una pequeña Capilla a la Virgen en la misma casa de dicha Doña Ana, y estando ya colocada en su nicho la Imagen, reparó el negro Manuel, que algunas noches faltaba del nicho, y por la mañana ya la encontraba en él, pero con el manto y saya llenos de abrojos, y cadillos, y por la fimbrias polvo, y algún barro, y en estas ocasiones la decía 'Señora mía ¿qué necesidad tenéis vos de salir de casa para remediar cualquier necesidad siendo como sois tan poderosa? ¿Y cómo vos sois tan amiga de los pecadores, que salís en busca de ellos, cuando veis que os tratan tan mal?'".[354]

También cuenta la tradición que muchos enfermos acudían a pedir la salud a la Virgen y a recibir las "curaciones" de Manuel. Como ya veremos en la curación del padre Montalbo, las prácticas curativas del Negro iban desde ungir al enfermo con el aceite de la lámpara que ardía ante la Virgen hasta hacer una infusión con los abrojos que sacaba del vestido de la Virgen por las mañanas. Si bien parece excesivo considerar que Manuel era sin más un *curandero yoruba*, no es ilógico pensar que aplicara algunos conocimientos medicinales del mundo afro junto con prácticas curativas tomadas de los indígenas americanos.[355] Por esos años, "en América, las prácticas cultuales –que manteniendo las formalidades católicas– incorporaban elementos de las religiosidades africanas e indígenas, no siempre eran reprimidas".[356] Tanto los negros como los indios eran considerados "cristianos nuevos". Este era un concepto jurídico que, entre otras cosas, les permitía no estar sujetos a la Inquisición y gozar de mayor tolerancia en sus prácticas religiosas.[357] Aun así, estando tan atestiguada la íntima e intensa relación de

---

[353] SANTA MARÍA, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 227.

[354] Oliver–Maqueda, 19.

[355] Cf. F. SUÁREZ - F. FLORES, *El negro Manuel: un curandero yoruba* [en línea], 2015 <https://www.giepra.com.ar/819/el_negro_manuel.html> [consulta: 8 de mayo 2023].

[356] BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 51.

[357] Cf. *Ibíd.*

Manuel con la Virgen, la interpretación que parece más adecuada es que a través de esas prácticas pedía la intercesión de la Virgen por la salud del enfermo.

2.8 En la capilla de Montalbo (1685–1740)

2.8.1 La construcción de una capilla

Presas estima que hacia 1673 la Imagen milagrosa ya se encontraba en un pequeño oratorio cerca de la casa de Ana de Matos. Para ese entonces seguramente ya se la veneraba vestida, según la costumbre española, y con corona.[358] De esa fecha es la creación de la *Cofradía de la Limpia Concepción en el Río de Luján*, cuyo mayordomo por más de treinta años fue Manuel Casco de Mendoza. Esta estaba integrada por dueños de estancias vecinas que se ocupaban sobre todo de organizar las fiestas del 8 de diciembre y de colaborar con la edificación de la capilla. Hacia 1677 comienza la construcción con un carmelita portugués, fray Juan de la Concepción. Al poco tiempo este sacerdote fue trasladado a Chile y la obra queda detenida.[359]

Ana de Matos, con el fin de reactivar la construcción de la capilla, en 1682 le donó a la Santa Imagen –representada por el mayordomo de su Cofradía– el terreno para el templo y un cuarto de legua de tierras frente al río Luján con el fin de que la nueva iglesia tenga recursos propios. En el documento de donación puso como condición que la Virgen permaneciera siempre en esas tierras.[360] Presas interpreta que con esta donación la capilla de Nuestra Señora de Luján se convierte en oficial y pública, y pasa al dominio de la Iglesia.[361] Es interesante notar que, para ese momento, el culto a la Virgen de Luján ya tenía más de medio siglo y sus bases habían sido echadas no por las autoridades eclesiales sino según la lógica de la fe sencilla de los campesinos y vecinos.[362]

2.8.2 La llegada del padre Montalbo

El avance y la terminación de la capilla se vieron impulsados por otro hecho, en el cual la mirada creyente puede ver la mano de la Virgen. En 1684 llegó a Luján el padre

---

[358] Cf. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 163.
[359] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 41.
[360] Cf. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 246–249.
[361] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 43–44.
[362] Como veremos en el capítulo VII, esto es algo que el padre Tello considera central para captar el misterio de Luján. Cf. infra 315.

Montalbo, por entonces "el clérigo más pobre" de Buenos Aires.[363] Gravemente enfermo, "resolvióse de venir a visitar a nuestra Señora de Luján con ánimo de vivir o morir en su compañía".[364] Según narran ambas crónicas, una legua antes de llegar sufrió un ataque tal que quienes lo llevaban lo dieron por muerto. En ese estado llegó al oratorio y "el Negro Manuel viéndole en aquel desmayo le ungió el pecho con el sebo de la Lámpara, y con esto volvió en su acuerdo".[365] Luego Manuel lo consoló diciéndole que iba a sanar porque su Ama, "la Virgen Santísima le quería para su Capellán; y él prometió, si le daba salud, serlo toda su vida".[366]

Siempre según las antiguas crónicas, la curación milagrosa de Montalbo se completó cuando bebió una infusión que le dio Manuel hecha con los abrojos que sacaba del vestido de la Virgen:

> "Luego echó mano de algunos de aquellos cadillos, y abrojos que solía guardar cuando los despegaba del vestuario de la Imagen, según dejamos dicho; mezclados con un poco de tierra y del barro que sacudía de sus fimbrias, y pidió a cierta Señora llamada Doña Maria Dias, le hiciera de todo ello un cocimiento. Diósele a beber al enfermo en nombre de la Santísima Virgen, y con solo este remedio, quedó libre de sus ahogos, y enteramente sano".[367]

Con la presencia permanente de Montalbo en Luján, la construcción avanzó rápidamente y al año siguiente, el 8 de diciembre de 1685 se inauguró el nuevo templo con una gran fiesta. Esta capilla, en palabras de Durán,

> "era medianamente capaz, fabricada de barro y ladrillo, techos de tejas a dos aguas, revocada por fuera y por dentro, con sus paredes interiores enlucidas de blanco. Estaba emplazada al este de la actual Basílica, a una distancia de 50 metros (actual calle San Martín en dirección a la plaza Colón, mano derecha); y tenía aproximadamente 9 varas de frente por 30 de largo. Hoy una pequeña placa de bronce en la misma vereda recuerda su antiguo emplazamiento".[368]

Si bien ha pasado a la historia como la *capilla de Montalbo*, hay que aclarar que la responsabilidad en la construcción no fue solo suya ni de Ana de Matos. Como ya hemos apuntado, al llegar la Virgen a las nuevas tierras varios vecinos del pago crearon una *Cofradía de la Limpia Concepción en el Río de Luján* con el fin de favorecer el culto a la Santa Imagen. Ese era un recurso muy común en tiempos coloniales para impulsar las obras de la Iglesia. Por ejemplo, en el Buenos Aires colonial surgieron de ese modo templos como el de San Miguel o el de Montserrat. Como estas, casi todas las iglesias

---

[363] Cf. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 132.

[364] *Oliver–Maqueda*, 23.

[365] *Oliver–Maqueda*, 23.

[366] SANTA MARÍA, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 227.

[367] *Oliver–Maqueda*, 24.

[368] J. G. DURÁN, "La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)", *Teología* 109 (2012) 65-96, 70.

surgidas del patronato privado en el Río de la Plata pronto terminaron cumpliendo funciones diocesanas.[369] Binetti y Suarez afirman que, al terminarse la capilla:

> "El obispo Azcona Imberto reconfirmó la obra de la cofradía, integrando a la flamante iglesia a la órbita diocesana. Así fue como Montalvo y luego Verdún se transformaron, no sólo en capellanes, sino también en vicepárrocos de Juan Oramas. Con esa medida se procuró facilitar la 'legalización' de los habitantes del pago. En adelante, pudieron tomarse allí los sacramentos sin necesidad de gestiones en la capital".[370]

2.8.3 Muerte del Negro Manuel

Presas afirma que hacia 1686, muy poco después de haber sido inaugurada la capilla, pudo haber fallecido el Negro Manuel. *Oliver–Maqueda* nos cuenta que siguió sirviendo a su Ama –así la llamaba– hasta sus últimos días:

> "Vestido de un costal a raíz de las carnes, y criando barba larga a manera de ermitaño ayudó no poco a la prosecución de la obra de la Capilla, y después continuó en servicio de la gran Señora hasta una ancianidad decrepita. Hallándose en la última enfermedad dijo un día que su ama le había revelado que había de morir el viernes y que el sábado siguiente lo llevaría a la gloria. En efecto su muerte aconteció el día mismo que había dicho, y se puede creer píamente que se verificó por entero su vaticinio".[371]

Salvaire rescata la tradición oral que refiere que murió en opinión de santidad y sus restos fueron sepultados detrás del altar mayor de la capilla de Montalbo.[372]

2.8.4 Muerte de Montalbo

El padre Montalbo murió en 1701. Lo sucedió en la capellanía el padre Verdún de Villaysán. El mismo que, treinta y seis años después, siendo deán del Cabildo de Buenos Aires, ordenó la visita canónica a Luján a la que le debemos el *Libro de milagros* que incluye la crónica de Santa María. El deán Verdún también declararía sobre muchas gracias que vio hacer a la Virgen en sus tiempos de capellán. Cuenta por ejemplo que oyó hablar "de muchos milagros con el uso del unto de la lámpara que allí alumbraba a María Santísima".[373]

---

[369] Cf. BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 65.

[370] *Ibíd.*, 68.

[371] Oliver–Maqueda, 25–26.

[372] Cf. DURÁN, *Manuel "Costa de los Ríos"*, 249-251. Allí se refiere también la existencia de otros tres esclavos de la Virgen posteriores a Manuel. Uno llamado también Manuel donado en 1693, un joven llamado Francisco comprado por Montalbo en 1770 y un tercero donado por Montalbo a la Virgen, de nombre Miguel.

[373] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 49.

2.9 Las primeras décadas del siglo XVIII

2.9.1 Comienzo de la era borbónica

El nuevo siglo trajo grandes cambios en la política internacional que repercutieron hondamente en la vida americana. Carlos II de España, conocido como el *hechizado*, murió en 1700 poniendo punto final al gobierno de la casa de los Austrias sobre el imperio español. Al no tener descendiente directo, la sucesión recayó sobre Felipe de Anjou, nieto de Luis XIV, rey de Francia y fundador de la dinastía borbónica. Esto suponía el dominio francés sobre el enorme imperio español y eso era algo que Inglaterra no podía permitir. Se suscitó un conflicto conocido como *guerra de sucesión española* que terminó con los tratados de Utrecht (1713–1715). De aquí resultó un nuevo equilibrio de poderes en Europa marcado por el fin de la hegemonía de España y la preponderancia de Gran Bretaña.[374]

En América comenzó una nueva etapa. El trato que los borbones le dieron a estas tierras fue muy distinto al que tuvieron con la casa de los Austrias. Por empezar, las Indias dejaron de ser consideradas *reinos* personales del monarca para pasar a ser *colonias* dependientes de la administración española. La administración se volvió más centralista y la política fiscal fue mucho más agresiva que la de los Habsburgos.[375]

En el Río de la Plata, el nuevo orden europeo tuvo varias consecuencias. En primer lugar, los porteños se vieron obligados a devolver a los portugueses la ciudad de Colonia del Sacramento. Por otra parte, Inglaterra obtuvo en Utrecht el monopolio para el tráfico de negros a América.[376] Se los habilitó a introducir 144.000 esclavos en treinta años a razón de 4.800 "piezas" por año. Uno de los asientos de negros se estableció en Buenos Aires, en el *Retiro de los ingleses.* Con esto aumentó considerablemente la presencia comercial de los ingleses, que ahora hacían legalmente gran parte de lo que antes hacían por contrabando. Al Río de la Plata podían traer 1.200 esclavos por año, pero en la práctica fueron muchos más. Las naves volvían a Europa cargadas fundamentalmente de cueros y de plata del Potosí.

---

[374] Cf. TANDETER, *Nueva Historia Argentina. Tomo 2. La sociedad colonial*, 385-386.

[375] Cf. V. SIERRA, *Historia de la Argentina: Fin del régimen de gobernadores y creación del virreynato del Río de la Plata (1700-1800)*, Unión de Editores Latinos, 1959, 318.

[376] Cf. R. FERNÁNDEZ DURÁN, *La corona española y el tráfico de negros: Del monopolio al libre comercio*, Madrid, Ecobook, 2011, 119-148.

2.9.2 Transformación de la campaña bonaerense

El aumento del comercio de esos años trajo aparejado cambios en la vida de la campaña. Europa demandaba cada vez más cuero. Hay que tener presente que en el siglo XVIII el cuero se utilizaba para infinidad de objetos de uso cotidiano que hoy resolvemos con productos plásticos. Los barcos ingleses los llevaban de a miles y se fue creando una industria que los explotaba con métodos cada vez más refinados. Hacia fines del siglo XVIII la producción de cuero alcanzó el millón anual de piezas.[377]

El ganado, que se había multiplicado prodigiosamente en las pampas, ya no era tan fácil de cazar. Los estragos de los indios y el exceso de vaquerías hizo que para 1750 sólo se cuente con el ganado domesticado en estancias.[378] Allí los atraían poniendo un *rascadero*, un palo clavado donde los animales iban a rascarse.[379] También agregaban algunos bloques de sal que el ganado iba a lamer. Esto obligaba a instalar algún puestero, lo que iba nutriendo la población de la campaña. El censo de 1744 muestra que casi el 40% de la población de Buenos Aires era rural (10.056 habitantes en la ciudad y 6.035 en el campo).[380]

A todos los sacrificios de la vida rústica de la campaña se agregaba el peligro creciente de los indios alzados. Si bien muchos indios tenían tratos pacíficos con los criollos, por esos años algunos grupos se volvieron un verdadero peligro. Los araucanos o *aucas* que habían subido desde el sur atraídos por las grandes caballadas de estas tierras, ya estaban cerca de la zona poblada. Estos hacían estragos con el ganado conduciendo grandes arreos para venderlos en Chile. Al comenzar a escasear el ganado cimarrón y multiplicarse las cabezas en las estancias los *aucas* comenzaron a proveerse de hacienda asaltando las poblaciones.[381]

El espiral de violencia de esos años se completaba con las campañas punitivas que organizaba el gobierno y que eran complementadas con la creación de poblados y fortines con cuerpos de milicianos o militares permanentes. Esta militarización de la frontera –que se da sobre todo en la década de 1730– es considerada en la historiografía actual como el inicio de un nuevo período en la historia bonaerense. En el caso de Luján esta

[377] Cf. SIERRA, *Historia de la Argentina (1700-1800)*, 557.
[378] Cf. *Ibíd.*, 129.
[379] *"Siempre es bueno tener palenque ande ir a rascarse"* dice Martín Fierro.
[380] Cf. SIERRA, *Historia de la Argentina (1700-1800)*, 183.
[381] Cf. *Ibíd.*, 122.

política fue decisiva para cristalizar el proceso de formación de un pueblo que había comenzado con el traslado de la Imagen a las tierras de Ana de Matos. Entre los episodios que marcaron esa transición, el más significativo fue el malón del cacique Calelián el joven en 1738. Como respuesta político–militar al mismo se habría decidido formalmente la creación del pueblo.[382]

2.9.3 La formación de un pueblo alrededor de la Virgen

Debido a la cercanía entre las tierras de Ana de Matos y el *camino nuevo* –y a la existencia de una capilla pública– la afluencia de peregrinos no hacía más que aumentar. "No sólo los vecinos de Buenos–Ayres, sino también los de las Provincias muy remotas venían en romería a buscar en este Santuario el remedio de sus males", dice la crónica de Oliver–Maqueda.[383] Salvaire sostiene que Ana de Matos, queriendo favorecer este núcleo poblacional, hizo donación de más tierras para que cerca de la capilla "puedan los vecinos hacer sus casas en forma de pueblo […] lo que nunca se hará en tierra ajena, en la que nadie quiere fundamentarse y con razón".[384] Lentamente, alrededor de la Virgen, empezó a asomar el primer brote de lo que sería un pueblo.

Hacia 1711 el gobernador fundó una reducción de indios pampas –San Francisco Xavier– en las cercanías de la capilla de la Concepción del río Luján. Se eligieron estas tierras de Gregorio de Matos (heredero de Ana) "por tener buena iglesia".[385] El doctrinante fue el fraile dominico Juan de Bustos. Un oficio dirigido al gobernador por el comandante de la Guardia de Luján –a la sazón corregidor del pueblo de indios– ofrece una bella anécdota que pinta la vida de ese efímero pueblo y el cobijo que estos indios encontraron en la pequeña Imagen de la Inmaculada. La misiva está fechada a los cuatro días de la instalación del pueblo, cuando todavía no había llegado el padre doctrinero que atendería a los indios. Allí cuenta que:

> "Despachando yo dos soldados a prima noche a ver que nadie de la vecindad vaya de noche a importunarlos así de españoles como de los indios de este pago, se entraron los soldados a rezar el rosario a la iglesia y hallaron 12 de ellos, hombres y mujeres, rezando a coros con la

[382] Cf. BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 118.

[383] Oliver–Maqueda, 27.

[384] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján I*, 113. La cita es de lo que Salvaire llama un "documento de la época" y fecha en 1687. La historiografía actual prefiere no considerar este documento porque nunca fue hallado y porque en los fragmentos transcriptos no queda claro su autor ni su destinatario. Cf. BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 63.

[385] Cf. C. M. BIROCCO, "Los indígenas de Buenos Aires a comienzos del siglo XVIII: los *reales pueblos de indios* y la declinación de la encomienda", *Revista de Indias* 69 (2009) 83-104, 87; D. MARQUIEGUI, "Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada (por los indios). Precisiones documentales sobre los orígenes del Luján urbano", *Red Sociales. Revista del Departamento de Ciencias Sociales* 6 (2019) 13-56, 43.

> demás gente en voz alta y que a las letanías al responder *ora pro nobis*, se reían y miraban unos a otros y confío en Dios que llegando su doctrinante ha de hacer mucho fruto pues ya tendrá Vssa noticia de como la cacica principal tiene cruz dentro de su toldo, gloria al Señor, se hallan hasta ahora muy bien y alegres".[386]

Los indios recién trasladados fueron espontáneamente a rezarle a la Virgen en su capilla. Llama la atención la existencia de una *cacica principal* en el grupo y que tenga una imagen religiosa en su toldo. Por otra parte, si bien los indios gozaban de cierto margen de libertad en la reducción, no hay que olvidar que fueron *reducidos* allí bajo pena de cárcel. Sufrían en su carne las consecuencias de las disputas entre el gobernador con los encomenderos y estancieros como Gregorio de Matos. Según Carlos Birocco, "se trató, en realidad, de una maniobra del gobernador Velasco y Tejada, que buscó apropiarse del trabajo de los indígenas, sustrayéndolos de la órbita de los encomenderos y organizándolos bajo el sistema de la mita". [387] Este intento poblacional duró menos de dos años. Una epidemia de viruela y la caída en desgracia del gobernador, encarcelado por contrabando, hicieron imposible la continuación del proyecto.

Luego Gregorio de Matos vendió la estancia a Agustín Díaz Altamirano, quien la legó al morir a su esposa Magdalena Gomez de Díaz Altamirano.[388] Ella, en su testamento de 1742, declara que a pedido del gobernador dispone que algunas parcelas cercanas a la capilla sean vendidas para que se forme un pueblo. También dispone los medios para regularizar la situación de las familias que ya vivían en sus tierras. El hecho es que –según consta en un padrón– para 1744 ya había cuarenta familias viviendo alrededor de la capilla.[389]

Este establecimiento de colonos debe entenderse en el marco de la política del gobierno de poblar la frontera, al que hicimos referencia en el punto anterior. Es interesante señalar que el único lugar de la campaña bonaerense donde se logró el objetivo de formar un pueblo para contener los avances de los indios fue en el pago de Luján. Es lógico suponer que no es ajeno a esto la existencia previa de la capilla de la Virgen, que contaba con capellán estable desde 1685 y era sede del curato desde 1730.

En este punto debemos referirnos al conflicto de interpretaciones que se da alrededor de los orígenes de Luján como pueblo. Desde la perspectiva histórica eclesial el tema es casi una obviedad: Luján nació alrededor de la Virgen. Para ello se considera

---

[386] AGN, División Colonia, sección gobierno, Tribunales, n. 3299. (Gentileza de Gabriel Taruselli).
[387] BIROCCO, "Los indígenas de Buenos Aires a comienzos del siglo XVIII", 87.
[388] Cf. MARQUIEGUI, "Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada", 43.
[389] Cf. *Ibíd.*, 46–47.

que la imagen de la Virgen estaba en el pago desde mediados del siglo XVII y fue trasladada al preciso lugar donde se encuentra actualmente cuando la compró Ana de Matos hace ya 350 años. En esos momentos las llanuras bonaerenses estaban casi despobladas. Al poco tiempo se le edificó una capilla que fue bendecida en 1685. Lentamente se fue formando alrededor de la capilla de Luján un pueblo que en 1755 recibió el título de Villa con un documento que decía: *"La Villa se llama de Nuestra Señora de Luján, por ser esta milagrosa Sra. su primera fundadora"*.[390] En su estandarte real se destacaba bordada la Imagen de la Inmaculada. Una mirada de fe de ese proceso histórico es lo que llevó a Salvaire a estampar, en la rayera que le agregó a la Virgen en 1887, una frase que condensa el sentido común católico: *"Es la Virgen de Luján la primera fundadora de esta Villa"*.[391]

En contraste con esta lectura, algunos historiadores del ámbito no confesional sostienen que esta es solo la versión *salveriana* de la historia y que está más inspirada en los intereses institucionales de la Iglesia que en los hechos históricos. Según esto, la historiografía sobre Luján desarrollada en el ámbito eclesial parte de esta premisa: la "capital de la fe" *necesita* un origen religioso y el relato histórico se lo brinda.

De las investigaciones que hemos podido reseñar, donde hemos visto más extrema esta lectura es en la obra de Dedier Marquiegui.[392] Este historiador lujanense parte de una categoría de análisis de la historia –que no fundamenta– que se basa en la distinción entre la "ciudad mítica" y la "ciudad real". La primera sería la ciudad "ideológica", irreal, idealizada. En cambio, la otra sería la ciudad que efectivamente existió. Desde allí sostiene que la historiografía eclesial –marcada por la interpretación de Salvaire– elabora un relato religioso sobre los orígenes de la Villa de Luján que está más acorde a sus intereses confesionales que a la realidad. La Iglesia propone "creer sin ver", por tanto pinta el paisaje de Luján como ciudad mítica y al creyente eso debería bastarle. En cambio, este autor propone "ver para creer" y para ello intenta describir el origen de la "ciudad real" desde las fuentes documentales.

Partiendo de esas premisas realiza una detallada presentación de la aparición del primer núcleo poblacional considerable hacia 1740 en el marco de la problemática de los

---

[390] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 119.

[391] Lema que, al parecer, toma de una lámina de la Virgen que circulaba en esos tiempos en la que se la representaba rodeada de un óvalo con una frase textual del auto de erección de la villa de 1775: *"La Villa se llama de Nuestra Señora de Luján, por ser esta milagrosa Sra. su primera fundadora"*. La estampa puede verse en las primeras páginas de: SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján I*.

[392] Sobre todo en: MARQUIEGUI, "Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada".

pueblos de frontera en esos años. Si bien no desconoce el proceso anterior a esa década alrededor de la Imagen y su capilla, insiste apasionadamente que considerar eso como el origen de Luján es parte de un relato signado por intereses ideológicos. Incluso lamenta que haya historiadores "laicos" –como Binetti– que adhieren a "la teoría del pueblo capilla" y asigna esta postura a actitudes poco académicas como la "obstinación" y la intención de acomodarse al clima de época que establece la presencia de un Papa argentino y los pedidos de canonización del Negro Manuel y de Salvaire.[393]

En una postura no tan extrema están las investigaciones de Suárez y Binetti. Si bien buscan distanciarse de la posición eclesial, aceptan que no pudo ser indiferente al movimiento demográfico la existencia de la capilla con su Imagen. Explican el surgimiento de Luján a partir de la confluencia de dos procesos poblacionales:

> "En función de la evaluación realizada, podría reconocerse la existencia de dos procesos formativos en Luján Arriba. El primero, iniciado hacia 1620 o 1630, habría sido posible tras la ocupación de las primeras estancias. Dentro de ese periodo, la asignación de un capellán para la zona, en 1685, y la creación del curato, en 1730, habrían consolidado un orden institucional entre residentes que, evidentemente, siguieron ocupando un espacio rural. Finalmente, a partir de 1736, la militarización del lugar –y la deliberada política de Salcedo– señalaría el arranque del segundo proceso, signado por la formación de la localidad y, 15 años después, la creación de la Villa".[394]

Al intentar un diálogo entre las posturas de estos historiadores y la interpretación eclesial puede ser útil aclarar que ejercer una lectura teológica de la historia no significa asignarle a sus protagonistas una intencionalidad explícitamente religiosa. Esta parece ser la principal confusión de los investigadores sin formación teológica. Interpretan que cuando se dice "origen religioso" se está entendiendo que la gente se establecía en Luján motivada principalmente por la devoción. Por ejemplo Marquiegui –según un ejemplo que él mismo ofrece– parecería entender que la afirmación de que la Virgen atrajo a sus hijos alrededor suyo debería verificarse con un cuadro similar al de los "indiecitos de 'La Misión' que en las escenas finales de la película se encolumnan para morir detrás de su sacerdote que lleva en sus manos su custodia".[395]

Como ya hemos explicado, una interpretación teológica no puede desconocer la complejidad de las acciones humanas y el entrecruzamiento de los procesos históricos.[396] Esto vale también para el desarrollo demográfico del Luján temprano y en ese sentido son muy valiosas las precisiones que aportan Marquiegui, Suárez, Binetti y otros investigadores del ámbito no confesional. A partir de todo el material histórico que da

---

[393] *Ibíd.*, 31.

[394] BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 120.

[395] MARQUIEGUI, "Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada", 27.

[396] Cf. supra 77.

cuenta de un proceso de casi cuatro siglos, la teología busca auscultar la acción de Dios a través de la Virgen de Luján. Desde esta perspectiva, no hay contradicción entre afirmar que el pueblo se formó alrededor de la Virgen y constatar que el primer núcleo poblacional considerable se estableció algunas décadas después de la llegada de la Imagen. La insignificancia de los orígenes y la lenta germinalidad del proceso poblacional son datos históricos. Desde ellos la teología intenta leer lo que Dios va haciendo en la historia. Esa pobreza inicial, más que de una ausencia de la acción de Dios, remite al teólogo a la lógica evangélica de los pequeños comienzos, desde lo que no cuenta para el mundo.

Por otra parte, el hecho de que la motivación de los colonos de la década de 1740 sea protegerse de los indios y no sea explícitamente devocional, no invalida que una interpretación de fe vea el cobijo que les ha significado la Virgen a estos hijos suyos en los sufrimientos de la vida de la campaña. Agreguemos –sólo como indicio para reforzar esta interpretación– que la política del gobierno en esa década fue intentar la creación de pueblos en la frontera, y que solo lo logró en Luján, donde la Virgen ya estaba desde hacía más de medio siglo.[397] Este dato no puede ser borrado de la historia.

2.9.4 Luján en días de fiesta

En esos años, la atracción que ejercía Luján no hacía más que crecer. Ubicada en un cruce de caminos, era paso obligado de la mayor parte de los viajeros que entraban o salían de Buenos Aires por tierra. La fama de la pequeña y milagrosa Imagen se extendió como un reguero de pólvora. Las fiestas eran tan concurridas que –como dirá el obispo Pedro de Fajardo en 1720– en esos días Luján parecía una ciudad.[398] Asomémonos por un momento a lo que podrían haber sido esas romerías de la mano de la pluma genial de Salvaire:

> "Era tan considerable el concurso de gentes, que no bastando las casas del pueblo para hospedar a tantos forasteros, se repartían estos en todas direcciones, y como era devoción de muchos estarse en el Santuario durante toda la novena de la Virgen, sentaban desde luego sus reales, los unos alrededor de la capilla, a orillas del río los otros, formando para pasar aquellos días toda clase de enramadas, o levantando carpas de lona, tiendas portátiles y hasta toldos de cuero, de modo que todos aquellos días de fiesta, este reducido lugar parecía fuese una población considerable".[399]
>
> "Al aproximarse pues, las grandes funciones de la Virgen, innumerables pulperos, regatones, logreros, mercachifles, empresarios de diversiones y juegos los más variados acudían

[397] Cf. BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 119.

[398] Cf. J. M. SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo II*, Buenos Aires, Pablo E. Coni, 1885, 77–78.

[399] *Ibíd.*, 77.

> de todas partes y fabricaban sus tradicionales barracas en las plazoletas y baldíos de la Villa, ofreciendo a los vagos y curiosos, juntamente con bebidas y todo linaje de mercancías, las más variadas clases de juegos y diversiones que imaginarse pueda. Aquí había compañía de bolatines que divertían al público con habilidades de matemáticas, física, equilibrios y otros juegos de manos, o con danzas de mojigangas y enanos, o finalmente bailando en maromas o cuerdas; más allá se formaban reñideros para peleas de gallos; en una parte encontrábanse canchas de bolos y bochas; en otra parte más reservada organizábanse juegos de ruleta y loterías; ni faltaban barracas donde se ponía en acción comedias y pantomimas para diversión de los chicos y aun de los que no lo eran, y finalmente en buen número de ellas dábanse cita todos los guitarreros y payadores más afamados de toda la campaña, y no solía tardarse mucho tiempo en armarse una especie de certamen, entre los aficionados a las *bellas artes*, el que de ordinario se concluía con un bailecito en el que tomaba parte la gente baja y los ya denominados compadritos".[400]

Las fiestas de la Virgen eran también un espacio para lo que llamaban los *regocijos populares*. Gente sencilla, que disfrutaba de unos días de tregua a los esfuerzos de la dura vida que llevaban, sin que ello contradijera la sincera piedad con que visitaban a la Virgen. Por el contrario, estaban convencidos de que con esa alegría honraban a la Madre de Dios. Tal es el caso de las corridas de toros, que eran muy populares en el Río de la Plata en esos años. El Cabildo las convocaba llamando a "tres días de toros en obsequio de la Santísima Virgen".[401] Esto que hoy nos suena tan extraño, el padre Salvaire nos lo explica con la aguda mirada de su corazón de pastor:

> "Pero lo más singular, en esas festividades de toros era que, en su sencillez y con toda sinceridad y rectitud de intención, nuestros padres opinaban que correr los toros, era materia de religión, y estimaban que con tales diversiones, o mejor dicho, con la alegría, júbilo y regocijo que ellos mismos en ellas experimentaban, podían y debían obsequiar a Dios, a la Virgen Santísima y a los Santos, y que era este uno de los testimonios de que habían de valerse para manifestar su gratitud por las gracias y favores del cielo".[402]

Correr los toros era materia de religión para aquellos sencillos creyentes. Este es un sentimiento muy difícil de captar para la sensibilidad actual, donde muchas veces cuesta internalizar una antropología unitaria en que pueden ir unidas las manifestaciones religiosas con las alegrías de la vida. Veremos en la tercera parte de este trabajo cómo el padre Tello explica el carácter religioso –por participación– de fiestas populares como estas.[403]

2.9.5 El frustrado templo de Arregui

El 23 de octubre de 1730, el Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires creó el curato de Luján con sede en la capilla de Montalbo, que ya era la más importante de la campaña, y la única que contaba con un capellán permanente desde 1685. Desde la creación del

[400] *Ibíd.*, 177–178.
[401] *Ibíd.*, 164.
[402] *Ibíd.*, 169.
[403] Cf. infra 7.5.4 Carácter festivo de la fe popular, 318.

curato, el capellán se ocuparía de cuidar el culto de la Imagen y atender a los peregrinos, y el párroco atendería a los pobladores del pago y su partido.[404] El primer párroco fue José de Andújar y el capellán Diego de Valdivia.[405]

Para ese entonces, la concurrencia en los días de fiesta era tanta que la capilla no alcanzaba. Además, el paso del tiempo y el estrago de algunos desbordes del río Luján, fueron arruinando la construcción, que corría riesgo de derrumbe. Por eso el obispo Juan de Arregui decidió en 1733 hacer un nuevo templo. El proyecto estuvo destinado al fracaso desde el principio. Errores en el diseño y en las medidas, sumado a la muerte del obispo en 1737, hicieron que las obras quedaran en ruinas.[406] Mientras tanto, para preservar la Sagrada Imagen, esta fue trasladada a una capilla interina que se había improvisado en un salón.[407]

2.10 Santuario de Lezica y Torrezuri (1763–1904)

2.10.1 La construcción de un nuevo santuario

Convencidos de la imposibilidad de continuar la obra de Arregui, en 1754 comenzaron un nuevo santuario. El capellán en esos años era Carlos José Vejarano, tío de los hermanos Maqueda, quienes lo sucedieron al morir. Junto con este notable capellán, el alma de la obra fue su síndico: el ingeniero Juan de Lezica y Torrezuri. Nacido en Vizcaya en 1709, se había trasladado a América buscando mejorar su posición económica. Gracias a sus conocimientos de matemática e ingeniería, y a su rica personalidad, pudo hacer una buena fortuna en el Alto Perú. Explotó la hacienda de Yungas donde también realizó acciones benéficas con los indígenas y construyó una iglesia. Fortalecida su posición económica, decidió volver a España a través de Buenos Aires. Hacia fines de 1747, de paso por Luján, enfermó de una vieja dolencia y –convencido de su curación milagrosa– abandonó el proyecto de volver a Europa y se decidió a agradecerle a la Virgen trabajando para su santuario y el mejoramiento de su villa.[408]

---

[404] El título de capellán de la Virgen quedará en desuso con la reforma rivadaviana de 1822. Salvaire lo retoma en 1899 cuando asume como cura Vicario y capellán de la Virgen (cf. infra 147).

[405] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 88.

[406] Cf. DURÁN, "La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)", 71.

[407] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 101.

[408] Cf. LUCRECIA JIJENA, "Juan de Lezica y Torrezuri" [en línea], Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico, <http://dbe.rah.es/> [consulta: 8/5/2023].

Para la construcción del nuevo templo se recibieron copiosas limosnas de la piedad de los fieles. Lezica había organizado toda una red de *limosneros de la Virgen de Luján*, que recorrían incluso las provincias vecinas y de los que hablaremos más adelante.[409] Salvaire, revisando los libros de cuentas de aquellos tiempos, describe las ofrendas:

> "De las Provincias de San Juan de Cuyo y de Mendoza, llegaban aquí de limosna, numerosos 'odres de aguardiente y botijas de vinos de la tierra'. Es incalculable la cantidad de cera virgen y del Reyno, que los devotos de Santiago del Estero mandaban diariamente a este Santuario. Los habitantes del Tucumán le enviaban chuzes y puntillas delicadamente elaboradas. Palos de quebracho, de nogal, de algarrobo, de espinillo y de laurel expedían los religiosos correntinos; de Chile remitían los devotos a los viajeros que se dirigían a esta Provincia del Rio de la Plata, doblones de oro y plata labrada, mientras que del Paraguay, llegaban continuamente saquillos de azúcar y zurrones de yerba mate escogida".[410]

Como puede verse, las ofrendas para la construcción llegaban de toda la región. Esto muestra que ya en el siglo XVIII la devoción a la Virgen de Luján tenía una extensión territorial considerable. En documentos previos a la construcción del templo también se encuentran testimonios de esta tempana difusión del culto lujanense, como por ejemplo en el *Libro de milagros* fruto de la visita canónica de 1737 que incluye la crónica de Santa María. Además de ese valioso relato, el fraile mercedario cuenta varios milagros que presenció en sus tiempos de capellán (1707-1708), uno de ellos la curación de una señora que vino desde el Valle de Catamarca.[411] En el mismo *Libro* consta la curación de una india que vino en una carreta de Santiago del Estero.[412] El visitador, padre Francisco de los Ríos, en su *Auto final* escribe:

> "En atención a la constante e inmemorial fama de prodigios y milagros … la que se halla esparcida y cada día se va difundiendo más, no solamente por estas tres provincias inmediatas [Tucumán, Paraguay y Alto Perú], sino también por las demás de este Reino del Perú, en que es célebre su advocación de Nuestra Señora de Luján, con la que en la tierra en todas sus necesidades la llaman los fieles, y en el mar en sus peligros la invocan los navegantes que transitan de la Europa a este puerto de Buenos Aires".[413]

La construcción del nuevo santuario duró nueve años. El 8 de diciembre de 1763 se trasladó solemnemente la Santa Imagen a su nuevo camarín. El templo era, sin duda, el más hermoso de toda la campaña. Tenía 66 metros de largo por 13 de ancho. La fachada

---

[409] Cf. infra 122.

[410] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján I*, 227.

[411] "En dicho tiempo, que estaba yo de capellán, vino una mujer traída por su marido desde el Valle de Catamarca a cumplir voto, que tenía hecho a dicha Santa Imagen, con la cara con llagas, casi incurables; de donde echaba bastantes gusanos; sin más remedio que la lámpara de la Virgen Santísima sanó; y la vi después bien gorda y sana, barriendo siempre la Capilla de la Virgen, hasta el término de un año, que era el voto; y cumplido, se fue a su tierra" (PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 340).

[412] Cf. *Ibíd.*, 342.

[413] *Ibíd.*, 338.

era rectangular, compuesta de tres cuerpos y estaba coronada de un campanario de 39 metros de altura.[414] Sus paredes se caracterizaban por el espesor, que en algunos lugares superaba los dos metros. Al frente, un amplio atrio enlosado y una verja lo separaban de la plaza.

En su interior, "el retablo del altar mayor se encontraba enteramente forrado de madera de cedro, cubriendo todo el estero del presbiterio, siendo dorados sus capiteles, sus cornisas y el resto de los relieves y adornos".[415] La Virgen tenía su nicho en un camarín detrás del retablo principal y estaba "colocada sobre una peana, que al girar permitía fuese contemplada desde el interior del templo",[416] como sigue estando hoy.

2.10.2 La Virgen y su camarín

Cuenta Salvaire en su *Historia de Nuestra Señora de Luján* que "la institución de los camarines o camariles es casi exclusiva de los españoles".[417] Se trata de un lugar reservado, generalmente a espaldas del altar mayor, donde se guarda y se venera la joya más preciada del templo. Un espacio de intimidad y cercanía con la amada Madre de Dios.

El camarín de la Virgen de Luján era pequeño, formaba un círculo de unos cinco metros de diámetro. Podía albergar como mucho a treinta personas. A él se accedía por una pequeña escalera (poco decente según Salvaire).[418] La Santa Imagen, colocada sobre una peana de cedro dorado giratoria, estaba bajo una "cúpula sostenida por seis columnas del orden corinto y estriadas, notándose en el conjunto, al paso que una gran profusión de dorados y adornos, según el estilo barroco, una ausencia absoluta de proporciones en la fábrica".[419]

Siempre desde la mirada de Salvaire, "lo que más llama la atención de los visitantes en el camarín de la Virgen, después de la misma Sagrada Efigie, es la gran

---

[414] Cf. J. CORTABARRÍA, *El Santuario de Luján 1753-1904*, Luján, Librería de Mayo, 1994. Quien quiera tener una idea de la apariencia exterior de aquel santuario puede observar el frente de la iglesia parroquial del barrio Parque Avellaneda de Buenos Aires conocida como *Luján porteño.* Construida en 1930, para el tercer centenario de Luján, buscaron explícitamente imitar las líneas de aquel santuario colonial.

[415] DURÁN, "La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)", 73.

[416] *Ibíd.*, 73.

[417] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján I*, 306.

[418] Cf. *Ibíd.*, 306. Como diremos más adelante, cuando Salvaire conoce el santuario éste se encuentra bastante venido a menos. Por otra parte, uno de los objetivos que persigue el libro de Salvaire es convencer sobre la necesidad de un nuevo templo para la Virgen. Tal vez desde ahí deban entenderse las críticas que hace a algunas cuestiones estéticas del antiguo templo.

[419] *Ibíd.*, 307.

cantidad de ofrendas de oro y plata que matizan así los intercolumnios de la mesa del altar, como todos los blancos del nicho de la Virgen".[420] Aunque las ofrendas que se exhibían no eran sólo las de oro y plata. También había otro tipo de exvotos que testimoniaban favores recibidos de la Virgen como muletas y cuadros representando milagros concedidos. Luis Vicente Varela, un destacado político de la generación del 80 y por entonces juez de la Corte Suprema, escribió en 1897 una breve historia de la Virgen de Luján en la que se quejaba de lo que denominaba un *exceso de condescendencia* de los capellanes que había llevado a que "cada peregrino o cada persona, se crea con el derecho de tomar al Camarín de la Virgen como el depósito de trastos viejos que le han servido en sus dolencias".[421] Con una sensibilidad muy distinta a la del cristianismo popular de la mayoría de los peregrinos lujanenses, creía que "el catolicismo, como todo lo nacido en Oriente, tiene las pompas y las grandezas del culto externo, rodeado de las bellezas del arte y los esplendores del lujo".[422] Por eso, recuerda el modo en que se presentan los exvotos en los santuarios de Europa y se lamenta de lo que aquí encuentra:

> "He visto allí , en la pequeña rotunda que forma el Camarín, un espacio que seguramente representa un metro cuadrado, ocupado exclusivamente por muletas de distintas dimensiones y calidades, muchas de ellas verdaderamente repugnantes por el estado de desaseo existente al ser ofrecidas a la Virgen, y en que todavía se hallan".[423]

Esta crítica hace referencia a la tolerancia de los capellanes del último siglo y medio, lo que muestra que estaba históricamente arraigada la costumbre de ofrecerle a la Virgen objetos que representen los favores recibidos.[424] Como veremos en el capítulo IV, estas ofrendas pueden ser interpretadas teológicamente de un modo diverso al de la mirada ilustrada de Varela, más bien entendiéndolas como una expresión de la sacramentalidad propia de la fe cristiana.[425]

La milagrosa Imagen estaba siempre recubierta de hermosas vestiduras y su cabeza adornada con cabellera y corona:

---

[420] *Ibíd.* También se queja Salvaire de que en la restauración hecha en 1873 prodigaron "con más profusión que inteligencia" los adornos y los dorados. Afirma que "no hay un solo devoto de la Santísima Virgen, que no anhele la renovación íntegra de un sitio tan venerable" (*Ibíd*.).

[421] L. V. VARELA, *Breve historia de la Virgen de Luján, su santuario y su culto*, Buenos Aires, Establecimiento tipográfico "Nicolás Avellaneda", 1897, 96.

[422] *Ibíd.*, 101.

[423] *Ibíd.*, 95.

[424] En el capítulo siguiente veremos que, en una postura diversa a la de Varela, el capellán Jorge Salvaire se sintió profundamente conmovido la primera vez que contempló estos exvotos. A pesar de ser un sacerdote francés que hacía pocos meses había pisado suelo americano, inmediatamente los entendió como un testimonio elocuente del amor de la Virgen a sus hijos que la visitaban en su Santuario (cf. infra 142).

[425] Cf. infra 4.4 La sacramentalidad en el cristianismo popular, 213.

> "Una túnica de tisú de plata o de raso, ricamente adornada con relieves de oro cubre toda la Imagen, teniendo solamente dos orificios, uno para dejar libre la cabeza, y otro para las manitas.
>
> Un manto generalmente de terciopelo o de seda celeste, profusamente bordado con follajes de oro fino, se sobrepone a dicha túnica. Este manto baja desde la cabeza, de modo que hace al mismo tiempo oficio de velo.
>
> Debajo del manto, su cabeza cubierta está con una cabellera elegantemente rizada. Posee la Santísima Virgen un número considerable de cabelleras, hechas todas con los cabellos más particularmente de piadosas doncellas, que en una enfermedad o trabajo ofrecen este despojo de su vanidad a la Santísima Virgen en señal de rendimiento.
>
> Nunca le faltan ricas coronas de oro y pedrerías; superadas las que de ordinario lleva, con un nimbo de nubes y de ráfagas también de oro y las doce estrellitas tradicionales.
>
> Nótase a sus plantas una media luna de plata artísticamente vaciada y cincelada, con otras doce estrellitas de oro".[426]

Agreguemos solamente que el aspecto que ofrecía el conjunto de túnica y vestido difiere del actual. Antiguamente el celeste manto no caía pegado a la túnica sino más hacia los costados, sin llegar a la altura de los pies de la Virgen. De modo que a la vista la Imagen se presentaba bastante más ancha que en la actualidad y su contorno se asemejaba más a un rombo que a un triángulo.

2.10.3 Luján recibe el título de Villa

Para los tiempos en que se inauguró el nuevo santuario, Luján había crecido en importancia. Lezica y Torrezuri, junto con los vecinos, habían conseguido del rey de España el título de Villa, privilegio que no se daba a cualquier pueblo y que recibieron en 1755.[427] Esto los habilitaba a gobernarse a través de un Cabildo que comenzó a funcionar al año siguiente. El documento con el que se concede dicho título reconoce a la Virgen como la fundadora de la Villa: "En nombre de su Majestad (que Dios guarde) la titula con el nombre de Villa de Nuestra Señora de Luján, por ser esta milagrosa Señora su primera fundadora y el atractivo de la cristiana común devoción".[428] Como hemos dicho, de aquí tomará Salvaire el lema inscripto en la rayera de la Virgen.[429]

Al mismo tiempo, el activo Lezica había conseguido del rey un permiso para construir un puente sobre el río. De sus rentas se benefició el Santuario por doce años y luego pasaron al Cabildo de la nueva villa. El puente le daba jerarquía a la villa, a la vez

---

[426] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján I*, 272–273.

[427] El título de Villa lo concedió el gobernador José de Andonaegui, el 17 de octubre de 1755. Su valor fue provisorio hasta que Fernando VI –el 30 de mayo de 1759– lo confirmó mediante una cédula real. Cf. BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 126.

[428] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 119.

[429] Cf. infra 113.

que atraía viajeros. Charles Darwin, de paso por Luján en 1833, se refiere a ese puente de madera como "un lujo inusitado en este país".[430]

2.10.4 Los limosneros de la Virgen y la expansión del culto de Luján

La difusión del culto de Luján en la región tiene que haber seguido las dinámicas propias de la comunicación popular en esos tiempos. De aquí la dificultad de reconstruirla muy detalladamente. Una fuente muy valiosa acerca de esto la encontramos en las investigaciones de María Elena Barral sobre el trabajo de limosneros y cuestores en el siglo XVIII. La limosna estaba muy regulada en esos tiempos. No podía hacerse sin una licencia de las autoridades eclesiales y civiles. Además, los conflictos que podían suscitarse por mal desempeño de los cuestores podían llegar a juicios. A esos juicios les debemos valiosos testimonios para entender cómo funcionaba ese sistema.

En el caso de Luján, el síndico –o el párroco– tramitaba una licencia ante las autoridades civiles y diocesanas, y contrataba a uno o varios limosneros que recorrían distintas regiones. El limosnero, a su vez, conchababa peones y capataces para organizar el acarreo de los productos recolectados: trigo, aves, leña, etc. Estos trabajos se pagaban con el producto de la limosna o bien eran ofrecidos como promesas hechas a la Virgen. Traigamos un testimonio de la época para entender mejor esto. Proviene del juicio que le hicieron a Juan Bentura Díaz en 1784, al que acusaban de pedir limosnas para la Virgen de Luján en la Banda Oriental sin la debida autorización. Calixto Mereles era uno de sus ayudantes y relataba el comienzo de su función como *sirviente de devoción* testificando que:

> "… hará como nueve meses que se juntó con el señor Juan Bentura Díaz en la ciudad de Montevideo, en donde estaba trabajando el testigo, y habiendo sabido que andaban pidiendo limosna con Nuestra Señora de Luján, buscó al dicho Díaz y le dijo que estaba debiendo una promesa a Nuestra Señora de Luján y quería pasar a Buenos Aires a cumplirla, lo que oído por Díaz le dijo al declarante *en buena ocasión venís, que anda la Virgen por aquí,* por lo que se agregó a la caballada en donde venía sirviendo".[431]

No alcanzaba con que el cuestor invoque la Virgen para recoger las limosnas. También la llevaba representada en una imagen grabada en cobre o en plata de un pie de altura.[432] Ella era recibida en cada pueblo entre muestras de alegría, como por ejemplo,

---

[430] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 209.

[431] M. E. BARRAL, "Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 18 (1998) 7-33, 7.

[432] Salvaire refiere que encontró dos de esas imágenes en el archivo del Santuario (Cf. SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján I*, 227).

tirar tiros al aire con *armas de la Virgen* que llevaba la comitiva. Al llegar se le armaba un altar y se invitaba a la veneración. Para los devotos, la presencia de la Virgen era la posibilidad de pagarle una promesa o conmutar un voto con una limosna. Asomémonos a lo que podría haber sido el ritual cotidiano de esta comitiva:

> "Cuando llegaban a cualquier paraje donde hubiese casas inmediatas el mayordomo mandaba convidar a los dueños para que concurrieran a rezar y velar a la virgen; estos solían traer limosnas de velas, sebo para las lámparas y aves para comer. Se ponía a la virgen sobre un altar con luces y la velaban toda la noche ofreciendo incienso y olores; rezaban el rosario con mucha devoción; donde se podía se le rezaba o cantaba una misa y luego la llevaban con mucho cuidado por los caminos cargada en brazos, unas veces a pie y otras a caballo, con todo el respeto y la veneración debidos. Mientras esto sucedía los peones se retiraban a otro paraje a recoger limosna que había sido dada o bien para dedicarse al cuidado de la hacienda que llevaban consigo".[433]

Además de esta cuestación de 1784, hay otras dos a favor de la Virgen de Luján entre las 47 licencias elencadas por Barral entre 1737 y 1857.[434] La primera es de 1737 y autoriza a la parroquia de Luján a recolectar trigo en la Banda Oriental. La otra es otorgada en 1836 a la Cofradía del Rosario que funciona en Luján con el fin de recaudar ganado en la campaña bonaerense para su fiesta anual y el mantenimiento del templo. En esta se produjo un conflicto que también está documentado. Hubo quejas de que un limosnero de esta Cofradía pedía en nombre de la Virgen de Luján cuando tendría que hacerlo para la Virgen del Rosario. La cuestión se zanjó llamando a quienes habían ofrecido limosnas y pidiéndoles que testifiquen a qué advocación la habían dedicado.[435]

La existencia de este sistema de limosnas nos ayuda a entrever algo de la incipiente expansión que tenía el culto lujanense en la época colonial. Estas campañas no hubieran sido posibles sin el interés de los devotos y, por otra parte, al ir presididas por una Imagen de la Virgen, funcionaban como *misiones* para difundir su culto. Hemos mencionado ya la temprana cuestación organizada para comprar al Negro Manuel en 1674.[436] Apuntemos entre las recolecciones de donaciones iniciales una de 1685 que documentan Suárez–Binetti.[437] Pero además de estas limosnas, para auscultar el crecimiento de la devoción en la zona, resulta interesante la recopilación que hace Barral –a partir de los trabajos documentales de Presas– acerca de las promesas hechas a la Virgen de Luján desde 1695 y durante todo el siglo XVIII:

> "En 1695, Da. Tomasa Machado declara en su testamento el voto que hizo por la salud de su hijo a la Virgen de Luján de ofrecerle lo que el niño pesase en cera; eran veintiocho libras, las cuales conmutó en cuarenta y dos misas. En 1736, un vecino de Santa Fe pide licencia para

[433] BARRAL, "Limosneros de la Virgen", 25.
[434] Cf. *Ibíd.*, 10–15.
[435] Cf. *Ibíd.*, 18.
[436] Cf. supra 104.
[437] Cf. BINETTI - SUÁREZ, *Una virgen para el pago*, 65.

> llevar a su familia a una romería que tiene ofrecida a la Reina de los Ángeles en la capilla de Luján. En un inventario de la Parroquia de Luján de 1744 figuran, alrededor de la virgen, veintiocho láminas doradas, ex voto de los fieles. En 1757 un devoto de la virgen prometió, estando enfermo, pedir limosna en los partidos de su jurisdicción y, curado de su enfermedad, aparece recogiendo limosna de plata, trigo y hacienda en Magdalena y los Quilmes. En 1765, antes de morir, una mujer pide ser sepultada en la Iglesia de Luján; declara en su testamento que debía doce días de una promesa de servir a la Virgen de Luján y determina que sus albaceas lo satisfagan con limosna de sus bienes. Lo mismo sucede con Lorenzo Leguizamón, quien anota en su testamento de 1778 que debe doce días a la Virgen de Luján por una promesa que le hizo. José Tiburcio Toledo informa al virrey, en 1788, que vino a cumplir una promesa a la Virgen de Luján y solicita licencia para regresar a Córdoba. Uno de los exvotos que aún se conservan en la Basílica de Luján es el primer grabado del que se tienen noticias de una imagen de la Virgen de Luján, el cual el comandante del Cuerpo de Artilleros Don Manuel de Rivera mandó hacer en 1789, como un voto cuando padecía una grave enfermedad. En la enumeración de bienes que hace Pedro Pudiza en 1801, consta la promesa que hizo su esposa a la Virgen de Luján, de 30 pesos. En 1811, el soldado del batallón de Húsares Juan Bautista González se traslada desde Gualeguay a cumplir una promesa a la Virgen de Luján. En 1818, Rafaela Puebla deja sentado en su testamento que no es deudora más que de 3 pesos a Nuestra Señora de Luján".[438]

2.10.5 La Virgen protege a su villa

Así como la gente beneficia al Santuario, la Virgen beneficia a su pueblo. De aquellos años contamos con varios documentos, tanto del Cabildo como del Santuario, en los que constan los beneficios que los pobladores de la Villa recibieron de la Virgen. En 1778 se desató una peste que sembró muerte en la campaña bonaerense. Sin embargo en Luján, según el Cabildo le informa al virrey Vértiz, "nuestra Madre y Señora de Luján… nos protege con especialidad, preservándonos de la contagiosa peste que inunda la campaña, mostrándonos que esta Villa disfruta no solamente el que no se muera nadie, sino que cuantos vienen enfermos de afuera a ella recuperan prontamente la salud".[439]

Uno de los hechos más recordados fue el especial amparo que recibió la Villa con ocasión de un malón de proporciones descomunales. Fue el 28 de agosto de 1780, día de San Agustín y causó estragos en toda la región. Sin embargo, para sorpresa de los indefensos pobladores, los atacantes no entraron en la villa. La explicación que encontraron los protagonistas fue que se debió a una intervención de la Virgen que envió una densa niebla que confundió a los indios haciéndoles perder el rumbo hacia el poblado.

Recientemente Juan Guillermo Durán ha publicado una detallada investigación histórica sobre este malón de 1780, llamado desde entonces de San Agustín.[440] Está presentado con una exhaustiva contextualización de los conflictos de frontera del siglo

---

[438] BARRAL, "Limosneros de la Virgen", 23.

[439] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 148.

[440] J. G. DURÁN, *La Virgen de Luján protectora de su Villa. "Entre continuos sustos y peligros, con el credo en la boca". Guardias, malones, cautivos, responsos, misas y novenas. Siglos XVII-XVIII*, Buenos Aires, Ágape, 2023. El padre Durán nos ha honrado editando el libro con prólogo nuestro.

XVIII. Allí explica que el ataque cubrió un frente de diez leguas. Las fuentes coinciden en que tuvo una magnitud inédita. Se hablaba de, entre mil y dos mil lanzas reunidas, mientras que los malones conocidos solían contar con alrededor de trescientos jinetes. Como hemos dicho, a pesar de haber producido enormes daños en el campo, los atacantes no ingresaron a la Villa de Luján. Esto fue atribuido por los pobladores a la especial protección de la Virgen. Según escribiera luego el cura del Santuario, "el instrumento del que se valió esta Soberana Señora para que sus enemigos no llegasen a su Santuario fue una densa niebla, que no les dejaba conocer el lugar ni campos por donde andaban".[441] Si bien –como señala Durán– los historiadores por lo general sostienen que los indios preferían malonear a campo abierto y no en poblaciones formales en las que podrían encontrar más resistencia, lo cierto es que los pobladores de la Villa –que sufrieron en carne propia el peligro inminente del malón– creyeron desde un primer momento que salvaron sus vidas gracias al cuidado maternal de la Madre de Dios.[442]

Destacamos un último milagro de los consignados en el siglo XVIII. Una prolongada sequía amenazaba la vida en el campo en 1788. La situación era grave. El cabildo de la Villa de Luján pidió que se saque a la Virgen en procesión cantándole el santo rosario. Según testifica el prior del Convento de Predicadores de Buenos Aires: "el día que había amanecido despejado, sólo daba muestras de ser destemplado por el viento que iba arreciando; pero al tiempo de recogerse la procesión se entoldó el cielo de nubes y empezó una llovizna que se convirtió en un temporal declarado, que duró por algunos días".[443]

2.11 Conclusión

Hemos repasado los acontecimientos más importantes que se dieron alrededor de la Virgen de Luján en los dos siglos de vida colonial. Comenzando por el milagro de la carreta en 1630, hemos puesto especial interés en las primeras décadas ya que allí encontramos gran parte del material histórico que utilizaremos a la hora de la interpretación teológica. Como veremos, Tello considera que el hecho de que en los primeros años el culto a la Virgen de Luján se haya desarrollado sin intervención de las autoridades eclesiásticas le ha dado un sello al acontecimiento, que lo inscribe en la lógica

[441] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 152.
[442] Cf. DURÁN, *La Virgen de Luján protectora de su Villa*, capítulo 5: La Villa de Luján en peligro (en prensa).
[443] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 157–158.

del cristianismo popular. Luján nació y logró cierta consolidación como un fenómeno neto de la fe popular.

En esas primeras décadas se destaca la figura del Negro Manuel. Su historia presenta muchos puntos análogos con la del indio Juan Diego y la de otros *elegidos* por la Virgen para manifestarse a un pueblo. Contemplando a Manuel, y su vida de esclavo transformada por la presencia de la Virgen, pueden entreverse algunos rasgos del obrar de María en la vida de los más pobres. Ella elige a los pequeños y les muestra una especial cercanía. Desde ellos va haciendo su obra. Estos, como Manuel, la reconocen como su Dueña y llevan grabado en el corazón: *soy de la Virgen nomás.*

También hemos visto cómo la Virgen fue nucleando a su alrededor una población que iba creciendo al ritmo que se desarrollaba lo que luego sería la Argentina. En el siglo XVIII la campaña bonaerense fue tomando una nueva fisonomía y esto contribuyó a realzar la importancia de la capilla de Luján, cuyo pueblo se transformó en Villa. Esto se verá aumentado con la construcción de obras de envergadura como el puente de madera, el edificio del cabildo, y el nuevo santuario inaugurado en 1763. La mejora en los caminos, el aumento demográfico y la posición estratégica de Luján contribuyó a que su santuario sea cada vez más concurrido. Como hemos visto al reseñar la recolección de limosnas para la construcción del nuevo templo, hacia mediados del siglo XVIII, la devoción a la Purísima del río Luján ya estaba consolidada en todo el territorio que hoy comprenden Argentina, Paraguay y Uruguay.

Hemos llegado con nuestra exposición hasta los umbrales de la Independencia. Hoy la Argentina tiene poco más de dos siglos de existencia como país independiente. El haber recorrido la historia lujanense desde sus inicios nos da la ocasión de mirar la historia del país desde sus raíces más remotas. Es interesante notar que para cuando nació –con verdaderos dolores de parto– la Argentina independiente, la devoción a la Virgen de Luján ya contaba con una extensión territorial que excedía la campaña bonaerense y ya llevaba dos siglos colaborando con su presencia maternal en la conformación del pueblo argentino.

Capítulo III: Historia de la Virgen de Luján. Argentina independiente

3.1 Introducción

En este capítulo presentaremos los dos últimos siglos de la rica historia de la Virgen de Luján. Comenzaremos con los antecedentes inmediatos de la Revolución de mayo: la creación del virreinato del Río de la Plata y las invasiones inglesas (3.2). Allí veremos que Luján tuvo cierto protagonismo en la batalla por la Reconquista. Luego repasaremos algunos de los sucesos de los años de las luchas por la Independencia (3.3). La Villa de Luján era un lugar de paso obligado para las tropas que salían de Buenos Aires hacia el norte. Veremos desfilar ante la Virgen –pidiéndole por el éxito de la patria naciente– a jefes militares como Manuel Belgrano (3.3.2), Domingo French (3.3.3), Cornelio Saavedra, José de San Martín y muchos otros (3.3.4). Además, el párroco de Luján en esos tiempos, el maestro Argerich, fue un distinguido colaborador de la causa patriótica (3.3.1).

Luego presentaremos algunos breves puntos de contextualización histórica en lo relativo a los desencuentros por la organización nacional (3.4) y los inicios de la Argentina moderna (3.5). En ese contexto de formación del estado moderno se dio la obra del más célebre capellán de la Virgen: el vicentino francés Jorge María Salvaire (3.6). Él fue quien escribió la primera historia sólidamente documentada del culto a la Virgen de Luján, quien se encargó de las gestiones de la Coronación Pontificia en 1887 (3.6.3), y quien inició la construcción de la basílica gótica que hoy alberga a la Santa Imagen (3.6.4). También a esos tiempos se remonta un fenómeno que se mantuvo ininterrumpidamente en Luján. La llegada del ferrocarril y el avance en los medios de transporte hizo que distintos grupos se organicen para ir en grandes peregrinaciones a visitar a la Virgen (3.7). La primera fue en 1871.

Ya en los albores del siglo XX, en 1904, se dio el traslado de la Virgen al camarín de la Basílica y se derribó el antiguo templo colonial (3.8). Hacia la fiesta del Centenario en 1910 las peregrinaciones se multiplicaron, sobre todo las de los inmigrantes, que eran muchos en esos años. En su búsqueda por echar raíces en su nueva patria, tomaron a Luján como un polo en que la Madre los reunía (3.7.2).

Hacia 1930 sobresale la declaración de la Virgen de Luján como patrona de los argentinos, y la terminación y consagración de la Basílica (3.9) y luego se destaca el impulso misionero del obispo de Mercedes, Anunciado Serafini (3.10). Él recorrió el país sembrando imágenes de la Virgen y –entre otras iniciativas– inspiró en 1945 la creación de la peregrinación gaucha, que se mantiene hasta el día de hoy.

A medida que nos acercamos al presente, los hechos históricos son más conocidos. Solo mencionaremos dos de la segunda mitad del siglo XX. El primero es la peregrinación juvenil a pie, que nació en 1975 y significó la conexión de una verdadera multitud de jóvenes y adultos con Luján. Muchos de ellos, gente de cultura popular, que vienen del interior empobrecido al conurbano bonaerense soñando con un futuro con trabajo (3.11). El último suceso que consignaremos será la visita de Juan Pablo II a Luján en plena guerra de las Malvinas (3.12). Casi como un apéndice de esta sección hemos agregado al final una descripción detallada de la Santa Imagen, principal protagonista de esta plurisecular historia (3.13). Eso nos ayudará a articular la argumentación con el capítulo IV dedicado a la fecundidad evangelizadora de las imágenes religiosas.

3.2 Antecedentes: creación del virreinato del Río de la Plata e invasiones inglesas[444]

1776 resulta un año clave en nuestra historia. El rey borbónico Carlos III tomó la decisión de crear el virreinato del Río de la Plata. Su territorio comprendía las actuales repúblicas de Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia y partes de Chile y Brasil. Buenos Aires fue elegida capital. Esto trajo una inmediata prosperidad al Río de la Plata. Podía comerciar libremente con todos los puertos de España y con la mayoría de los americanos. Además, para fastidio de los comerciantes de Lima, Buenos Aires se convertía en la salida oficial de las riquezas del Alto Perú.

Hacia 1806 se dieron las invasiones inglesas que constituyeron un hito en la formación de una conciencia nacional, la cual contribuyó a la posterior gesta de la Independencia. Inglaterra estaba viviendo desde mediados del siglo XVIII una verdadera revolución industrial. La gran cantidad de producción necesitaba mercados donde venderse y las colonias españolas podían ofrecerlos. Al vencer a españoles y franceses en la batalla de Trafalgar (1805) había quedado dueña absoluta de los mares. La respuesta

[444] Para una ampliación sobre los datos históricos consignados en este apartado cf. V. SIERRA, *Historia de la Argentina: Fin del régimen virreinal e instalación de la Junta de Mayo de 1810 (1800-1810)*, Unión de Editores Latinos, 1960, 27–220; N. GOLDMAN, *Nueva Historia Argentina. Tomo 3. Revolución, república, confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005[2], 21-41.

de Napoleón a la derrota fue bloquear la entrada de productos ingleses a los puertos europeos. Esto llevó a los ingleses a poner sus ojos en las colonias americanas.

El 27 de junio de 1806 el coronel William Carr Beresford con 1.600 soldados tomaron Buenos Aires casi sin disparar. El virrey Sobremonte alcanzó a huir a Córdoba. El tesoro de la ciudad fue enviado a Luján donde fue capturado por los invasores.[445] Los funcionarios fueron obligados a jurar fidelidad a las nuevas autoridades. Uno de los que se negó fue Manuel Belgrano que alcanzó a fugarse a la Banda Oriental dejando una frase que representaba a muchos: *"queremos al antiguo amo o a ninguno"*.[446] Cuenta Cornelio Saavedra en sus memorias que, "pasado el primer espanto que causó tan inopinada irrupción, los habitantes de Buenos Aires acordaron sacudirse del nuevo yugo que sufrían".[447] Tampoco faltaba el elemento religioso en este sentimiento de rechazo. Muchos se resistían a jurar fidelidad a un *rey hereje*. Muy pronto comenzó a organizarse una gesta genuinamente popular que la historia llamaría la Reconquista y que triunfaría el 12 de agosto, luego de 46 días en que el pabellón inglés flameó en el fuerte de Buenos Aires.[448] Diremos de ella sólo lo que tiene que ver con la Virgen de Luján.

Uno de los lugares que fue caldo de cultivo para los sentimientos de liberación fue la Villa de Luján. Allí se organizó parte de la resistencia. Juan Martín de Pueyrredón logró improvisar un regimiento con vecinos de la campaña a los que se agregaron los Blandengues de Olavarría. Debían unirse a las tropas que Liniers estaba organizando en la Banda Oriental. A falta de estandarte que los guíe, el Cabildo de Luján les ofreció lo mejor que tenía: el propio Real Estandarte de la Villa, en el que se destacaba la imagen de la Purísima finamente bordada. Antes de marchar a la batalla de Perdriel, la mañana del 30 de julio, se cantó delante de la Virgen una misa solemne para invocar su divina protección. La tropa completa asistió devotamente.[449]

Cuenta una tradición que como tampoco tenían uniforme que los identifique, el párroco de Luján Vicente Montes Carballo, les entregó a cada uno las *medidas de la*

---

[445] Cf. GOLDMAN, *Nueva Historia Argentina. Tomo 3 (1806-1852)*, 33.

[446] B. MITRE, *Historia de Belgrano y de la Independencia argentina. Tomo III*, Buenos Aires, Impr. y Libreria de Mayo, 1877, 339.

[447] SIERRA, *Historia de la Argentina (1800-1810)*, 110.

[448] Acotemos un solo ejemplo de lo que significó la reacción popular para expulsar al invasor. En su informe posterior a la batalla dice Liniers: "El camino que conduce de Miserere a Retiro es malísimo, entre quintas y albardones y bastantes pantanos. Lo que hubiera atrasado infinito mi marcha, si una multitud de público no se hubiese arrimado a la artillería para arrastrarla" (C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina VII (1800-1812)*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1971, 89).

[449] Cf. SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 256.

Virgen. Estas eran dos cintas con los colores de la Inmaculada, celeste y blanco, de unos 38 centímetros, la altura de la Sagrada Imagen venerada en Luján.[450] Sobre ellas cuenta Salvaire que:

> "Tienen también grande fe los devotos de Nuestra Señora de Luján, en las *medidas* de esta milagrosa Imagen, que son unas cintas de varios colores, cortadas según las propias dimensiones de la Santa Imagen, las cuales, tocadas al original, se reparten por todas partes, y por ellas, cargándolas sobre sí los enfermos y los atribulados, ha obrado mucho el Señor, en atención y obsequio de su Santísima Madre, singulares prodigios y asombrosas maravillas".[451]

El uso de las *medidas de la Virgen* era una costumbre de la piedad popular española. Generalmente hacían tocar la Santa Imagen con las cintas y estas eran tenidas como una especie de prolongación del manto de la Virgen.[452] De modo que quien las vestía estaba de alguna manera "revestido" del manto –la protección– de la Madre de Dios.[453] En este caso, no es aventurado pensar que estas cintas celestes y blancas que llevaron las tropas de Pueyrredón fueron el antecedente de la escarapela nacional.

3.3 Luján en los primeros años de la Independencia

Las invasiones inglesas cambiaron a Buenos Aires para siempre. En primer lugar afloró una conciencia nueva, sobre todo en la parte criolla de la población. España no había sido capaz de defenderlos, ellos lo habían logrado solos. Como consecuencia de esto, la élite criolla fue desplazando a la élite española. Además, los vencidos por las improvisadas milicias porteñas eran parte del ejército más preparado del mundo. Sus soldados venían de vencer a Napoleón. Buenos Aires se sentía ahora con poder de fuego propio. A esto se suma que habían protagonizado un hecho nunca visto en el Imperio

---

[450] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 174. Presas toma esta tradición de: C. ROBERTS, *Las invasiones inglesas del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1938, 124.173 y A. SCARELLA, *Historia de Nuestra Señora de Luján*, Buenos Aires, 1932, 169.

[451] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 391.

[452] Según afirma una antropóloga española: "Mediante las medidas, la figura de María se vio reforzada en su dimensión más genuinamente protectora. A los ojos de los hombres, estas cintas sagradas han supuesto durante más de cinco siglos la oportunidad de poseer una representación tangible de las cualidades de la Madre de Dios. Y, por tanto, la posibilidad de resolver a través de ellas diferentes problemas, tanto individuales como colectivos… parte de la importancia que hoy damos al retrato en tiempos antiguos la ha tenido la medida" (M. A. HERRADÓN FIGUEROA, "Cintas, medidas y estadales de la Virgen (Colección del Museo Nacional de Antropología)", *Disparidades. Revista de Antropología* 56 (2001) 33-66.

[453] En el capítulo IV veremos que este tipo de prácticas tan comunes en la religiosidad popular deben entenderse en el marco de la sacramentalidad de la fe cristiana (cf. infra 4.4 La sacramentalidad en el cristianismo popular, 213). Otra resonancia encontraremos en el capítulo IX, cuando presentemos la propuesta pastoral de Tello de difundir medallas de la Virgen. Allí explica que recibir la imposición de la medalla nos "reviste" de la Virgen (cf. infra 9.4.1 La imposición de la medalla de la Virgen de Luján 368).

español: el pueblo había echado al virrey Sobremonte y lo había elegido a Liniers en su lugar. Esto le dio un prestigio enorme en toda América.[454]

Los hechos de la alta política de las cortes europeas precipitaron los acontecimientos de mayo de 1810. Napoleón apresó al rey Fernando VII y en España resistieron la ocupación napoleónica formando Juntas de gobierno. El sentimiento de una patria libre ya había incubado en muchos pechos criollos cuando llegó la noticia de que había caído la última Junta, la de Sevilla. Fueron días de agitación popular. El 25 de mayo el cabildo de Buenos Aires decidió desplazar al virrey Cisneros y crear el primer gobierno patrio, al que llamaron Primera Junta.

Allí comenzó una gran gesta patriótica que dio nacimiento a lo que hoy es la nación argentina. Si bien fue algo que empezó por una élite de Buenos Aires muy influida por ideas europeas, poco a poco se fue volviendo un sentimiento popular en todas las regiones del virreinato. Escapa largamente a nuestro propósito intentar un relato de esa historia. Sólo nos concentraremos en lo que tiene que ver con la Virgen de Luján y su influencia en el sentimiento de independencia.

3.3.1 El maestro Argerich

Luján vibró al ritmo del sueño independentista desde el primer momento. El maestro Argerich, párroco de Luján y destacado patriota, escribía en el libro de cuentas a pocos días de la Revolución de mayo:

> "En el mes de junio se solemnizó la instalación de nuestra Primera Junta, empleándose esta casa en su solemnidad; sin que se le haga cargo alguno. Igualmente la expedición primera se alojó en mis habitaciones, obsequiándosele como merecía; solamente la estancia de la Virgen concurrió con el abasto de ganado y caballada. Por la Patria. Setenta y cuatro cabezas".[455]

El padre Francisco Javier Argerich (1765–1824), conocido como maestro Argerich, fue párroco de Luján desde 1809. Después de la muerte de Felipe José Maqueda en 1815, quedó también como capellán del santuario. Mantuvo ambos títulos hasta su muerte en 1824.[456] Nació en el seno de una de las familias más distinguidas de Buenos Aires, dedicada por varias generaciones a la medicina. Era hijo del médico y militar Cosme Mariano Argerich, que acompañó a Belgrano en el Ejército del Norte. Uno de sus

[454] Cf. F. LUNA, *Breve historia de los argentinos*, Buenos Aires, Booket, 2008[48], 49.
[455] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 179.
[456] Cf. SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 46.

hermanos, Francisco Cosme Argerich, también fue médico y asistió al regimiento de Granaderos a Caballo de San Martín en el combate de San Lorenzo.[457]

Por su compromiso con la causa patriótica, el Cabildo de Luján lo nombró representante ante la Asamblea Constituyente que se realizó en 1813. Fue quien recibió –como veremos– las banderas tomadas como trofeo en Salta y Montevideo. Tuvo también el enorme disgusto de lidiar con las incautaciones a los bienes del Santuario en tiempos de Rivadavia. Por último, mencionemos que fue quien en 1824, a pocos meses de dejar este mundo, recibió en el Santuario al canónigo Mastai Ferrati, futuro Pío IX. De paso hacia Chile, como parte de la comitiva del nuncio Juan Muzzi, el joven secretario conoció la milagrosa Imagen y celebró la Eucaristía en su camarín. Uno de sus compañeros escribiría:

> "La Iglesia es bella, de una sola nave, con siete altares que sobresalen del espesor de las murallas y bien trabajados de madera dorada. Es dedicada dicha iglesia a la Concepción de Nuestra Señora, ante cuya Imagen, como dijimos, concurrían antiguamente los pueblos de todas las partes y está todavía, en lo presente, en grande veneración".[458]

Treinta años después de esa visita, ya convertido en Pío IX, declararía el dogma de la Inmaculada Concepción.

3.3.2 Manuel Belgrano

Entre tantos patriotas que confiaron su empresa a la protección de la Virgen de Luján se destaca la figura de Manuel Belgrano. Al respecto dice Salvaire: "La fe, la devoción, el culto que tan pública y constantemente profesó el ilustre general Belgrano a Nuestra Señora de Luján, son evidentemente uno de los más nobles timbres de gloria de este célebre Santuario".[459]

Como improvisado general, en septiembre de 1810 visitó Luján con su pequeño ejército de paso a la expedición al Paraguay. Allí mandó a celebrar una misa en honor de la Virgen a la que acudió con toda la tropa.[460] Poco después, el 28 de enero de 1812, volvió a visitar la Villa de Luján con su ejército yendo de camino hacia Rosario.[461] Cuatro semanas más tarde izaría en las barrancas del Paraná por primera vez lo que sería la bandera nacional. Los colores elegidos coincidían con los del manto de la Virgen. En la

---

[457] Cf. V. CUTOLO, *Nuevo diccionario biográfico argentino: (1750-1930)*, Buenos Aires, Elche, 1968, 218.
[458] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 246.
[459] *Ibíd.*, 283.
[460] Cf. *Ibíd.*, 262.
[461] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 182.

época, los colores celeste y blanco también remitían a la Orden de Carlos III, la máxima condecoración que podía recibir un civil en España. También en este caso, estos colores tenían una inspiración mariana, ya que fueron elegidos por ser aquellos con que se representaba a la Virgen María en su Inmaculada Concepción.[462] Sobre los motivos de Belgrano, afirma el historiador Guillermo Furlong: "Al fundarse el Consulado en 1794, quiso Manuel Belgrano que su patrona fuera la Concepción y que, por esta causa, la bandera de dicha institución constara de los colores azul y blanco. Belgrano en 1812 para el pabellón nacional ¿escogería los colores azul y blanco por otras razones distintas de las dichas en 1794?".[463]

Tal vez el hito mariano más conocido de Manuel Belgrano sea la entrega de su bastón de mando a la Virgen de la Merced y su nombramiento como generala del ejército. El contexto de esa manifestación de fe, de tanta potencia simbólica, fue la batalla de Tucumán. Esta se libró el 24 de septiembre de 1812, día de Nuestra Señora de las Mercedes. Antes del combate, Belgrano se había encomendado a su protección.[464] Recién un mes después de la batalla pudo celebrarse la festividad religiosa. Así recuerda ese día el general José María Paz en sus *Memorias póstumas*:

> "La devoción de Nuestra Señora de Mercedes, ya antes muy generalizada, había subido al más alto grado, con el suceso del día 24. La concurrencia, pues, era numerosa, y además, asistió la oficialidad y tropa, sin armas, fuera de la pequeña escolta que es de costumbre. Quiso, además, la casualidad, que en esos momentos entrase a la ciudad la división de vanguardia, que regresaba de la persecución de Tristán, y el General ordenó que a caballo, llenos de sudor y polvo, como venían, siguiesen en columna atrás de la procesión; con lo que se aumentó considerablemente la comitiva, y la solemnidad de aquel acto. […] desembocó la procesión al campo de batalla, donde aún no había acabado de borrarse la sangre que lo había enrojecido. Repentinamente el General deja su puesto, y se dirige solo, hacia las andas, en donde era conducida la imagen de la advocación que se celebraba; la procesión para; las miradas de todos se dirigen a indagar la causa de esta novedad; todos están pendientes de lo que se propone el General, quién, haciendo bajar las andas hasta ponerlas a su nivel, entrega el bastón que llevaba en su mano, y lo acomoda por el cordón, en las de la imagen de Mercedes. Hecho esto, vuelven los conductores a levantar las andas, y la procesión continúa majestuosamente su carrera. La conmoción fue entonces universal; hay ciertas sensaciones, que perderían rancho queriéndolas describir y explicar; al menos, yo no me encuentro capaz de ello".[465]

La devoción del general Belgrano fue muy importante para cambiar la imagen de la revolución en las provincias del norte. El paso del ejército de Castelli por el Alto Perú

---

[462] Sobre la costumbre de representar a la Inmaculada de celeste y blanco cf. infra 347, nota 1225.

[463] G. FURLONG, *Belgrano el santo de la espada y de la pluma*, Buenos Aires, Asociación Cultural Noel y Club de Lectores, 1974, 35.

[464] Dos días después de la batalla Belgrano remite un parte al gobierno donde afirma haber conseguido la victoria "el día de Nuestra Señora de las Mercedes, bajo cuya protección nos pusimos" (cf. C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina VIII (1812-1823)*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1972, 167).

[465] J. M. PAZ, *Memorias póstumas I*, La Plata, Imprenta ´La Discusión´, 1892[2], 61–62. La misma escena describe Bartolomé Mitre en su *Historia de Belgrano y de la Independencia argentina*, Tomo II, 125. (cf. SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 266).

había dejado una fama de impiedad en los revolucionarios que los españoles sabían aprovechar. La campaña publicitaria de los realistas se basaba en presentarse como la única posibilidad de contener el avance de un ejército hereje. El pueblo sencillo no miraba con simpatía la posibilidad de un nuevo gobierno que desprecie sus tradiciones religiosas. El general Belgrano logró revertir la opinión pública haciendo de la piedad religiosa un tema esencial de la disciplina castrense. Todas las tardes dirigía personalmente el rezo del rosario junto a sus oficiales y asistía a misa los días de precepto con todo el ejército. Bartolomé Mitre –en su *Historia de Belgrano*– refiere que: "sus actos de pública devoción, los ejercicios devotos a que sujetó a su tropa, y la práctica de los deberes religiosos de los que siempre fue un fiel observador, granjearon a Belgrano un crédito inmenso en aquellas poblaciones, y cambiaron la faz de la revolución".[466]

Pocos meses después del combate de Tucumán, el 20 de febrero de 1813, Belgrano se vuelve a enfrentar al ejército español en Salta, batalla crucial de nuestra Independencia. El triunfo del ejército patriota fue completo. Entre otros trofeos arrebatados al enemigo, había cinco banderas. Una de ellas la envió Belgrano a la Virgen de las Mercedes en Tucumán, dos a la Ciudad de Buenos Aires que fueron depositadas en la Catedral, y las otras dos las remitió al Santuario de Luján, a nombre del ejército a su mando, formado en su mayoría por hijos de la provincia del Río de la Plata. A la sazón para ese entonces el comandante militar y presidente del Ayuntamiento de Luján era su hermano: Carlos Belgrano. En el oficio que acompañaba a los trofeos escribía el general:

> "Remito a Usía dos banderas de división, que en la acción del 20 de febrero, se arrancaron de las manos de los enemigos, a fin de que sirva presentarlas a los pies de Nuestra Señora, a nombre del Ejército de mi mando, en el Templo de ésa, para que se haga notorio el reconocimiento en que mis hermanos de armas y yo estamos a los beneficios que el Todo Poderoso nos ha dispensado por su mediación; y *exciten con su vista la devoción a los fieles para que siga concediéndonos sus gracias*".[467]

Luego de los fracasos de Vilcapugio y Ayohuma se vio obligado a entregar el mando del ejército al general San Martín. En la correspondencia que le envió con algunas recomendaciones le decía:

> "Añadiré únicamente, que conserve la bandera que le dejé, que la enarbole cuando todo el ejército se forme; que no deje de implorar a Nuestra Señora de las Mercedes, nombrándola nuestra Generala, y no olvide los escapularios a la tropa; deje usted que se rían; los efectos resarcirán a usted la risa de los mentecatos, que ven las cosas por encima".[468]

---

[466] B. MITRE, *Historia de Belgrano y de la Independencia argentina. Tomo II*, Buenos Aires, Feliz Lajouane, 1887[4], 126 (cita tomada de: SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 267).

[467] Cf. SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 275 (subrayado nuestro).

[468] BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina VIII (1812-1823)*, 204.

Luego del traspaso del mando Belgrano regresó a Buenos Aires con el espíritu quebrantado y el gobierno lo envió a Luján en calidad de detenido. Era común en esos tiempos enviar a vivir como prisioneros en el cabildo de Luján a quienes no merecían el rigor de las cárceles de Buenos Aires. Seguramente, en esos días pudo contemplar las banderas que antes envió y confortarse bajo la mirada de la Virgen en su camarín.[469]

Finalmente, tres meses antes de morir, en marzo de 1820, ya muy enfermo y cuando comenzaba la anarquía de aquel año, volvió a visitar la Villa de Luján y a buscar el consuelo en la cercanía de la Santísima Virgen.[470]

3.3.3 El coronel Domingo French

Otro patriota que se caracterizó por su devoción a la Virgen de Luján fue el coronel Domingo French, amigo de Belgrano y uno de los principales protagonistas de los sucesos de mayo de 1810. En 1812 se le encomendó la creación del regimiento número tres y se lo envió al norte a auxiliar a Belgrano. Antes de marchar decidió junto con toda la tropa proclamar a la Virgen de Luján como capitana del regimiento. Por eso postergó el juramento de sus banderas con el fin de efectuarlo al pasar por la Villa de Luján. El 24 de septiembre, día en que Belgrano estaba combatiendo en Tucumán, llegaron French y su regimiento de patriotas a rezar a los pies de su flamante patrona. Al otro día –luego de la misa cantada– hicieron el juramento de las banderas con toda solemnidad y fervor patriótico.[471]

De todas las peripecias posteriores de aquel regimiento mariano, Salvaire rescata el voto que hizo French junto con su tropa ante una situación difícil que se daba en el sitio de Montevideo en 1814. Allí prometieron llevar en donación a la Virgen de Luján sus dos banderas y cualquier otro trofeo que consiguieran en caso de un triunfo. Favorecido por la protección de la Santísima Virgen, el regimiento salió exitoso de Montevideo con una de las ocho banderas que los revolucionarios tomaron de los españoles. El 12 de

---

[469] Cf. SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 281.

[470] Cf. *Ibíd.*, 282.

[471] Cf. *Ibíd.*, 297–298. En el museo histórico de Luján se encuentra un hermoso cuadro que retrata la escena. Fue pintado por el italiano Ignacio Cavicchia († 1942) a pedido de Enrique Udaondo. El mismo artista produjo otras dos obras con escenas históricas lujanenses: la entrega de las banderas de la victoria de Salta y la visita a la Virgen del general San Martín en reconocimiento de su campaña libertadora (cf. J. A. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján en el arte*, Buenos Aires, Paulinas, 1981, 39-40).

septiembre de 1815, cuando el regimiento se dirigía a Perú, en medio de una gran fiesta patriótica, el mismo French depositó las banderas al pie de la Sagrada Imagen.[472]

3.3.4 Saavedra, San Martín y muchos más

También la historia de Cornelio Saavedra se une con la de Luján. Nombrado en 1819 delegado del gobierno para las fuerzas de la campaña, estableció su cuartel general en la Villa de Luján. Según refieren testimonios de la época, este militar,

> "edifica por más de seis meses a todos los moradores de este vecindario por su asiduidad al templo, por la perfecta devoción con la que oye diariamente la Santa Misa con todo su Estado Mayor, subiendo con frecuencia hasta el Camarín de la Virgen, donde ora humildemente arrodillado ante su sagrada Imagen".[473]

Los ejemplos de patriotas que confían sus luchas a la Virgen de Luján podrían multiplicarse largamente. A modo de cierre mencionemos que el general San Martín visitó varias veces la Villa de Luján y que "un relicario de Nuestra Señora de Luján lo acompañó siempre en sus luchas emancipadoras".[474]

3.3.5 La expropiación de la reforma rivadaviana

Apenas apagados los ecos de la revolución, el Santuario de Luján sufrió un duro golpe con la reforma rivadaviana.[475] Fue una de las instituciones más castigadas por la expropiación de bienes a la Iglesia. Un decreto de 1822 declaraba que: "Viendo que dicho Santuario no rinde servicio alguno, y que no tiene más objeto que el culto de una imagen… todos los bienes pertenecientes al Santuario de Luján, y que no sean de un servicio privado del culto, quedan bajo las inmediatas órdenes del ministro secretario de Hacienda".[476]

A pesar de las fundamentadas protestas del maestro Argerich, se incautaron –entre otras cosas– una gran cantidad de vestidos cargados de joyas que habían sido ofrecidos a

---

[472] Cf. SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 301–303.

[473] *Ibíd.*, 290.

[474] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 184. La religiosidad del general San Martín ha sido estudiada con profundidad en: BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina VIII (1812-1823)*, 382–407. También: G. FURLONG, *El general San Martín: ¿masón - católico - deísta?*, Buenos Aires, Theoria, 1982.

[475] Apuntemos una curiosidad histórica. Bernardino Rivadavia estaba emparentado con los Vejarano–Maqueda, esa familia que dirigió el Santuario de Luján por casi setenta años. Incluso durante su infancia pasaba los veranos en la casa parroquial de Luján (cf. SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 49)

[476] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 193–194.

la Virgen,[477] y la *estancia de la Virgen* que el Santuario tenía en las tierras que legara Ana de Matos y donde se criaban numerosas reses que los devotos donaban a la Santa Imagen.[478]

3.4 Encuentros y desencuentros en la organización nacional[479]

Los años posteriores a la Independencia estuvieron marcados por encuentros y desencuentros en la búsqueda de una organización para el nuevo país. Buenos Aires había comenzado la revolución en nombre de las otras provincias considerándose –en palabras de Juan José Paso– la *hermana mayor*. Esa actitud de la ciudad puerto le daba a su política una tendencia centralista que generaba permanentes tensiones con las provincias. Tensiones que por momentos desembocaron en sangrientas rupturas.

Muy pronto se perdieron el Alto Perú, el Paraguay y la Banda Oriental. En la década de 1820 se dio un proceso por el que las ciudades más importantes fueron delimitando su área de autoridad y así se delinearon más las provincias. Si bien cada una declaraba su autonomía, todas buscaban algún modo de unión nacional. Junto con la autoafirmación de lo local, era notoria una voluntad de ser un país.

En cuanto al modo de organizar esa unión nacional, se perfilaron dos posturas: unitarios y federales. Los primeros propugnaban una organización centralista y los otros buscaban un sistema de gobierno que mantuviera la unidad de las provincias pero que respetara sus autonomías. Estas diferencias se dirimieron por las armas y la patria se vio envuelta por momentos en una verdadera guerra civil.

El año 1820 fue fatídico para Buenos Aires. Derrotadas sus tropas por Ramírez y López en Cepeda, la región pasa por momentos de absoluta anarquía. La Villa de Luján fue involuntaria protagonista de aquellos violentos desencuentros. Más de una vez fue tomada por refugio de las montoneras y de los ejércitos de ambos bandos que se disputaban el poder. En una ocasión, ante la inminencia de la invasión de unas tropas,

---

[477] Cuenta Salvaire indignado: "Las ricas vestiduras que poseía la Santa Imagen, todas labradas de oro, plata, perlas y piedras preciosas; las coronas todas matizadas de diamantes, rubíes y esmeraldas; las mil joyas elaboradas con tanto primor, y las incalculables ofrendas presentadas a la Virgen durante doscientos años, todo desapareció. ¿Qué destino tuvieron tantas riquezas, después que los modernos Heliodoros despojaron tan indignamente nuestro venerable Santuario? Este es un arcano que todavía no ha podido averiguarse" (SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 57).

[478] Los detalles del episodio, incluyendo la protesta de Argerich, pueden leerse en: *ibíd.*, 48–58.

[479] Los datos históricos que consignamos en esta apartado pueden profundizarse en: LUNA, *Breve historia de los argentinos*, Buenos Aires, Booket, 2008[48], capítulo V: Hacia la organización nacional, 91-107;; GOLDMAN, *Nueva Historia Argentina. Tomo 3 (1806-1852)*; J. L. BUSANICHE, *Historia argentina*, Buenos Aires, Taurus, 2005, 415-688.

todos los miembros del Cabildo –incluyendo al maestro Argerich– huyeron a Buenos Aires y la ciudad quedó sin autoridad alguna. El saqueo fue particularmente cruel. La partida se entregó al pillaje "degollando sin distinción de sexo ni de edad, y cometiendo otros actos de barbarie".[480] Según testimonios que recoge Salvaire, ni la corona de la Virgen se habría salvado del saqueo. En ese contexto se produjo la invaluable pérdida de las banderas ofrecidas a la Virgen por Belgrano y French.[481]

Referir los avatares de la vida política de esas décadas escapa a las posibilidades del presente trabajo. Digamos solamente que este período estuvo marcado por el enfrentamiento fratricida entre unitarios y federales recrudecido por el fusilamiento del coronel Dorrego a manos de Lavalle en 1828. Luego vino el largo predominio político de Juan Manuel de Rosas, que terminó con el triunfo de Urquiza en la batalla de Caseros en 1852.

3.5 Los inicios de la Argentina moderna[482]

El general Urquiza, a pocos meses de triunfar en Caseros se reunió con representantes de todas las provincias en San Nicolás de los Arroyos para celebrar un Acuerdo que echara las bases de una Constitución Nacional. Pero la provincia de Buenos Aires no ratificó ese Acuerdo y rompió con el resto de las provincias. Aun con la ausencia de esta importante provincia, en 1853 se sancionó la Constitución Nacional. La crisis de Buenos Aires con la Confederación se resolvió a favor de los porteños en la batalla de Pavón (1861). Allí las tropas al mando del general Mitre se impusieron a las federales de Urquiza.

Desde ese momento comenzó en el país un proceso que podríamos llamar de modernización y centralización en Buenos Aires. Por primera vez logró estabilidad una autoridad nacional reconocida por todas las provincias. Lentamente se fue configurando un sistema de gobierno según la Constitución de 1853. Las luchas civiles continuaron hasta 1880 cuando se convirtió a la ciudad de Buenos Aires en la Capital Federal de la

---

[480] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 305.

[481] Hay dos versiones sobre la pérdida de estos trofeos, pero ambas señalan el mismo momento. Si no fueron las montoneras, pudo ser que en la confusión las haya destruido un clérigo demente que el maestro Argerich albergaba en el santuario y que en sus delirios solía expresarse duramente contra la causa patriótica. Salvaire narra en detalle ambas posibilidades en: *ibíd.*, 305.

[482] Los datos históricos de este apartado son tomados de: LUNA, *Breve historia de los argentinos*, 108-145; BUSANICHE, *Historia argentina*, 655-764; M. BONAUDO, *Nueva Historia Argentina. Tomo 4. Liberalismo, estado y orden burgués (1852-1880)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

República Argentina. Para ese entonces ya estaban cristalizadas las estructuras básicas de un Estado Nacional. En cuanto a la forma de gobierno, esta distaba de ser una democracia. Hasta 1912, año en que la ley Sáenz Peña habilitó el voto universal, el país fue manejado por una pequeña élite.

Esos años fueron de un enorme progreso material. Los indios fueron *pacificados* a sangre y fuego, con lo que se logró la ocupación de la totalidad del territorio nacional y el aumento de las tierras explotables. En la provincia de Buenos Aires también se extendieron las fronteras ganaderas gracias a la cría de la oveja. La lana era muy buscada en Europa y también se aprovechaba la carne, que se trabajaba en saladeros y se exportaba. También comenzó a exportarse el trigo, que hasta el momento se importaba para hacer harina. La aparición del barco frigorífico hizo que desde 1879 la Argentina exporte carne congelada a Europa.

Sin embargo, los beneficios de esta prosperidad económica no llegaban a todos. El poema de José Hernández, *El gaucho Martín Fierro*, es un testimonio de época que denuncia el avance de un nuevo orden que condena a la orfandad y desaparición a grandes masas de criollos pobres.[483] En esas décadas la Argentina se volvió más moderna, pero más desigual.

Para el progreso del país, creía la clase dirigente, era necesario un nuevo tipo humano y había que importarlo de Europa. Soñaban con inmigrantes que sembraran en estas tierras los valores de la civilización moderna. Así lo proponía Alberdi en sus famosas *Bases*: "El más instructivo catecismo es un hombre laborioso ¿Queremos plantar y aclimatar en América la libertad inglesa, la cultura francesa, la laboriosidad del hombre de Europa y de Estados Unidos? Traigamos pedazos vivos de ellas en las costumbres de sus habitantes y radiquémoslas aquí".[484]

Con la esperanza de atraer a multitudes de ingleses o franceses se llevó adelante una ambiciosa política inmigratoria. Pero la realidad demostró que quienes representaban a la Europa civilizada y pujante no optaron por el camino de la inmigración. Los que se arriesgaron en esta empresa fueron los pertenecientes a las multitudes de empobrecidos

[483] El cardenal Bergoglio, en una reflexión a partir del Martín Fierro del año 2002, así presentaba su contexto histórico: "una sociedad en formación, un proyecto que excluye a un importante sector de la población, condenándolo a la orfandad y a la desaparición, y una propuesta de inclusión" (J. BERGOGLIO, "Una reflexión a partir del Martín Fierro", en: SERGIO RUBIN - FRANCESCA AMBROGETTI, *El jesuita*, Buenos Aires, Vergara, 2010, 167-192, 177).

[484] J. B. ALBERDI, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2017, 97.

europeos, especialmente de España e Italia. Más allá de este error de cálculo, desde 1870 comenzaron a llegar inmigrantes europeos en grandes oleadas y esto cambiaría la composición social de la Argentina. La religión fue uno de los medios que ayudó a la asimilación de estas grandes masas de gente. Como en otras encrucijadas de nuestra historia, la Virgen de Luján tuvo su papel que jugar aquí. Las colectividades pronto comenzaron a sumarse a un fenómeno que ya trataremos: las peregrinaciones de inmigrantes a Luján.[485]

Un elemento clave en la modernización de esos años fue la extensión de las redes ferroviarias. El tren resultó un gran instrumento de comunicación e integración del país. En 1857 se inauguró en Buenos Aires el Ferrocarril del Oeste. Para 1870 el ferrocarril ya unía a Rosario con Córdoba. En pocos años se logró una enorme red que convergía en el puerto de Buenos Aires.

El tren llegaría a Luján en 1864 y la dejaría conectada a Buenos Aires a sólo un par de horas de distancia. Esta maravilla de la tecnología moderna revolucionó la vida de la pequeña villa. Si ya eran muchos los peregrinos que atraía la Virgen, la facilidad para llegar allanó el camino a verdaderas multitudes. Muy pronto, esta nueva accesibilidad catalizó en un nuevo fenómeno: las grandes peregrinaciones a Luján.[486] Pero antes de entrar en esos temas debemos presentar a un personaje que estaría destinado a dejar una huella imborrable en la historia de la Virgen de Luján.

3.6 El capellán Jorge María Salvaire

Volvamos ahora a poner el foco en lo sucedido alrededor de la Virgen de Luján. Al repasar sus humildes orígenes, observábamos que en estas tierras María quiso manifestarse a través de unos sencillos troperos y un humilde esclavo, "lo que el mundo tiene por débil" (1Co 1,27). Pero en su larga historia también la Virgen movió a algunos de los que mucho valen para el mundo. Tal es el caso de su más entusiasta apóstol, el capellán Jorge María Salvaire. Un repaso por su biografía no deja de sorprender por la cantidad de cualidades que concentra su personalidad.[487] Nacido en Francia en 1847 y

[485] Cf. infra 162.

[486] Cf. infra 158.

[487] Para una biografía de J.M. Salvaire cf.: F. ECHEVERRÍA DE LOBATO, *El padre Salvaire y la Basílica de Luján*, Luján, La Perla del Plata, 1959; J. A. PRESAS, *Jorge María Salvaire. El apóstol de la Virgen de Luján*, Morón, 1990; DURÁN, *Jorge María Salvaire, C. M., Gran apóstol de la Virgen de Luján, "Cual otro Negro Manuel"*. Una investigación histórica completa sobre su vida puede verse en los cuatro libros del padre DURÁN: DURÁN, *El padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva (1866-1875)*;

llegado a Argentina a los veinticuatro años como sacerdote recién ordenado, a poco más de diez años lo vemos desempeñarse como escritor, periodista y poeta con un fluido manejo del idioma castellano.[488] Minucioso investigador, en 1885 publicó su monumental *Historia de Nuestra Señora de Luján* en la que mostraba haber estudiado la historia argentina hasta en sus mínimos detalles. Como misionero, pasó dos años de heroica entrega entre los indios pampas. En todas sus actividades se destacó por su espíritu emprendedor. Organizó peregrinaciones y obras sociales. Con natural simpatía, sabía moverse tanto en los lujosos salones europeos como en las tolderías de la pampa. Su eficiencia le granjeó la confianza del arzobispo de Buenos Aires Federico León Aneiros, que lo convirtió en la *alma mater* de dos enormes iniciativas: la Coronación Pontificia de la Virgen de Luján y la construcción de su nuevo santuario. Estos emprendimientos le dieron ocasión para mostrarse como diplomático, arquitecto, dibujante y constructor.

A este florilegio de virtudes hay que agregarle una que las envuelve a todas: su arraigada caridad pastoral. Era un hombre profundamente enamorado de la Virgen de Luján y de lo que Ella hace en los corazones de sus hijos. Ilustremos esta afirmación con una anécdota que él mismo cuenta y resulta muy significativa para el enfoque que buscamos.[489]

En sus años de misionero tuvo ocasión de hacer un viaje más allá de las Salinas Grandes, a los toldos del cacique Manuel Namuncurá. Luego hablaremos del objetivo de ese viaje, decisivo para su vida. Estando de camino con su corta comitiva, ya internados en el desierto, se disponen a hacer noche junto a una laguna. Sumido en la contemplación de esas soledades se le presenta "un gaucho desconocido, de semblante siniestro" que –al identificarlo como sacerdote– le ofrece pasar la noche bajo techo. Le señala unas cortaderas del otro lado de la laguna donde está su rancho. Salvaire acepta, no pasar la noche, pero sí visitarlo. Por el camino el gaucho le cuenta que vivía con un compañero. El infortunio de huir de la justicia los había empujado al desierto. Al llegar al mísero rancho escucha un cantar triste y plañidero acompañado de una vihuela, desdeñosamente arañada. Adentro se encuentra con el otro gaucho, sentado en el esqueleto de una cabeza de caballo empuñando su guitarra. A su lado, un cuadro ennegrecido acompañado de un

DURÁN, *En los toldos de Catriel y Railef (1874-1876)*; DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1876-1889)*; DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1890-1899)*.

[488] Seguramente aprendió la lengua en su infancia ya que su madre era española y su padre se desempeñaba como profesor de español y de bellas artes en el liceo.

[489] Como veremos en el capítulo IX, el padre Tello solía usar esta anécdota para explicar lo que significa la Virgen de Luján para los más postergados de la sociedad (cf. infra 339).

candil que lo alumbraba con más humo que luz. Luego de los cordiales saludos el sacerdote le pregunta por el canto. A lo que el hombre responde:

> "Todas las noches que me deja mi mala suerte dormir debajo de techado, la sé alumbrar a mi Madre y Señora, la Virgen de Luján, que usted ve aquí en este cuadro, para que ella, siquiera me mire con lástima, ya que los prójimos, de mí no quieren acordarse sino para molerme… y le enderezo mis cuitas en la mejor forma que yo entiendo, que es cantándole todas las noches algunas coplas… ¿Qué quiere padre, si es la Virgen de Luján la compañera que me ha quedado en mis desgracias? Y conforme la ve usted aquí, ahí van como unos veinte años que me acompaña en todas mis andanzas… ¿Y si no fuera por esta mi Madre y gran Señora?, ¿Quién sabe si ya no hubiera yo dejado tirados mis huesos, por ahí en tierra pampa?"[490]

Cuenta Salvaire que dos gruesas lágrimas crecían en los ojos del matrero en la medida en que brotaba su sentida confesión de fe. Luego se acercó al oscurecido retrato, y con alguna dificultad pudo ver a través del humo que arrojaba el candil los tiernos rasgos de la Virgen de Luján. Escuchemos de sus labios los sentimientos que afloraban de su corazón de pastor:

> "No puedo expresar la emoción que experimenté en ese momento… ¡Allá en el desierto!... en aquella mísera choza, perdida en medio de aquellas soledades sin límites, unos gauchos matreros, en otros tiempos salteadores, perseguidos por la humana justicia, y divorciados de la sociedad, dando al aire sus quejas, delante de una vieja y renegrida Imagen de la Virgen de Luján, en quien solo se atreven a poner su confianza, y cantándola en melancólicas endechas, sus miserias, su arrepentimiento, sus penas, y sus esperanzas, al compás de un destrozado instrumento, y con más cariño, ternura y confianza de la que suelen los enamorados cantarles décimas a sus queridas".[491]

3.6.1 Sus primeros años en Argentina

Esta anécdota tuvo lugar cuando Salvaire ya llevaba cuatro años viviendo en Argentina. Había llegado en octubre de 1871 como sacerdote misionero de la Congregación de la Misión de San Vicente de Paul (también llamados vicentinos o lazaristas). En diciembre de ese año conoció a la Virgen de Luján al participar de la *Primera peregrinación de los católicos a Luján*. Eran los tiempos en que comenzaron las grandes peregrinaciones favorecidas por la extensión del Ferrocarril del Oeste.[492]

Según él mismo narra en la dedicatoria a la Virgen de Luján con la que comienza su libro, en esa primera visita quedaría muy impresionado por el testimonio de las gracias concedidas que representaba la gran cantidad de exvotos que vio en el camarín:

> "La primera vez que tuve el inefable consuelo de visitar vuestro célebre Santuario, de arrodillarme a vuestras sagradas plantas, de derramar mi alma, según la expresión del Salmista, en vuestra dulce presencia y de contemplar, en los innumerables exvotos suspendidos de vuestro altar, los elocuentes y perennes heraldos que, de día y de noche, pregonan vuestros beneficios incesantes y el amor, confianza y gratitud de vuestros devotos, la inefable emoción, que entonces embargó mi corazón, hablóme de vuestra poética y edificante historia, de vuestro poder y misericordia y de

[490] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 432.

[491] *Ibíd.*, 433.

[492] Más adelante tendremos ocasión de volver sobre esta peregrinación. Cf. infra 158.

> los sentimientos de ternura filial que os profesaron y profesan los católicos hijos de esta Provincia, con más evidencia y persuasión que todas las descripciones que hubiesen podido leer mis ojos o todas las alabanzas y encomios que hubiesen llegado a mis oídos".[493]

Esta primera peregrinación masiva, que para muchos resultó "un descubrimiento de la fe que había en el pueblo",[494] fue para el joven misionero francés un primer encuentro con la fe de este pueblo. Supo entrever la profunda historia de amor que unía a la Virgen de Luján con sus hijos de esta tierra a través de los exvotos que estos le ofrecían. Cuentan también que al volver de su primera visita se le oía decir: "una perla tan valiosa merece un estuche de más valor que el que tiene en la actualidad",[495] refiriéndose al templo de Lezica y Torrezuri, que para esa fecha estaba bastante descuidado.

En 1872 el arzobispo Aneiros, persuadido de la importancia de Luján y para mejorar la atención pastoral, les encomendó a los vicentinos el Curato y el Santuario.[496] El nuevo párroco fue Eusebio Fréret. En mayo de ese año llegaba Salvaire en calidad de teniente. Una de las primeras cosas que hicieron fue renovar el camarín y reparar el templo, que estaba muy venido a menos. A fines de 1873, con inmensa pena, el padre Salvaire se vio obligado a dejar el Santuario de Luján destinado por sus superiores a una misión indígena en Azul, que se acababa de fundar. Si bien debió partir, su corazón quedaría prendado para siempre por la Virgen de Luján y su obra en el pueblo.

La misión entre los indios pampas era un largo anhelo de quien era ahora el nuevo arzobispo, monseñor Aneiros. Era también un camino pacífico para integrar a los indios a la civilización, como alternativa al sometimiento a través de campañas militares.[497]

3.6.2 Entre los indios

Salvaire llegó a la misión con su superior el padre Meister a comienzos de 1874. La tarea era evangelizar a la tribu pacificada del cacique Cipriano Catriel. La misión debía tomar cuerpo entre los indios mansos o sometidos para luego internarse tierra adentro. En

---

[493] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján I*, ix.

[494] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 241.

[495] DURÁN, "La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)", 75. Al parecer, esta es la primera vez que Salvaire usa la metáfora de *la perla* para referirse a la Virgen de Luján. Después sería llamada frecuentemente como *La Perla del Plata*. Con este nombre bautizó Salvaire la revista que creó en 1890 (cf. infra 148).

[496] Antes se lo había ofrecido a los bayoneses, que declinaron la propuesta por carecer de religiosos suficientes debido a los muertos de esta congregación durante la fiebre amarilla (cf. J. GARCÍA CUERVA, "La Iglesia en Buenos Aires durante la epidemia de fiebre amarilla de 1871 según el diario de la epidemia de Mardoqueo Navarro", *Teología* 82 (2003) 115-148, 137).

[497] Cf. J. G. DURÁN, "La historia de la Virgen de Luján (1885): un libro prometido en 'apremiante lance'", *Teología* 87 (2005) 281-330, 286.

la correspondencia de esos primeros meses pueden verse las enormes dificultades que tenían en su trabajo. Sobre todo señala Salvaire la casi invencible desconfianza de los indios, endurecidos por tantas promesas incumplidas de los gobiernos. Un breve párrafo nos delinea la tenacidad de su espíritu y la fuerza de su fe, a la vez que nos ayuda a comprender su actitud años más tarde ante el desafío de la construcción de la basílica:

> "A menudo yo mismo me repito: ¡coraje! Dios no conoce dificultades. Y, según las enseñanzas que debemos extraer de la historia eclesiástica, es una característica de las obras de Dios comenzar siempre en medio de dificultades cuyo allanamiento parece estar por encima de las pequeñas fuerzas del hombre".[498]

En su segundo año de misión, hacia octubre de 1875, tuvo lugar su expedición más allá de las Salinas Grandes (La Pampa). Junto a la laguna de Chilhué debía encontrarse con el cacique Manuel Namuncurá para negociar el rescate de unos cautivos. No hay un relato del propio Salvaire sobre lo que sucedió en esa entrevista. Lo que se sabe es a través de sus allegados. Las historias difieren pero lo cierto es que estuvo a punto de morir porque algunos exaltados lo acusaban de espía del gobierno, de hechicero y de que venía a propagar enfermedades.[499] Dándose prácticamente por muerto, se confió a la protección de la Virgen de Luján y le hizo una promesa en caso de salvarse: difundir su culto escribiendo su historia y ayudando a la construcción de un templo digno de Ella. En esa angustiosa situación, inesperadamente un joven lo cubrió con su poncho en señal de protección y argumentó a su favor salvándole la vida.[500]

Cuando –diez años después– publique su *Historia de Nuestra Señora de Luján*, dirá en su dedicatoria:

> "Yo mismo, dulce Madre mía, experimenté de un modo indecible, las maravillosas influencias de vuestra tierna protección, de vuestro poder y bondad sin límites. ¡Ah! quédese yerta y sin movimiento esta mano derecha; trábese mi lengua y se haga incapaz de proferir una sola palabra, si jamás en mi vida, llegara mi corazón a olvidarse de *vuestra portentosa mediación en mi favor y de la promesa que, en lance tan apremiante os hice*, de consagrar todas mis facultades a haceros conocer, como merecéis, de no perdonar medios para alabaros y encomiar vuestro poder y maternal ternura, y de esparcir, en cuanto me fuere posible, hasta los últimos confines de esta República, vuestra hermosa y simpática leyenda. Este libro, amable Protectora mía, *es el cumplimiento de mi inolvidable promesa*; es la flor abierta al calor de vuestra dulce solicitud; es el fruto de muchos años de labores que con tanto cariño os dediqué, es el perfume de mis más

[498] DURÁN, *En los toldos de Catriel y Railef (1874-1876)*, 878.

[499] Sobre los detalles del suceso hay tres versiones llenas de pintorescos detalles. Pueden leerse reseñadas en: ECHEVERRÍA DE LOBATO, *El padre Salvaire y la Basílica de Luján*, 92–94. Un relato más documentado puede leerse en: DURÁN, *En los toldos de Catriel y Railef (1874-1876)*, 345–358.

[500] Sobre el contenido y las consecuencias del voto de Salvaire cf. DURÁN, "La historia de la Virgen de Luján (1885): un libro prometido en 'apremiante lance'". Ver también: infra nota 551.

> íntimos pensamientos, el incienso de mi corazón, el eco sincero de mi alma agradecida y enamorada de vuestra inmarcesible belleza".[501]

3.6.3 Escribe la historia de la Virgen y gestiona la Coronación Pontificia

A mediados de 1876 tenemos a Salvaire de vuelta de la misión y colaborando otra vez en el Santuario de Luján. Mientras desarrollaba su tarea pastoral comenzó su enorme trabajo de acopio de material histórico sobre la Virgen y su villa. Visitó todos los archivos posibles allí y en Buenos Aires. Entre 1882 y 1885 se dedicó a escribir y en este último año publicó su libro en dos gruesos tomos. Fue una obra sin precedentes en la Iglesia argentina. Su apoyatura documental le dio una solidez acorde a lo que requería la historiografía de su tiempo. Salvaire presenta su método asumiendo como propios los postulados de la historiografía romántica, contemporánea a su formación intelectual en Francia (p.e. von Ranke, Droysen).[502] Con relación al modelo historiográfico argentino se identificó en buena medida con la escuela histórica erudita que representaba Bartolomé Mitre. La otra fuente de inspiración metodológica –que cita explícitamente dos veces en el prólogo– fue el magisterio de León XIII sobre los estudios históricos. En 1883 este pontífice había promulgado una carta al respecto con ocasión de la apertura del Archivo Secreto Vaticano y la Biblioteca Apostólica a investigadores de cualquier credo y nación. Como diremos más adelante, a pesar de ser una obra seriamente documentada, debemos tener en cuenta que Salvaire no era historiador de profesión y que su libro no escapaba al contexto de época en que la literatura eclesial tenía un fuerte componente apologético contra el proceso de laicización que se venía dando en el mundo.

El arzobispo Aneiros aprovechó el libro como palanca para dos grandes sueños que encontraron en Salvaire el socio ideal. Anhelaba la Coronación Pontificia para la Virgen (sería la primera de América en recibir esa prerrogativa) y la construcción de un monumental santuario. Apenas publicado el libro le encargó al vicentino la misión de la coronación. Para eso Salvaire recolectó todo tipo de joyas de las damas distinguidas de Luján y de Buenos Aires, incluso de gente sencilla. También usó algunos de los tantos exvotos de plata y oro que tenía la Virgen. En abril de 1886 viajó a Europa. Fue a París en busca de los mejores orfebres y –luego de un concurso– terminó contratando a la casa

---

[501] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján I*, x (subrayado nuestro). Salvaire se refiere repetidas veces a la "leyenda de Luján", pero toma la palabra leyenda no en el sentido que hoy tiene, de relato no histórico, sino en su acepción latina, como una historia que debe ser leída.

[502] El método historiográfico de Salvaire está detalladamente explicado en: DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1876-1889)*, 274–294.

Poussielque–Rusand. En setenta días le entregaron la joya terminada. Una espléndida corona imperial, de estilo gótico, hecha de oro de dieciocho quilates, con 365 piedras preciosas y 165 perlas engastadas. Tenía unos 13 centímetros de diámetro y 14 centímetros desde la base hasta la cruz que la remataba. Pesaba 500 gramos.[503]

Tantas eran las piedras preciosas que había llevado que, con lo que sobró, armó tres lotes. Uno para adornar la media luna que iría a los pies de la Virgen. Otro, sobre todo de perlas, para el nuevo vestido que le estaban haciendo en Francia, y el último para ornamentar el templete gótico que encargó a los mismos orfebres franceses que trabajaban en la corona y que estaría destinado al camarín.

Con la corona en su equipaje se dirigió a Roma. Allí, luego de difíciles gestiones en las que pudo verse su habilidad diplomática –y el favor de la Virgen– logró ser recibido por el Papa León XIII el 30 de septiembre de 1886. A él llego con un doble pedido de parte de los episcopados de Argentina, Paraguay y Uruguay: la Coronación Pontificia de Nuestra Señora de Luján y la aprobación de un oficio propio para celebrarla litúrgicamente (redactado sobre todo por el mismo Salvaire). La carta de pedido incluía una referencia a la histórica visita de quien luego sería Pío IX, que "postrado ante la Imagen de la Inmaculada Virgen de Luján, derramó sus oraciones junto con sus lágrimas".[504] La entrevista fue un completo éxito.

Para diciembre de ese año ya lo tenemos a Salvaire de vuelta en Buenos Aires comenzando los preparativos de la gran fiesta que sería la coronación. Esta se realizó ante una verdadera multitud el IV domingo de Pascua, 8 de mayo de 1887. El espíritu festivo se prolongó en la octava de la coronación, en cuyo último día se bendijo la piedra fundamental del nuevo Santuario.[505]

Pero no todo era felicidad en esos días para Salvaire. Las diferencias con el párroco de Luján, Emilio George, y con su superior en la Argentina, Jorge Révellière, se habían tensado demasiado. A los pocos días de la fiesta de la coronación debió aceptar por obediencia ser trasladado a Uruguay. Sin su presencia la obra del nuevo santuario quedó prácticamente estancada.

---

[503] Los detalles del viaje de Salvaire y la entrevista con León XIII pueden verse en: J. G. DURÁN, "Gestiones del Episcopado argentino ante la Santa Sede en favor del Santuario de Luján (1886)", *Teología* 89 (2006) 97-132.

[504] *Ibíd.*, 105.

[505] Sobre las fiestas de la Coronación Pontificia cf.: J. G. DURÁN, "La Coronación Pontificia de Ntra. Sra. de Luján Patrona de la Argentina (1887)", *Teología* 91 (2006) 627-654.

3.6.4 Capellán de la Virgen y constructor de su Basílica

Luego de dos años de destierro, en 1889 volvió a Luján, ahora sí como cura vicario y capellán de la Virgen (título que rescató del desuso). Desde ese momento, hasta el día de su repentina muerte diez años después, consagró todas sus energías a la construcción del nuevo santuario. En principio había dos proyectos. El párroco anterior –el padre Emilio George– impulsaba la idea de un templo románico–bizantino en el centro de la población, alejado del río y sus amenazas de inundaciones. Esta postura ponía más el foco en la atención pastoral de los pobladores de la Villa. En cambio Salvaire pensaba en un santuario para los peregrinos, de fácil acceso, en el lugar histórico y con la magnificencia de una basílica gótica.[506] Su inclinación por edificar sobre el actual santuario se basaba no sólo en la exigencia de la donación de Ana de Matos, sino en que lo consideraba "el sitio consagrado por las oraciones y las lágrimas de quince generaciones".[507]

El proyecto era una verdadera locura para muchos. En esos años el país atravesaba una profunda crisis económica. Si se puso en marcha fue por la audacia de sus dos grandes impulsores, el arzobispo Aneiros y el capellán Salvaire. Merecen citarse algunos párrafos de aquella correspondencia entre ambos. El 21 de noviembre de 1889 Salvaire le escribía al arzobispo pidiéndole autorización para comenzar la obra y comprometiéndose a poner en ello todas sus energías. El nuevo santuario sería no sólo la demostración de la fe y devoción del pueblo argentino a su amada patrona de Luján sino también un "nuevo camino abierto al desarrollo del arte cristiano hasta aquí poco menos que desconocido en esta rica y progresista Nación".[508] También responde a la objeción más seria a un proyecto que no contemplaba una ayuda del gobierno: la profunda crisis monetaria. Ante eso, Salvaire apela a la fe y generosidad del pueblo argentino, desde los más pudientes a los más humildes. Convencido de que la obra es de Dios, confiaba en que Él sabría cómo llevarla adelante:

> "Cierto es que los tiempos presentes son malos bajo muchos sentidos. Pero la obra del Santuario nacional que vamos a emprender es una obra antes que todo eminentemente de fe; y el santo Evangelio nos enseña que todo es posible a los hombres de fe. Quedará tanto más evidenciado que la obra que se proyecta es verdaderamente de Dios, cuanto que humanamente hablando, casi todas las circunstancias que habían acompañado sus orígenes habían parecido más adversas a su realización".[509]

---

[506] Un valioso relato de este conflicto, sus actores y su contexto puede leerse en: BINETTI, *El augusto recinto*.

[507] DURÁN, "La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)", 82.

[508] *Ibíd.*, 80.

[509] *Ibíd.*, 83. Hay que decir también que Salvaire encontraba inspiración en la monumental obra que habían emprendido los católicos franceses de levantar un Santuario Nacional en honor al Sagrado Corazón de Jesús

El arzobispo Aneiros respondió poco después con una afectuosa carta en la que dejaba claro que las eventuales deudas que se contraigan por la obra no serían responsabilidad de Salvaire ni de su Congregación.[510] Ambos confiaban en la generosidad del pueblo argentino y la experiencia les dio la razón. A pesar de las sucesivas crisis económicas, desde el comienzo de la obra en vida de Salvaire hasta su finalización en 1930 nunca faltaron recursos para afrontarla.[511]

Una de las primeras cosas que hizo Salvaire para dar forma a un proyecto tan ambicioso fue crear una revista: *La Perla del Plata*. Esta sería un valioso instrumento para difundir la devoción mariana, para dar a conocer la iniciativa al gran público, para informar la marcha de las obras y –sobre todo– para recaudar fondos a través del sistema de suscripciones. La revista llegaba a todo el país e incluso a Uruguay y Paraguay. Su primer número vio la luz el 6 de enero de 1890. Durante el primer año la dirigió el presbítero Florencio Villanova Sanz, de vasta experiencia en el ejercicio del periodismo. Desde 1891 fue el propio Salvaire quien llevó adelante la dirección.[512] Según consta en el primer número, el objeto de la revista era:

> "Cumplir el deseo y llenar el hueco de necesaria información, difundir fuera de los muros del Santuario Nacional el brillo de la Perla del Plata, mostrar las preciosidades que este encierra, los recuerdos que evoca, la esperanza cifrada en el curso de los actuales acontecimientos como es el primero la construcción de la nueva Basílica de Nuestra Señora de Luján".[513]

Los artículos trataban fundamentalmente de temas mariológicos relativos a Luján, narrativa histórica, poesía, ecos del santuario y –sobre todo– de las distintas etapas en la construcción de la Basílica Nacional. Desde sus páginas puede reconstruirse detalladamente el derrotero de la monumental obra.[514]

El 6 de mayo de 1890 el arzobispo Aneiros –acompañado de una nutrida concurrencia– procedió al acto simbólico de abrir y bendecir los cimientos.[515] Recordemos que la piedra fundamental ya había sido bendecida tres años antes, en la octava de la fiesta de la Coronación Pontificia.[516] Según la carta pastoral que había

---

en Montmartre. Ésta se llevó adelante con una exitosa suscripción popular que el vicentino buscaba replicar aquí (cf. *Ibíd.*, 84).

[510] "Es mi voluntad terminante que el Arzobispo se hace exclusivamente responsable de todos los gastos que ocasionare ahora y en lo sucesivo la ejecución del Santuario Nacional de Luján" (*ibíd.*, 86).

[511] Cf. *Ibíd.*, 92.

[512] Cf. DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1890-1899)*, 78.

[513] *Ibíd.*

[514] Eso es lo que hace el padre Durán en su obra de 873 páginas que estamos citando en este punto.

[515] Cf. DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1890-1899)*, 82.

[516] Cf. supra 146.

promulgado el arzobispo, había dos *recursos* o *medios* que eran necesarios: la oración y la limosna. Para ello se organizó una *cofradía o asociación de oraciones* y un sistema de suscripciones para recaudar fondos al alcance de todos los devotos. También se recibían donativos de materiales de construcción o de objetos o animales que eran vendidos a beneficio de la fábrica del santuario. Tampoco faltaron quienes se suscribieron con una columna, una cornisa o una ventana del futuro templo.[517]

Para Salvaire era de suma importancia que el nuevo santuario tuviera el estilo gótico por considerarlo el más apropiado para una basílica religiosa. A partir de bosquejos dibujados por él mismo, le encargó al arquitecto Ulrico Courtois la confección de los planos. El ingeniero Rómulo Ayerza colaboró en la asistencia técnica.[518] En un primer momento pensaron en una construcción de ladrillos por la dificultad de conseguir la piedra necesaria para tan monumental obra. De hecho se crearon enormes hornos de ladrillos y con este material se edificaron los cimientos y la cripta. Luego encontraron una cantera en Entre Ríos que contaba con piedras de calidad y ofrecía un fácil embarque por el río Uruguay. Salvaire compró esta cantera de ocho hectáreas y al poco tiempo ya tenía mil sillares listos para ser embarcados a Luján. Junto con esto se largó una suscripción para colaborar con $10 por cada piedra. Siguiendo una idea que habían aplicado en Francia en la reciente construcción de la Basílica del Sagrado Corazón de Jesús en Montmartre, a cada piedra se le practicó una incisión en la cara superior de modo tal que se pueda colocar en su interior un pequeño frasco de vidrio. Allí se depositaba el nombre del bienhechor y de su familia con alguna petición y luego se lo sellaba. Al mismo tiempo se grababa en la parte exterior de cada piedra nombres o inscripciones a voluntad del donante como puede verse hasta el día de hoy.[519]

Por esos años, el padre Salvaire viajó por todo el país para predicar misiones, ocasiones que aprovechaba también para promover la construcción de la basílica. Así fue como consiguió la donación por parte de una familia cordobesa –que poseía una cantera en Alta Gracia– del mármol necesario para los altares y la ornamentación de los interiores.[520] De muchas provincias llegaron materiales, lo que no hacía más que confirmar la enorme difusión que tenía por ese entonces la devoción a la Virgen de Luján. Recordemos que algo similar había sucedido más de un siglo antes, cuando Lezica y

[517] Cf. DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1890-1899)*, 84–85.
[518] Cf. *Ibíd.*, 88.
[519] Cf. *Ibíd.*, 118.
[520] Cf. *Ibíd.*, 250.

Torrezuri construyó el templo colonial.[521] Las maderas para la tirantería y los muebles vinieron –en parte donadas y en parte compradas– de Misiones.[522] El mármol ónix que se usaría en el camarín provino de la provincia de San Luis.[523] También hubo mármoles de Tandil, San Juan, Salta y del departamento de Minas en Uruguay.[524] De París –por decisión de los donantes– llegaron confeccionados en mármol de carrara los altares de San Patricio y de Santa Rosa, cada uno de seis metros de altura y con cinco imágenes de bellísima factura.[525] También los vitrales fueron confeccionados en Europa.[526]

La construcción de la nueva basílica estaba emplazada de modo tal que sus muros abrazaban al viejo templo de Lezica. Aun así, el desarrollo de la obra no interfirió las actividades religiosas del antiguo santuario. Sobre todo –como veremos en el próximo apartado– en esa etapa se destacó la enorme afluencia de peregrinos convocados por las grandes peregrinaciones que surgieron al calor del crecimiento del ferrocarril. Estas eran también excelentes ocasiones para que los devotos acerquen su colaboración a la obra del santuario.

En 1896 el padre Salvaire decidió solicitar una colaboración al Congreso de la Nación. Para ese entonces se habían aquietado las aguas tras la tormenta que significó el enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia por la sanción de las *leyes laicas*.[527] Con este fin, Salvaire redactó un pedido que llegó a ser un verdadero libro.[528] En él presentó de forma documentada la profunda vinculación del Santuario de Luján con la historia de la patria, por lo que merece considerarse una verdadera reliquia nacional.[529] La colaboración solicitada era sustanciosa –$500.000 m/n– y la idea era que la construcción tomara un ritmo que permitiera su finalización para el Centenario de la Revolución de Mayo.[530] El argumento central para intentar convencer a los congresales fue la invocación de los decretos confiscatorios rivadavianos. Setenta años atrás se habían incautado de forma

[521] Cf. supra 118.
[522] Cf. DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1890-1899)*, 600.
[523] Cf. *Ibíd.*, 338.
[524] Cf. *Ibíd.*, 602.
[525] Cf. *Ibíd.*, 410.
[526] Cf. *Ibíd.*, 602.
[527] Más adelante haremos referencia a este conflicto. Cf. infra 152.
[528] Titulado "Solicitud del Capellán del Santuario de Ntra. Sra. De Luján al Honorable Congreso Nacional a favor de la Basílica de Luján". Fue publicado en varias entregas en *La perla del plata* entre agosto de 1896 y los primeros meses de 1897 (cf. DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1890-1899)*, 454).
[529] Cf. *Ibíd.*, 452.
[530] Salvaire calculaba que en ese entonces faltaban $3.000.000 m/n y que –de concretarse el subsidio– se podría terminar en unos doce años. Cf. *Ibíd.*, 459.

arbitraria la *estancia de la Virgen* y otros bienes, por lo cual correspondía un acto de reparación. El texto concluía afirmando que cualquiera fuera la suerte de esta petición, en último término la fe y la generosidad del pueblo argentino se encargarían de coronar la obra. Aunque en ese caso la terminación de la construcción se vería alargada en muchos años. Cosa que efectivamente sucedió, ya que –si bien la Virgen se trasladó al nuevo templo en 1904– las obras se terminaron recién en 1930.[531]

Salvaire se entregó en cuerpo y alma a la construcción del nuevo templo. Sorprende ver la cantidad de detalles que estaban bajo su responsabilidad directa, desde contratar cada trabajo hasta dibujar algunos de los vitrales. Además se dedicó a otras obras como la construcción del Colegio–Seminario,[532] y el Hospital de la Villa.[533] Incluso participó de las gestiones para la erección del monumento a Belgrano que puede verse hasta el día de hoy frente a la basílica.[534] Su energía era arrolladora y su ánimo firme frente a la innumerable cantidad de dificultades que tuvo que enfrentar. Entre los disgustos que sufrió tenemos que mencionar el robo de la Corona Pontificia –junto con otras joyas– del camarín de la Virgen en 1897. Afortunadamente, a los pocos días se recuperó todo el material.[535] Sin embargo, la corona había sido desarmada para ser fundida. Salvaire la hizo reconstruir por orfebres de Buenos Aires y aprovechó para enriquecerla (pasó de pesar 500 gramos a 750).[536] Según su exigente juicio, la nueva versión logró el mismo esplendor de la primitiva corona.[537] Fue restituida con una multitudinaria peregrinación de desagravio el 7 de noviembre de 1897.[538]

El 4 de febrero de 1899, a los pocos días de haber cumplido 52 años y a menos de diez años de comenzada la obra, Jorge María Salvaire murió repentinamente de un infarto.[539] Sus restos descansan en la basílica de Luján, muy cerca de quien fuera la inspiradora de todos sus esfuerzos. Para ese entonces, los muros de la basílica habían

---

[531] Cf. *Ibíd.*, 460.

[532] Se trata del actual Colegio Marista, cuya construcción comenzaron los lazaristas en 1896 y luego fue cedido a los Hermanos Maristas. Cf. *Ibíd.* 420.

[533] Cf. *Ibíd.*, 174.

[534] Cf. *Ibíd.*

[535] Fue robada el 15 de septiembre y recuperada el 22 del mismo mes.

[536] La restauración se hizo en la casa *Gatuzzo Costa*. Los mismos orfebres que en ese momento estaban fabricando la lámpara votiva (cf. infra 161).

[537] Cf. J. G. DURÁN, "La segunda coronación de la Virgen de Luján. Robo de la Corona y desagravio (1897)", *Teología* 51 (2018) 145-169, 159.

[538] Cf. *Ibíd.*, 159s.

[539] Para ese entonces, entre las múltiples actividades de Salvaire se encontraba la redacción de una Historia de Nuestra Señora de Itatí, que era necesaria para pedir a Roma la Coronación Pontificia de esa milagrosa Imagen. Cf. DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1890-1899)*, 666.

llegado a los 30 metros de altura de un total deseado de 45 metros. Ya se destacaba lo que serían los enormes ventanales. En el interior sobresalía el camarín, situado a 6,7 metros del piso del templo,[540] de forma semicircular y con una superficie de 200 metros cuadrados. También estaba construida la doble escalera de mármol de 6,4 metros de altura que conduce al camarín.

3.6.5 Salvaire y su tiempo

Antes de cerrar la semblanza del más famoso capellán de la Virgen de Luján tenemos que decir algo sobre el contexto histórico en el que se desarrolló su ministerio. Tanto la publicación de su libro, como la Coronación Pontificia y la construcción de la Basílica Nacional se dieron en el marco de los conflictos entre la Iglesia y el Estado en el último cuarto del siglo XIX.

En la década de 1880 en Argentina –como en otros países– se debatieron algunas leyes que tendían a independizar algunas funciones sociales de la tutela de la Iglesia. Pasaron a la historia como las *leyes laicas.*[541] El Estado en construcción se afirmaba extendiendo su dominio a diversos ámbitos de la vida pública, muchos de los cuales tenían a la Iglesia como principal actor. La educación pública fue la arena de los primeros grandes combates. En 1882 el gobierno creó el Consejo Nacional de Educación y le otorgó fondos y autonomía. En todo el país –que ya se estaba transformando por la inmigración– empezaron a multiplicarse las escuelas primarias. Se buscaba una ley que

[540] La altura inicial del camarín difiere de la actual. En el diseño original, el devoto podía mirar a la Virgen casi a su misma altura. En 1917 se lo reformó de modo que quedó cinco metros más bajo, con el fin de facilitar el acceso de los enfermos. Cuenta Scarella: "El piadoso afán de poner a la Virgencita de Luján tan a la vista como sea posible, había inspirado en un principio la idea de poner muy alto el piso del Camarín detrás del Altar Mayor; pero la experiencia vino después a demostrar que, lo que era un consuelo para los jóvenes y sanos, era una desesperación para los ancianos y enfermos; por lo que resolvióse bajar ese piso de 5 a 6 metros" (SCARELLA, *Pequeña historia de Nuestra Señora de Luján. Su culto, su santuario y su pueblo*, 409).

[541] Para profundizar en el desafío que significó para la Iglesia el laicismo del siglo XIX puede verse, a nivel mundial: G. MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días: época del liberalismo. Vol. 3*, Cristiandad, 1974. A nivel local: N. T. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ed. culturales argentinas, 1992[3]; C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina XII (1881-1900)*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1981. Desde una perspectiva no confesional: R. DI STEFANO, "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina", *Quinto sol* 15 (2011) 1-32; R. DI STEFANO, "La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX", *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 40 (2014) 91-113; F. MALLIMACI, "Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina", en: J. BASTIAN, *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 19-44.

garantizara una educación que, además de ser gratuita y obligatoria, no tuviera un sentido confesional.[542]

Esta búsqueda de *laicidad* en la educación era un golpe para la Iglesia que –por otra parte– era cada vez más dependiente de Roma, y a nivel mundial se enfrentaba con el desafío de la modernidad que buscaba relegar la religión al ámbito de lo privado. La reacción no se hizo esperar y se encendió una controversia que agitó la opinión pública dividiéndola en "católicos" y "liberales". Las comillas corresponden porque se trató de una polarización tal que "católico" no hacía tanto referencia a las creencias personales sino a la adhesión a las políticas romanas. De hecho, muchos políticos "liberales" comenzaban sus discursos a favor de las leyes laicas haciendo confesión de su fe católica y no faltaban los "católicos" que se consideraban liberales en cuanto a las ideas políticas.[543] Luego de encendidos debates, en 1884 se sanciona la ley 1.420 de "Educación común". La tensión llegó a tal punto que hacia fines de ese año el presidente Julio Roca expulsó al delegado apostólico y rompió relaciones con la Santa Sede.[544]

Ese mismo año se aprobó la ley de Registro civil y en 1888 la de Matrimonio civil relegando aún más la influencia de la Iglesia en la vida pública. Luego de sancionadas estas tres leyes, las controversias se fueron apagando y en la década de 1890 las relaciones Iglesia–Estado se desarrollaron con mayor armonía.[545] En definitiva, el conflicto tuvo la fugacidad de un "fuego de paja", según la expresión del historiador Roberto Di Stéfano.[546]

Como es lógico, una personalidad como la de Salvaire y un santuario tan importante como el de Luján no pudieron permanecer ajenos a estos hechos. Al igual que en la literatura eclesial de la época, en muchos pasajes de la *Historia de Nuestra Señora de Luján* se leen refutaciones a los *errores modernos*.[547] Sin embargo, el hecho de que

---

[542] Cf. LUNA, *Breve historia de los argentinos*, 133–134.

[543] Cf. DI STEFANO, "La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX", 100. 107.

[544] Salvaire en su *Historia de Nuestra Señora de Luján* se refiere al delegado apostólico Matera como "noble e inocente víctima de los enconos liberales de gobernantes descreídos" y como alguien que "alentara y estimulara al autor de esta obra a proseguir sin desmayar la larga empresa acometido para glorificación de Nuestra Madre y Señora de Luján" (SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 194).

[545] Ya vimos que en 1896 Salvaire solicitó al Congreso una sustancial colaboración –que nunca llegó– para la obra del santuario. También ese año, abocado a la construcción del Colegio–Seminario elige como padrino de la iniciativa al expresidente Julio Roca, el gran enemigo de la Iglesia en la década anterior. Cf. DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1890-1899)*, 426.

[546] Cf. DI STEFANO, "La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX", 101.

[547] P.e.: "Los modernos liberales acusan frecuentemente a la Iglesia de inmiscuirse en las cosas civiles lo que es de todo punto falso; y ellos se entrometen en las cosas más delicadas de la conciencia: educación, familia, moralidad, culto; no solamente sin tomar el parecer de la Iglesia, cuando no puede caber duda, para cualquier persona sensata, que este es bien sin duda el campo que le pertenece; pero hasta prescindiendo

Salvaire haya escrito sin abstraerse de los problemas de su tiempo no significa que la principal motivación de su trabajo fuera participar del debate público entre "católicos" y "liberales". Su obra tenía como intención más profunda el anuncio del mensaje cristiano, por tanto no podía ser indiferente a las controversias de la época en torno al lugar de la religión en la vida social. Pero, más allá de sus arrestos de polemista, su libro ofrece una historia profusamente documentada según los métodos historiográficos que se aplicaban entonces para redactar la historia eclesiástica.[548] Esto hay que tenerlo presente en una lectura desde la sensibilidad moderna. Sería un anacronismo acceder a su obra con el prisma del método histórico actual y desconectado de los agitados debates sobre el laicismo. Correríamos el riesgo de confundir pasajes propios de esa coyuntura con manipulaciones ideológicas del autor. Algo hemos dicho en este sentido en el punto introductorio del capítulo anterior al intentar bosquejar el horizonte desde el que acceden a la obra de Salvaire los historiadores del ámbito no confesional.[549]

También la construcción de la Basílica, y el monumental esfuerzo institucional que significó, deben entenderse en ese marco. En este punto es notable la diferencia de interpretaciones que encontramos entre la historiografía eclesial y la *laica*. La tradición eclesial ve en esa obra la visión de Salvaire –apoyado por el arzobispo Aneiros y por los devotos– de hacerle a la Virgen un templo más digno de su grandeza y que exprese la gratitud del pueblo argentino por tantos beneficios recibidos por su intermedio. Durán trae a colación un testimonio de Antonio Scarella en el que cuenta que siendo Salvaire un joven misionero francés recién llegado a la Argentina, conoce Luján en la peregrinación de 1871 y al volver dice: "una perla tan valiosa merece un estuche de más valor que el que tiene en la actualidad",[550] refiriéndose al templo colonial que para esa fecha estaba bastante descuidado. A esto se suma, como ya vimos, la tradición que habla de una promesa que le habría hecho Salvaire a la Virgen en una ocasión en la que –siendo misionero entre los indios– estuvo a punto de ser lanceado.[551] Pero, lo más concreto, está

enteramente de ella, para legislar contra sus preceptos y sagrados cánones" (SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 142).

[548] Lo relativo al método historiográfico de Salvaire lo hemos presentado en el apartado 3.6.3. Cf. supra 145.

[549] Cf. supra 84.

[550] DURÁN, "La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)", 75.

[551] Es lo que se conoce como el voto de Salvaire que según algunos tendría tres partes: escribir la historia de la Virgen, gestionar la Coronación Pontificia y hacerle un templo más digno. El mismo Salvaire menciona en dos oportunidades su promesa pero se duda seriamente de que haya ido más allá de la decisión de escribir el libro. Cf. supra 143; DURÁN, "La historia de la Virgen de Luján (1885): un libro prometido en 'apremiante lance'".

representado en las exhortaciones que hizo el vicentino exaltando todas las gracias que la Virgen le había dado al pueblo argentino a lo largo de la historia y cómo este estaba llamado a responderle construyéndole un magnífico templo. El Epílogo de su voluminosa *Historia de Nuestra Señora de Luján* está dedicado a eso.

Es cierto que la literatura eclesial sobre el tema no suele enmarcar semejante gesta en el contexto de la historia de la época, muy marcada por el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado. Esta carencia se nota sobre todo en el contraste con la historiografía no confesional que parece entender la construcción de la Basílica exclusivamente desde el conflicto político entre la Iglesia y el Estado en esos años. Patricia Fogelman, por ejemplo, considera tanto el libro de Salvaire como la Basílica como "dos exvotos contra el Estado liberal".[552] En la misma línea va la obra de Jesús Binetti *El augusto recinto*, fruto de su tesis de licenciatura dirigida por Marquiegui.[553] Este libro tiene la riqueza de asomarnos a las discusiones que se dieron en Luján alrededor del proyecto de construcción del nuevo templo. En su enfoque da prácticamente por supuesto que la única motivación de la obra tuvo que ver con la política coyuntural de su tiempo.

En ese sentido presenta un testimonio contundente. Afirma que el día en el que se bendijo la piedra fundamental –15 de mayo de 1887–[554] se colocó en ella un pergamino sellado que decía que la construcción obedecía a un voto "concebido por el Clero y el Pueblo para purgar y expiar los crímenes cometidos por nuestra Nación".[555] La cita remite al libro de Scarella en su edición de 1925.[556] Sin embargo, hemos ido a verificarla y no encontramos en la crónica de ese día ninguna alusión al contenido del pergamino. Quien sí transcribe traducido del latín el texto del pergamino es Durán y allí no figura la frase aludida por Binetti.[557] Fuimos a los primeros ejemplares de *La Perla del Plata* (LPP) a verificar la cita de Durán y es correcta.[558] Pero también encontramos en esos años iniciales de la revista, además de la crónica de la bendición de la piedra fundamental fechada en 1891 referida por Durán, un artículo sobre *el simbolismo de la Basílica* –publicado en

[552] Cf. P. FOGELMAN, "Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján", en: PATRICIA FOGELMAN - MARIELA CEVA - CLAUDIA TOURIS, *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*, Buenos Aires, Biblos, 2013, 25-49.

[553] Cf. BINETTI, *El augusto recinto*.

[554] La bendición de la piedra fundamental se realizó como cierre de la octava de la fiesta de la Coronación Pontificia.

[555] BINETTI, *El augusto recinto*, 97.

[556] Cf. SCARELLA, *Pequeña historia de Nuestra Señora de Luján. Su culto, su santuario y su pueblo*, 257.

[557] Cf. DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1876-1889)*, 463.

[558] Cf. LPP 69, 26 de abril de 1891, 276–277.

1893– donde vuelve a transcribirse el texto del pergamino y esta vez sí incluye la frase que alude a la función expiatoria del nuevo templo.[559] La cuestión heurística sobre la autenticidad de la frase citada por Binetti queda aún por dilucidarse. Pero más allá de eso, la frase en cuestión era común en la retórica eclesial de la época. Para interpretarla mejor podemos leerla en su contexto:

> "Hallándose el Templo dedicado a la Bienaventurada Virgen de Luján, enriquecido por la devoción de nuestros mayores por tantos monumentos de la piedad; y siendo sensible que hubiese caído en la más lamentable condición por la injuria de los tiempos; siendo además evidente a los ojos de todos su estrechez para congregar a todos los que aquí acudían a orar; para que el culto hacia la misma Madre de Dios resplandeciese más y más; y con el objeto de dar satisfacción a los repetidos clamores así del Clero como de todo el Pueblo argentino, León Federico Aneiros… *cumpliendo un voto concebido por el Clero y el Pueblo para purgar y expiar los crímenes cometidos por nuestra Nación*, bendijo esta piedra de feliz auspicio…".[560]

Como podemos apreciar, el documento expresa múltiples motivaciones entre las que se destaca la necesidad de un nuevo templo debido al mal estado del actual y a lo reducido que resultaba para la afluencia de peregrinos de estos tiempos. Para ser fieles al primero de los preceptos de Lonergan, *sé atento*, debemos evitar la tendencia a una lectura que tienda a homogeneizar la multiplicidad de causas.

Otro documento de primera mano que puede ayudarnos a comprender las motivaciones de Salvaire para impulsar semejante empresa lo encontramos en el Epílogo de su *Historia de Nuestra Señora de Luján* dedicado por entero a exhortar a los devotos a poner manos a la obra en la construcción de un nuevo templo, un Santuario Nacional.[561] En esas dieciséis páginas abunda en la necesidad de una obra que exprese la gratitud que el pueblo argentino le tiene a la Virgen por la innumerable cantidad de portentos con que ella lo favoreció. Debía ser un monumento espléndido, según los más perfectos modelos de la arquitectura religiosa. Digno de algo tan valioso como la Santa Imagen que acompañó dos siglos y medio el peregrinar del pueblo argentino. Para ello propuso –y fundamentó largamente– el estilo gótico. La única referencia al contexto político puede encontrarse en la transcripción que hace de una carta de apoyo del arzobispo Aneiros en la que le dice que "en días luctuosos como los que atravesamos" la construcción de un

---

[559] Cf. LPP 196, 15 de octubre de 1893, 682–683. Este artículo está firmado por las siglas J.M.S. –o sea, Jorge María Salvaire– lo que nos hacer pensar que está mejor informado del contenido del pergamino que el cronista de 1891 que no firma su nota.

[560] *Ibíd*. (subrayado nuestro).

[561] Esta era una tendencia en otros países de mayoría católica con un estado nacional en formación. Cf. C. GALLI, "Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina. Una interpretación teológico-pastoral de la peregrinación juvenil a Luján", en: GRACIELA DOTRO - CARLOS GALLI - MARCELO MITCHELL, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Ágape, 2004, 312-389, 328.

hermoso Santuario Nacional "sería para todos los patriotas cristianos, como el faro radiante que a todos indicara el puerto de la salvación social".[562] Por supuesto que Salvaire no era ingenuo y podía calibrar el significado social de la iniciativa que proponía, pero –según se desprende de este Epílogo– para él la construcción era primeramente una gesta religiosa de amor a la Virgen llevada adelante por el pueblo creyente. El libro concluye exhortando a una obra en que las piedras hablen del amor entre la Virgen y su pueblo:

> "¡O Argentinos, tiernos devotos de la Virgen de Luján! levantad pues un Santuario digno de vuestra excelsa Patrona; y que sus muros majestuosos narren a las generaciones venideras, las misericordias de María y vuestro tradicional amor hacia Ella. *Lapides clamabunt*".[563]

Digamos también que Salvaire no fue el único actor en la construcción de la Basílica. Unas pudieron ser sus intenciones, otras las del arzobispo Aneiros, otras las de los católicos *notables* que los rodeaban, y otras las del pueblo que respondió a la iniciativa. A este respecto hay que señalar que la edificación de un monumental templo neogótico requería un enorme esfuerzo económico y fue convocada en tiempos en que el país atravesaba una profunda crisis económica, que algunos hoy llaman el *pánico de 1890*. A pesar de todas las contrariedades, la basílica se construyó costeada enteramente por la limosna de los devotos. Si bien –como dijimos– Salvaire en 1896 solicitó un subsidio al gobierno con el fin de adelantar las obras y poder inaugurar el Santuario Nacional en las fiestas del Centenario, el capellán murió en 1899 sin obtener una respuesta.[564] En los poco más de cuarenta años que duraron las obras nunca faltaron los recursos.[565] La experiencia demostró que la confianza ilimitada de Salvaire –y Aneiros– en la generosidad del pueblo argentino tuvo un firme asidero en la realidad.

Cabe también preguntarse qué pudo haber significado para el pueblo cristiano la convocatoria a construir un magnífico templo a la Virgen de Luján. En este punto puede servirnos la interpretación que hace Tello –y presentamos en el capítulo I– acerca de que la fe del pueblo se fue configurando a través de un proceso de diferenciación con respecto

---

[562] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 495.

[563] *Ibíd.*, 496. Para este fin –que *las piedras hablen* del amor del pueblo argentino a María– Salvaire había dispuesto que en el interior de las piedras hubiera pequeños frascos con los nombres y las intenciones de los bienhechores. Al mismo tiempo se grababan en la parte exterior de cada sillar nombres o inscripciones a voluntad del donante como puede verse hasta el día de hoy (cf. supra 149. También: DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1890-1899)*, 118).

[564] El hecho de que alguna vez se haya dicho que se quería terminar en veinte años y haya llevado cuarenta repite un patrón histórico común en la mayoría de este tipo de obras realizadas al ritmo del óbolo de los fieles.

[565] Cf. DURÁN, "La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)", 92.

al modo cultural en que la Iglesia la proponía.[566] En los inicios de la evangelización el nuevo pueblo aceptó la fe que le traían los conquistadores pero no el modo en que la expresaban. En su historia naciente encontró modos culturales propios de vivir la fe. Si sostenemos –con Tello– que este desfasaje de algún modo se ha mantenido en la historia, podemos pensar que, más allá de las motivaciones que tuviera la jerarquía eclesiástica para impulsar una obra –el capellán Salvaire inclusive–, el pueblo creyente pudo acompañarla compartiendo sus motivos o bien desde motivaciones propias. Por ejemplo, la Iglesia pudo convocar –como hizo en 1871– una peregrinación a Luján en desagravio por el ultraje sufrido por Pío IX, y la gente sencilla podía ir pero –sin negar su solidaridad con el pontífice– lo más probable es que su motivación principal fuera pedir por sus necesidades personales, agradecer, y pasar un día de recreación junto a su Madre del Cielo. Si bien no podemos negar que haya habido momentos históricos en que algunos desde la jerarquía eclesiástica hayan querido instrumentalizar a la Virgen para sus propios fines, tampoco podemos suponer que el acompañamiento del pueblo a esas iniciativas fuera una legitimación de esos intereses. Puede darse que la Iglesia invitara en nombre de la Virgen buscando un fin determinado y el pueblo respondiera a la Virgen según sus propios motivos o intereses (sin necesariamente negar los fines de la Iglesia).

Queda pendiente una investigación más profunda en los documentos de la época para interpretar más cabalmente lo que pudo haber significado esa obra para sus contemporáneos. Pero, con lo presentado hasta el momento, creemos que es una interpretación desbalanceada entender que haya sido un ejercicio de militancia política católica contra el liberalismo la construcción de una obra monumental, que llevó más de cuarenta años y que contó con el aporte de miles de devotos, en distintos lugares y tiempos.

3.7 Las grandes peregrinaciones a Luján

Desde 1871 se dio en Luján algo que bien puede considerarse como un nuevo fenómeno en su historia: las grandes peregrinaciones. Ya no se trataba solo de la multitud que se autoconvocaba a los pies de la Virgen los días de la novena del 8 de diciembre. Comenzaron a darse romerías organizadas por distintas asociaciones que elegían un día particular para visitar a la Virgen. Especialmente en los fines de semana de primavera, las calles de Luján comenzaron a verse desbordadas de gente que llegaba en estas

[566] Cf. supra 64.

peregrinaciones. Al parecer, esto fue algo que se dio en muchos países cristianos en el siglo XIX de la mano del avance de los medios de transporte.[567] Pensemos que hasta la invención de la máquina a vapor ningún ser humano había recorrido grandes distancias a más de veinte o treinta kilómetros por hora. Luján, como ya vimos, estaba conectada con Buenos Aires por el ferrocarril desde 1864. Esta novedosa cercanía, junto con los cambios demográficos que trajo la inmigración, fueron los principales elementos catalizadores de las grandes peregrinaciones.[568]

La primera peregrinación masiva a Luján tuvo lugar el 3 de diciembre de 1871. Fue convocada como desagravio a Dios por el despojo de los bienes temporales que había sufrido el Papa Pío IX y como agradecimiento por el cese del flagelo de la fiebre amarilla en Buenos Aires.[569] Uno de los entusiastas peregrinos fue el joven padre Salvaire, que había llegado a la Argentina apenas un par de meses antes. Ya hemos hecho referencia a la honda emoción que le provocó ver la cantidad de exvotos que había en el camarín y cómo supo leer en esas ofrendas la historia de amor entre la Virgen de Luján y el pueblo al que le dedicaría su vida.[570] En su *Historia de Nuestra Señora de Luján*, nos transcribe una detallada crónica de ese día escrita por un "testigo ocular" (probablemente él mismo). Leamos unos breves fragmentos para hacernos una idea de lo que fueron esas primeras peregrinaciones:

> "Por la mañana de ese día memorable, un sol resplandeciente y un ambiente templado nos auguraron un día hermoso. A más de los trenes acostumbrados, que desde Buenos Aires y Chivilcoy llegaron a Luján, llenos de gente, que de esas dos ciudades y de los demás pueblos del tránsito, habían querido tomar parte en la imponente demostración. El Directorio del Ferrocarril del Oeste, con un tino y una discreción superior a todo encomio, había tenido a bien poner a disposición de los peregrinos de la Capital, un tren especial.
>
> Por otra parte, al acercarse a la Villa de Nuestra Señora de Lujan, grupos numerosos y animados de peregrinos, se divisaban en todas direcciones de la inconmensurable llanura, a caballo los unos, en carreta u otro género de vehículos muchos otros, y más particularmente las familias, dirigiéndose todos hacia el célebre Santuario de la Virgen, con la expresión de la piedad y de la más dulce alegría pintada en todos los semblantes.
>
> La marcha [desde la estación al Santuario] duró cerca de una hora. Caminaban todos, hombres y mujeres, clérigos y seglares, con una medalla de María pendiente del cuello y con su bendito rosario entre los dedos. Pero donde se ensanchó este hermoso cuadro hasta adquirir un colorido indescriptible, fue cuando esas olas de seres humanos llegaron al Santuario de la Madre Dios. Al contemplar a esa incalculable muchedumbre de gentes, al ver la variedad de trajes, de colores, de fisonomías, pero fundiéndose la expresión de todas en una admirable unidad de sentimientos y afectos; al oír el murmullo de las rogativas y los cantos de las sagradas

[567] Cf. GALLI, *"Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina" en: Seguimos caminando*, 327-328.

[568] De estos dos elementos ya hablamos, cf. supra 139.

[569] Sobre la actitud de la Iglesia durante la epidemia de fiebre amarilla en Buenos Aires cf. GARCÍA CUERVA, "La Iglesia en Buenos Aires durante la epidemia de fiebre amarilla de 1871 según el diario de la epidemia de Mardoqueo Navarro".

[570] Cf. supra 142.

> invocaciones, dominando todo este armonioso concierto, la grande y solemne voz de las campanas lanzadas a todo vuelo, el alma de todo espectador, por fría y descreída que hubiera sido, no podía menos de sentirse profunda y gratamente impresionada".[571]

Salvaire se hace eco de la sorpresa que significó para algunos la convocatoria. Eran tiempos de pleno conflicto entre la Iglesia y el liberalismo moderno. Desde prestigiosas tribunas se sostenía que la religión era algo del pasado y que se encontraba en vías de extinción. Sin embargo, la fuerza de este encuentro masivo resultó para muchos "un descubrimiento de la fe que había en el pueblo".[572] Salvaire resalta este contraste en su relato de una imponente peregrinación en 1877:

> "Se había dicho que el pueblo no peregrinaba, y este replica agolpándose en masas compactas alrededor de la estación, tan pronto como despunta el día; se había negado que fuese un movimiento espontáneo, y el alborozo resplandece en todos los semblantes, y el entusiasmo brilla en todas las miradas; labios profanos habían osado decir que el viaje era de recreo, y los peregrinos luchan con las molestias del camino, con la incomodidad de los albergues estrechos, a pesar de su número, condiciones y esmero de sus dueños, para un número tan crecido de albergados, y soportan los rigores de la estación, aumentados con los rigores peculiares".[573]

3.7.1 La peregrinación de los uruguayos y las lámparas votivas[574]

Las peregrinaciones fueron creciendo rápidamente. Pronto se sumó una peregrinación de los católicos uruguayos. En la de 1892 –en pleno auge de la construcción del nuevo santuario–, el obispo de Montevideo Mariano Soler manifestó la idea de que los pueblos de Uruguay, Paraguay y Argentina, unidos por la devoción a Luján, le ofrezcan a la Virgen sendas lámparas votivas. Salvaire enseguida se sumó a la propuesta y la difundió desde sus artículos en *La Perla del Plata.* La fundamentaba históricamente mostrando la unidad que había entre el cuidado del Negro Manuel por tener alumbrada a la Santa Imagen y la luz que ofrecerían las nuevas lámparas en nombre del pueblo devoto. Después de una campaña que duraría tres años, en 1895 se realizó la peregrinación de los católicos uruguayos trayendo la lámpara prometida. El hecho resultó una inusitada manifestación de fe que despertó especial admiración tanto en Luján como en Buenos Aires y se reflejó en los periódicos de la época. Por ejemplo, La Nación escribió: "se ha revelado mucho más catolicismo latente del que se sospechaba".[575]

---

[571] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 450.

[572] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 241.

[573] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 456.

[574] Seguimos en este punto a J. G. DURÁN, "Las lámparas votivas del Santuario de Luján un signo de hermandad de las repúblicas rioplatenses: Argentina, Uruguay y Paraguay (1892-1910)", *Archivum* XXX (2014) 155-174.

[575] PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 279. Como parte de los homenajes que Salvaire ofreció a los peregrinos uruguayos hizo imprimir meses después un voluminoso libro con la crónica de la peregrinación y documentos relativos a la misma. Le dedicó todo un capítulo a transcribir los numerosos

Los peregrinos zarparon de Montevideo el viernes 6 de septiembre a media tarde. Hacia la madrugada llegaron a Buenos Aires y –luego de desayuno y misa en la Inmaculada– fueron hasta la terminal de Once a tomar el tren. El arribo a Luján fue a las 12:30hs en medio de una gran tormenta que complicó la llegada. A pesar de la torrencial lluvia, el santuario estaba colmado a las 16hs cuando se llevó a cabo la bendición de la lámpara. La luminaria ofrecida resultó ser una verdadera joya y es la única que llegó a alumbrar en el antiguo santuario. Hoy se la puede apreciar suspendida del techo de la Basílica, en la nave derecha, entre el altar mayor y el crucero oeste.

Una anécdota interesante de ese día es que en un momento se generó cierta confusión porque los hoteles estaban repletos y –como había llegado más gente de la esperada– algunos temían quedarse sin alojamiento. El mismo Salvaire tuvo que intervenir para calmar los ánimos asegurando que las señoras y señoritas tendrían buenas camas y que algunas personas harían el sacrificio de dormir como mejor pudieran. Agregaba que el Santuario permanecería abierto toda la noche para que "encontraran refugio las personas que deseaban pasarla en oración, y, efectivamente, no pocos peregrinos acogieron como un favor señalado el pasar una y otra noche en vela en el camarín de la Virgen".[576] Costumbre que, como se sabe, se mantiene hasta el día de hoy en las grandes peregrinaciones a pie.

Por esos años el padre Salvaire estaba entregado totalmente a la construcción de la basílica. Estas grandes romerías eran también un medio para difundir la iniciativa y recaudar fondos. Como parte de esa gran obra, comenzó a impulsar la construcción de una lámpara votiva que representase a los argentinos. Esto se convirtió en una de sus principales preocupaciones en 1897 (el mismo año del robo de la corona de la Virgen).[577] Con ese fin comenzó a recolectar alhajas ofrecidas por los devotos. La plata ofrecida serviría para la lámpara y con el oro se confeccionaría otra joya para el nuevo santuario: una custodia. La campaña suscitó un amplio movimiento popular que, a la vez, impulsaba la obra de la nueva basílica. La confección de la lámpara estuvo a cargo de los orfebres de la casa *Gatuzzo y Costa*.[578] Fue colocada en el nuevo santuario en 1906, un par de años

testimonios de la prensa (cf. J. M. SALVAIRE, *La lámpara votiva de los orientales y su gran peregrinación al Santuario de Nuestra Señora de Luján en 8 de septiembre de 1895*, Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1896. Puede leerse completo en: https://archive.org/details/lalamparavotivad00salv).

[576] SALVAIRE, *La lámpara votiva de los orientales*, 104.

[577] Cf. supra 151.

[578] Los mismos a los que –en ese año– le fue confiada la reconstrucción de la Corona Pontificia que había sido desarmada al ser robada.

después de su inauguración.[579] Cualquiera que hoy visite el camarín de la Virgen puede apreciar su imponente porte. De estilo gótico, pesa 500 kilogramos y mide 8,5 metros de altura y 2,75 metros de diámetro.[580]

La idea original de Salvaire era que la ofrenda consistiera en la luminaria junto con la bandera del país oferente. Si bien fue anunciado, el proyecto de una lámpara votiva del pueblo paraguayo nunca llegó a concretarse. Recién en 1914 pudo llegar a Luján una peregrinación paraguaya y ofrecer su pabellón nacional.[581] El lugar reservado para esa lámpara era el crucero este, en simetría con la uruguaya del otro crucero. En su reemplazo se colocó otra, hecha de bronce y de más de tres metros de diámetro, donada por una devota irlandesa en nombre de su colectividad. Con el tiempo esta fue reubicada en la nave central donde luce hasta la actualidad.[582] Su lugar lo ocupó otra que representa a los fieles de la provincia de Buenos Aires.

3.7.2 Las peregrinaciones de inmigrantes

La visita de extranjeros a Luján fue algo notorio desde los comienzos de la inmigración masiva. El padre Salvaire –él mismo inmigrante– le dedica casi un capítulo de su libro al tema. Con su exuberante prosa retrata los sentimientos que imagina en quienes vienen a los pies de la Virgen con el alma marcada por el desarraigo:

> "Aquí, al pie de la bendita Imagen de Nuestra Señora, aspiran como un perfume delicioso de la patria ausente; ven a través de las dulces lágrimas que este melancólico recuerdo hace agolpar a sus ojos, como una aparición de su querida aldea, donde consumieron los más preciosos días de toda su existencia, los días de su inocencia; evoca entonces su corazón, con indescriptible emoción, la grata memoria de su anciano padre, de su madre adorada".[583]

---

[579] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 296.

[580] Así la describe Durán: "Está elaborada en chapa de bronce con algunas piezas de fundición de bronce, como la serie de los ángeles, todo bañado en plata. Los escudos policromados están resueltos con esmalte y baños de plata u oro, según el caso. Los vidrios son de tipo granité, de color en el cupulín superior y el copón inferior, e incoloro decorado con motivos florales en el cuerpo principal. Tiene 17 tulipas flamígeras (una por lado, más una central) de vidrio blanco tratado con ácido fluorhídrico (de allí su aspecto opalescente), y cuatro tulipas ocultas. Además, tanto el cupulín como el cuerpo principal, tienen iluminación interior. Asimismo, ostenta los escudos de las catorce provincias existentes al momento y de los dos territorios nacionales, cada uno de ellos con sus propios colores en ricos y finísimos esmaltes, de oro y plata; al igual que los escudos de los tres últimos Papas (Pío IX, León XIII y Pío X), de los cuatro arzobispos de Buenos Aires (Escalada, Aneiros, Castellano y Espinosa), de los arzobispos de Montevideo y Paraguay, y de los siete obispos argentinos de entonces. Abundante decoración: calados, ramas, botones, espigas, hojas, rosas, estrellas, etc. En el entorno de toda la lámpara se destaca la 'Salve Regina', en esmalte azul" (DURÁN, "Las lámparas votivas del Santuario de Luján", 170).

[581] Cf. *Ibíd.* 172.

[582] Es la primera de las dos lámparas entrando por la nave central. La otra, enorme y magnífica, con 246 tulipas, fue donada por el Teatro Ópera de Buenos Aires cuyo antiguo edificio había sido demolido para ensanchar la avenida Corrientes.

[583] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 356.

Como ya hemos afirmado, la inmigración transformó la sociedad argentina en la segunda mitad del siglo XIX. Se presentaba el desafío de *argentinizar* esas enormes cantidades de gente. La religión jugó un papel importante en la integración de esos católicos extranjeros a la nueva sociedad. La Virgen de Luján fue una activa protagonista en esa coyuntura histórica. La creciente devoción a la *Virgen gaucha* fue un factor de asimilación de estos nuevos habitantes al pueblo de la nación argentina. Hacia principios de siglo XX las comunidades de inmigrantes –muy activas por ese entonces– se sumaron al movimiento de las peregrinaciones a Luján. Fueron años en los que las grandes romerías se multiplicaron. Tanto es así que en 1897 la empresa de ferrocarril agregó un ramal de dos kilómetros entre la estación de Luján y la Basílica. Para los 8 de diciembre, llegaron a circular por él hasta veinticinco formaciones diarias.

Los primeros en peregrinar a Luján como comunidad fueron los irlandeses.[584] Después se sumaron los italianos, que eran la colectividad más numerosa. Luego los españoles, franceses y otros. Hacia la celebración del Centenario de la Revolución de Mayo en 1910 todas las agrupaciones querían ir y ofrecer su bandera a la Virgen. El pabellón español fue entregado por la Infanta Isabel de Borbón que llegó como peregrina.[585] Hasta hace pocos años podían verse esas banderas del Centenario en el camarín de la Virgen.[586]

Para las agrupaciones de inmigrantes, la convocatoria a Luján era una especie de *certamen de piedad y patriotismo*, según la expresión de una proclama de los vascos invitando a la peregrinación en 1911.[587] Ir a Luján se convirtió en una cita obligada. No sólo para los inmigrantes, sino para cualquier parroquia, colegio o asociación católica de Buenos Aires. Cada año, a partir de septiembre, llegaban a Luján una infinidad de

---

[584] La primera peregrinación fue el 17 de marzo de 1901. Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 290.

[585] Cf. *Ibíd.*, 300.

[586] En un artículo de 2014, el padre Durán señala que el conjunto de banderas fue retirado en el marco de la obra de *rescate y puesta en valor* de la basílica comenzada en 2001 y "espera ser colocado de nuevo en el sitio original, pues muchas de ellas representan a un buen número colectividades extranjeras establecidas en el país que reconocieron en la Virgen de Luján un patronazgo especial" (DURÁN, "Las lámparas votivas del Santuario de Luján", 174).

[587] *"No podemos ni debemos ser menos que las demás colonias europeas que nos rodean*; ellas en diversas ocasiones han sabido presentarse en Luján en número de diez y hasta quince mil provocando la admiración y aplauso general [...] ¿Los vascos constituiríamos acaso una vergonzosa excepción de *este certamen de piedad y patriotismo* que año tras año se verifica ante los altares de N. S. de Luján? ¡Imposible! No podemos ni queremos ceder el primer puesto a nadie en este terreno [...]; en ello está comprometido nuestro honor de vascongados" (M. LIDA, "¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934", *Revista de Indias* 70 (2010) 809-836, 816).

pequeñas peregrinaciones. Incluso en 1904 se fundó una *Sociedad de peregrinos a pie a Luján*.[588]

Las llamadas *peregrinaciones generales* eran verdaderamente multitudinarias para la Argentina de principios del siglo XX. La de los italianos llevaba anualmente entre 15.000 y 25.000 personas. Semejante movilización exigía una organización muy cuidada. Para la difusión, lo más común eran volantes con fervorosas proclamas que comenzaban y terminaban con la fórmula: *¡A Luján!* Una de las tareas más difíciles era la negociación con las empresas de ferrocarril. En 1919 los italianos llegaron a contratar catorce trenes. No sólo llevaban gente de Buenos Aires, sino de muchos pueblos de la provincia a los que llegaba la red ferroviaria. Además de organizar las celebraciones de las misas se ocupaban de que hubiera despacho de comida a precios accesibles y que no faltaran las bandas de música para amenizar el viaje. Este último era un ingrediente clave para aumentar la convocatoria. Incluso se ocupaban del tiempo libre: en ocasiones se organizaba para los hombres un partido de fútbol por la tarde.[589]

Estas peregrinaciones se fueron haciendo progresivamente *nacionales* y significaron un factor de asimilación de grandes masas de inmigrantes. Colaboró incluso con la unificación de algo tan básico como el idioma. Muchos hablaban sólo sus dialectos. Por ejemplo, en las peregrinaciones de los italianos, si bien en algunas misas la predicación era en italiano, ellos mismos pedían que se use el español en las celebraciones principales para entenderse mejor. Afirma Miranda Lida que: "la utilización del español en la predicación, en lugar de una casi infinita diversidad de dialectos, habría servido desde temprano como un factor más de integración y nacionalización del inmigrante, junto con la educación pública y el servicio militar obligatorio, entre otros".[590]

Otro elemento de unificación nacional en esos años fue el himno nacional, que invariablemente se cantaba en las peregrinaciones a Luján. Tanto la educación pública como el servicio militar obligatorio habían logrado que ese símbolo patrio fuera conocido y querido por todos. Corear el himno era un ritual obligado en las manifestaciones católicas:

> "Cuanto más grande fuera una manifestación católica, y por ende más heterogénea, más se prestaba a hacer del himno nacional el canto favorito de la multitud. Incluso en las más importantes peregrinaciones generales a Luján, ya sea de italianos o de españoles, se verifica su

[588] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 293.

[589] Cf. LIDA, "¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934", 822.

[590] *Ibíd.*, 829.

> presencia, aunque en estos casos solía también estar acompañado por la ejecución de los himnos reales correspondientes a cada una de estas nacionalidades".[591]

La fiesta que significaban estas peregrinaciones a Luján atraía no sólo a los miembros de la colectividad organizadora. Así fue como la de los italianos de 1920 llevó 30.000 personas. Mientras más grande era la peregrinación, más *nacional* era su aspecto y las banderas argentinas proliferaban tanto o más que las de la colectividad. En un momento la magnitud se volvió inmanejable. Las dificultades con las empresas de ferrocarril se agudizaron. Estas preferían vender directamente a los peregrinos los boletos en vez de ofrecerlos a los organizadores. La sobreventa de pasajes desencadenó serios desórdenes en las estaciones, tanto que 1921 el arzobispado de Buenos Aires estuvo a punto de suspender las peregrinaciones.[592] La solución fue controlar y limitar la cantidad de pasajes vendidos. Para 1924 sólo cinco trenes salieron para la peregrinación de los italianos. En paralelo con esto comenzó a utilizarse el automóvil para ir a Luján, lo que tuvo su época de esplendor en la década de 1930 con el afianzamiento de la red vial.[593] Desde entonces, con las nuevas posibilidades que comenzó a ofrecer el transporte, las peregrinaciones se fueron atomizando y multiplicando casi al infinito.

Pero las peregrinaciones de colectividades comenzaron a declinar no sólo por cuestiones organizativas. En esas décadas el sujeto se fue transformando. Los primeros inmigrantes ya se sentían hijos de esta tierra. Su bandera y su himno eran los argentinos. Sus hijos eran argentinos. En ese proceso de asimilación de grandes masas de inmigrantes que vivió nuestro pueblo, fueron miles los que se pusieron bajo la mirada de la Virgen de Luján y le llevaron sus sueños de una patria propia, de un futuro para sus hijos. Ella los recibió, los envolvió en sus brazos de Madre, les fue dando un hogar en esta nueva tierra. Los fue haciendo argentinos y, al mismo tiempo, fue ayudándolos a inculturar su fe católica en una nueva modalidad cultural.

3.7.3 Las peregrinaciones de los Círculos de Obreros

Al hablar de las grandes peregrinaciones a Luján no podemos dejar de hacer una breve referencia a los Círculos de Obreros, actores claves de estas nuevas formas de movilización. Estos constituyeron una novedad en el asociacionismo laical argentino, más cerca del mutualismo de los inmigrantes que de las antiguas cofradías coloniales. Fueron

---

[591] *Ibíd.*, 830.
[592] Cf. *Ibíd.*, 826.
[593] Cf. *Ibíd.*, 827.

creados por el sacerdote redentorista alemán Federico Grote en 1892 a la luz de la inspiración que ofrecía la encíclica *Rerum Novarum* (1891) y las experiencias del catolicismo social europeo.[594]

Desde 1893 comenzaron a peregrinar a Luján.[595] Si bien la primera no superó los 500 peregrinos, en la década del Centenario llegaron a organizar peregrinaciones tan numerosas como la de los italianos. Estas tenían la particularidad de que cuando el contingente regresaba a Buenos Aires era esperado por más gente y juntos hacían un desfile por el centro de la ciudad hacia la Catedral. A medida que avanzaba se sumaban multitudes de hombres. Llegados a la Plaza de Mayo eran saludados por el arzobispo y escuchaban a algún orador. Era un verdadero ritual de movilización masculina.[596] Para muchos habitantes de los barrios populares esta peregrinación también significaba –además de una manifestación pública de su fe– la posibilidad de apropiarse por un día de las calles del centro.[597]

3.8 Traslado de la Virgen al Santuario Nacional (1904)

El templo de Lezica y Torrezuri albergó a la Virgen de Luján por casi ciento cincuenta años y fue testigo de las grandes gestas patrióticas de la Independencia y de las primeras peregrinaciones multitudinarias a Luján. La inmensa basílica gótica que hoy contiene a la Santa Imagen se fue construyendo de modo que sus muros abrazaban al antiguo santuario. El 4 de diciembre de 1904, con ocasión de la celebración del quincuagésimo aniversario de la solemne proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de María, quedó inaugurada una primera etapa del nuevo templo con el traslado de la Virgen en solemne procesión a su nuevo camarín. Pocos meses después el viejo santuario fue demolido y con sus escombros se llenaron los cimientos de las torres. Antes de hacerlo, rescataron el altar, el nicho gótico y el revestimiento de cedro del

[594] Cf. M. LIDA, "Círculos de Obreros, nación, masculinidad y catolicismo de masas en Buenos Aires (1892-década de 1930)", *Anuario de la Escuela de Historia* (2016) 15-38, 16–17. Sobre el catolicismo social argentino cf. N. T. AUZA, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Docencia, 1987; N. T. AUZA, *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Ed. Claretiana, 1984.

[595] Cuenta Durán que "la misma tuvo lugar el 28 de octubre de 1893, constituyendo la primera 'peregrinación obrera' en llegar al Santuario de Luján como adhesión al magisterio social inaugurado por la encíclica *Rerum Novarum*" (DURÁN, *De la frontera a la villa de Luján (1890-1899)*, 220).

[596] Cf. LIDA, "¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934", 818.

[597] Cf. M. LIDA, "El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico", en: AMENTA SARA - FOLQUER CYNTIA, *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*, Tucumán, UNSTA, 2010, 395-424, 407.

antiguo camarín y lo trasladaron a la iglesia de San Ponciano de La Plata donde puede verse hasta el día de hoy.[598]

También fue en aquellos años que el obispo de La Plata,[599] monseñor Terrero, decidió envolver la Santa Imagen en un estuche de plata, a fin de prevenir el deterioro propio de una factura de terracota. Antes de hacerlo se encargó su reproducción en una talla de madera y a partir de ella se hicieron dos copias de bronce.[600]

El 4 de diciembre de 1910, en el marco de las celebraciones del Centenario, se inauguró el interior de la Basílica quedando pendiente –entre otras cosas– la terminación de las torres, que se dio en 1930. En 1935 se colocaron las cruces que rematan las torres y le dan a la edificación una altura total de 106 metros.

3.9 La declaración de la Virgen de Luján como patrona de la Argentina (1930)

En el marco de las celebraciones del tercer centenario del milagro en 1930, Pío XI declaró a la Virgen de Luján como patrona de las repúblicas hermanas de Argentina, Uruguay y Paraguay. El 5 de octubre se realizó una peregrinación multitudinaria en la que los obispos de los tres países la tomaron como patrona jurada en reconocimiento de tantos beneficios recibidos por su intermedio.[601] Al día siguiente, se dio por terminada la construcción del Santuario y se lo consagró recibiendo del Santo Padre el 15 de noviembre el título que ya el pueblo le había dado: Basílica.[602]

Como hemos hecho en otros momentos claves de la historia de la Virgen de Luján, corresponde ahora que contextualicemos este acontecimiento con lo que vivían los argentinos que lo protagonizaron. Por supuesto que la caracterización será sólo un brevísimo pantallazo.[603] Hacia 1930 el contexto histórico era muy distinto al de la Argentina de fines del siglo XIX. Como hemos dicho, a partir de 1880 se sentaron las bases del Estado moderno y –de la mano de un modelo agroexportador– se logró un importante desarrollo económico. Sin embargo, este beneficio no se hizo extensivo a toda

---

[598] Cf. DURÁN, "La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)", 96.

[599] La diócesis de La Plata había sido creada en 1887. Desde entonces incluía el Curato de Luján.

[600] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 293–294.

[601] Cf. *Ibíd.*, 327–328. Posteriormente, Paraguay tomó como patrona a la *Virgen de Caacupé*. También la república del Uruguay tomó una patrona propia en la advocación de la *Virgen de los treinta y tres* (declarada por Juan XXIII en 1962).

[602] Cf. *Ibíd.*, 329.

[603] Lo datos los tomamos de: LUNA, *Breve historia de los argentinos*, cap. VIII La democracia radical, 141–155; R. FALCÓN, *Nueva Historia Argentina. Tomo 6. Democracia, conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000.

la sociedad, que presentaba un tremendo contraste entre familias enriquecidas en un nivel que sorprendía a los europeos y grandes cantidades de pobres que vivían en condiciones miserables. En 1912 se volvió insostenible la política de *pactos* por la que un pequeño grupo se repartía el poder político y se promulgó la ley Saenz Peña de *voto universal*.[604] Esto abrió la puerta del control del gobierno a la Unión Cívica Radical cuyo candidato –Hipólito Yrigoyen– triunfó en las elecciones de 1916. Aquellos eran años de gran crecimiento demográfico, producto de la asimilación de la inmigración. Muchos hijos de inmigrantes o criollos pobres que habían recibido la educación pública tenían ahora acceso a los cargos públicos. Comenzó un período de mejoramiento de la calidad de vida de la clase obrera y de afianzamiento de la clase media. Durante esta etapa los radicales –más allá de sus internas entre personalistas y antipersonalistas– dominaron la escena política. En 1928 Yrigoyen arrasó en las elecciones y comenzó su segunda presidencia. Pero este período institucional fue interrumpido dos años después, en septiembre de 1930, en lo que pasó a la historia como el primer golpe de estado militar en la Argentina del siglo XX.

La declaración de la Virgen de Luján como patrona nacional fue apenas un mes después del golpe de estado. La Iglesia que gestó ese acontecimiento también había cambiado mucho respecto de la de fines del siglo XIX. Ya hemos dicho, al presentar las fuentes historiográficas, que los historiadores del ámbito no confesional se han ocupado profusamente de la Iglesia de la década del treinta.[605] Describen ese tiempo como un *renacimiento católico*, aunque no hay total acuerdo sobre el significado de esa expresión. Están quienes lo ven como una especie de despertar de la Iglesia que buscó tomar revancha de la derrota que le significó la sanción de las *leyes laicas* de la década de 1880. Otros entienden la fortaleza institucional de la Iglesia en los años treinta en clave de continuidad con la vivificación que obtuvo al acompañar la asimilación del proceso inmigratorio y el crecimiento demográfico.[606] También hay quienes lo interpretan como el fruto de una acción pastoral a largo plazo, apoyada por el I Concilio Plenario Latinoamericano (1899) y por las decisiones de las reuniones periódicas posteriores de los obispos argentinos.[607] Más allá de esto, todos coinciden en que el cambio que pudo

[604] Expresión teórica ya que no votaban las mujeres ni los extranjeros que en esos años eran muy numerosos.
[605] Cf. supra 84s.
[606] Ese debate historiográfico es el centro del artículo: LIDA, *El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico*.
[607] Cf. GALLI, *Capítulo 3: Historia de la Iglesia en Argentina: historia y teología*, 166-167.

verse en esa década se verificó en tres dimensiones: la presencia del catolicismo en los medios de comunicación, las movilizaciones católicas en las calles y la organización del laicado gracias al nacimiento de la Acción Católica Argentina en 1931.[608]

La prensa católica se había modernizado al nivel de la *laica* y encontró en la radio –de reciente aparición– su complemento natural. Esta presencia en los medios contribuyó a "potenciar la imagen del catolicismo típico de los años treinta y permitió que este adquiera la sensación de encontrarse en el centro de la vida nacional".[609] A esta sensación ayudaron las grandes movilizaciones de gente que, si bien tuvieron su punto culminante en el Congreso Eucarístico Internacional de 1934, ya habían comenzado con el Congreso Eucarístico Nacional celebrado en 1916. Esa fecha coincidió no solo con el Centenario de la Independencia sino también con el triunfo de Yrigoyen. Afirma Lida que:

> "La aparición en escena de las masas católicas coincidió con el nacimiento de la política democrática en 1916. Ambos fenómenos no son casuales: tenían como destinatarios y protagonistas al pueblo. Desde el Congreso de 1916 estuvo claro que la inquietud de la hora se hallaba en las masas y en los sectores populares".[610]

Estos actos multitudinarios habrían ayudado a crear en la Iglesia un clima triunfalista. Se habría configurado así un catolicismo de matriz integral que, en el fondo, era una respuesta identitaria al liberalismo.[611] Este modo de ser católico –que se habría vuelto hegemónico en la Iglesia– es profundamente nacionalista y se presenta como dador de identidad nacional. Es lo que algunos historiadores llaman el *mito de la nación católica*.[612] Desde esta perspectiva, algunos interpretan que la declaración de la Virgen de Luján como patrona de la Argentina habría sido una instrumentalización de la devoción mariana que llevó adelante el catolicismo integral para imponer el catolicismo en el centro de la identidad nacional.[613]

---

[608] Cf. LIDA, *El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico*, 408.

[609] *Ibíd.*, 408.

[610] *Ibíd.*, 409.

[611] La noción *catolicismo integral* fue propuesta por Fortunato Mallimaci para el caso argentino tomándola de la definición del sociólogo francés Émile Poulat: "Es romano, intransigente, integral y social. Romano en primer lugar: el papado está en la cabeza y el corazón. Intransigente, es decir dos cosas: primero antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituye la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable sobre los principios que marcan esta oposición. Integral, dicho de otra manera rechazando dejar reducirse a prácticas cultuales y a convicciones religiosas, pero preocupado por edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia. Social, en varios sentidos: porque, tradicionalmente, penetra toda la vida pública; porque así ha adquirido una esencial dimensión popular; en fin, porque el liberalismo económico de la sociedad moderna ha suscitado la cuestión social donde la solución exige una amplia movilización de las fuerzas católicas" (F. MALLIMACI, "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica", *Revista de Ciencias Sociales* 4 (1996) 181-218, 192).

[612] Sobre esta expresión cf. supra nota 271.

[613] Cf. MARTÍN, *La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica*.

Para comprender mejor esta lectura debemos remitirnos a la caracterización que hacíamos de esta línea interpretativa en el capítulo anterior.[614] Allí dábamos cuenta de la dificultad que algunos encuentran en diferenciar los distintos actores eclesiales. Si bien no suele faltar la aclaración de que se entiende que la Iglesia no es una entidad monolítica, en los análisis parece tomarse la parte –el catolicismo integral en este caso– por el todo. No se reconoce la posibilidad de que haya una actuación del pueblo que surja más de su relación personal con la Virgen que con lo que se propone desde la jerarquía eclesiástica. Una pista para superar este reduccionismo la encontramos en el debate historiográfico sobre esta época que propone Miranda Lida. Allí invita a preguntarse si el *católico ordinario* era realmente el militante adicto que la jerarquía hubiera querido. Más bien sugiere que "el católico integral era un *desiderátum* muy difícil de acceder para el *católico ordinario*, capaz de llenar las filas de los grandes eventos de masas pero no mucho más".[615] Incluso sobre la afiliación a la Acción Católica se pregunta: "¿los católicos se afiliaban porque creían firmemente en el proyecto integrista, o simplemente lo hacían porque la retórica integrista formaba parte de la vida pastoral de la parroquia a la que pertenecían?"[616]

Creemos que para intentar una interpretación teológica sobre el significado de la declaración de la Virgen de Luján como patrona de la Argentina debemos mirar ese hecho histórico desde una perspectiva más amplia. Que –por supuesto– presupone una lectura que ve un pueblo creyente y contempla el culto lujanense en el marco de los tres siglos de historia que aquel tenía en ese momento. Sin negar que en esa coyuntura histórica pudo haber habido un sector importante de la Iglesia que haya buscado configurar una especie de nueva cristiandad y haya tomado a la Virgen de Luján como uno de sus principales símbolos. Pero creemos que esto debe diferenciarse de la presencia de la Virgen en la vida del pueblo sencillo. Podemos ilustrar esta diferencia con el proceso de multiplicación de imágenes de la Lujanera en el espacio público que se dio en las décadas siguientes y del que hablaremos más adelante. Muchas fueron entronizadas desde instancias oficiales de la Iglesia y del Estado. Pero también son incontables las ermitas, afiches, calcomanías y todo tipo de representaciones de la Virgen de Luján que han brotado espontáneamente de la dinámica del pueblo creyente. Más bien puede pensarse que, si en esos años el

[614] Cf. supra 84.
[615] LIDA, *El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico*, 419.
[616] *Ibíd.*

proyecto de *reconquistar la sociedad para Cristo* logró cierta efímera fortaleza fue debido al arraigo popular que ya tenían algunos de los símbolos que se esgrimían, como por ejemplo la Virgen de Luján.

Creemos que esta distinción de planos es fundamental para una adecuada interpretación de la declaración del patronazgo nacional de la Virgen. Implica mirar y valorar, sobre todo, lo que pudo haber significado –y sigue significando– para el pueblo cristiano. En ese sentido creemos que no es forzado pensar que el reconocimiento que hace la Iglesia de la Virgen de Luján como patrona de los argentinos resultó una confirmación –y un fortalecimiento– de algo que el pueblo sencillo ya tenía en su corazón.

Cerremos este apartado centrado en los acontecimientos de la década de 1930 con una breve apostilla de un hecho histórico lujanense. El cardenal Eugenio Pacelli, quien luego sería Pío XII, visitó a la Virgen de Luján como legado pontificio para el Congreso Eucarístico de 1934. Este Papa, que en 1950 declaró el dogma de la *Asunción de María*, en 1947 recordaba esa visita con estas palabras:

> "Aquel Santuario cuyas dos torres, como dos gritos de júbilo que suben al cielo, nos saludaban ya desde el horizonte. Fue Ella la que quiso quedarse allí, pero el alma nacional argentina había sabido comprender que allí tenía su centro natural. Y al entrar en aquellas espaciosas naves, al ver las banderas que Belgrano ganó en Salta o la espada que San Martín blandió en el Perú, al leer los mármoles que recuerdan la solemne coronación de 1887 –la primera en América– o el reconocimiento de su Patrocinio sobre las tierras del Plata de 1930, al subir a aquel camarín, tan rico como devoto, entonces, sólo entonces nos pareció que habíamos llegado al fondo del alma grande del pueblo argentino".[617]

Pío XII reconoce que en Luján se sintió de algún modo en el corazón del pueblo argentino. Recorrer el templo es un encuentro con su historia y llegar al camarín es encontrarse con el centro, la Madre de Dios, alrededor de quien gravita la vida del pueblo.

3.10 Monseñor Serafini: "Embajadas de la Virgen" y peregrinación de los gauchos

Monseñor Anunciado Serafini fue obispo de Mercedes entre 1939 y 1963[618]. Se lo recuerda como un gran impulsor de la devoción a la Madre de Luján. Recorrió infinidad de caminos sembrando imágenes de la Virgen con sus *"Embajadas de la Virgen"*. Estas

[617] PÍO XII, *Radiomensaje de su santidad Pío XII al congreso mariano nacional argentino (12 de octubre de 1947)*, AAS 39 (1947) 627-630, 628. Al parecer, en su recuerdo Pío XII confunde las banderas del Centenario con las que ofrendó Belgrano que –como hemos dicho–se perdieron en 1820. También es confusa la referencia a una supuesta espada de San Martín ya que la historia no registra esa ofrenda.

[618] La diócesis de Mercedes había sido creada por Pio XI en 1934 y Luján quedó bajo su jurisdicción. Para un panorama de la acción evangelizadora de Mons. Serafini puede verse un escrito inédito al que accedimos gracias a la generosidad del padre Juan Guillermo Durán: R. PIEDEGROSSO, *Predicador infatigable de la Palabra de Dios, Apóstol incansable de la Virgen de Luján. En el centenario del nacimiento de Mons. Dr. Anunciado Serafini (1898-1998)*, inédito, 1998.

eran giras misioneras que generalmente se hacían en tren, pero también las hubo en auto y a bordo de embarcaciones de la Prefectura Naval.

La primera partió el 8 de mayo de 1945 rumbo a Río Cuarto, Mendoza y San Juan llevando tres réplicas de la Virgen. La segunda hizo el camino que une Azul, Bahía Blanca y Viedma. La tercera se dirigió hacia Rosario, Santa Fe y Paraná.[619] En cada pueblo que se detenía la caravana se hacía una misión con la imagen de la Virgen. "En todas las localidades la presencia de la Virgen de Luján fue una explosión de fe".[620]

En pocos años, este incansable obispo colocó imágenes de la Virgen de Luján por toda la Argentina e incluso por otros países. En 1946 la *Embajada* partió hacia Bolivia a llevar imágenes a Sucre y La Paz. Por el camino entronizó réplicas en Salta y Jujuy. En el recorrido por esas cuatro ciudades repartió 50.000 estampas, 10.000 medallas, 2.000 distintivos, 2.000 historias populares, 1.000 novenas a la Virgen de Luján, 500 cuadros grandes y 500 cuadros chicos. Según los registros, "en todos los lugares las almas están sedientas de vida espiritual, las medallas y estampas de la Virgen de Luján eran arrebatadas de las manos de quienes las distribuían".[621]

En esos años la Virgen de Luján recibió muchos patronazgos. En 1944 se la declaró patrona de las rutas nacionales. En 1946 patrona de la policía federal. El ferrocarril, recientemente estatizado, se puso también bajo su patronazgo en 1948. Esto dio pie a la entronización de imágenes en gran cantidad de estaciones de trenes. Hasta se colocaron placas con la imagen de la Virgen de Luján en las locomotoras.[622]

Fue este obispo quien inspiró la peregrinación de los centros tradicionalistas, conocida como la *peregrinación de los gauchos*. La primera se realizó en octubre de 1945. Poco antes, en los festejos del 8 de mayo, la Virgen había sido escoltada por jinetes del Círculo Criollo El Rodeo (Moreno) y de lo que sería el Círculo Criollo Martín Fierro (Jauregui). Al terminar, el obispo les propuso que organicen una peregrinación de *gente de a caballo*, después de todo –les dijo– "¡el gaucho fue el primer devoto de la Virgen!".[623] La idea prendió enseguida y encontró rápido eco entre los paisanos. Durante muchos años se realizó el primer domingo de octubre. Con el tiempo esa fecha pasó a ser

[619] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 348–349.
[620] *Ibíd.*, 349.
[621] *Ibíd.*, 350.
[622] Cf. PIEDEGROSSO, *Predicador infatigable de la Palabra de Dios*, 52.
[623] M. E. CASAS, "Gauchos y católicos. El origen de las peregrinaciones gauchas a la basílica de Luján, Buenos Aires, 1945", *Anuario de la Escuela de Historia* 25 (2013) 257-275, 267.

dedicada a la peregrinación juvenil y la de los gauchos se adelantó al último domingo de septiembre. En la edición de 2019 participaron más de setenta agrupaciones.[624]

Ese día no sólo van a visitar a la Virgen Gaucha quienes cultivan el criollismo en centros tradicionalistas. Sobre todo, después de la crisis social del 2001, es cada vez más notable la presencia de los *carreros*. Hombres pobres, muchos del conurbano bonaerense, para quienes el caballo y el carro resultan un medio de vida. Su oficio es recorrer las calles recogiendo lo que a otros les sobra. Ellos también –al igual que los criollistas– se sienten convocados por la Virgen y tienen una relación especial con el caballo. Esta es tal vez más cercana a la del gaucho de antaño, para quien el caballo era un compañero en la vida y cuya presencia estaba directamente ligada al pan de cada día. La asistencia de los *carreros* a Luján es un testimonio vivo de lo arraigado que está la relación con el caballo en la cultura popular argentina. Ellos no bebieron de esa tradición en agrupaciones dedicadas a cultivarla sino en el seno de la vida del pueblo y sus luchas por la subsistencia.

El futuro de esta peregrinación es incierto. No porque falten quienes se sientan convocados a llegar a la Virgen montados a caballo. Sino por las dificultades legales para la tracción a sangre y la aparición de una nueva sensibilidad social sobre la relación con los animales. En 2017 el arzobispo de Mercedes–Luján pidió en un comunicado que no dejen de visitar a la Virgen Gaucha pero que "traten de venir por otros medios para no perjudicar a los animales".[625] En 2021 el municipio de Luján prohibió la peregrinación y propuso que se haga "un desfile y diversas actividades culturales tradicionalistas, adaptadas a los nuevos paradigmas".[626] Esto generó tensiones con los criollistas, al punto que en 2022 el histórico Círculo Criollo el Rodeo tuvo que retirar su invitación a la peregrinación debido a una denuncia de sedición en su contra que hizo el intendente de

---

[624] Dato tomado de la crónica de uno de los organizadores: *Círculo Criollo El Rodeo* ([en línea] http://www.ccelrodeo.com.ar/Fotos/75Peregrinacion/ [consulta: 8 de mayo de 2023]). Hay que notar también que ese número viene en descenso. Un estudio realizado en 2008 afirmaba que el número promedio de agrupaciones que peregrinaban en esos años era de 110, y su pico fue de 141 en 1997. Cf. C. T. CARBALLO, *El camino del peregrino: hacia una reconstrucción territorial de las creencias religiosas (Argentina): el caso de la peregrinación gaucha a la ciudad de Luján* (Tesis de doctorado - Universidad de Le Mans), 2008 [en línea] https://cyberdoc.univ-lemans.fr/theses/2008/2008LEMA3006.pdf [consulta: 8 de mayo de 2023], 305.

[625] AICA, *Peregrinación gaucha a Luján: Mons. Radrizzani pidió que se haga sin maltrato animal*, [en línea] https://aica.org/29876–peregrinacion–gaucha–lujan–mons–radrizzani–pidio–que–se–haga–sin.html [consulta: 8/5/2021].

[626] Municipio de Luján, *Peregrinación Gaucha: una nueva realidad nos exige una decisión histórica* [en línea] https://www.lujan.gob.ar/?q=content/peregrinacion-gaucha-una-nueva-realidad-nos-exige-una-decision-historica [consulta: 8 de mayo de 2023].

Luján.[627] En la práctica, esta medida derivó en una atomización de la peregrinación, ya que los distintos grupos de jinetes y carreros empezaron a elegir otros fines de semana para peregrinar a Luján, tratando de no llamar la atención de las autoridades.

Otro hecho digno de recordarse durante el episcopado de monseñor Serafini fue la misión de un mes y medio que hizo la Imagen auténtica de la Virgen. Fue entre el 28 de setiembre y el 14 de noviembre de 1960 en el marco de la Gran Misión de Buenos Aires y el Primer Congreso Interamericano. Recorrió gran cantidad de lugares y acompañó una misa multitudinaria en la Plaza de Mayo.[628]

Una última mención merece la anécdota del traslado secreto que se hizo de la Santa Imagen en agosto de 1955, cuando la agitación política llegó al punto de que se incendiaron varias iglesias. El padre Juan Antonio Guérault, entonces párroco, después de labrar un acta ante testigos, cambió la Imagen original por una réplica y la trasladó ocultamente a un campo donde vivía una pareja de ancianos que se encargaron de cuidar semejante tesoro hasta que se aplacaron los ánimos. El 27 de noviembre –luego del derrocamiento de Perón– la Imagen volvió a su casa.[629]

3.11 La peregrinación juvenil (1975–actualidad)

La aparición de la *peregrinación juvenil* es uno de los grandes sucesos que jalonan la historia de amor entre la Virgen de Luján y el pueblo argentino. Cada año, el primer domingo de octubre, una verdadera marea humana llega caminando con su vida a cuestas a los pies de la Madre que los espera con sus manos juntas.

Estas peregrinaciones comenzaron en 1975 por iniciativa del *Movimiento Juvenil Evangelizador* de Buenos Aires que animaba el padre Rafael Tello. En la raíz de este movimiento anidaba la intuición de que la juventud estaba llamada a impulsar la evangelización de todo el país. Esto lo buscaban mediante *un anuncio masivo y sencillo del Evangelio* a través de signos que aviven la fe que ya tiene el pueblo.[630]

Promediaba la década del 70, tiempos de una juventud movilizada. El sueño de construir un mundo mejor impulsó todo tipo de búsquedas. En el contexto de injusticia

---

[627] *76ª Peregrinación a Caballo al Santuario de Nuestra Señora de Luján 2022. La Municipalidad denuncia a los Peregrinos* [en línea] https://acaballoalujan.com.ar/2022/Default.html [consulta: 8 de mayo de 2023].

[628] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 367.

[629] Cf. GUÉRAULT, *La Virgen de Luján y su Santuario. Síntesis histórica. Evocaciones*, 73s.

[630] La historia de la peregrinación y su relación con el Movimiento Juvenil Evangelizador puede leerse en un libro publicado en 2004 con motivo de la 30° peregrinación: DOTRO - GALLI - MITCHELL, *Seguimos caminando*.

estructural de América Latina muchas veces esa energía se hizo violencia política. El padre Tello acompañó mucho a los jóvenes en esos años buscando orientar esa fuerza vital hacia la evangelización, convencido de que la liberación más profunda del pueblo está en Dios y que Él la hace.[631] Caminar a Luján estaba lejos de ser un acto meramente "piadoso" desgajado de las búsquedas de esos años. Más bien era, para estos jóvenes, un camino para construir una patria de hermanos bajo el cuidado de la Madre de Dios. El lema de la peregrinación de 1976 –año aciago en el que muchos jóvenes murieron o desaparecieron– fue una máxima del Martín Fierro que dice mucho en la conciencia de los argentinos: *los hermanos sean unidos*.[632]

La respuesta fue apabullante. El primer año caminaron unos 20.000 jóvenes.[633] Para la segunda peregrinación las cifras que daban los medios oscilaban entre 60.000 y 100.000 personas.[634] Así siguió creciendo y desbordando toda organización posible. Hoy muchos hablan de más de un millón de personas peregrinando ese fin de semana. En un estudio sociológico –realizado a partir de un trabajo de campo entre 1997 y 2004– se afirma que el 70% camina autoconvocado, sin el apoyo de un grupo organizador.[635] También puede verse en ese informe que el 68% de los peregrinos dice no pertenecer a ninguna comunidad eclesial y que el 45% no tiene más instrucción religiosa que la que recibió para la primera comunión.[636]

Estos datos muestran que la convocatoria caló mucho más allá de las minorías que participan de las instituciones eclesiales. La juventud caminando multitudinariamente a Luján tocó un profundo nervio en el pueblo que dinamizó su movimiento hacia la Virgen. Muy pronto la peregrinación se hizo *popular* en el sentido pleno de la palabra. A Luján va todo el pueblo, no sólo los jóvenes, ni sólo los cercanos a la Iglesia. Ese fin de semana las escenas son elocuentes: las *viseras* de jóvenes de la villa se confunden con las prendas *fitness* de chicos de colegio privado; el comerciante próspero comparte horas de caminata con el cartonero que empuja un carrito con sus hijos.

Tampoco faltan las heridas del pueblo. Desgraciadamente la violencia y la droga son parte de nuestra sociedad y –por ende– también se ven en la peregrinación. El padre

631 Muchas de las charlas que Tello daba a los jóvenes en esos años están recogidas en: TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*.
632 Cf. DOTRO - GALLI - MITCHELL, *Seguimos caminando*, 230.
633 Cf. *Ibíd.*, 229.
634 Cf. *Ibíd.*, 230.
635 Cf. *Ibíd.*, 193.
636 Cf. *Ibíd.*, 189. 191.

Tello –ya viviendo en Luján sus últimos meses de vida– ponía el ejemplo de los perros para explicar estas situaciones que a algunos podrían provocarle escándalo religioso. Un problema práctico que tiene la ciudad de Luján es que muchos perros se unen al torrente de peregrinos. Pero las personas vuelven en vehículos y los animales quedan. A partir de ese problema, Tello decía:

> "Cuando se hace esta peregrinación grande, juvenil, masiva, vienen muchos perros, y se quedan en Luján. La peregrinación es una cosa religiosa, ¿los perros también son una cosa religiosa? La ciudad se llena de perros […] Eso de los perros es un ejemplo: la peregrinación es algo religioso, pero es algo del hombre en la sociedad temporal, y *se expresa todo lo que hay en la sociedad temporal*. Si en la sociedad temporal hay muchos perros, vienen muchos perros; si en la sociedad temporal hay muchos delincuentes, vendrán muchos malvivientes. En esa estampida de gente que viene, vendrán buenos y malos también: vendrán los perros y vendrán los delincuentes. Entonces, eso sirve para ubicar, porque muchas veces se ataca el acto religioso masivo porque se da la presencia de gente malviviente […] entre los peregrinos habrá muchos vagos, drogados, y ese es un problema social, no es un problema de la cosa religiosa como tal".[637]

En ese río de gente puede verse toda la riqueza del pueblo argentino, incluso de la Patria Grande latinoamericana. Esto se debe a la transformación demográfica que sufrió la ciudad de Buenos Aires y –sobre todo– su conurbano en las últimas décadas. El proceso de centralización del país en Buenos Aires que se consolidó a partir de la capitalización de la ciudad en 1880-86 produjo en el siglo XX una enorme atracción demográfica hacia la ciudad puerto. Según datos del censo del año 2022, en la región que abarca la Ciudad de Buenos Aires y los 24 partidos del Gran Buenos Aires, que representa el 0,1% del territorio argentino, viven el 30,3% de los habitantes del país.[638]

A partir de la década de 1940 el modelo productivo agroexportador fue dejando paso a una economía más industrializada. El cordón de Buenos Aires se volvió una región industrial y eso demandó mucha mano de obra que venía de las provincias.[639] Ante la dificultad del acceso a la vivienda surgió el fenómeno que se llamó de "villas miseria". Terrenos fiscales de ferrocarriles o puertos, o el anillo que sigue las cuencas inundables de los ríos Matanza–Riachuelo y Reconquista comenzaron a poblarse de ranchitos de provincianos que venían a buscar un futuro con trabajo.[640]

---

[637] R. TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, inédito, 11 de octubre de 2001.

[638] Esta región cuenta con 13.985.794 habitantes frente a un total de 46.044.703 en todo el país. Su superficie es de 3.800km^2, mientras que el territorio nacional es de 3.745.997km^2. (cf. INDEC, *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Resultados provisionales* [en línea], https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2020/09/cnphv2022_resultados_provisionales.pdf, [consulta: 8/5/2023].

[639] Cf. GALLI, *Dios vive en la ciudad*, 300-316.

[640] Cf. T. CALELLO, "Breve caracterización histórica de la Región Metropolitana de Buenos Aires", *São Paulo em Perspectiva* 14 (2000) 34-42, 36.

Ese proceso tuvo sus idas y vueltas con el correr de los años según las políticas de los gobiernos de turno. A esto se sumó un nuevo movimiento. Las transformaciones de América Latina de la segunda mitad del siglo XX hicieron que Buenos Aires comenzara a recibir inmigración de los países vecinos. "A diferencia de los inmigrantes europeos que llegaron en barco a 'hacer la América', quienes llegaban desde Paraguay, Bolivia, Chile, Uruguay y Perú –junto con los brasileños en menor medida– lo hacían preferentemente por tierra y con un creciente apoyo de sus propias redes sociales, que facilitaron el acceso al mercado de trabajo y la vivienda".[641]

Estos nuevos habitantes de Buenos Aires y su conurbano, en la mayoría pobres y excluidos de los beneficios de la ciudad, se fueron asentando en barrios populares muy precarios, similares a las anteriores "villas miseria". Buscaban tierra y trabajo, pero antes que nada buscaban vivir. En esa lucha –tan humana– por echar raíces en una nueva tierra la fe resultó una poderosa fuente de energía. La mayoría eran católicos de arraigada fe popular y con una presencia muy fuerte de la Virgen en sus vidas. Desarraigados del universo simbólico religioso de su hábitat de origen tuvieron que reconstruir sus símbolos en la nueva situación.[642] Muchos de ellos, encontraron en la Virgen de Luján la fuerza de congregación maternal que estaban necesitando. La peregrinación a pie fue un medio para canalizar el hambre de símbolos religiosos de estos provincianos e inmigrantes (y sus hijos) y los conectó con la Madre que los estaba atrayendo desde su santuario en Luján. Como tantas veces en la historia argentina, también en este proceso de transformación sociocultural la Virgen de Luján fue protagonista activa en la inculturación de la fe cristiana.

3.11.1 El Papa Francisco y la peregrinación juvenil

Un hermoso testimonio de la fuerza que tomó esta peregrinación nos lo ofrece el Papa Francisco en un libro reportaje publicado en 2014. Allí cuenta que él *descubrió* a la Virgen de Luján gracias a estas peregrinaciones: "Luján para mí fue nuevo. Sí; alguna vez había ido a Luján, pero no había una relación más profunda… Luján empezó a tener

[641] M. BRUNO, "La población del conurbano en cifras", en: GABRIEL KESSLER, *Historia de la provincia de Buenos Aires: El gran Buenos Aires*, Buenos Aires, Edhasa - Unipe, 2015, 159-191, 175.

[642] Cf. A. AMEIGEIRAS, "Manifestaciones interculturales de lo religioso o cuando lo religioso se expresa interculturalmente. Las expresiones y devociones religiosas de los migrantes en ámbitos periféricos del Gran Buenos Aires", en: ALDO AMEIGEIRAS, *Religión, migración e interculturalidad. Perspectivas desde el Gran Buenos Aires*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2022, 29-50.

importancia para mí desde 1992 en adelante, cuando pasé a ser obispo, gracias a las peregrinaciones diocesanas".[643]

Esta multitudinaria peregrinación fue para él un camino para palpar la acción de la Virgen en la vida del pueblo: "Me fui involucrando en las peregrinaciones y ahí yo descubrí lo que son los milagros de la Virgen, las cosas que hace la Virgen… Ella revuelve las conciencias… ¡Ojo! En el buen sentido, o sea, es la madre que te arregla las cosas".[644] El grueso de los peregrinos llega en la noche del sábado al domingo. En esas horas la circulación de peregrinos es permanente dentro de la Basílica y muchos aprovechan para poner sus vidas ante Dios confesándose con un sacerdote. En aquellas largas noches apostado en su confesionario, Bergoglio pudo contemplar en los relatos de los peregrinos esa acción maternal que toca las vidas de sus hijos. A la entrevista trae el recuerdo de un caso que le quedó grabado:

> "En el tiempo que me quedaba confesando, normalmente yo estaba con el rosario en la mano. Por lo común no llegaba a rezar dos misterios entre uno y otro penitente… Continuamente venía gente…
>
> Me acuerdo una vez, el primer caso 'gordo' que me tocó. Estaba la fila ahí. Y había un joven, que calculo tenía 22 o 23 años, grandote, con aros, pelo largo por los lados, bien 'posmoderno' el chico. Tenía pinta de ser un obrero. Se acercó y me dijo: 'Tengo un problema muy grande'. No me dijo nada más que eso. 'Tengo un problema muy grande… Un día no aguanté más y se lo conté a mi vieja. Mi vieja es una mujer que hacía trabajos domésticos en las casas, y es madre soltera. Le conté todo a mi vieja y le pregunté qué tenía que hacer. Y ella me dijo: Andá a Luján que la Virgen te lo va a decir. Y me vine caminando.' Entonces le pregunté: '¿La viste?'. Y el joven me respondió: 'Sí. Y creo que tengo que hacer esto, esto y esto.' Entonces yo me reí y le dije: 'Creo que yo estoy de más.' Y el joven me dijo: 'Parece que sí'".[645]

Quien hoy es el Papa Francisco pasó muchas noches contemplando a ese pueblo peregrino que se ponía bajo la mirada de la Virgen. Una certeza fue creciendo en su pecho: la Virgen toca la vida de la gente. En ese encuentro del *mirar y ser mirado* hay una acción de la gracia divina:

> "Cuando se entra a la basílica, la gente ingresa por la izquierda, ve a la Virgen y sale por la derecha. Tengo experiencias de confesar a la izquierda y a la derecha… Cuando confesaba del lado izquierdo de la basílica, en las confesiones normalmente no aparecía 'ninguna cosa rara', vale decir, eran 'confesiones normales'… Pero a la derecha… allí aparecen las ballenas, los pescados más gordos…
>
> En segundo lugar: cuando la ven, tienen los ojos húmedos… Muchas veces les preguntaba a los fieles: '¿La viste?' Y la persona volvía a lagrimear… La Virgen tiene algo que toca… El que no lo cree, bueno, que se embrome. Pero eso lo ves, lo 'tocás'… Son conversiones, confesiones de añares… ¿Por qué? Por haber visto a la Virgen".[646]

---

[643] AWI MELLO, *Ella es mi mamá: encuentros del Papa Francisco con María*, 66.

[644] *Ibíd.*, 71.

[645] *Ibíd.*, 78–79

[646] *Ibíd.*, 75–77.

Para Francisco, aunque algunos no puedan verlo, es evidente que la Virgen toca la vida de la gente con su mano de madre. Esta convicción no nace de una reflexión abstracta sino del contacto directo de su corazón de pastor con el sufrimiento del pueblo. Eso está plasmado de algún modo en su documento programático, *Evangelii Gaudium*, cuando enseña que la espiritualidad popular es un modo de vivir el cristianismo –muy presente entre los más pobres– que sólo puede ser captado desde una mirada de amor: "Para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres".[647] Más adelante, cuando tratemos del encuentro personal con la Virgen que se da en el santuario de Luján, volveremos a referirnos a la experiencia de Bergoglio en estas peregrinaciones.[648]

Terminamos esta breve referencia a Francisco y la Virgen de Luján con una confidencia lujanera que revela en esa entrevista. Cuenta el padre Awi Mello que en un momento del diálogo el Papa hace una pausa, suelta un par de botones de su sotana blanca a la altura del pecho y con brillo en los ojos y cierto aire de "revelación" le muestra una bolsita que lleva cosida:

> "Tengo aquí un relicario, llevo conmigo algo muy especial… Lo llevaba en el bolsillo de la camisa de *clergyman*, pero como la sotana no tiene bolsillo, me hice confeccionar esta bolsita. Llevo aquí la cruz que le robé al cura más misericordioso de Buenos Aires cuando estaba en el cajón… Y tengo también un purificador con el cual limpiaron la imagen de la Virgen de Luján. Todos los años cambian el vestido de la Virgen. En esa ocasión limpian la imagen y ese paño es lo que tengo aquí… A este punto llegó Luján: yo tengo acá el trapito con el cual han limpiado su imagen".[649]

3.12 Juan Pablo II visita Luján durante la guerra de Malvinas

El último gran acontecimiento que mencionamos es la visita del Papa Juan Pablo II a Luján que tuvo lugar el 11 de junio de 1982. Fue el primer pontífice en visitar la Argentina y lo hizo en un contexto especialmente delicado: la guerra de las Malvinas.

El pueblo argentino estaba pasando uno de los momentos más difíciles de su historia. Desde hacía seis años el país era gobernado por una dictadura militar que aplicó el terrorismo de estado y llevó adelante una de las represiones más sangrientas de nuestra historia. En una desesperada búsqueda de legitimación, el 2 de abril de 1982 emprendió

---

[647] *Evangelii Gaudium* 125.

[648] Cf. infra 336.

[649] AWI MELLO, *Ella es mi mamá: encuentros del Papa Francisco con María*, 83–85.

la aventura militar de reconquistar las islas Malvinas. Tocaba así un nervio sensible del corazón argentino. La ocupación militar extranjera de una parte del territorio nacional es una de las heridas abiertas en nuestra historia. Muy pronto se reveló la insensatez de semejante arresto bélico. Soldados sin preparación y con escasos pertrechos fueron las víctimas de ese sacrificio. De ellos, 649 dejaron sus vidas en las islas.[650] Para principios de junio la derrota era prácticamente total. En ese contexto de angustia Juan Pablo II decidió visitar por primera vez la Argentina.[651] Quería traer esperanza. Como la visita duraría sólo un día y medio decidió ir directo al corazón: al santuario de Luján.

Ese día, a pesar del frío y la lluvia, se congregó una verdadera multitud. El Papa llegó como peregrino en el tren que venía desde Morón. La Virgen fue sacada de su camarín y llevada en andas al atrio desde donde acompañó la misa. Juan Pablo II se arrodilló unos instantes ante ella y depositó a sus pies la *Rosa de Oro*[652] como testimonio de su amor filial.[653] En su homilía, que fue sobre la cruz y María, recordó las palabras que sobre Luján dijera Pío XII en un radiomensaje en 1947: *"en este lugar se llega al fondo del alma del gran pueblo argentino"*.[654]

Se cuenta que a la hora de volver desde la Basílica a la terminal de trenes el Papa rechazó el vehículo oficial porque tenía vidrios polarizados que le impedirían saludar a la gente y pidió ser llevado en un colectivo de línea que estaba dispuesto para trasladar a los periodistas. Ese colectivo luego de muchos años de servicio fue restaurado y puede verse hoy en el Museo de Luján. La línea de transporte fue rebautizada como "11 de junio" en recuerdo del día en que tuvo el honor de contar a Juan Pablo II entre sus pasajeros.[655]

---

[650] Cf. L. PANIZO, "La Virgen de Luján: fuente sagrada de legitimación de los héroes de la Guerra de Malvinas", *Cuadernos de antropología social* 37 (2013) 61-84.

[651] Pocos días antes había visitado el Reino Unido en una gira pastoral y ecuménica prevista con mucha antelación.

[652] La *Rosa de Oro* es una condecoración que otorgan los Papas a personalidades destacadas o algunas advocaciones de la Virgen. Su práctica se remonta el siglo XI. Cf. R. VARGAS RUBIO, "Rosa de Oro" [en línea], *Enciclopedia católica online*, https://ec.aciprensa.com/wiki/Rosa_de_oro, [consulta: 8/5/2023].

[653] El video de ese momento puede verse en: https://www.youtube.com/clip/Ugkx9W-jXIzhis7adjdxrq-78qF91gvCpy36 [consulta: 8 de mayo de 2023].

[654] Cf. PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, 401–404.

[655] Cf. "PapaBus: Se cumplen 38 años del viaje en colectivo que realizó el Papa Juan Pablo II en Argentina" [en línea] https://www.revistacolectibondi.com.ar/2020/06/11/papabus-se-cumplen-38-anos-del-viaje-en-colectivo-que-realizo-el-papa-juan-pablo-ii-en-argentina/ [consulta: 8 de mayo de 2023].

3.13 La Imagen de Luján

Hemos repasado los casi cuatro siglos de historia de la Virgen de Luján y poco o nada hemos dicho acerca de la Imagen del milagro, verdadero punto neurálgico alrededor del cual circularon los personajes de esta historia. Una descripción detallada de la Sagrada Imagen puede servirnos de gozne que articule con el capítulo siguiente, dedicado a tratar sobre la relevancia de las imágenes religiosas en el anuncio y transmisión de la fe. Para hacerlo, le damos la palabra a su enamorado escritor, el padre Salvaire:

> "La imagen de Nuestra Señora de Luján es pequeña en altura: mide unas diecisiete pulgadas (unos 38 cm). Sus facciones son menudas, pero bien proporcionadas…
>
> El rostro es óvalo. El semblante modesto, grave y al mismo tiempo dulcemente risueño, conciliando a la vez benevolencia con su irresistible atractivo, y respeto con majestad de Reina y gran Señora. La frente es espaciosa; los ojos grandes, claros y azules; la cejas negras y arqueadas; la nariz algo aguileña, la boca pequeña y recogida, los labios iguales y encarnados cual rosa, las mejillas sonrosadas, y las demás facciones, como ya lo tenemos dicho, bien proporcionadas.
>
> Mira un tanto hacia la derecha… El color del rostro aunque muy agraciado, es un tanto amorenado… aunque no parece nuestra Santa Imagen de Luján, haber alcanzado este color sino con su mucha antigüedad. Tiene sus delicadas manos, asimismo bien formadas, juntas y arrimadas al pecho, en ademán o movimiento de quien humildemente ora.
>
> Registrada la Santa Imagen, tal como la fabricó su primer artífice, y libre del rico adorno de las magníficas vestiduras que constantemente lleva sobrepuestas, se nota que el ropaje primitivo de la misma talla del Simulacro se compone de un manto color azul, hoy muy amortiguado, sembrado entre estrellas blancas; debajo de dicho manto aparece una túnica de color encarnado, aunque en el día igualmente muy amortiguado.
>
> Los pies de la Santa Imagen descansan sobre unas nubes, desde las cuales emerge la media luna, que tradicionalmente se pone debajo de las plantas de la Virgen Inmaculada, y luego como jugueteando inocentemente entre aquellas nubes, descuellan cuatro graciosas cabecitas de querubes, con sus pequeñas alas desplegadas de color ígneo.
>
> Finalmente, diremos que la materia con que ha sido fabricada la Santa Imagen es de arcilla cocida".[656]

Luego de tan delicado retrato, el vicentino reconoce que la belleza de la Imagen no está en su calidad artística sino en la historia de amor que la une con su pueblo:

> "En resumidas cuentas, no es, debemos confesarlo, la antigua Imagen de nuestra Señora de Luján, una obra de arte; en cuanto a la materia nada apreciable es, y por lo que mira a la hechura, no se puede, a la verdad, mentar entre las Imágenes notables. Preciosa es empero, sobre toda ponderación, por los innumerables y admirables portentos que, por su intercesión, obró incesantemente la divina misericordia, por los piadosos recuerdos que su sola vista despierta, y por la veneración tan entrañable que le profesaron nuestros padres".[657]

La milagrosa Imagen, como hemos dicho en su momento, se venera revestida de una túnica blanca y un manto celeste desde los tiempos del Oratorio de Ana de Matos.[658]

---

[656] SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján I*, 267s.

[657] *Ibíd.*

[658] El pintor sevillano Bartolomé Murillo (1618–1682) se caracterizó por pintar a María en su misterio de la Inmaculada Concepción. Siempre lo hacía revistiéndola de túnica blanca y manto celeste. Desde entonces esos colores caracterizan las representaciones de la Inmaculada. La talla original de la Virgen de Luján es previa a esa costumbre, por eso el artista le pintó una túnica roja y un manto azul con estrellas. Cf. PRESAS, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico*, 163.

Consta en los antiguos inventarios que la Santa Imagen contaba en su ajuar con numerosos y ricos vestidos junto con alhajas, cabelleras y coronas que le ofrecían sus devotos.[659]

Ya hemos presentado la descripción que hacía Salvaire del modo en que estaban dispuestas esas vestiduras antes de la Coronación Pontificia.[660] Desde aquella fiesta en 1887 la Virgen se presenta revestida con una túnica blanca que le llega hasta los pies. Ricamente bordada, tiene dos aberturas: por una se asoma el rostro y de la otra salen las manos orantes de la Virgen. Un manto azul celeste con bordados dorados y piedras engastadas la recubre.[661] Sobre la cabeza viste una corona imperial –que por lo general no es la de la Coronación Pontificia–[662] y a los pies una media luna de plata con piedras preciosas engastadas y los escudos de Argentina, Paraguay y Uruguay. El conjunto lo completa la peana giratoria de cedro revestido de bronce dorado en que se apoya la Imagen y una rayera gótica con una inscripción que reza: *"Es la Virgen de Luján la primera fundadora de esta Villa"*.

3.14 Conclusión

Al igual que hemos podido ver en el capítulo dedicado a la época colonial, el repaso de los hechos históricos relacionados con Luján en estos dos últimos siglos nos ha ofrecido mucho material para una interpretación teológica de la presencia de la Virgen en el corazón del pueblo argentino.

La hemos visto jugar su papel, misterioso designio de Dios, en momentos decisivos de nuestra patria. En tiempos de la Independencia, muchos de los que arriesgaron sus vidas por el sueño de libertad pasaron por el camarín de la Virgen a *mirarla y ser mirados* por Ella. Tropas patriotas juraron defender la bandera nacional ante Ella. Incluso banderas enemigas tomadas en los combates se exponían en el templo de

[659] Cf. p. e. el inventario de 1737 transcripto en *ibíd.*, 329s.

[660] Cf. supra 121.

[661] En la actualidad las vestiduras se renuevan anualmente para su fiesta del 8 de mayo. Cuenta Salvaire que, en los tiempos de bonanza del Santuario previos a la reforma rivadaviana, eran muchos los vestidos que se le ofrendaban a la Virgen. Cada mujer piadosa quería ofrecerle uno bordado por sus manos. Esta abundancia permitía la costumbre de utilizar sus retazos como reliquias: "En aquellos tiempos pasados, solían recortarse en partículas las ricas vestiduras que habían servido a cubrir la portentosa Imagen, para ser repartidas a manera de reliquias, a las personas enfermas que anhelaban con ansias por ellas, cifrando en su posesión y contacto, la esperanza de su mejoría; y no pocas veces en efecto, premió el Cielo su fe y piedad, pues que por la imposición de esas preciosas partículas, alcanzáronse a menudo admirables curaciones" (SALVAIRE, *Historia de Nuestra Señora de Luján, II*, 337).

[662] Para una descripción de dicha corona cf. supra 146.

Luján, con el fin de "excitar con su vista la devoción a los fieles para que siga concediéndonos sus gracias", según la expresión del mismo Belgrano.[663]

Luján también fue escenario de las transformaciones sociales de la segunda mitad del siglo XIX, cuando el país comenzó a centralizarse en Buenos Aires y el fenómeno de la inmigración trajo el desafío de integrar a grandes masas de inmigrantes empobrecidos. El ferrocarril fue el puente para que la Virgen atraiga a multitudes de todas las provincias y de los países vecinos. Las grandes peregrinaciones a Luján fueron marcando la vida de muchos y se constituyeron en un valioso instrumento de inculturación de la fe. Especialmente importantes fueron las peregrinaciones de inmigrantes, que tuvieron su auge en tiempos en que las distintas colectividades trabajaban muy activamente en la asimilación a la nueva realidad sin perder las raíces. Estas peregrinaciones fueron verdaderamente multitudinarias y colaboraron con cosas tan básicas como la unificación del idioma y la asunción de los símbolos patrios. En ese proceso de reconfiguración identitaria, siempre difícil, la devoción a la *Virgen gaucha* hizo que estos nuevos hijos de la tierra ya no se sientan tan extranjeros. La Virgen de Luján les ofreció el humus donde desplegar nuevas raíces.

La inmigración también cambió la fisonomía de la Iglesia argentina, con la llegada masiva de congregaciones religiosas que venían subidas a la ola migratoria. El Santuario de Luján se vio beneficiado con ese nuevo escenario al quedar bajo la atención pastoral de sacerdotes franceses pertenecientes a la *Congregación de la Misión de San Vicente de Paul*, conocidos en Francia como *lazaristas* y en América Latina como *vicentinos*. Uno de ellos, el padre Jorge María Salvaire, estaba destinado a dejar una huella imborrable en la historia lujanense. Hombre de mucha energía y gran intelecto, con una delicada caridad pastoral supo descubrir que la Virgen de Luján tocaba las fibras más profundas del pueblo argentino.

Salvaire fue el impulsor de tres grandes iniciativas cuyos frutos aún perduran. La primera, fue su investigación sobre los orígenes históricos sobre el culto lujanense que publicó en dos tomos bajo el título *Historia de Nuestra Señora de Luján.* Esta obra presentaba una magnitud inédita en el contexto de la historiografía eclesiástica de la época. Hasta el día de hoy resulta una referencia obligada ya que, además de presentar una historia documentada según los cánones de la ciencia histórica de esos tiempos, rescató del olvido documentos y testimonios que han sido claves en los estudios históricos

[663] Cf. supra 134.

posteriores.[664] También Salvaire fue el gestor de la Coronación Pontificia de la Virgen de Luján. Llevada a cabo en 1887, fue la primera advocación americana en recibir ese privilegio.

Pero la obra por la que el vicentino francés sería más recordado es la construcción de la actual basílica, verdadero monumento del arte cristino a la vez que casa de encuentro con la Madre de Dios. En sus inicios se presentaba como un sueño desproporcionado, sólo compartido por el arzobispo Aneiros. Hacia 1889, año en que se decidió la construcción del nuevo templo, el país estaba sumergido en una gran crisis económica y la única fuente de ingresos que contemplaba el proyecto era la generosidad del pueblo devoto. Salvaire llevó adelante la iniciativa sin ahorrar esfuerzos. Hasta creó una revista, *La Perla del Plata*, para difundir la devoción lujanense y tejer redes que ayuden a conseguir los recursos necesarios para la construcción. En 1999, a diez años de comenzado el proyecto, un infarto de miocardio lo liberó de esta existencia. Para ese entonces, la obra estaba en un estado de adelantamiento tal que, apenas cinco años después, la Santa Imagen se trasladó a su nuevo camarín. Los trabajos siguieron con la construcción de las naves, el crucero y las torres, hasta 1930, año en que fue declarada como *Basílica* por el Papa Pío XI.

Ese mismo año, en el marco del tercer centenario del milagro, la Virgen de Luján fue declarada patrona de las repúblicas hermanas de Paraguay, Uruguay y Argentina. Patronazgo que en el caso de Argentina aún mantiene. Los otros países luego buscaron como patronas a advocaciones marianas propias de sus territorios. El hecho de que inicialmente el patronazgo de la Virgen de Luján se haya extendido a países vecinos es una señal de la difusión y el arraigo histórico.

También hemos visto en este capítulo que los cambios socioculturales del siglo XX produjeron una gran transformación de la región bonaerense. El paso de un modelo económico agroexportador a uno más industrializado atrajo a mucha gente de las provincias, que veían difícil conseguir el sustento en sus lugares de origen y que el trabajo se ofrecía cerca de Buenos Aires. Esta fuerza de atracción llegaba incluso a otros países de la Patria Grande. En pocas décadas el conurbano bonaerense sufrió una urbanización vertiginosa. En ese contexto de asimilación cultural, propio de las grandes migraciones, la Virgen de Luján volvió a tener un protagonismo significativo. La solidez pétrea de la

[664] Un signo de la actualidad de esta obra puede verse en que recientemente ha conocido dos reediciones: en 2014 por Ediciones Fabro y en 2020 por *Editrice dell'Istituto del Verbo Incarnato*.

casa de la Madre fue un mojón para ubicarse en estas nuevas coordenadas. Un signo de este arraigo es la cantidad de gente que pedía el bautismo para sus hijos. Seguramente muchos hubieran deseado celebrar los bautismos con sus familias, en sus lugares de origen. Ante la imposibilidad práctica, comenzaron a elegir un lugar que simbolizaba sus nuevas raíces.

La cercanía geográfica y la facilidad que ofrecía el acceso por transporte público facilitó este movimiento. Pero hubo un acontecimiento pastoral que fue clave para conectar ese caudal de vida con Luján: la peregrinación juvenil. Esta comenzó en 1975 y continúa en la actualidad. En su origen está la intuición del padre Tello de gestar la ocasión para que el pueblo asuma una práctica religiosa que avive la fe que ya tiene. La respuesta popular de esa iniciativa pastoral es signo de lo acertada de la intuición inicial, pero sobre todo, de que hay una atracción de gracia que la Virgen ejerce desde su santuario.

Con esta última afirmación ya entramos en el terreno de la interpretación teológica del fenómeno lujanense, tema que abordaremos de lleno en los tres capítulos que constituyen la tercera parte de esta obra. Pero antes de hacerlo, ofreceremos una segunda parte, también de tres capítulos, en la que presentaremos las reflexiones mariológicas de Tello, que siempre se desarrollaron a partir de la contemplación de la relación de amor entre la Virgen y el pueblo latinoamericano.

SEGUNDA PARTE

LA VIRGEN Y EL PUEBLO LATINOAMERICANO EN EL PENSAMIENTO DE RAFAEL TELLO

Introducción a la Segunda Parte

Luego de haber presentado las coordenadas históricas de la presencia de María en América, especialmente en Luján, esta segunda parte ofrecerá tres capítulos con el tono de una sistematización teológica.

A modo de gozne con la sección histórica, en la que vimos que la presencia de María en el pueblo se da mediada por imágenes de advocaciones concretas, en el capítulo IV ofreceremos una fundamentación teológica del culto a las imágenes tal como se da en el cristianismo popular. De hecho, América Latina se evangelizó con imágenes y aquí el pueblo creyente encontró un modo propio de usar la imagen religiosa que está en continuidad con la tradición de la Iglesia.

En el capítulo V presentaremos lo que consideramos la característica más notable de la presencia de la Virgen en estas tierras: su maternidad. Ella cumple aquí fielmente el encargo que su Hijo le diera al pie de la cruz, mostrándose como el rostro misericordioso de Dios y poniendo en el corazón de sus hijos una fuerza de unidad que es decisiva para la gestación del pueblo.

En el último capítulo de esta parte –el VI– desarrollaremos una de las intuiciones más ricas de la mariología de nuestro teólogo. La que entiende la centralidad que el cristianismo popular le da a la Virgen a partir de la singular unidad entre Cristo y María. En virtud de la maternidad divina, la Virgen tiene una unidad *estrechísima e indisoluble* con Cristo y con las otras Personas de la Trinidad. Tello está convencido que el pueblo latinoamericano, en su sentido de la fe, capta esta singular unidad y la expresa al darle a María un lugar central en su vida de fe.

Capítulo IV. El pueblo latinoamericano ama a la Virgen en sus imágenes

"Ha sido siempre doctrina de la Iglesia que las imágenes de Jesús, de la Virgen y de los santos son muy importantes para el desarrollo de la vida cristiana de los fieles, especialmente los más humildes. […] Este uso evangelizador de la imagen ha sido muy importante en América donde el pueblo humilde ha sido y es tan numeroso. Mediante las imágenes se ha evangelizado el Continente".[665]

4.1 Introducción

La afirmación de que la Virgen está en el corazón del pueblo latinoamericano bien puede ser manifestada y complementada diciendo que la relación con Ella se da sobre todo a través de sus imágenes. Este es un tópico muy común en las enseñanzas de Tello. Intentaremos desarrollarlo en diálogo con la tradición eclesial y articulando en cuatro puntos.

En primer lugar presentaremos sucintamente una historia de las imágenes sagradas desde los orígenes mismos del cristianismo hasta la llegada de la fe a estas tierras (4.2). El culto a las imágenes es una de las tradiciones más antiguas de la Iglesia. El desarrollo de su comprensión tuvo un momento clave en la crisis iconoclasta (siglos VIII-IX) que dio ocasión para que se elabore una teología de la imagen cristiana (4.2.1). Esto se dio sobre todo en la Iglesia de Oriente y su recepción en Occidente tuvo un tono propio. Poco después del cisma del siglo XI ambas tradiciones comenzaron a tener su evolución independiente. En Europa, la *imagen de culto*, con su dimensión de *presencia divina*, fue dejando paso a la *imagen de devoción*, en la que se resalta la interioridad del artista y cumple una función más pedagógica que sacramental (4.2.2). Hacia el siglo XVI, la Iglesia encontró en el arte religioso –de tono popular–un medio eficaz para el anuncio del Evangelio frente al desafío que le presentaba la Reforma. Esa es la imagen cristiana que desembarca en América (4.2.3). Para cerrar este recorrido histórico presentaremos el

[665] TELLO, *María estrella de la evangelización (EN 82)*, 148.

bosquejo que ofrece Romano Guardini de la *imagen de culto* y la *imagen de devoción*, lo que nos dará una idea de los distintos aspectos teológicos que pueden encontrarse en la imagen cristiana (4.2.4).

Este contexto histórico nos ayuda a comprender la relevancia que tuvieron las imágenes en la primera evangelización de América Latina. Presentaremos varios testimonios históricos de esto y las conclusiones de algunos estudios antropológicos que muestran una cierta continuidad entre las prácticas indígenas precolombinas y el culto actual a las imágenes cristianas. Así como en la parte histórica mostramos que la imagen de los primeros cristianos tenía una raíz pagana, aquí veremos que la imagen cristiana latinoamericana presenta una raíz india (4.3).

El cristianismo popular manifiesta la imagen cristiana resaltando en ella su dimensión sacramental. Es sobre todo una *presencia*. Para Tello, esto es parte de algo más amplio: el modo sacramental con el que la cultura popular se relaciona con Dios. Todo en la vida le habla de Dios. Veremos cómo lo explica y cómo desde ahí podemos entender el uso que hace el pueblo tanto de las imágenes como de los sacramentales (4.4).

Por último, presentaremos el núcleo teológico que desarrolla Tello al reflexionar sobre la función evangelizadora que cumple la imagen en el cristianismo popular. Esta es en el fondo una reflexión sobre la naturaleza de la evangelización estructurada a partir de la noción *Palabra de Dios* y su relación con la aceptación y el crecimiento de la fe (4.5).

4.2 Las imágenes sagradas en la historia de la Iglesia

La representación de imágenes sagradas tiene una larga y rica tradición en la Iglesia que se remonta a los orígenes mismos del cristianismo. En las catacumbas se encontraron pinturas con temas como: el pez, la cruz, Jesucristo, y la Virgen María. En una de ellas, la de Santa Priscila, se conserva un fresco de la Virgen con el niño que data de fines del siglo II. Es hasta el momento la imagen de la Virgen más antigua que se conoce.[666]

[666] Resulta interesante el dato que trae el iconógrafo ruso Leonid Upensky sobre la fuerte presencia de imágenes marianas en las catacumbas: "La Virgen se encuentra representada en las catacumbas con, al menos, la misma frecuencia que Cristo. Pero mientras que a Cristo se le representa sobre todo con símbolos, a María siempre la vemos de forma directa. A juzgar por los descubrimientos hechos hasta hoy, la Virgen aparece desde el siglo II en distintos temas iconográficos, como la anunciación (catacumbas de Priscila) y la natividad (catacumbas de san Sebastián). A menudo también la encontramos sola, como orante, con los brazos elevados en actitud de oración. Esta última imagen subraya su función de mediadora ante Dios por la Iglesia y por el mundo. Precisamente en esta postura se la representa en numerosos fondos de recipientes sagrados descubiertos en las catacumbas, acompañada en ocasiones por los apóstoles Pedro y Pablo, por ejemplo, o con su madre, santa Ana" (cf. L. UPENSKY, *Teología del icono*, Salamanca, Sígueme, 2013, 71).

No fue sencillo el camino por el que el cristianismo primitivo encontró un modo de relacionarse con la imagen acorde a la Revelación cristiana. En la medida en que se fue dando el proceso de inculturación en la sociedad grecorromana se fue delineando un modo propio que se diferenció tanto de las representaciones de las divinidades paganas como de la prohibición veterotestamentaria de las imágenes.

En efecto, los judíos en el primer mandamiento del Decálogo, el que pone de relieve la unicidad de Dios, tenían preceptuado: "No te harás ídolos, ni figura alguna de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra" (Ex 20,4). Ante el riesgo de contaminar el culto al Dios *invisible* se subrayaba su trascendencia prohibiendo cualquier representación del mismo. Pero de hecho, la prohibición de imágenes del judaísmo fue interpretada de manera radical recién a partir del siglo III o IV después de Cristo. Las investigaciones arqueológicas muestran que en tiempos de Jesús las sinagogas estaban adornadas con representaciones de escenas bíblicas.[667] También en el libro del Éxodo encontramos una excepción a la prohibición de las imágenes cuando se describe el propiciatorio de oro puro que debía recubrir el Arca de la Alianza. "Allí me encontraré contigo" le dijo Dios a Moisés (Ex 25,22). Este lugar debía estar cubierto y custodiado por dos querubines de oro. El teólogo ortodoxo Paul Evdokimov, en su conocida obra *El arte del ícono*, afirma que la presencia de estas imágenes junto al propiciatorio indica que *antes* de la Encarnación, por temor a la idolatría, toda expresión de lo celeste se limitaba al mundo de los ángeles. "Esta limitación es solamente la purificación de una espera, una profecía sobre el advenimiento del icono en Cristo".[668] Mediante la Encarnación, Cristo libera al hombre del poder de la idolatría pero no negativamente, suprimiendo la imagen, sino positivamente, revelando el verdadero rostro de Dios.

Por otra parte, los griegos representaban a sus dioses y consideraban a las imágenes consagradas como "sedes del ser divino". La imagen poseía las mismas fuerzas

---

667 Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2001, 138. Este autor también describe la veneración icónica que recibía la Torá: "Si la sinagoga encierra en la urna de la Torá una especie de Arca de la Alianza, este hecho la convierte en un espacio para una especie de «presencia real», puesto que en ella se guardan los rollos de la Torá, la palabra viva de Dios, por medio de la cual reina en Israel, en medio de su pueblo. Por eso, el escriño se rodeaba con los símbolos del más profundo respeto, que se corresponden con la misteriosa presencia de Dios" (*ibíd.*, 87).

668 P. EVDOKIMOV, *El arte del ícono. Teología de la belleza*, Madrid, Publicaciones claretianas, 1991, 194.

que el original. En la imagen de culto pagana "se hallaba presente y activo el *numen* divino, por eso el creyente se acercaba a ella para expresarle sus ruegos".[669]

En este contexto el cristianismo primitivo comenzó gradualmente a usar imágenes religiosas. Esto no se dio sin dificultades, excesos y contradicciones. Muchos de los Padres apostólicos y los apologistas del siglo II acogieron sin reservas la prohibición judía que entendían como parte de un Decálogo que seguía siendo válido. En el siglo IV se celebró un sínodo regional en Elvira que prohibió las pinturas en las iglesias. La reticencia alcanzó incluso a figuras como Orígenes o Agustín, que temían los peligros de una posible desviación idolátrica del culto a las imágenes.[670] Sin embargo, desde comienzos del siglo III, las catacumbas y los lugares de culto cristiano comenzaron a poblarse de imágenes de Cristo, la Virgen y escenas bíblicas. Esta práctica creció exponencialmente en los siglos siguientes y varios Padres empezaron a fundamentarla teológicamente.[671] Uno de los padres capadocios, Basilio de Cesarea, formuló un principio que se convertirá en la piedra angular de la teología de la imagen posterior: *"el honor que se rinde a la imagen pasa al prototipo"*.[672]

Más allá de las reservas con las que se fueron aceptando las imágenes en el ámbito público cristiano, estas parecen haber poblado la esfera privada con más naturalidad. Los santos, representados en sus imágenes, comenzaron a ser parte de la devoción doméstica. El antecedente pagano fueron los *lares* familiares, deidades propias del culto privado. La religión romana contemplaba un culto público con sus dioses principales y un culto privado o familiar dedicado a dioses domésticos. Se los representaba en forma de estatuillas y se los colocaba en un pequeño nicho. Su función principal era proteger el espacio de la casa. Les ofrecían velas y oraciones. El historiador del arte Hans Belting, en su erudito estudio sobre el culto a las imágenes en la antigüedad cristiana, explica la transición que llevó de los *lares* al culto doméstico de las imágenes de los santos y la Virgen:

> "Resulta poco probable que la introducción del cristianismo como religión de Estado, a pesar de la línea oficial de la Iglesia, supusiera un corte claro con las tradiciones anteriores. Es posible que en la iglesia comunitaria se renunciara a la imagen del templo, mientras que en la esfera privada se mantenían los lares domésticos y demás socorredores de eficacia probada. Sus

669 H. BELTING, *Imagen y culto: Una historia de la imagen anterior a la era del arte*, Madrid, Ediciones Akal, 2009, 56.

670 Cf. B. SESBOÜE - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación I*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, 346.

671 P.e.: Atanasio, los dos Gregorios, de Niza y de Nacianzo, y en Occidente Paulino de Nola y Gregorio Magno (cf. *Ibíd.*, 346-347).

672 Cf. *Ibíd.*, 347.

> funciones fueron después trasladadas a los santos cristianos, aunque el cambio era casi inapreciable en la forma, y sólo evidente en el nombre".[673]

Un ejemplo de esta transfiguración de deidades paganas y su integración en el universo cristiano puede verse en el culto a san Demetrio, patrono de Tesalónica, muy popular entre quienes tenían problemas de salud, que se fue desarrollando con una estructura similar al culto a Asclepio, el dios de la medicina para los paganos.[674]

Joseph Ratzinger sostiene que en este proceso por el cual el cristianismo fue delineando su uso de la imagen hubo un cambio significativo cuando apareció, por primera vez, el culto a un *acheiropoietos*.[675] Así se las llamaban a las imágenes que consideraban "no hechas por mano de hombre" sino por factura divina. También los paganos tenían algunas imágenes a las que les asignaban un origen divino. Los griegos las llamaban *Diipetes*, arrojadas por Zeus.[676] A mediados del siglo VI, casi en simultáneo, aparecieron dos imágenes milagrosas representando el rostro de Cristo impreso en un lienzo (el *camulanium* y el *mandylion*).[677] Estas imágenes debieron suscitar una enorme fascinación. Además de convertirse en el centro del canon de la naciente iconografía cristiana, ayudaron a comprender la posibilidad sacramental que ofrecen las imágenes. En efecto, el hecho de que pueda verse el rostro del Señor parecía abrir un espacio para contemplar al Hombre-Dios y, a través de él, a Dios mismo. Al no estar hechas por mano de hombre, se las consideraba presencia e irradiación de Aquél que se da en la imagen. Esta se volvía un sacramento que permitía una comunión similar a la de la eucaristía. Algunos llegaron a pensar en una *presencia real* de Cristo en la imagen milagrosa.[678]

Hacia finales del siglo VI también las imágenes marianas eran comunes. En Roma era muy popular un icono de la Virgen que se creía había sido pintado por el apóstol san Lucas. La tradición decía que había llegado a la ciudad proveniente de Jerusalén bajo Sixto III (432-440), quien la habría donado a la basílica que hoy se conoce como Santa María la Mayor. Con el tiempo, este icono se convirtió en una de las advocaciones marianas más queridas por el pueblo romano. Tanto que, desde el siglo XIX, se lo

---

673 BELTING, *Imagen y culto*, 57.

674 Cf. *Ibíd.*, 57-58; J. C. ALBY, "El paso de Asclepio a Cristo en la primera literatura cristiana", *Theologica Xaveriana* 65 (2015) 185-208.

675 Cf. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 140-142.

676 Cf. BELTING, *Imagen y culto*, 78.

677 Algunos investigadores identifican el *mandylion* con la Sábana Santa de Turín (cf. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 141).

678 Cf. *Ibíd.*, 140-141.

denomina *Salus Populi Romani*.[679] Al considerárselo un retrato auténtico quedaba revestido de cierta canonicidad. El hecho de que al redactor de uno de los evangelios le asignen el oficio de pintor de iconos muestra la analogía que veían aquellos cristianos entre la palabra de la Escritura y la imagen sagrada.[680]

Belting afirma que el icono mariano aparece ante la necesidad de representar a Cristo niño. Esto acerca la imagen de María a la imagen de la divinidad. "Podría afirmarse que el icono mariano era una imagen de santo que contenía una imagen divina".[681] Este tipo de icono, al igual que el *acheiropoietos*, presenta una cierta continuidad con una costumbre precristiana. La toma de conciencia de la maternidad universal de María en los primeros siglos del cristianismo favoreció su asociación con fórmulas iconográficas de otras divinidades madres. En la cultura mediterránea estaba muy extendido el culto a las diosas madres: Isis, Astarté, Cibeles y otras. El reconocido teólogo francés Jean Daniélou –en un estudio pionero– muestra muchas de las correspondencias entre la devoción a estas diosas y el naciente culto mariano. Llega a la conclusión de que *la semejanza no es necesariamente dependencia*. Se apoya sobre todo en el hecho de que ambos cultos –a pesar de sus similitudes externas– expresan concepciones teológicas muy diversas, verdad que atestigua la virulenta crítica de los Santos Padres a los misterios paganos.[682]

Los iconos de María con el Niño se hicieron muy comunes en el ámbito familiar. Su antecedente más directo fue la imagen de Isis, representada con su hijo Horus en su falda o dándole de mamar. Esta diosa, no obstante su origen egipcio, ya desde el siglo I era un símbolo transformado por la cultura griega que estaba extendido por toda la cuenca

---

[679] En 2018 se realizó una limpieza y restauración de la imagen. La directora de los museos vaticanos, Barbara Jatta, explica que esos trabajos aportaron nuevos datos para establecer su fecha y origen. Afirma que la imagen muestra características de estilo más propias del medioevo romano (siglos XI a XIII). Además, un estudio de la tabla con radiocarbono indica una datación que iría entre fines del siglo IX y principios del XI. Sin embargo, más allá de la cuestión cronológica de este icono concreto, lo cierto es que en Roma se veneraban iconos marianos de inspiración oriental desde el siglo V (cf. B. JATTA, "Restaurata la Salus populi Romani", *L'Osservatore Romano, ed. quotidiana* Anno CLVIII, n.019, 25/01/2018 [en línea] https://www.vatican.va/various/basiliche/sm_maggiore/it/salus-populi-romani/salus-populi-romani-barbara-jatta-or_it.htm [consulta: 8 de mayo de 2023]).

[680] Esta tradición llega incluso a Santo Tomás, quien afirma: "se cuenta que San Lucas pintó una imagen de Cristo, que se conserva en Roma" (*STh* III q25, a3, ad4).

[681] BELTING, *Imagen y culto*, 60.

[682] Cf. J. DANIÉLOU, "Le culte marial et le paganisme", en: HUBERT DU MANOIR, *Maria: études sur la Sainte Vierge. Tome I*, París, Editions Beauchesne, 1949, 161-181. Un estudio profundo del tema puede verse en: S. BENKO, *The Virgin Goddess: studies in the pagan and Christian roots of Mariology*, Boston, Brill, 2004. Cf. también: E. BAUTISTA PAREJO, "El culto de María en la liturgia de la Iglesia y en la religiosidad popular", en: ISABEL GÓMEZ-ACEBO, *María, mujer medíterránea*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1999, 77-126; S. DE FIORES, *María síntesis de valores. Historia cultural de la mariología*, Madrid, San Pablo, 2011, 54-56.

del mediterráneo. En una casa, la imagen mariana desempeñaba funciones similares a las que antes se les asignaban a las imágenes de Isis. Ante ellas se encendían velas al igual que se hacía con los lares domésticos. Sin embargo, esto no significaba que se asociara su poder a fórmulas mágicas, sino que lo atribuían a María misma en función de la oración del devoto.[683] Especialmente en Oriente arraigó la costumbre de tributar un culto privado a las imágenes. Henri Marrou, historiador francés especialista en cristianismo primitivo, afirma que era algo normal "que un artesano piadoso o un monje ferviente posea en su taller o en su celda un icono santo, lo proteja con una cortina, le encienda una lámpara o una candela, y lo rodee de solicitud y devoción".[684]

El uso de imágenes sagradas despertó todo tipo de controversias. Además de los abusos a los que podía prestarse, el culto a iconos sagrados competía en algunos casos con el culto a la imagen del emperador propio de la religión política imperial.[685] Sería imposible intentar reseñar estos conflictos en un trabajo de estas características. Digamos solamente que la multiplicidad de motivos por los que algunos rechazaban el culto icónico convergió en un movimiento que se llamó *iconoclasmo*. Esto desató una crisis política, social y religiosa que, por momentos, devino en una verdadera guerra civil. Este conflicto dio ocasión a que se desarrolle una teología de la imagen.[686]

Aquí se destaca la figura de San Juan Damasceno (675-749), el primero en ofrecer sintéticamente una teología del icono. Este recibió el pensamiento de los padres capadocios, especialmente la teología de la *memoria/presencia* de Basilio que le otorgó elementos para desarrollar "una teología de la representación sensible que implique la noción fundamental de divinización, y por tanto ubicarse en una comprensión simbólica dinámica".[687] Para el damasceno, la imagen es la reproducción de un modelo con el que guarda una relación de semejanza y diferencia a la vez. Si no hubiera semejanza no sería imagen pero si la semejanza fuera total se confundiría con el modelo. La noción de imagen cristiana tiene su raíz en la vida trinitaria porque el Hijo es Imagen perfecta del Padre (cf.

---

683 Cf. BELTING, *Imagen y culto*, 60-62.

684 J. PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano*, BAC, 1999, 31.

685 Sobre el culto a la imagen del emperador y su influencia en el incipiente culto de las imágenes cristianas cf. BELTING, *Imagen y culto*, cap. 6: La imagen antigua del emperador y el culto cristiano a la imagen como problema, 137-154.

686 Los detalles históricos de esta verdadera guerra de las imágenes pueden verse en: H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia III*, Barcelona, Herder, 1970, 88-123. E. MITRE FERNÁNDEZ, *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval*, Madrid, Trotta, 2004, 16-37.

687 J. C. CAAMAÑO, "La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de San Juan Damasceno", *Teología* 85 (2004) 57-78, 66.

Col 1,15), del mismo modo que el Espíritu Santo es Imagen del Hijo.[688] El hecho de que el Hijo se haya encarnado convirtió a la materia en morada de Dios. De algún modo divinizó la carne e hizo a la materia lugar de respuesta al Dios encarnado. En este sentido, afirma que:

> "En otros tiempos Dios no había sido representado nunca en una imagen, al ser incorpóreo y no tener rostro. Pero dado que ahora Dios ha sido visto en la carne y ha vivido entre los hombres, yo represento lo que es visible en Dios. Yo no venero la materia, sino al creador de la materia, que se hizo materia por mí y se dignó habitar en la materia y realizar mi salvación a través de la materia. Por ello, nunca cesaré de venerar la materia a través de la cual me ha llegado la salvación".[689]

Esta presencia del Verbo en lo sensible abre la posibilidad de una teología de la *presencia divina* en la imagen que supera su función meramente didáctica. Este tipo de cuestiones fueron las que se debatieron durante el período de la crisis iconoclasta. Esquemáticamente podemos decir que allí se desplegaron dos modelos de percepción de lo simbólico. Para unos, el símbolo era algo meramente exterior, apenas evocador de lo significado. Otros en cambio, entendían lo simbólico con un carácter hierofánico, revelador y capaz de establecer una verdadera presencia. Por tanto, capaz de invitar a una respuesta de fe que establezca una cierta comunión con Dios.[690]

4.2.1 El II Concilio de Nicea y la crisis iconoclasta

La disputa se dirimió en el II Concilio de Nicea celebrado en 787, el último reconocido como ecuménico tanto por la Iglesia latina como por la ortodoxa. Los Padres reunidos en Nicea condenaron rotundamente la postura de los iconoclastas y recomendaron la veneración de las imágenes sagradas fundándose –sobre todo– en la tradición de la Iglesia:

> "Entrando, como si dijéramos, por el camino real, siguiendo la enseñanza divinamente inspirada de nuestros Santos Padres, y la tradición de la Iglesia Católica –pues reconocemos que ella pertenece al Espíritu Santo, que en ella habita–, definimos con toda exactitud y cuidado que de modo semejante a la imagen de la preciosa y vivificante cruz han de exponerse las sagradas y santas imágenes, tanto las pintadas como las de mosaico y de otra materia conveniente, en las santas iglesias de Dios, en los sagrados vasos y ornamentos, en las paredes y cuadros, en las casas y caminos, las de nuestro Señor y Dios y Salvador Jesucristo, de la Inmaculada Señora nuestra la santa Madre de Dios, de los preciosos ángeles y de todos los varones santos y venerables. Porque *cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que estas miran al recuerdo y deseo de los originales* y a tributarles el saludo y adoración de honor, no ciertamente la latría verdadera que según nuestra fe sólo conviene a la naturaleza divina; sino que como se hace con la figura de la preciosa y vivificante cruz, con los evangelios y con los demás objetos sagrados de culto, se las honre con la ofrenda de incienso y de

---

[688] Cf. SESBOÜE - WOLINSKI, *El Dios de la salvación I*, 348.

[689] *Contra imaginum calumniatores*, I, 16. Cita tomada de BENEDICTO XVI, *Audiencia general, miércoles 6 de mayo de 2009* [en línea], 2009 <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090506.html> [consulta: 8 de mayo 2021].

[690] Cf. CAAMAÑO, "La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de San Juan Damasceno", 58.

> luces, como fue piadosa costumbre de los antiguos. *'Porque el honor de la imagen, se dirige al original'*, y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada".[691]

El Concilio presenta una confesión de fe que expresa una síntesis de la tradición teológica anterior. Según afirma un especialista en la historia del dogma como Bernard Sesboüé, Nicea II "elaboró una doctrina de las imágenes modesta, pero clara y bien fundamentada, sobre la que vive la Iglesia desde entonces".[692] Sin embargo, esto no fue suficiente para cerrar la crisis iconoclasta. Lo que recién se dio –luego de sangrientas luchas– casi un siglo después, en el IV Concilio de Constantinopla (869). En parte porque la teología no había respondido todavía a algunos de los argumentos iconoclastas. Fueron Nicéforo de Constantinopla (750-829) y Teodoro Estudita (759-826) los que allanaron el camino del triunfo. Como afirma Christoph Schönborn, "sus escritos sobre la cuestión de las imágenes pertenecen a lo mejor que la Iglesia antigua nos ha legado sobre este tema".[693]

Vamos a intentar reseñar muy brevemente el legado teológico de esta etapa en cuatro puntos.

1. *Distinción entre la imagen y su prototipo*. La fórmula nicena llama a distinguir entre la imagen y quien representa citando textualmente a Basilio: *"el honor de la imagen se dirige al original".*[694] La imagen lleva al *recuerdo* y al *deseo* de la persona en ella representada. En la contemplación orante del icono, el espíritu humano emprende un movimiento, cuyo término es Dios mismo, y en el que pueden distinguirse dos niveles. Por una parte, un movimiento interior de *comunión* con las personas representadas. Pero este movimiento interior está mediado por una realidad exterior: la imagen sensible. Por eso este movimiento de contemplación presenta otro aspecto. El que se dirige a la imagen y que no es "la latría (λατρεία) verdadera que según nuestra fe sólo conviene a la naturaleza divina".[695] Se trata de la adoración de honor o veneración (προσκύνησις). Esta indica " el carácter mediado de este tránsito que tiene como término a Dios, y en donde

---

[691] Dz 302 (subrayado nuestro).

[692] SESBOÜE - WOLINSKI, *El Dios de la salvación I*, 353. Una propuesta interpretativa del concilio niceno segundo puede verse en: J. C. CAAMAÑO, *La visión del invisible. Teología de la imagen y del conocimiento simbólico*, Buenos Aires, Ágape, 2021, 53-82.

[693] C. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo: Una introducción teológica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, 182.

[694] Dz 302.

[695] *Ibíd*.

se implica una presencia del término en el medio, que sólo puede ser asumida desde una comprensión de la potencialidad espiritual de la materia".[696]

Una clara síntesis presenta San Juan Pablo II en su carta con motivo del XII centenario de esta asamblea conciliar:

> "El II Concilio de Nicea, por tanto, ha reafirmado solemnemente la distinción tradicional entre 'la verdadera adoración (*latreia*), que según nuestra fe, conviene solamente a la naturaleza divina', y 'la adoración de honor' (*timetiké proskynesis*) atribuida a las imágenes, pues 'quien se prosterna ante una imagen, se prosterna ante la persona (*hipostasis*) de quien está representado en ella'".[697]

Evidentemente, la clave está en la frase final: *quien venera a una imagen, venera en ella a la persona que está representada*.

2. *La teología de las imágenes tiene su raíz en el misterio de la Encarnación*. Más allá de la distinción entre la imagen y su prototipo, la cuestión de fondo en la discusión con los iconoclastas es cristológica. Como señala Schönborn, esta crisis representa la última etapa de las controversias cristológicas de la Iglesia antigua.[698] Cristo, al hacerse hombre, se hizo representable y de este modo inauguró una nueva "economía" de las imágenes.[699] Esto es lo que habilita a superar el iconoclasmo veterotestamentario y diferencia radicalmente las imágenes cristianas de las paganas. Aun cuando exteriormente pueda haber similitudes con el culto pagano, el culto cristiano no es idólatra porque tiene por objeto a Cristo, Dios-Hombre. El Hijo de Dios, al encarnarse asumió la materia y le dio una nueva dignidad: la constituyó en un espacio de revelación.

3. *Función didáctica de la imagen.* La imagen es una verdadera confesión de fe cristiana. Juan Damasceno decía: "si alguien de entre los paganos viene y te dice: 'Muéstrame tu fe para que yo también crea', … Llévalo a una iglesia ... y sitúalo ante los santos iconos allí representados".[700] La imagen es un lenguaje que expresa la fe visualmente. En este sentido, es importante notar la *analogía entre imagen y palabra.* Los iconos buscan lo mismo que los evangelios: anunciar a Cristo. El icono es otra manera de hacer sensible el misterio que complementa a la narración bíblica del mismo modo en que la vista se relaciona con el oído. El Concilio que cierra la crisis iconoclasta –Constantinopla IV– lo formula con sencillez y claridad:

---

696 CAAMAÑO, *La visión del invisible*, 64.

697 JUAN PABLO II, *Duodecimum saeculum, al cumplirse el XII centenario del II Concilio de Nicea (4 diciembre 1987)*, AAS 80 (1988), 247-249.

698 Cf. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo*, 136.

699 Cf. CEC 1159.

700 JUAN DAMASCENO, *Contra Constantino Cabal* X, en PG 95,326 C-D. Cita tomada de UPENSKY, *Teología del icono*, 85.

> "Así como por el sentido de las sílabas que en el libro se ponen, todos conseguiremos la salvación; así por la operación de los colores de la imagen, sabios e ignorantes, todos percibirán la utilidad de lo que está delante, pues *lo que predica y recomienda el lenguaje con sus sílabas, eso mismo predica y recomienda la obra que consta de colores*".[701]

Tras esta razón antropológica hay una cuestión cristológica: la Encarnación significa que Dios, el invisible, entra en el ámbito de lo visible para que podamos conocerlo. Los sentidos forman parte de la fe en un Dios encarnado. Negar la posibilidad de una contemplación sensible de Dios nos llevaría a negar la Encarnación. Como bien explica Teodoro: "la visión viene en nuestra ayuda pues si bastaba con la contemplación intelectual hubiera sido suficiente que el Logos se nos revelara de ese modo".[702]

4. *La imagen como presencia.* La utilidad pedagógica del icono no puede hacernos pasar por alto su dimensión sacramental. En este sentido, los teólogos defensores de las imágenes hablaban de la *santidad* del icono. No se trata solamente de un signo que señala un significado sino que hay una misteriosa *presencia* de lo significado en el significante. Esto no debe interpretarse como si la imagen, en su materialidad, fuera una especie de divinidad, sino que la presencia del arquetipo en el icono es de tipo relacional. Teodoro lo explica a partir del ejemplo de un sello, que a pesar de dejar su marca en todo tipo de materiales permanece separado de ellos. Con esto no busca menospreciar la dignificación de la materia que realizó Cristo en la Encarnación, sino que intenta rechazar cualquier sacralización de la materia que pondría al icono a la altura del sacramento. Es cierto que el icono también santifica, pero no al modo del sacramento:

> "En los misterios sacramentales, la naturaleza misma recibe una fuerza salvadora y santificante. El pan que se hace Eucaristía es realmente el cuerpo de Cristo, no es su imagen. El agua bautismal recibe la fuerza santificante del Espíritu Santo. La madera del icono, sin embargo, no se convierte de este modo en medio de gracia. Es verdad, también el icono santifica pero no a la manera del sacramento sino en virtud de la relación intencional que posibilita con la persona representada". [703]

De este modo, la imagen se constituye en un espacio epifánico que invita a la adoración y –por tanto– a la comunión. Es un lugar de encuentro entre la revelación divina y la fe del creyente.

4.2.1.1 Dos observaciones

Antes de cerrar la presentación de este período queremos ofrecer dos breves observaciones. En primer lugar, debemos señalar que esta doble condición de la imagen que hemos presentado en los puntos 3 y 4, de ser a la vez enseñanza y presencia, ha sido

---

[701] Dz 654 (subrayado nuestro).

[702] TEODORO ESTUDITA, *Antirrheticus* PG 99, 336. Cita tomada de CAAMAÑO, *La visión del invisible*, 21.

[703] SCHÖNBORN, *El icono de Cristo*, 200.

entendida con acentos diversos en Oriente y en Occidente. En los Padres latinos puede percibirse una tendencia a considerar a la imagen más en su función didáctica, mientras que en Oriente se desarrolló toda una teología del icono que destaca su valor sacramental. Esto, como veremos, tendrá consecuencias en la historia eclesial.

También vale aclarar que los argumentos teológicos presentados buscan –apologéticamente– fundamentar la posibilidad de representar a Cristo. Sin embargo, sus conclusiones también se aplican, guardando las debidas analogías, a las imágenes de la Virgen y los santos. Ellos son representables en cuanto participan del misterio de Cristo por la comunión de los santos. Sobre todo María, cuya participación en ese misterio es del todo singular debido a su maternidad divina.

4.2.2 El románico y el gótico

La teología de la imagen que acabamos de esbozar se formuló en Oriente, en un tiempo en que allí estaba el centro de gravedad de la Iglesia. No fue sencilla su recepción en Occidente, que en esos momentos estaba sufriendo una profunda transformación con la naciente hegemonía del reino franco de Carlomagno. La incomprensión tuvo que ver con haber recibido una traducción defectuosa de Nicea II que –además– llegaba a una Iglesia cuya tradición subrayaba con cierta exclusividad la función didáctico-pedagógica de la imagen. La reacción se ve en los llamados *Libri carolini* y en los sínodos de Francfort (794) y París (824), que insistían en la función meramente instructiva y educativa de las imágenes. "Cristo no nos ha salvado por medio de la pintura", afirmaban.[704]

Aun con estas diferencias, Ratzinger sostiene que "hasta el umbral del siglo XIII, no existe ninguna diferencia *sustancial* entre Oriente y Occidente, en lo que se refiere a la cuestión de las imágenes".[705] A pesar del cisma que se dio en 1054, la temática y la orientación fundamental del arte sacro seguían siendo las mismas mientras duró el período que en historia del arte se conoce como románico. Hacia el siglo XIII se fue produciendo gradualmente un cambio en Occidente y apareció un nuevo estilo: el gótico. Allí, la imagen principal de la iconografía ya no es el *Pantocrator*, el Señor del mundo, sino el Crucificado en su dolorosa pasión y muerte. Lo histórico–narrativo pasa a primer plano. La imagen devocional comienza a desplazar a la imagen del misterio. Entre la

[704] Cf. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 147.
[705] *Ibíd.*, 146 (subrayado en el original).

multiplicidad de causas de esta transformación en Occidente, Ratzinger –siguiendo a Evdokimov– señala el cambio del platonismo al aristotelismo que se dio en el siglo XIII.[706] Esto modificó el modo de concebir la relación entre lo espiritual y lo material. Lo que buscaban representar las artes figurativas eran los acontecimientos históricos, considerando la historia de la salvación no tanto como sacramento, sino más bien como una historia transcurrida en el tiempo. En ese marco, la devoción busca, sobre todo, la contemplación de los misterios de la vida de Cristo:

> "La separación que se produjo, en el ámbito de las imágenes, entre Oriente y Occidente a partir del siglo XIII fue indudablemente muy profunda: en esto se solapan motivos diversísimos con repercusiones espirituales muy diferentes. Una devoción a la cruz de carácter más historicista sustituye la disposición hacia el Oriente, hacia Cristo Resucitado que va por delante de nosotros en el camino".[707]

A partir de ese momento comienzan a comparecer los sentimientos en los rostros de Cristo, la Virgen y los santos. La representación del Cristo sufriente –que como veremos tanto prendió en el alma religiosa latinoamericana– representa, en el dolor más extremo, el amor salvífico de Dios. Resulta en definitiva una imagen consoladora, ya que fueron *nuestros* dolores los que cargó. Presenta a un Dios que se identifica con nuestro destino. Esta concentración en la realidad histórica de Cristo nos recuerda que el sufrimiento humano forma parte del misterio cristiano. Son imágenes que manifiestan el realismo de este misterio, pero sin distanciarse de él. Esta dimensión "narrativa" de la imagen de la cruz puede extenderse al resto del arte gótico. Invita a la oración, porque está marcada por la oración. "Nos muestran la verdadera imagen del hombre, tal y como fue proyectado por el Creador y renovado por Cristo. Nos conducen hacia el interior de la verdadera humanidad".[708]

Teológicamente, la edad media es el tiempo de grandes sistematizaciones como la de Santo Tomás. En la Suma de Teología el Aquinate desarrolla una teología de la imagen a partir del principio clásico de Basilio: *quien venera una imagen venera a la persona representada en ella.* En la *Tertia Pars* cuestión 25, en el tratado del Verbo encarnado, al analizar las consecuencias de la unión hipostática en cuanto tiene que ver con los hombres, se pregunta *sobre la adoración de Cristo.* El artículo tercero aborda el problema concreto sobre *si se debe rendir adoración de latría a la imagen de Cristo.*[709] Allí Tomás

---

[706] Cf. *Ibíd.*, 148.

[707] *Ibíd.*, 149. La tradición de Oriente tuvo una sistematización definitiva en el Concilio de Moscú, en 1511, conocido como el Concilio de los Cien Cánones (cf. *Ibíd.*, 156).

[708] *Ibíd.*, 150.

[709] Para profundizar en la lectura de *STh* III, q25, a3 cf. J. C. CAAMAÑO, "Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica", *Teología* 86 (2005) 109-140, 121s.

presenta las objeciones de los iconoclastas a las que contrapone la verdadera tradición representada por San Basilio y San Juan Damasceno. La solución comienza explicando el acto de conocimiento simbólico como un doble movimiento del espíritu en la contemplación de la imagen:

> "El movimiento del alma hacia la imagen es doble: uno que se polariza en la misma imagen en cuanto es una cosa (*quod res quaedam*); otro que termina en la imagen en cuanto es representación de otra realidad (*inquantum est imago alterius*). Y entre tales movimientos media esta diferencia: el primer movimiento, por el que alguien se dirige a la imagen en cuanto cosa, es distinto del movimiento que termina en la realidad. El segundo, que recae en la imagen en cuanto imagen, es uno y el mismo que el que se dirige a la realidad".[710]

Como puede verse, reformula en clave escolástica la distinción nicena entre la veneración de una imagen en cuanto cosa y la adoración de lo que ella representa. En este último sentido corresponde tributar una adoración de latría a las imágenes de Cristo:

> "Así pues, se impone decir que no ha de manifestarse reverencia alguna a la imagen de Cristo en cuanto es una cosa, por ejemplo una madera esculpida o pintada, porque la reverencia sólo se debe a la naturaleza racional. Por consiguiente, es claro que sólo debe rendírsele culto en cuanto imagen. Y así se sigue que es preciso rendir la misma reverencia a la imagen de Cristo que al mismo Cristo. Por tanto, al ser adorado Cristo con adoración de latría, se sigue que su imagen debe ser adorada también con adoración de latría".[711]

Esta enseñanza vale también para la veneración de las imágenes de los santos y María con la diferencia que a estas no se les debe la adoración de latría que es propia de Dios. Santo Tomás explica que a las criaturas racionales se las venera con dulía, virtud que se funda en el reconocimiento de una superioridad.[712] Hacia la Madre de Dios corresponde tener hiperdulía, que no es una dulía más intensa sino que se basa en el reconocimiento de una excelencia única. Para Santo Tomás, "la bienaventurada Virgen por ser Madre de Dios, tiene una cierta dignidad infinita".[713] Aquí radica la diferencia esencial entre la dulía y la hiperdulía. Tello lo explica con estas palabras:

> "La hiperdulía no es pues un grado mayor que la dulía en sentido propio, pero sí es el reconocimiento de la excelencia y superioridad –totalmente singular pues por ser Madre de Dios, y por 'tocar' a una persona divina, es de dignidad infinita– de la Virgen María, dándole el honor y el culto correspondiente. Por eso es muy superior a la piedad y a cualquier forma de la observancia".[714]

En el capítulo VI tendremos ocasión de extendernos en las consecuencias que saca Tello de esta dignidad única de la Virgen en la que ve el fundamento más profundo de la especial predilección que el pueblo siente por María.

---

[710] *STh* III, q25, a3, sol.

[711] *Ibíd*.

[712] La dulía es explicada en *STh* II-II, q103. Su contexto es el tratado de la virtud de religión.

[713] *STh* I, q25, a6, ad4.

[714] TELLO, *La pastoral popular y Santo Domingo*, n. 428.

4.2.3 El renacimiento y el barroco

Volviendo al recorrido histórico que estamos ofreciendo, hacia el siglo XV aparece en Europa un nuevo modo de concebir al hombre y –consecuentemente– un nuevo estilo artístico. Se lo llamó *renacimiento*. Este busca cantar la grandeza del hombre, que se experimenta cada vez más dominador de la naturaleza. Surge lo estético en sentido moderno, donde la belleza pasa a ser un valor en sí misma, no en cuanto remite a una realidad superior. El hombre busca liberarse por la belleza. Esto hace que el artista quede en primer plano. Nace un interés por la antigüedad clásica y los mitos paganos se representan tanto como las historias cristianas. Se abandona la percepción trágica y se deja en las sombras el dolor de la cruz. La imagen de culto deja su lugar a la obra de arte que, si bien representa contenidos cristianos, no sería "arte sacro" en sentido estricto. Ratzinger sugiere que sobre este trasfondo debe entenderse la reacción iconoclasta de la Reforma protestante.[715]

Al renacimiento le sigue el barroco, que en el tema de las imágenes religiosas está muy marcado por el concilio de Trento (1545-1563). La Iglesia buscaba responder a los desafíos que le presentaba la Reforma y encontró en el arte religioso una herramienta muy útil. En lo doctrinal, el Concilio sigue la confesión de fe en las imágenes de Nicea II:

> "Igualmente, que deben tenerse y conservarse, señaladamente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios y de los otros Santos y *tributárseles el debido honor y veneración, no porque se crea hay en ellas alguna divinidad o virtud*, por la que haya de dárseles culto, o que haya de pedírseles algo a ellas, o que haya de ponerse la confianza en las imágenes, como antiguamente hacían los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque *el honor que se les tributa, se refiere a los originales que ellas representan*; de manera que *por medio de las imágenes que besamos y ante las cuales descubrimos nuestra cabeza y nos prosternamos, adoramos a Cristo y veneramos a los Santos*, cuya semejanza ostentan aquéllas. Cosa que fue sancionada por los decretos de los Concilios, y particularmente por los del segundo Concilio Niceno, contra los opugnadores de las imágenes".[716]

Como puede verse, Trento repite la doctrina de Nicea II pero sin hacer alusión al fundamento cristológico de la veneración de las imágenes, que funda su función sacramental. En línea con la tradición latina, subraya el carácter didáctico-pedagógico del arte religioso y advierte sobre el riesgo de idolatría aclarando que no se cree que haya "*en ellas alguna divinidad*". La pastoral tridentina asume al arte religioso buscando enseñar y cautivar al pueblo sencillo. El historiador del arte Juan Plazaola afirma que:

> "El arte de la Contrarreforma fue, pues, un arte cercano al pueblo; hoy lo calificaríamos de *populista*, más que popular; con un notable teatralismo, un estilo nada ascético de exaltar el

[715] Cf. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 151.

[716] Dz 986 (subrayado nuestro).

> ascetismo, la penitencia y el martirio; una manera muy sensible y hasta sensual de glorificar lo suprasensible, y una tendencia iconográfica a romper fronteras entre la tierra y el cielo".[717]

Fruto de este impulso, el siglo XVII conoció un florecimiento de imágenes sin precedentes en Occidente. Se ha dicho que la Reforma, en su afán por destruir las imágenes, las multiplicó.[718] Tal fue la riqueza iconográfica de este Siglo de Oro que marcó la sensibilidad cristiana hasta nuestros días. Fue bajo estos modelos estilísticos, con sus imágenes de madera policromada y sus retablos barrocos, que la imagen religiosa llegó a América y se constituyó en un medio privilegiado para anunciar el Evangelio a los nuevos cristianos. Creemos que puede afirmarse que por su fecundación con el elemento indígena aquí la imagen cristiana tomó una tonalidad propia. Eso lo veremos más adelante (4.3).

4.2.4 Romano Guardini y las imágenes sagradas

A mediados del siglo XX, el pensador ítalo-alemán Romano Guardini escribió –bajo la forma de una carta a un historiador del arte– un pequeño ensayo titulado: *Imagen de culto e imagen de devoción*.[719] Allí presenta una teología de la imagen que integra fecundamente la tradición occidental de corte didáctico-pedagógica con la oriental más proclive a verla como presencia divina. Creemos que nos puede ofrecer una buena síntesis para cerrar esta sección que intenta presentar la cuestión de las imágenes en la historia de la Iglesia.

Este teólogo sostiene que en lo que llamamos *imagen sagrada* pueden reconocerse diversas estructuras o fenómenos que tienen su naturaleza propia. Así distingue entre *imagen de culto* e *imagen de devoción*.[720] Desde la historia del arte bien podría decirse que en el cristianismo del primer milenio predominaba la imagen de culto y que la imagen de devoción –que comenzó gradualmente en el gótico– a partir del renacimiento domina la historia. Sin embargo, Guardini prefiere tratarlas como dos fenómenos diversos y analizarlos desde la perspectiva teológica antes que la histórica. Desde allí afirma que la imagen de culto no procede de la experiencia interior humana sino –en el fondo– de Dios

---

[717] PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano*, 212 (subrayado en el original).

[718] Cf. *Ibíd.*, 226.

[719] R. GUARDINI, *Imagen de culto e imagen de devocion, sobre la esencia de la obra de arte*, Madrid, Guadarrama, 1960.

[720] El autor aclara que la palabra *devoción* no es del todo adecuada "pues frente a la alta aspiración de la primera, tiene un acento un poco degradado". El traductor de la edición española acentúa esta debilidad al señalar que "tampoco es muy buena la traducción que hacemos de *Andacht* por 'devoción'; pero menos exacto hubiera sido decir 'oración' o algo análogo" (cf. *Ibíd.*, 17-18).

mismo. Él no solo actúa en el mundo sino que actúa desde dentro de él, lo que tiene su culmen en la Encarnación. De ese obrar salvador de Dios procede la imagen de culto. Está a su disposición para que Él pueda manifestarse a través de ella. Se hace *órgano de la economía de la salvación*. En cambio, la imagen de devoción nace de la vida interior del creyente. Habla del gobierno divino, pero como un contenido de la piedad humana. Mientras la primera provenía de la trascendencia, esta nace de la inmanencia, de la interioridad humana. Si hay una interioridad que manifiesta la imagen de culto es la divina.[721]

El sentido de la imagen de culto es que Dios se haga presente. Esta presencia tiene un modo propio. Ante una imagen de estas, el creyente no dirá: "esto es Cristo", pero tampoco dirá meramente: "esto representa a Cristo". El creyente –a través de lo que Guardini llama un *órgano para el misterio*– percibe una forma propia de presencia divina a través de la imagen. En su contemplación penetra en esta presencia. La imagen de culto provoca conmoción, respeto y tendencia a acercarse. Lleva a la adoración. Ante ella no importa tanto el artista. La obra humana queda atrás. Domina la presencia sagrada. En ella no se aplica del todo adecuadamente el concepto de *obra de arte*. Quien la hace no debe transmitir una experiencia propia sino buscar que la imagen haga posible la sagrada presencialización. En cambio, en la imagen de devoción el artista tiene un cometido distinto. No intentará preparar un lugar para la presencia divina sino representar su experiencia de Dios. Buscará, propiamente, *crear* una obra de arte.

La imagen de culto, al ser sacramento del obrar divino, requiere una adecuación a la enseñanza de la Iglesia. La verdad que se expresa en ella no proviene de la experiencia interior del artista sino de la doctrina cristiana. En ella se prolonga el dogma. En cambio, la imagen de devoción está más en función de la vida personal cristiana. Ella expresa las búsquedas creyentes. Produce edificación religiosa y consuelo. Se comporta de forma pedagógica con el hombre al hacerle evidente su interioridad.

Guardini considera que la imagen de culto es *sagrada* en el sentido estricto del término. En ella se percibe lo *tremendum*. Le dice: ¡Quítate las sandalias! Ubica al hombre en actitud sacral de creatura. De algún modo lo sacraliza. Por el contrario, la imagen de devoción tiene familiaridad, puede ser asumida y apropiada por la interioridad del hombre. Permite –de alguna manera– ser humanizada.

---

[721] Cf. *Ibíd.*, 19-20.

También ambos tipos de imágenes pueden deformarse. La imagen de culto puede degenerar en una abstracción tal que la haga fría y –en definitiva– muerta. O, por el contrario, tomar vida de mala manera y desviarse a lo mágico. La imagen de devoción puede perder su función cuando el observador busca en ella percibir más su calidad artística que su mensaje. O, peor aún, en el caso en que sirve para poner lo religioso al servicio del placer, generando así una unión entre lo religioso, lo estético y lo sensorial, que Guardini considera de lo peor que puede producir una cultura decadente.

Este teólogo es perfectamente consciente de que ni la imagen de culto ni la de devoción existen en estado puro en la realidad. Pero cree que estos conceptos pueden resultar útiles como herramientas auxiliares para un estudio de la historia del arte. Se trata de dos fenómenos diversos. Las imágenes de culto predominaron en los orígenes del cristianismo, el románico y en parte en el gótico. Luego desaparecieron casi por completo como impulso creador y sólo subsisten hasta hoy en las *imágenes de gracia*, aquellas que el pueblo creyente ha adoptado como un camino para encontrarse con Dios. En estas no importan tanto las cualidades artísticas sino el profundo sentido religioso que fueron acumulando en su historia y que está relacionado con la experiencia radical de la vida.[722] Son imágenes que atraen, se peregrina hacia ellas, y están por lo general vinculadas con un origen milagroso. Por lo general, el lugar de encuentro no está determinado por el creyente sino por Dios. Como hemos visto en el capítulo I, en América Latina abundan este tipo de imágenes y puede decirse que han sido decisivas en la configuración del alma creyente de este pueblo.

4.3 Un camino preferido en América Latina

Como hemos intentado presentar, el cristianismo desde sus inicios anunció y alimentó su fe con el uso de imágenes sagradas. También hemos dicho que hacia el siglo XVI, tiempo de la primera evangelización de América, la Iglesia –en su búsqueda por responder a los desafíos de la Reforma– hizo del arte religioso barroco uno de sus bastiones. Esta postura se potenció al desembarcar en estas tierras donde tuvo que anunciar el cristianismo a muchedumbres cuyo idioma no conocía y que ofrecían una natural predisposición cultural a lo simbólico. Desde sus inicios América se convirtió –

[722] Así veíamos en el capítulo III que Salvaire, a pesar de estar profundamente subyugado por la pequeña imagen de la Virgen de Luján, no tiene problema en reconocer la falta de calidad artística en su factura. Cf. supra 181).

en palabras del historiador francés Serge Gruzinski– en un "fabuloso laboratorio de imágenes".[723]

Una de las conclusiones más claras que saca Tello de su lectura histórico teológica de la primera evangelización es que en nuestro Continente la fe se anunció sobre todo a través de las imágenes religiosas. Vimos en el capítulo I la centralidad que tuvo la presencia de las imágenes de María en la configuración histórico cultural del pueblo que nació en estas tierras. A esto habría que agregar la presencia de la cruz y de los santos. Nuestro teólogo señala un matiz interesante sobre la diferencia que hay entre el sentido evangelizador de la imagen de la Virgen y el de la cruz:

> "El uso evangelizador de la imagen ha sido muy importante en América donde el pueblo humilde ha sido y es tan numeroso. Mediante las imágenes se ha evangelizado el Continente. Eran estas una ayuda esencial para el misionero frente a los ídolos. La imagen de la cruz quizás iba unida más fácilmente a la idea de conquista y lucha (la cruz y la espada). En cambio, las imágenes de María indicaban más bien la ternura compasiva y maternal. En ellas volcaban y concretaban indios y españoles su devoción a María a través de la oración, el canto y el baile".[724]

Otro excelente ejemplo que nos ofrece Tello sobre la centralidad que tuvieron las imágenes en la primera evangelización lo encontramos en las explicaciones que hace sobre la adaptación de la doctrina cristiana a las lenguas de los indígenas. En su obra *El cristianismo popular: Ubicación histórica y hecho inicial en América* se detiene largamente a explicar que, ya que el objeto material de la fe es una verdad formulable en proposiciones, su enunciación tendrá las características de la lengua y la cultura del sujeto que pone el acto de fe. Con ese objetivo repasa los esfuerzos que hicieron los misioneros para encontrar vocablos indígenas que representen las realidades espirituales que querían enseñar. Un recurso muy común era la perífrasis, que consistía en expresar una palabra española a través de varias indígenas. En esa búsqueda, la mejor forma que encontraron para traducir "iglesia (material)" era "casa de las imágenes".[725] Evidentemente, las

---

[723] S. GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012. Sobre el uso de las imágenes en la evangelización americana cf. S. GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991; G. SIRACUSANO, *El poder de los colores. de lo material a lo simbólico en las prácticas cuturales andinas (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005; S. SEBASTIÁN LÓPEZ, *El barroco iberoamericano: Mensaje iconográfico*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007.

[724] TELLO, *María estrella de la evangelización (EN 82)*, 148. El párrafo citado tiene una nota al pie que dice: "Un ejemplo tenemos en estos fragmentos del canto *nahuatl* 'Atabal' del siglo XVI: 'Dios te creó, oh, Santa María, entre abundantes flores y ahora, últimamente, te hizo nacer pintándote en el obispado'; 'a la orilla del agua cantaba Santa María'; 'Tu alma oh Santa María está como viva en la pintura. Nosotros, los señores le cantábamos en pos del libro grande y le bailábamos con perfección y tú, Obispo, predicabas allí a la orilla del lago'. (VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María en Iberoamérica*, 186)".

[725] Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 206.

representaciones de Cristo, María y los santos tenían un rol central en el universo religioso de estos indios recién llegados al cristianismo.

Para comprender mejor el proceso por el cual la imagen religiosa tomó el lugar de importancia que hoy tiene en el cristianismo popular latinoamericano veamos un par de ejemplos de cómo fue utilizada en la primerísima evangelización. El primero corresponde al *Suplemento del Catecismo* que se usaba en tierras mexicanas, editado por el obispo Zumárraga en 1546. Allí puede leerse:

> "Han de saber que los cristianos tenemos las imágenes de Jesucristo y de Nuestra Señora y de la cruz y de los otros dioses no por aquella tabla, pintura, o figura que tiene. Ni las tenemos por dioses, como cosa viva o en que haya divinidad o gracia (como hacían los idólatras en esta tierra), mas honramos en ellas lo que representan. Y, así, no ha de parar en ellas nuestro pensamiento sino pasar adelante a lo que demuestran o significan. Y, por tanto, damos a cada uno la reverencia según lo que representa.
>
> Y la imagen de Jesucristo, que es Dios y hombre, y la imagen de la cruz, que representa a Jesucristo crucificado, adoramos con soberana reverencia. A la imagen de Nuestra Señora no tanto, mas con mayor que a las de otros santos. Y a las de los otros santos con otra menor reverencia y mucho acatamiento.
>
> Y cada uno debe tener especial devoción a alguno de los santos, como a Nuestra Señora o al santo cuyo nombre tiene, o en cuya parroquia vive, o al que más devoción tuviere. Y rezarle cada día alguna oración. Y el día de su fiesta hacer algo por su servicio. Y lo mismo debemos hacer por el ángel bueno que nos guarda, y cada día le debemos rezar alguna oración".[726]

Como puede verse, se reformula en lenguaje catequético lo sustancial de la doctrina del II Nicea (que pocos años después repitió Trento).[727] Se diferencia del culto indígena –que considera idólatra– aplicando la teoría de la representación y aclarando explícitamente que las imágenes no son dioses, por tanto lo que se honra es lo que ellas representan. Con lograda sencillez explica la diferencia entre la latría que se le debe a Cristo de la dulía e hiperdulía que se les deben a los santos y a la Virgen. También propone que le tomen especial afecto a algún santo y al ángel de la guarda para aprovechar su poder de intercesión.

El otro testimonio corresponde al ámbito andino. Se trata de un diálogo ficticio entre un indio y un misionero que se presenta en el *Sermonario* perteneciente al *Tercero Catecismo,* editado en 1585 como fruto del III Concilio Limense (1582-1583) dirigido por Santo Toribio de Mogrovejo en su búsqueda por aplicar el Concilio de Trento en estas tierras:

> "Más me diréis, padre, ¿cómo nos decís que no adoremos ídolos, ni guacas? ¿Pues los cristianos no adoran las imágenes que están pintadas, y hechas de palo de metal, y las besan, y se hincan de rodillas delante de ellas, y se dan en los pechos, y hablan con ellas? ¿Estas no son guacas también, como las nuestras? Hijos míos, muy diferente cosa es lo que hacen los cristianos, y lo que hacéis vosotros. Los cristianos no adoran, ni besan las imágenes, por lo que son, ni adoran

[726] J. G. DURÁN, *Monumenta catechetica hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Vol. II (S.XVI),* Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1990 , 131-132.

[727] Sobre las imágenes en Trento cf. supra 202.

> aquel palo o metal o pintura; más adoran a Jesucristo en la imagen del crucifijo, y a la Madre de Dios Nuestra Señora la Virgen María en su imagen, y a los santos también en sus imágenes; y bien saben los cristianos que Jesucristo y nuestra Señora y los santos están en el cielo vivos y gloriosos y no están en aquellos bultos o imágenes. […]
>
> Y así veréis que aunque se quiebre un bulto o se rompa una imagen, no por eso los cristianos lloran ni piensan que Dios se les ha quebrado o perdido, porque mi Dios está en el cielo y nunca perece. Y de la imagen sólo se quiebra o pierde el palo, o el metal o el papel, de lo cual a los cristianos no se les da nada, ni lo tienen por su Dios.
>
> Mas vuestros antepasados y vosotros no lo hacéis así con las guacas, porque si os toman vuestra pirca o vuestra guaca, os parece que os toman vuestro dios, y lloráis porque tenéis en aquella piedra o figura todo vuestro corazón, y no le tenéis en el cielo, donde está el verdadero Dios.
>
> Así que, hijos míos, quiere Dios que los cristianos tengamos las imágenes de Jesucristo y de los Santos, y que con mucha devoción las honremos, poniendo nuestro pensamiento y corazón en lo que está en el cielo. Y manda que no pongamos nuestro corazón en las *guacas* ni las adoremos, porque son invención del diablo y burlería. Y sólo Dios es a quien hemos de adorar por Dios nuestro, poniendo en él toda nuestra confianza. Y a los Santos hémoslos de reverenciar porque son criados y amigos de nuestro Dios, y pedir que intercedan por nosotros ante el sumo Dios. El cual es un solo Padre e Hijo y Espíritu Santo, Dios eterno y glorioso, que reina en los cielos y en la tierra sin fin. Amén".[728]

En este caso, al igual que en el catecismo mexicano, es notable el acento con que se busca enseñar un uso no idolátrico de la imagen. Aquí se contrapone explícitamente con el culto que en la región andina se les daba a las *huacas*. El indio podía confundir fácilmente al santo cristiano con su *huaca* ya que presentaban muchos puntos en común. Esto es algo que ha sido muy estudiado por el antropólogo hispano-peruano –y sacerdote jesuita– Manuel Marzal, cuyas investigaciones han sido pioneras en muchos sentidos. Él investiga el proceso por el que el indio asume el culto a los santos a través de imágenes y encuentra que los santos cristianos entraron en el universo religioso indígena bajo la categoría de *huacas móviles* porque tenían muchas equivalencias con estas.[729] Eran para ellos intermediarios sagrados que concedían favores a cambio de prestaciones cultuales. Al principio se dio para burdas reinterpretaciones como esconder *huacas* dentro de las imágenes o hacer coincidir sus fiestas con las fiestas cristianas. Sin embargo, los santos fueron siendo gradualmente tomados como propios en la medida en que los indios tuvieron la experiencia de que el santo *oía* sus peticiones y *les cumplía* con *milagros*. De hecho, en esos tiempos la creencia en el carácter milagroso de algunas imágenes era algo habitual en el cristianismo tanto de españoles como de indios:

> "Está fuera de dudas que estos 'milagros' eran un hecho universalmente aceptado en el medio siglo de nuestra historia. Independientemente de su objetividad, ello sirvió para moldear la mentalidad religiosa de unos indios que, partiendo de categorías religiosas politeístas y habiendo sido testigos de una extraña guerra, basada unas veces en las razones de la catequesis y otras en las presiones de las visitas de extirpación, vieron desaparecer muchas de sus wakas y aparecer

[728] DURÁN, *Monumenta catechetica hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Vol. II (S.XVI)*, Sermón XIX, 690-692.

[729] Cf. M. MARZAL, *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983, 203-204.

> nuevas imágenes protectoras, cuyo culto estaba garantizado por la cofradía, que ayudaban realmente muchas veces y de cuyo carácter 'milagroso' había también a veces verdadera seguridad".[730]

Para Marzal esta certeza que el indio fue adquiriendo de que los santos *le cumplían* ayudándolos en sus necesidades es la razón más profunda por la que el culto a los santos ha penetrado de tal modo en el cristianismo popular: "tal experiencia de hierofanía, que está en la base de todo culto y devoción, fue el motivo decisivo para que la devoción a los santos tuviera el arraigo que hoy tiene en el catolicismo popular".[731]

Esta interpretación, que ve una raíz indígena en la imagen religiosa latinoamericana, no podemos esperar encontrarla en los misioneros del siglo XVI. Ellos no podían tener la sensibilidad que hoy es común de considerar a las religiones prehispánicas como "semillas del Verbo".[732] Más bien tendían a ver idolatría en toda simbología religiosa no cristiana. Para estos misioneros, los indios eran idólatras no porque creyeran en milagros sino porque –así interpretaban– veneraban la *huaca* como si en ella residiera la divinidad (en cambio los cristianos, al dar culto a sus imágenes veneraban lo que ellas representaban). Estaban sinceramente convencidos de que el mismo diablo los había tenido engañados durante siglos y se sentían llamados a liberarlos de esa esclavitud. De ahí el celo que muchos ponían en las llamadas *campañas de extirpación de idolatrías*. Estas se llevaron adelante de muchas maneras que iban desde la destrucción física de ídolos y lugares de culto hasta su sustitución por elementos cristianos.[733] Generalmente se hacía de forma pública y en algunos casos solemne.[734] Si

---

[730] *Ibíd.*, 209-210.

[731] M. MARZAL, *Los santos y la transformación religiosa del Péru colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, 16.

[732] En el V Centenario del inicio de la evangelización en América, Juan Pablo II les decía a los indígenas americanos: "Las *semillas del Verbo* estaban ya presentes y alumbraban el corazón de vuestros antepasados para que fueran descubriendo las huellas del Dios Creador en todas sus criaturas: el sol, la luna, la madre tierra, los volcanes y las selvas, las lagunas y los ríos" (JUAN PABLO II, *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los indígenas del continente americano*, Santo Domingo, 12/12/1992 [en línea] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921012_indigeni-america.html [Acceso: 8 de mayo 2023].

[733] Cf. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX). Volumen I: Aspectos generales*, 578-586.

[734] "La destrucción solemne se encuentra menos veces que la anterior, pero estaba llamada a causar más impresión en los indios. Reunidos todos los habitantes del lugar, bajo la dirección del misionero, revestido con los ornamentos sacerdotales o, al menos, con sobrepelliz y estola, se organizaba una solemne procesión que, entre cantos religiosos, iba a finalizar al lugar donde los indígenas tributaban culto a sus deidades. Una vez allí, el misionero destronaba los ídolos de sus pedestales, y, despectivamente, hacía que fueran reducidos a pedazos. A continuación santificaba el lugar ocupado por los ídolos, bendiciéndolo solemnemente con agua bendita, y, en sustitución de los simulacros paganos, colocaba reverentemente la cruz u otra imagen cristiana" (P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Misionología Española, 1960, 279).

bien no podemos extendernos ahora en una presentación de estas campañas, para interpretarlas debemos considerar lo que presentamos en el capítulo I sobre el patronato y la función que tenía la Iglesia de sostén del orden colonial. Más allá de las intenciones que pudieron haber tenido los misioneros, eran parte de una sociedad colonial que buscaba colonizar y enriquecerse, por lo cual estas campañas también resultaban una ocasión para el sometimiento de los indios o el pillaje del oro o la plata afectados al culto indígena.

En este contexto, es lógico que los misioneros, al anunciar la fe con imágenes religiosas, no resaltaran la posibilidad de *presencia divina* que ofrecen. Un poco, porque esa dimensión nunca fue asumida en Occidente con la fuerza que lo fue en Oriente, pero sobre todo, porque temían abrir las puertas a un uso idolátrico de la imagen cristiana. En ese sentido el *Tercero Catecismo* que acabamos de citar explicaba que si se rompe una imagen "no por eso los cristianos lloran" y lo contrapone a la actitud del indígena que se le parte el corazón cuando se destruye una *huaca*. Leída hoy esta comparación, tras cinco siglos de cristianismo popular latinoamericano, parecería que el sentimiento del pueblo sencillo hacia la imagen cristiana está más cerca del indígena de entonces que del que pretendió enseñarle la pastoral tridentina. A la luz de lo que dijimos en el punto 4.2, podemos pensar a la *huaca* andina como una *semilla del Verbo* que le mostró al indio la capacidad hierofánica de la materia. Antes de haberle llegado la noticia de la Encarnación de Cristo le llegó su eco en la creación. En este terreno antropológico se siembra la imagen cristiana. En la medida en que el indio –y luego el mestizo y el criollo– la van adoptando descubren en ella una verdadera *presencia* de lo divino como habían descubierto los primeros cristianos de cultura grecorromana. Tan profunda es esa conciencia de la presencia de lo santo en la imagen que *santos, vírgenes,* e *imágenes* se convirtieron en sinónimos en la cultura popular.

Puede decirse que el cristianismo popular latinoamericano encontró vitalmente un uso de la imagen religiosa en el que acentúa más su dimensión sacramental, recuperando un aspecto de la tradición oriental que en occidente no se había desarrollado tanto. Así lo entiende también el jesuita Antonio González Dorado:

> "Con una interpretación similar a la del mundo griego-oriental sobre el icono, la imagen no se reduce a una mera representación, sino que en ella se encuentra y hace presente de manera misteriosa la persona misma a la que representa. En la imagen se establece una cierta unidad entre la persona representada y la imagen, de tal forma que se originan relaciones humanas con ella".[735]

[735] GONZÁLEZ DORADO, *De la María conquistadora a la María liberadora*, 51.

En este punto pueden resultarnos de gran ayuda las investigaciones del teólogo e iconógrafo chileno Federico Aguirre.[736] De hecho, de él hemos tomado la intuición de buscar en la *huaca* andina una *semilla del Verbo* que fecundó la imagen cristiana americana de un modo análogo al que la imagen del paganismo grecorromano está en la raíz de la imagen de culto de los primeros cristianos:

> "Parece bastante verosímil que la imagen de culto latinoamericana, que reivindica la función sacramental de la imagen cristiana prerrenacentista, fuera fruto de la inseminación del poder que el indio reconocía en la huaca en la imagen inanimada que trajo el conquistador. El hecho de poseer una sensibilidad religiosa que se manifestaba en cada rincón de la creación junto con la astuta negociación que permitió traspasar esa sensibilidad a la imagen cristiana, condujo al surgimiento de la imagen de culto latinoamericana, que hasta nuestros días anima las fiestas religiosas que se celebran en todo nuestro Continente. De modo análogo, la imagen de culto bizantina es heredera del *numen* de las estatuas griegas".[737]

Para entender mejor la sensibilidad religiosa del pueblo andino, Aguirre recurre a la antropología del arte, sobre todo a la teoría de la *agencia*.[738] Esta teoría busca problematizar el carácter performativo de la experiencia estética a partir de una semiótica en la que el signo no se entienda separado del significante sino más bien en relación causal con el mismo. Llama *agencia social* al modo en que son capaces de influir socialmente las obras de arte o –incluso– objetos religiosos que son catalogados genéricamente de ídolos. Con estas categorías explica que la *huaca* sería para el indígena el lugar de agencia de lo sagrado. Sabemos que la cosmovisión indígena no puede explicarse con las categorías de la metafísica occidental. La distinción entre sagrado y profano es insostenible en este contexto. Siguiendo a la historiadora argentina Gabriela Siracusano y al teólogo boliviano Roberto Tomichá, este autor afirma que puede plantearse "una concepción andina de la divinidad como *energía religadora* que, sin identificarse necesariamente con la materia, habita en ella y se comunica a través de ella, en aquellas cosas que son denominadas *huacas*".[739]

---

[736] Cf. F. AGUIRRE, "Religión popular: fiesta e imagen", *Veritas* (2020) 169-205; F. AGUIRRE, "La fiesta religiosa como lugar teológico", *Teología y Vida* 62 (2021) 177-199; F. AGUIRRE, "La lógica estético-sacramental de la fiesta religiosa", *Alpha* 53 (2021) 65-88; F. AGUIRRE, "¿Estas no son guacas también, como las nuestras? Imagen de culto y evangelización en el sur andino", *Perspectiva Teológica* 53 (2021) 723-741; F. AGUIRRE, "La imagen de culto latinoamericana. Hacia una definición teológica", *Perseitas* 10 (2022) 350-378. En los días en los que estábamos cerrando esta investigación apareció: F. AGUIRRE, "¿Por qué una teología latinoamericana de la imagen?", *Teología* 60 (2023) 61-81.

[737] AGUIRRE, "¿Estas no son guacas también, como las nuestras? Imagen de culto y evangelización en el sur andino", 726.

[738] Esta teoría pertenece a la corriente denominada *New Material Culture*. Un texto de referencia es: A. GELL, *Arte y agencia: una teoría antropológica*, Buenos Aires, SB, 2016.

[739] AGUIRRE, "¿Estas no son guacas también, como las nuestras? Imagen de culto y evangelización en el sur andino", 730.

Desde aquí encuentra sugerentes analogías entre la agencia de la *huaca* y la imagen de culto. El principal modo de agencia de la *huaca* es la mirada. Aun cuando no siempre se trate de un objeto antropomórfico, esta tiene una *mirada* que delimita un campo en el que despliega la *energía religadora* de la divinidad. Se trata de una agencia pasiva, como la de un invitado de honor de quien no se espera más que disfrutar de su presencia. La mirada de la *huaca* es en definitiva un *acto de presencia*. Pero no se trata de un atributo individual. Pide la reciprocidad de nuestra *mirada*/*presencia*. Es llamativa la coincidencia entre esta ritualidad indígena y el modo en que el cristianismo popular hoy busca la imagen para *mirarla y ser mirado*. Esto es algo que intentaremos profundizar en el capítulo VIII al tratar sobre la contemplación popular.

Leídos estos análisis a la luz de las reflexiones de Guardini sobre la presencia y la acción del Espíritu Santo en la imagen de culto cristiana, podemos ver que se trata de estructuras cultuales perfectamente compatibles. Esta concepción de lo sagrado y su posibilidad de manifestarse en lo sensible pudo haber sido escandalosa para la mentalidad del misionero del siglo XVI, pero eso no significa que sea incompatible con la Revelación cristiana. Como tampoco significa que sean lo mismo. La explicación cristiana de la relación entre lo divino y lo creado tiene su quicio en la fe en la Encarnación. Lo que de aquí se deriva no tiene por qué coincidir con la cosmovisión que los indígenas han elaborado por su camino propio. Una cosa es la base antropológica común entre la imagen cristiana y la *huaca*, y otra la explicación "teológica" que elaboró cada tradición.[740]

El cristianismo popular percibe una presencia sacramental en la imagen cristiana. En realidad, siguiendo a Tello, podemos decir que esta actitud sacramental con la que el pueblo cristiano se vincula con las imágenes no se reduce solo a su ritualidad religiosa, sino que marca la forma en que se relaciona con la creación. Más bien es desde allí que brota su religiosidad. Eso lo explicaremos en el próximo apartado.

[740] Cf. *Ibíd.*, 739.

4.4 La sacramentalidad en el cristianismo popular

> *"El pueblo nuevo –tal vez retomando algún antiguo saber– se habituó a captar la presencia de Dios en las cosas y en los hechos sensibles, que tomaron así para él valor de 'signos'. Y por esto su conocimiento de Dios es básicamente de carácter sacramental".*[741]

Para captar la noción de sacramentalidad lo primero a considerar es que si podemos conocer algo de Dios es sólo porque Él ha decidido salir a nuestro encuentro y revelarnos su intimidad de diversas formas. Esta comunicación divina encuentra su plenitud en la Encarnación de Cristo. Lo señala claramente el Concilio Vaticano II en su Constitución dogmática *Dei Verbum*: Dios –además de dar testimonio de Sí en las cosas creadas– habló muchas veces por medio de profetas, hasta que –en los últimos tiempos– nos habló *en su Hijo*. Jesucristo es la Palabra de Dios, que se encarna para darnos testimonio de la Vida que está en el Padre y franquearnos el acceso a ella.[742] Él es el verdadero *exégeta* del Padre, el que nos lo da a conocer (cf. Jn 1,18).

Cristo realiza esta revelación "con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos".[743] El camino por el que Dios ha elegido revelarse no es el de transmitir verdades que exijan un asentimiento racional sino el de establecer entre nosotros una *presencia* que invita a la fe. La Revelación es histórica. Dios irrumpe en la historia humana. Se revela con *palabras, obras, señales y milagros.* Los hechos de la vida de Jesús –y sus palabras– manifiestan visiblemente un misterio que excede ampliamente su significación humana. Del mismo modo, toda la Revelación tiene una estructura sacramental, en el sentido de que ese movimiento de comunicación divina va manifestándose en *signos* que no se apoyan sólo en la comprensión humana, sino que están vinculados a la acción salvífica de Dios.

En el marco de la Revelación cristiana, entendemos por sacramentalidad la capacidad que encierran las cosas de ser símbolo y manifestación de lo divino. En todo lo creado late la posibilidad de ser espacio de hierofanía. Dios dejó su huella en la creatura y –en el colmo de su comunicación amorosa– Él mismo se hizo carne. Por eso, toda la

---

[741] TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 81.
[742] Cf. DV 3-4.
[743] DV 4.

creación es sacramento de Dios. Cristo es el sacramento primordial del Padre ("el que me ha visto, ha visto al Padre" (Jn 14,9)) y es el "Primogénito de toda la creación, porque en Él fueron creadas todas las cosas" (Col 1,15-16). Gracias al misterio de la Encarnación las cosas no solo presentan la opacidad de su inmanencia, sino que están abiertas a transparentar una realidad trascendente del misterio de Dios. La noche de Navidad dejó a la historia preñada de eternidad.

Tello explica que el modo por el que el cristianismo popular accede al misterio de Dios a través de lo creado es análogo al modo en que la humanidad de Cristo muestra su divinidad:

> "Es característico de nuestro hombre penetrar en lo divino por un camino como sacramental de un modo similar, aunque lejano, a como Cristo hecho hombre, por su humanidad visible muestra a Dios invisible, es decir que en lo sensible se conoce al Creador (esta no es propiamente vía sacramental sino cuando lo percibido pertenece a la 'intimidad' de Dios, al 'misterio')".[744]

Dios nos ofrece una comunión de vida. De su infinita misericordia divina brotan las vías de acceso a Él: "a la condescendencia de Dios pertenece el haber abierto el *camino sacramental*, por el cual un signo visible se convierte en instrumento de la gracia invisible, que es camino al alcance de todos y de cualquier hombre".[745] Esto está en consonancia con la enseñanza de Puebla cuando afirma que "el hombre es un ser sacramental, a nivel religioso expresa sus relaciones con Dios en un conjunto de signos y símbolos; Dios, igualmente, los utiliza cuando se comunica con los hombres".[746]

Un rico testimonio de esta sacramentalidad lo ofrece Leonardo Boff cuando relata que –estando en Alemania– recibió una carta comunicando la muerte de su padre y en el sobre alguien agregó un sencillo objeto que ya no sería "objeto" para él, sino un sacramento del legado de su padre:

> "En el sobre que me anunciaba la muerte, percibí una señal de vida del que nos había dado la vida en todos los sentidos, y que me había pasado desapercibida: una colilla amarillenta de un cigarrillo de picadura. Era el último que había fumado momentos antes de que un infarto de miocardio lo hubiera liberado definitivamente de esta cansada existencia. La intuición profundamente femenina y sacramental de una hermana, la movió a colocar esta colilla de

[744] 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, 15.

[745] R. TELLO, *Cómo entendemos la pastoral popular*, inédito, 1988, 2. En otra oportunidad –ese mismo año– relacionaba la condescendencia divina con el camino sacramental: "La pastoral popular es verdaderamente una pastoral de la condescendencia divina porque mira a los pobres y a los humildes (a los cuales suele darse una mayor comunicación del bien divino); porque apoya su acción en la Virgen María, máximo signo entre las puras creaturas de la condescendencia de Dios; y porque da suma importancia al camino sacramental" (R. TELLO, *La pastoral popular*, inédito, 1988, 2).

[746] DP 920.

> cigarrillo en el sobre. De ahora en adelante la colilla ya no es una colilla de cigarrillo. Es un sacramento. Está vivo y habla de la vida. Acompaña a la vida".[747]

En realidad, todo conocimiento de Dios que puede darse en la historia es sacramental, tomando este término en sentido amplio. Esto abarca tanto lo que nos dicen de Dios las cosas y los hechos como las doctrinas. Los dogmas cristianos, a pesar de su formulación abstracta, tienen una estructura sacramental. Al Credo se lo llama también Símbolo de la fe. Santo Tomás enseña que el acto de fe no termina en los enunciados sobre Dios (*símbolo*) sino en Dios mismo: *"actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem"*.[748] Sin embargo, a pesar de esta amplitud que ofrece el concepto de sacramentalidad, en lo siguiente lo usaremos sobre todo para referirnos a lo que nos dicen de Dios las creaturas y los hechos históricos. Este es un conocimiento ciertamente diverso del que nos ofrecen las doctrinas por un camino racional discursivo. Ese es el uso que hace Tello cuando afirma que la sacramentalidad es el modo principal por el que la cultura popular se relaciona con Dios: "El pueblo nuevo –tal vez retomando algún antiguo saber– se habituó a captar la presencia de Dios en las cosas y en los hechos sensibles, que tomaron así para él valor de 'signos'. Y por esto su conocimiento de Dios es básicamente de carácter sacramental".[749]

4.4.1 Cultura popular y sacramentalidad

Este camino sacramental –que se remonta a una sabiduría ancestral– guarda relación con el hecho de que el humus vital del hombre y la mujer de cultura popular está marcado por las limitaciones propias de la pobreza y por una relación directa con la naturaleza. De aquí surge un camino para captar el sentido de las cosas que es eminentemente simbólico. Esto ha sellado el modo de relacionarse con lo divino dándole un tono más sensorial que racional discursivo. En las cosas y los hechos cotidianos, los hombres y mujeres de cultura popular ven *signos* de la presencia de Dios.

Para Tello esta sacramentalidad es una de las principales características del cristianismo popular (y también de las menos comprendidas por una pastoral *ilustrada*). Esa predisposición para encontrar a Dios en lo cotidiano está en la raíz de la sabiduría del pueblo y es lo que le da fuerza y alegría para vivir:

> "De esta disposición a aceptar y captar siempre en las cosas o los hechos de la vida la presencia trascendente de Dios, de la gracia, del mundo sobrenatural, nace una fuerza y alegría de

[747] L. BOFF, *Los sacramentos de la vida*, Santander, Sal Terrae, 2008, 37.
[748] *STh* II-II, q1, a2, ad2.
[749] TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 81.

> vivir, nace también la consideración de los bienes naturales tales como la salud, el pan, el trabajo, como dones de Dios. Nace un sentido de libertad frente a las cosas, nace en fin, la sabiduría cristiana que describe el documento de Puebla (413.448)".[750]

Esto es muy notable en América Latina entre quienes viven más tomados por la cultura popular. Para ellos la realidad que lo circunda está cargada de signos de la presencia y acción salvífica de Dios. Las cosas –y los hechos históricos– les hablan de Dios. Habría miles de ejemplos:

- El pan, que no se tira y si se cae al piso se besa, es signo de que el alimento diario es don de Dios.

- La capilla del barrio, a la que entran muy pocas veces pero se persignan cuando pasan por el frente, significa la presencia de Dios entre los hogares.

- La foto del hijo perdido, señalando la dolorosa ausencia que espera la presencia del reencuentro definitivo.

- Un hombre agobiado por el sufrimiento es *un pobre cristo*, porque contemplan su historia de dolor a través del prisma de la cruz de Cristo.

- El trabajo, que si está es gracias a la acción protectora de San Cayetano.

- Una vela encendida a la Virgen que de repente ofrece un inusual chisporroteo (efecto que, para quienes somos ilustrados se debe a la mala calidad de la cera), es para los sencillos un signo de que se está cumpliendo un milagro.

- La luna, que algunas noches muestra manchas que para nosotros son cráteres, muchos humildes la contemplan con ternura sintiendo que les recuerda el misterio de la Navidad mostrándoles a la Virgen con el burrito y San José.

Podrían llenarse infinitas páginas con situaciones e historias similares que muestran la exuberante creatividad de un pueblo creyente. Mientras más pobre sea el ambiente, más rico en sacramentalidad parecen ser los ejemplos. Para el hombre y la mujer de cultura popular, *su* mundo está lleno de Dios:

> "Por tal rasgo reconoce fácilmente la presencia de Dios, en el rico templo o en la pobre capilla de material, en la imagen religiosa, en el 'padre cura', en la 'hermanita' o religiosa, etc. Ese mismo rasgo sacramental le permite ver todas las cosas de 'su' mundo llenas de Dios, Dios tiene que ver con su pan, con su trabajo, su salud, etc.".[751]

Como hemos dicho, el conocimiento que se obtiene por la vía sacramental se distingue del conocimiento propio de la razón instrumental, que busca abstraer en conceptos la realidad y organizarlos en un sistema. La mayor dificultad para entender el modo en que la cultura popular conoce las cosas de Dios radica en la tendencia que

---

[750] TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 53.

[751] TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 81-82.

tenemos, quienes nos manejamos con el conocimiento racional, a tomarlo como el único válido. El papa Francisco nos ha advertido de este peligro. Por ejemplo, en *Evangelii Gaudium*, al explicar la fe popular dice que "no está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental".[752] Un crucifijo contemplado con amor puede enseñarnos tanto o más que una doctrina. Juan Pablo II, hablando de la Virgen de Jasna Gora, patrona de su patria, decía que en ese rostro materno han aprendido el Evangelio generaciones de polacos.[753] En la misma línea Francisco, hablando de María al pie de la cruz, afirma: "el pueblo lee en esa imagen materna todos los misterios del Evangelio".[754]

Aceptar como válido el conocimiento vital que los pobres tienen de Dios requiere humildad y una delicada caridad pastoral. Mientras que el pueblo se maneja con símbolos, la mayoría de los agentes pastorales nos manejamos con doctrinas y desde ellas hacemos nuestro discernimientos. Esto genera muchas veces errores en la interpretación que hacemos sobre el conocimiento que tienen los pobres de las cosas de Dios. Lamentablemente parece frecuente que –como advierte Tello– "viendo el hombre del pueblo un hondo significado en un sacramento, ciertos teólogos o pastores juzguen que lo ignora".[755]

4.4.2 El uso de los sacramentales en el pueblo

La Iglesia es sacramento de Cristo y despliega su sacramentalidad en la historia sobre todo al celebrar los sacramentos. Estos son gestos principalmente de Cristo, hechos a través de su Cuerpo que es la Iglesia. Pero la sacramentalidad de la Iglesia no se agota en los siete sacramentos. El Concilio enseña que "la santa madre Iglesia instituyó, además, los sacramentales. Estos son signos sagrados creados según el modelo de los sacramentos, por medio de los cuales se expresan efectos, sobre todo de carácter espiritual, obtenidos por la intercesión de la Iglesia".[756] Entre los sacramentales se destaca la *bendición*.[757] Para la Iglesia, una bendición es una oración de alabanza a Dios y petición

[752] EG 124.

[753] Cf. JUAN PABLO II, *Plegaria a la Virgen de Jasna Gora*, Audiencia general (10/2/1982). Cita tomada de: A. GARCÍA RUIZ (ed.), *Juan Pablo II. Sus oraciones a la Virgen: Cuando el 'Totus tuus' se hace invocación filial*, Madrid, Ediciones Palabra, 2005, 295. Volveremos sobre esto en el capítulo VIII al tratar sobre la contemplación popular.

[754] EG 285.

[755] TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 54.

[756] SC 60.

[757] Cf. CEC 1671.

de sus dones. Con frecuencia es "acompañada de un signo determinado, como la imposición de la mano, la señal de la cruz, la aspersión con agua bendita".[758]

El cristianismo popular valora mucho los sacramentales, especialmente la bendición, sobre todo si es con agua bendita. Esto es por la predisposición sacramental de la que venimos hablando, pero también porque así se le enseñó a ser cristiano en la primera evangelización. Marzal explica que los sacramentales tuvieron una gran aceptación porque –al ser tan diversos– permitían canalizar las inclinaciones religiosas de los indios que vivían llenos de carencias y tenían una cosmovisión sacral. Pero, además, porque los españoles tenían mucha fe en estas prácticas. La mayoría de los sacerdotes creían en una *pastoral de bendiciones* como la más adecuada para estos "pobres indios". Por otra parte, también les resultaba redituable en lo económico. Pero, en definitiva, la razón más profunda de la aceptación indígena fue que percibieron la acción de Dios en esos ritos:

> "Finalmente, en la aceptación de los sacramentales por los indios influyó, sobre todo, su éxito mismo y muchos indios vieron fortalecida su fe en esos ritos, cada vez que Dios les solucionaba los problemas concretos por ponerse un hábito, tomar agua bendita, encender una vela o frotar con sus manos la peana de un santo".[759]

Testimonios de la época dan cuenta de que era una práctica muy común durante la catequesis premiar con imágenes y rosarios a los que mejor respondían, para enorme regocijo de los beneficiados. También en las misiones, luego de los sermones –cuenta un relato de 1594– "se les reparten rosarios, imágenes, cuentas benditas y disciplinas, que de todo esto vamos siempre bien proveídos".[760] El jesuita José de Acosta, teólogo clave en el III Concilio Limense, era –por lo general– contrario a la extirpación violenta de la idolatría y veía en esta ritualidad sacramental un buen camino para sustituir gradualmente las prácticas idolátricas:

> "Hay que tener gran cuidado para que en vez de los ritos perniciosos se introduzcan otros saludables, y borrar unas ceremonias con otras. El agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y las demás cosas que aprueba y utiliza frecuentemente la Santa Iglesia, son recursos muy convenientes para los recién convertidos, y los sacerdotes tienen que convencerse de ello. En sus sermones deben hablar mucho de esas prácticas, para que la gente se empape de nuevos símbolos cristianos, en vez de la superstición antigua".[761]

---

[758] CEC 1668.

[759] MARZAL, *La transformación religiosa peruana*, 303.

[760] J. VALENZUELA MÁRQUEZ, "Cruces contra huacas en la cristianización antiidolátrica del Perú", *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 32 (2005) 12-33, 16.

[761] JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, libro V, cap. XI, 275-277.

Para notar la vigencia actual de esta *pastoral de bendición* de aquellos primeros evangelizadores traigamos a cuento una anécdota que ha relatado más de una vez el Papa Francisco. En ella se puede ver tanto la importancia que el pueblo le da a las bendiciones como los defectos de interpretación que muchas veces tenemos los agentes de pastoral. Hablando a los rectores de santuarios les contaba:

> "Recuerdo cuando era maestro de novicios: iba todos los años al Santuario de Salta, en el norte de Argentina, a las fiestas de Señor del Milagro. Al salir de la misa –yo confesaba durante la misa–, había mucha gente, y una señora del pueblo se acercó a otro sacerdote con algunas estampitas: '¿Padre, me las bendice?', y ese sacerdote, un teólogo muy inteligente, le dice: 'Pero, señora, ¿ha estado en misa?' –'Sí'. –'¿Y Usted sabe que en la misa hay el sacrificio del Calvario, está presente Jesucristo?' –'Sí, *padrecito,* sí'. –'Y ¿sabe que todas estas cosas están más que bendecidas?' –'Sí, *padrecito*'. –'¿Y sabe que con la bendición final se bendice todo?' –'Sí, *padrecito*'. Y en ese momento, salió otro sacerdote y la señora dijo: 'Padre, ¿me las bendice?' Y él las tocó y las bendijo. Ella consiguió lo que quería: que las tocase. El sentido religioso del tacto. La gente toca las imágenes, 'toca a Dios'".[762]

El caso que nos trae Francisco no es una excepción. Muestra cierto desfasaje entre algunos valores –propios de la condición sacramental del ser humano– que el pueblo mantiene desde la primera evangelización y que –sin embargo– hoy la Iglesia no privilegia. Por ejemplo, hoy no es común que en un sermón dedicado a enseñar a rezar se digan cosas como estas: "Id a las Iglesias por las mañanas y allí haced oración cada día, sin faltar ninguno, y también a la tarde, tomando agua bendita y besando la cruz y mirando las imágenes y rezando las oraciones que sabéis, y todo lo demás que vuestro corazón con buen deseo os dijere".[763]

Visitar los templos, besar la cruz, mirar las imágenes y tomar agua bendita. Todas prácticas que siguen siendo comunes en el cristianismo popular. No faltan quienes, por ejemplo, sospechan de supersticiosos muchos de los usos que el pueblo le da al agua bendita. El *Sermonario* del Concilio Limense la presentaba como remedio contra las instigaciones del demonio y explicaba que debía beberse: *"El agua bendita tomamos para que huyan de nosotros los demonios y para que se limpie nuestra alma, porque aquella agua está santificada con la Palabra de Dios".*[764] También: *"Tomad el agua bendita y rezad el "Creo en Dios Padre", y decid el Padrenuestro y el Avemaría, y veréis como os deja el demonio".*[765] Para consolar a un enfermo en peligro de muerte hay que procurar

---

[762] FRANCISCO, *Discurso a los participantes en el primer encuentro internacional de rectores y colaboradores de santuarios* [en línea], 2018 <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/november/documents/papa-francesco_20181129_convegno-santuari.html> [consulta: 8 de mayo 2021].

[763] DURÁN, *Monumenta catechetica hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Vol. II (S.XVI)*, Sermón XXVIII, 724.

[764] *Ibíd.*, Sermón XIX, 730.

[765] *Ibíd.*, Sermón XVII, 680.

"tener alguna imagen, y la cruz y agua bendita, y animadle al enfermo con palabras buenas".[766] Probablemente, quienes desconfían del uso que el pueblo hace del agua bendita no perciben la fuerza de este sacramental para significar la purificación que nos produce la comunión con Dios. O –más probablemente aun– no conocen el modo en que se le enseñó al pueblo el uso del agua bendita. En todo caso, el conocimiento de la cultura popular y la historia de su evangelización resulta clave para el acompañamiento pastoral del pueblo en las nuevas situaciones históricas.

4.5 Mediante la imagen, por la fe, recibimos al Hijo, Imagen de Dios

Las *imágenes religiosas bendecidas* participan de esta sacramentalidad que acabamos de explicar (4.4) y han sido un camino por el que la fe se ha difundido fecundamente en América Latina (4.3). Contemplándolas el pueblo ha conocido a Dios y su acción providente. El padre Tello afirma que "este modo de conocimiento como sacramental se realiza en el culto a las imágenes de Cristo, la Virgen y los santos. El pueblo que se formó por la primera evangelización privilegió fuertemente a la imagen; y esto perdura en nuestros días".[767] El cristianismo popular conoce y ama a la Virgen María reconociendo su presencia en sus imágenes.

En este punto queremos presentar la teología de la imagen del padre Tello. Fundado en la enseñanza magisterial e inspirado en la doctrina de Santo Tomás de Aquino, elaboró una explicación teológica desde la perspectiva del valor evangelizador de las imágenes. Al igual que la doctrina de los Padres que enfrentaron al iconoclasmo, su reflexión se forjó en un contexto apologético. Como agudo observador de la vida de la Iglesia, consideraba que muchos agentes evangelizadores eran permeables al iconoclasmo de raíz protestante por no conocer la doctrina de las imágenes ni su centralidad en la historia de la evangelización:

> "Una cierta prevención contra las imágenes más o menos frecuente hoy entre los agentes de pastoral no se puede fundar en motivos doctrinales verdaderos, sino más bien en prejuicios teológicos importados de otras regiones o en una errónea y subjetiva valoración del cristianismo del pueblo y en definitiva en un desconocimiento de la cultura popular".[768]

La perspectiva desde la que elabora su teología de la imagen es la de su valor evangelizador. Eso hace que la raíz de su argumentación esté en la explicación de la naturaleza de la evangelización. La noción clave a comprender es la de *Palabra de Dios*

---

[766] *Ibíd.*

[767] TELLO, *Palabra de Dios e Imagen en la pastoral popular*, 18.

[768] *Ibíd.*, 9.

y su relación con la fe. Así lo afirma explícitamente en *Fundamentos de una Nueva Evangelización* cuando, intentando explicar la preferencia del pueblo por la imagen frente a la palabra, sintetiza el sustento teológico de la predicación con imágenes:

> "La Palabra se hizo carne. Y pudo ser vista y palpada. Y en y por la carne realiza la redención. Y se ofrece así al conocimiento de los hombres. A ello se añade que la humanidad, la carne, también el Corazón de Jesús, deben ser adorados con la misma adoración que la divinidad, pues ella los asumió (cf. Concilio de Éfeso c.8, Dz 120; Concilio II de Constantinopla c.9, Dz 221; Pío VI Dz 1561, 1563), y así se acrecienta el conocimiento y glorificación de Dios; de modo analógico y proporcional se puede sostener que en la imagen material la materia misma, en cuanto representativa, debe ser adorada (como p.e. la cruz) o venerada, aunque de modo relativo; y con esto se acrecienta el culto al Señor, a la Virgen o a los Santos y el provecho de los fieles.
>
> + La salvación y redención se da sólo en Cristo y para Cristo y por Cristo. El hombre participa de ella, se configura a Cristo y se entrega a Cristo, por la fe que opera por la caridad y no formalmente por la palabra. Toda la cuestión por tanto se centra en la *relación entre la fe viva y la Palabra*".[769]

En un texto aun inédito, *La pastoral popular y Santo Domingo*, encontramos más desarrollada la explicación teológica sobre este tema. Parte de considerar a Cristo como verdadera Imagen del Padre (Col 1,15). Él es la Palabra de Dios que, mediante su Encarnación, nos revela el camino de la salvación:

> "Dios tiene un Hijo –único–. El Hijo participa de la naturaleza del que lo engendró y es también Dios, «igualito» al Padre. Es por tanto *Imagen* (2Co 4,4; Col 1,15). El Padre engendra al Hijo diciéndolo, expresándose a sí mismo, por eso el Apóstol San Juan lo llama Logos (idea, verbo, palabra, se suele traducir). El Hijo o Logos es imagen del Padre, y como el Padre es luz, Él es luz. Pero el Padre es luz viviente, es la vida misma, por eso el Hijo es también la vida y la luz de la vida. El Padre es asimismo la Verdad y la luz de la verdad, lo mismo el Hijo, imagen perfecta".[770]

Dios quiere comunicar su Vida a los hombres y lo hace de un modo tal que estos puedan recibirla. Primero, a través de una *Palabra* que, al inicio, se oye en los profetas veterotestamentarios. Pero en la plenitud de los tiempos Dios irrumpe decididamente en la historia a través de su Hijo, que se muestra como verdadera Imagen de Dios, igual al Padre. No obstante, es una Imagen que se presenta velada por la carne. La Palabra-Imagen se hizo carne para ser vista, oída y tocada.

> "Es verdadera Imagen del Padre ('el que me ve a Mí, ve al Padre'), lo podemos ver, tocar y contemplar ('Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y lo que hemos tocado con nuestras manos acerca del Logos de Vida, es lo que les anunciamos. Porque la Vida se hizo visible y nosotros la vimos y somos testigos y les anunciamos la Vida Eterna que existía junto al Padre y que se nos ha manifestado' (1Jn 1, 1-2)). Pero deja aún lugar para mayor conocimiento y visión: 'Feliz el que no se escandaliza de mí' (Mt 11,6); 'Les dio poder de hacerse hijos de Dios a los que creen en su nombre' (Jn 1,12) (cf. Jn 9,35s; 11,25s; 14,11, etc.); 'Me habéis visto y no creéis' (Jn 6,36)".[771]

Esta revelación de Dios en la carne se da en una dinámica histórica. Por lo tanto se manifiesta con cierta gradualidad. La reconocemos a través de las *palabras y obras* de

---

[769] TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 248.

[770] TELLO, *La pastoral popular y Santo Domingo*, n.123.

[771] *Ibíd.*, n.127.

Jesús de Nazaret que nos llegan por la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia, lo que también se conoce como *Palabra de Dios*. Tello explica que "*la Palabra* conduce a la Imagen. Y lo hace mostrando la Imagen, certificando que la Imagen es verdadera y enseñando el modo de proceder para entrar en la Vida".[772] Recién en el fin de los tiempos la Imagen de Dios se manifestará plenamente y ya no será necesaria la palabra enseñante. Mientras tanto, tenemos la *Palabra de Dios* que nos presenta la verdadera Imagen de quien nos invita a una comunión de vida con Él.

> "El Hijo en el Nuevo Testamento aparece ya no sólo a través de las palabras de Dios que van preparando su revelación, sino sobre todo como Imagen, pero como Imagen en la debilidad de la carne, que todavía necesita de palabras, palabras que son Palabra de Dios. Y frente a Él, hombres diversamente aptos que, sin embargo todos, los más preparados y los menos, lo han de recibir como Hijo, Imagen o Logos de Dios. Se lo recibe por la fe".[773]

La *Palabra de Dios* –mediante palabras e imágenes– nos ofrece participar de la redención de Cristo. Por la fe en ella recibimos la vida nueva a la que Dios nos convida. Tello, que hace teología desde la vida cristiana de los pobres y quiere evitar cualquier elitismo, insiste en que para todos los seres humanos está abierta esa posibilidad: los más preparados y los menos.

Puesto en estos términos, *el tema se centra en la relación entre la fe viva y la Palabra de Dios*. Para comprender esta articulación Tello remite a pensar de qué modo nace y crece la fe. Su argumento parte de considerar la iniciativa divina. Es Dios quien nos invita a través de su Palabra a compartir su intimidad y espera una respuesta de fe de nuestra parte. Según la explicación de Santo Tomás, la fe es una virtud infusa que 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 ser aceptada.[774] 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.[775]

---

[772] *Ibíd.*, n.128.

[773] *Ibíd.*, n.131.

[774] Cf. *STh* II-II q4, a2.

[775] Cf. *STh* 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.

En la explicación que hace Tello del acto de fe tal como se vive en el cristianismo popular remarca que este acentúa el aspecto de tendencia hacia Dios (*credere in Deum*) y en cuanto al objeto material (*credere Deum*) se contenta sólo con conocer lo básico y no de modo racional discursivo, sino simbólico.[776] Este conocimiento sacramental –del que hablamos en el apartado anterior– no es inferior al conceptual sino que es capaz de alcanzar una profunda penetración de los misterios divinos. Esta interpretación fue asumida de algún modo por la enseñanza magisterial del Papa Francisco en la exhortación programática de su pontificado, allí afirma que la espiritualidad popular "no está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental, y en el acto de fe se acentúa más el *credere in Deum* que el *credere Deum*".[777]

La fe es creer –y afirmarse– en lo que Dios ha revelado. Por lo tanto, se funda y crece por el conocimiento de la Palabra de Dios. Como hemos dicho, una de las claves de la argumentación tellana está en precisar qué se entiende por Palabra de Dios. Esta es una expresión que se usa con distintos sentidos que no deben confundirse. Principalmente, la Palabra de Dios es Cristo, el Verbo de Dios encarnado. También la expresión Palabra de Dios se utiliza para designar la totalidad de la Revelación. Esta –como enseña *Dei Verbum*– conforma un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios constituido por la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura.[778] De aquí que –por analogía– a la Biblia se le diga Palabra de Dios. Pero esto debe hacerse sin el reduccionismo que significaría identificarlas.

En este sentido se orienta la advertencia de Benedicto XVI cuando en *Verbum Domini* llama a no considerar al cristianismo como una *religión del libro*. La Sagrada Escritura es el testimonio divinamente inspirado de la Palabra de Dios. Por tanto, lo que corresponde es decir que "el cristianismo es la religión de la Palabra de Dios, no de una palabra escrita y muda sino del Verbo encarnado y vivo".[779] Este uso analógico de la expresión Palabra de Dios queda bien delineado en la formulación que Hermann Pottmeyer presenta en el *Diccionario de Teología Fundamental*:

> "La norma suprema (*non normata*) de la fe cristiana y de su tradición es únicamente la Palabra de Dios, que en Jesucristo tomó carne y permanece presente en el Espíritu Santo, y no una

[776] Sobre esto hemos tratado ampliamente en: BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*. Cf. especialmente el capítulo 5: "El acto de fe vivido en el marco de la cultura popular", 179-246.
[777] EG 124.
[778] Cf. DV 10.
[779] *Verbum Domini* 7.

> de sus formas de testimonio. La palabra de Dios da testimonio de sí en la Sagrada Escritura, en la doctrina del Magisterio y la teología, en la liturgia y la vida de la Iglesia, y en los corazones de los creyentes (2Cor 3,3; 1Tes 4,9; 1Jn 2,28); pero gracias a su carácter escatológico, no queda absorbida en ninguna de las formas de testimonio. Más bien promueve la multiplicidad y fecundidad de testigos siempre nuevos".[780]

La Sagrada Escritura es la principal forma de testimonio de la Palabra de Dios, todas las otras instancias testimoniales están subordinadas a ella. Con este presupuesto, hay que agregar que un planteo que no respete las debidas analogías y tome a la Escritura como la totalidad de la Palabra de Dios de forma aislada o exclusiva, la presentaría desencarnada de la historia de su interpretación e ignoraría otros medios por los que recibimos esta Palabra. Esta tiene muchos 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".[781]

Tello advierte sobre este peligro. Sostiene que identificar la Palabra de Dios con la Escritura es una tendencia "relativamente moderna: nace con el protestantismo ayudada por la invención de la imprenta y crece grandemente con el reciente incremento explosivo del alfabetismo".[782] Esto lleva a considerar el conocimiento de la Biblia como el único camino para conocer la Palabra de Dios y a menospreciar la vía simbólica de las imágenes. En cambio, la fe vivida por nuestro pueblo tiene raíces premodernas y –como vimos– creció más por el culto a las imágenes que por la lectura de la Biblia, en una etapa de la Iglesia en que ese era el camino más común para las grandes mayorías. Por eso:

> "Para nuestro pueblo, a pesar del alfabetismo que también creció, las imágenes religiosas tienen una mayor significación que la Biblia, y esto no sólo en las clases bajas, donde el hecho es muy evidente, sino también en las clases medias y altas, de cultura más bien ilustrada. Sólo en la Iglesia y en los grupos muy próximos a ella, o en algunos de carácter progresista, es evidente un movimiento contrario".[783]

Aclarada la amplitud conceptual de la expresión Palabra de Dios y su centralidad para alimentar la vida de fe, podemos señalar los tres caminos por los que –sostiene Tello– la Iglesia anuncia esta Palabra. Estos son: la lectura de la Biblia, la predicación (especialmente de las verdades del Credo), y la exposición y veneración de imágenes:

> "a) La lectura y conocimiento de la Palabra de Dios escrita del Antiguo Testamento y del Nuevo contenida en la Biblia. Después de un período de relativo oscurecimiento, este método es cada día más impulsado por la Iglesia hasta el punto de que en algunas circunstancias es el único recordado y recomendado (este parece ser el caso del Documento de Santo Domingo, el que sin

---

[780] H. POTTMEYER, "Tradición", en: RENÉ LATOURELLE - RINO FISICHELLA - SALVADOR PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992, 1560-1568, 1567.

[781] TELLO, *Palabra de Dios e Imagen en la pastoral popular*, 10.

[782] TELLO, *La pastoral popular y Santo Domingo*, n.120.

[783] *Ibíd.*, n.121.

> embargo restringe la lectura a que sea pública, en la Iglesia (nº 49) lo que tal vez dispone para diferenciarse de la lectura privada de los protestantes).
>
> b) Reunir en un sólo texto todas las verdades de la fe, contenidas en las Sagradas Escrituras ('pertenecen a la fe, de suyo, aquellas cosas que nos ordenan directamente a la vida eterna' *STh* II-II, q1, a6 ad1) –el cual texto es el símbolo o credo de los Apóstoles– para que nadie caiga en la ignorancia de la fe. Porque el conocimiento de la Sagrada Escritura 'requiere un largo estudio y ejercicio' a los cuales 'muchos, ocupados en otros negocios, no se pueden entregar' (*STh* II-II, q1, a9) y otros muchos no tienen ocasión o capacidad para hacerlo. A lo que se añade la Palabra de Dios de quien predica la doctrina apostólica, cuya ley fundamental, según lo establece el Concilio Vaticano II es la adaptación al 'nivel del saber popular' (GS 44). Este camino, pues, es el del conocimiento de las verdades del credo y la predicación.
>
> c) El tercer camino es la exposición y veneración de las Imágenes. Dice el IV Concilio de Constantinopla […] 'a la manera que las sílabas que en él se ponen alcanzan a todos la salvación, así por la operación de los colores trabajados en la imagen, sabios e ignorantes, todos gozarán del provecho de lo que está adelante; porque lo mismo que el lenguaje en las sílabas, eso anuncia y recomienda la pintura en los colores'".[784]

Este tercer camino fue el que predominó ampliamente en la evangelización de América Latina y resultó muy adaptado al modo de ser de la gente de estas tierras que –a pesar de su cultura "iletrada"– logró conocer las verdades fundamentales de nuestra fe. Mediante la imagen, por la fe, reciben al Hijo, Imagen de Dios y Logos del Padre. Y eso con una fuerza tal que su virtualidad sigue actuando hoy en la gran mayoría del pueblo cristiano.

> "En ese «humus» u hombre prendió fuertemente la fe (en sus verdades fundamentales) y para llegar a la fe y para penetrar en ella la Imagen fue un instrumento privilegiado. Ya presentada como «apariciones», ya presentada en una materialidad a la cual frecuentemente se le atribuían poderes milagrosos, pero que mostró siempre una fecundidad extraordinaria para hacer brotar y crecer la fe".[785]

La imagen lleva implícita una palabra. Mirando –y tocando– una imagen religiosa el pueblo se une a la Palabra de Dios. Desde los inicios de la evangelización aprendió a encontrar a Cristo y María en sus imágenes. "Las imágenes de la Virgen María y las del Varón de Dolores *representan y llevan hacia María y Cristo* y, haciéndolo, suscitan y hacen crecer la fe en Dios lleno de bondad y en su salvación".[786] En los cristos crucificados, o en los sufrientes como el Señor de la Paciencia, el cristianismo popular ve al Dios que se entrega por amor. Lo contempla y lee: "me amó y se entregó por mí" (Gal 2,20). En las advocaciones marianas, muchas veces ligadas a su identidad histórica, el hombre y la mujer del pueblo ven a la mismísima Virgen María, "mujer, de carne y hueso, perteneciente a la humanidad como todos nosotros".[787] Y también ven "al Dios que quiere salvarnos, al Hijo de Dios hecho hombre que quiere salvarnos y a la Madre de Jesús y de

[784] *Ibíd.*, n.133.
[785] *Ibíd.*, n.136.
[786] *Ibíd.*, n.149 (subrayado nuestro).
[787] *Ibíd.*, n.141.

cada hombre".[788] Para Tello, captar esto "nos permite entender algo mejor el alma del latinoamericano y los caminos de la fe en él".[789]

4.6 Conclusión

El pueblo latinoamericano ama a la Virgen en sus imágenes. En estas páginas creemos haber verificado esta afirmación que titula el capítulo y que ha sido la intuición fundante de nuestra investigación teológica sobre la imagen de culto latinoamericana. En su desarrollo hemos visto que este uso de la imagen religiosa está arraigado en la tradición de la Iglesia. Claramente lo expresa Ratzinger: "la iconoclastia no es una opción cristiana".[790] La teología explica que *el honor tributado a una imagen se dirige al original*. Observando con empatía las manifestaciones de cariño y cuidado del pueblo latinoamericano a las imágenes religiosas da la impresión que viven –por supuesto que sin saber explicarlo– lo que enseña la Iglesia. Cuando reciben una imagen mariana están recibiendo a la Virgen.

Esto es algo que todavía viven muchos hoy pero que tiene sus raíces en la primera evangelización del Continente. Como hemos podido ver, el pueblo de América Latina recibió la fe sobre todo a través de las imágenes. El terreno de esta prédica estaba previamente abonado por la percepción de lo sacral en la creación que ya tenían los indígenas. Podemos pensar que la imagen de culto latinoamericana tiene una raíz india, del mismo modo que –como vimos– en las primeras imágenes cristianas había algo de la imagen pagana. Al respecto, resultan muy sugerentes los paralelismos que pueden encontrarse entre el culto actual a la imagen cristiana y lo que nos enseñan los antropólogos sobre el culto a las *huacas* en la zona andina. Para nuestros antepasados, ellas dispensaban una energía religadora con lo divino. Lo hacían a través de su *mirada* que establecía una suerte de presencia. Sobre esta base antropológica se sembró la semilla evangélica, que aquí brotó de un modo culturalmente diverso al de la Iglesia que la trajo en su propia figura cultural.

Uno de los tantos aspectos nuevos que mostró el cristianismo en estas tierras es el modo de entender la imagen sagrada. Un testimonio de esta diversidad lo encontramos con facilidad en algunas de las muestras de devoción popular que el Papa Francisco

---

[788] *Ibíd.*

[789] *Ibíd.*, n.140.

[790] RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 154.

aprendió del pueblo latinoamericano y todavía mantiene para sorpresa de muchos. Es común verlo tocar –o besar– una imagen y persignarse. También es notable su preferencia por rezar públicamente ante el icono de María *Salus Populi Romani*, patrona del pueblo romano, que se encuentra en la basílica de Santa María la Mayor y cuya tradición se remonta a los primeros siglos de cristianismo. Se trata de una verdadera *imagen de culto* depositaria de siglos de veneración popular. Ante ella se dirige Francisco a rezar antes y después de sus viajes, en lugar de hacerlo frente a una *imagen de devoción* como podría ser *La Piedad* de Miguel Ángel.[791]

Para el pueblo cristiano de América Latina es muy común ponerse bajo la mirada de una imagen de la Virgen. Para mirarla y ser mirados por Ella. La tocan, para *tomar gracia*. Una expresión popular –seguramente aprendida hace siglos– que significa la bendición que se recibe en el encuentro con María. Una imagen de la Virgen nunca es un *adorno* sino una *presencia*. El cristianismo popular reconoce una presencia y una acción (agencia) de la Virgen en su imagen. Como vimos, esto es acorde con la teología de la imagen de culto cristiana que –además de su función pedagógica– presenta una dimensión sacramental. Si bien es cierto que se trata de algo que el cristianismo occidental había dejado en segundo plano, la posibilidad de presencia sacramental que ofrece la imagen es parte del acervo cristiano (aspecto que siempre se mantuvo muy vivo en el culto a los iconos en Oriente). En estas tierras el pueblo creyente –seguramente bajo la guía del Espíritu Santo que despliega las riquezas de la Revelación en la historia– redescubrió y acentuó la dimensión de presencia que ofrece una imagen de la Virgen y ante ella reza, baila, llora, festeja, como si estuviera ante la mismísima Madre de Dios en persona.

Las imágenes son parte de la vida cotidiana de los creyentes que viven su fe en el marco del cristianismo popular. A través de esa presencia vital han aprendido muchos de los misterios cristianos de un modo que resultó adecuado para una cultura que da preeminencia al conocimiento simbólico. Como explica Tello, el conocimiento de Dios en el cristianismo popular es sobre todo sacramental. El pueblo ha aprendido a captar la presencia de Dios en lo cotidiano. La historia y el mundo que lo rodea le hablan

[791] El 2 de noviembre de 2022, en las vísperas de su 39º viaje apostólico al país de Oriente Medio, el Papa Francisco visitó por centésima vez a la patrona de Roma desde que fue elegido Pontífice (Cf. VATICAN NEWS, *El Papa por centésima vez en Santa María La Mayor: reza por el viaje a Baréin* [en línea] https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2022-11/el-papa-por-centesima-vez-en-santa-maria-la-mayor-barein.html [consulta: 8 de mayo de 2023]).

permanentemente de Dios. De aquí que las imágenes de la Virgen sean una fuente privilegiada en la que el pueblo bebe la *Palabra* que Dios tiene para decirle.

Esto está en perfecta consonancia con lo que enseña la Iglesia. De hecho, la felicidad que Dios ofrece –y anuncia la Iglesia– se realiza en la comunión de vida con Cristo, verdadera Imagen del Padre. Él se encarnó para ser visto y tocado (cf. 1Jn 1,1). Se presenta a nosotros como Palabra que se recibe no solo con el intelecto sino con todo nuestro ser. Los sentidos son parte de nuestra fe y a ellos les habla la imagen que –en expresión de Guardini– se vuelve *órgano de la economía de la salvación*.

También a la hora de apuntar conclusiones de lo presentado en este capítulo podemos decir algo sobre la ritualidad con que el pueblo se relaciona con las imágenes de la Virgen. Algunas manifestaciones son tan intensas y comprometen de tal modo la vida del devoto que algunos pueden pensar que están confundiendo a la Madre de Dios con el mismo Dios. La teología distingue entre la latría (o adoración) debida a Dios, y la dulía e hiperdulía (veneración) debida a los santos y a la Virgen. Para quienes estamos habituados a manejarnos con abstracciones esta distinción es tan sencilla de entender como fácil es captar la diferencia ontológica entre creador y creatura. Sin embargo, aplicar esta distinción metafísica al plano empírico resulta problemático y suele llevar a conclusiones equívocas. Ante la expresión vital de devoción a una imagen sagrada no es tan sencillo discernir *desde afuera* si se trata de adoración o veneración. Este juicio no debe asentarse solamente en lo que pueda verbalizar el devoto ya que lo que buscamos verificar está en un marco conceptual que no pertenece, normalmente, a la forma de la religión vivida, sobre todo en la cultura popular. Para juzgar estas expresiones lo que se requiere es un discernimiento animado por la caridad pastoral. En palabras de Francisco, hace falta "la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar".[792] Creemos que este discernimiento sobre la vida teologal presente en la ritualidad popular debe partir de un conocimiento por connaturalidad afectiva de la cultura popular y de un estudio de la historia de la evangelización americana. También debe tener presente que –en palabras de la *Lumen Gentium*– "la singular dignidad de la Madre de Dios" requiere un culto "enteramente singular".[793] Tello sostiene que otra de las riquezas de la Revelación que el Espíritu Santo despliega en el cristianismo popular es conocer a la Virgen y a su singular

[792] EG 125.
[793] Cf. LG 66-67.

relación con la obra de redención de Cristo de un modo nuevo y más profundo. Pero eso será tema de los próximos capítulos.

A modo de cierre queremos presentar unos párrafos salidos de la pluma de Tello en los que puede verse una bella síntesis del modo en que entiende la presencia de la Virgen a través de sus imágenes en el corazón de nuestro pueblo:

> "Dios no tiene imagen porque a 'Dios nadie lo vio' (1Jn 4, 12). Pero Él formó al hombre de barro (Gen 2,7), y envió a su Hijo nacido de mujer (Gal 4,4), de María, Dios y Hombre verdadero. Él es la Imagen de Dios Padre, 'que nuestras manos han tocado' (1Jn 1,1), formado de la tierra virginal, que es María.
>
> En María 'nuestra tierra ha dado su fruto' (Sal 66). Y de la tierra, de esa tierra que Dios creó para nosotros se modeló la Imagen de Nuestra Virgen de Luján. Esta imagen material es signo, instrumento, 'sacramento' (en sentido amplio) de Dios.
>
> Por ella, que hace presente a María, Dios llega a nosotros y nosotros llegamos a Dios. Y esta imagen única del Santuario se multiplica y extiende su influencia también mediante sus réplicas. Estas deberán ser bonitas y que lleven a la oración. Debe ser una imagen que se venera y no sólo un 'recuerdo de Luján'. Al entronizarla en una casa (para la visita temporal o permanente) se debe resaltar que la Virgen es Alguien que entra en la casa a permanecer con esa familia. Prepararle un lugar especial, iluminarla, adornarla: 'porque el honor de la imagen se dirige al original' (II Nicea Dz 302). Así ella entra en la historia de Salvación de la gente. Tocar la imagen, contemplarla en silencio, 'alumbrarla', vestirla, tener su medida en una cinta, 'tomar gracia', serán formas de entrar en comunicación con María en ese 'lenguaje silencioso, no verbal del pueblo' (Puebla 457). Vestirse de celeste o llevar la cinta, la medalla, es un modo concreto de 'revestirse' de María. Detener su imagen en una procesión para 'tomar gracia' es uno de los tantos gestos con los que 'el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo' (Puebla 450)".[794]

Este párrafo presenta un buen ejemplo de la finalidad pastoral que anima la reflexión teológica de Tello. La fundamentación que ofrece sobre el culto a las imágenes es para mostrar que se trata de un fecundo camino para la evangelización del pueblo latinoamericano y siempre desemboca en acciones misioneras concretas. Esto es algo que desarrollaremos en el capítulo IX dedicado a presentar una pastoral desde la Virgen de Luján.

[794] R. TELLO - A. POLLACCHI, "Apuntes para el año mariano", *La Perla del Plata* 2231-34 (1980) 94-100, 98.

Capítulo V. La Virgen, Madre del pueblo en América Latina

5.1 Introducción

La característica más notable de la presencia de la Virgen en el pueblo cristiano de América Latina es su maternidad. Se trata de una presencia maternal. El pueblo pobre y sufrido encuentra en ella –según la feliz expresión de Puebla– "el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo".[795]

En este capítulo intentaremos presentar las enseñanzas de Tello acerca de cómo se verifica esa presencia maternal en la vida cristiana de nuestro pueblo, que es una ampliación y concreción de su maternidad divina. No nos abriremos a todas las perspectivas que ofrece la maternidad de María sino que nos concentraremos en lo relativo a su cooperación en la obra de salvación que Dios hace en el pueblo. O mejor, en términos más tellanos, trataremos de su actuar en el corazón de los creyentes. Es lo que la mariología hoy en día trata bajo la noción de *maternidad espiritual* y que abarca temas como *mediación* y *corredención* de María.

Hemos articulado la exposición en tres partes. En primer lugar presentaremos el texto bíblico por excelencia para entender la maternidad de la Virgen sobre los cristianos: María al pie de la cruz (5.2). Elegimos profundizar sólo en ese pasaje porque es prácticamente el único al que Tello recurre para fundamentar bíblicamente el rol maternal de la Virgen. También presentaremos la lectura en clave pastoral que hace del mismo. Por otra parte, su pensamiento mariológico está en profundo diálogo con la doctrina del Concilio Vaticano II. Por eso, en segundo lugar, creemos necesario ofrecer una síntesis de la enseñanza conciliar sobre la maternidad mariana (5.3). Por último, abordamos concretamente la reflexión de Tello en este punto (5.4).

5.2 Hecha madre al pie de la cruz

María, elegida por designio divino desde antes de la creación para ser Madre del Verbo encarnado –por lo tanto Madre de Dios–, fue también hecha Madre nuestra por

---

[795] DP 282.

Cristo en la hora de la redención. Con bellas palabras –de sabor tellano– lo expresa el Papa Francisco en *Evangelii Gaudium*:

> "En la cruz, cuando Cristo sufría en su carne el dramático encuentro entre el pecado del mundo y la misericordia divina, pudo ver a sus pies la consoladora presencia de la Madre y del amigo. En ese crucial instante, antes de dar por consumada la obra que el Padre le había encargado, Jesús le dijo a María: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Luego le dijo al amigo amado: «Ahí tienes a tu madre» (*Jn* 19,26-27). Estas palabras de Jesús al borde de la muerte no expresan primeramente una preocupación piadosa hacia su madre, sino que son más bien una fórmula de revelación que manifiesta el misterio de una especial misión salvífica. Jesús nos dejaba a su madre como madre nuestra. Sólo después de hacer esto Jesús pudo sentir que «todo está cumplido» (*Jn* 19,28). Al pie de la cruz, en la hora suprema de la nueva creación, Cristo nos lleva a María. Él nos lleva a ella, porque no quiere que caminemos sin una madre".[796]

Aunque pueda parecer extraño –como señala Ignace de la Potterie– no siempre en la Iglesia se leyó el pasaje joánico de María al pie de la cruz como el inicio de su misión maternal sobre los cristianos. Los textos patrísticos lo presentan, casi en su totalidad, como un gesto de piedad filial de Jesús hacia su Madre con la intención de dejarla al cuidado del discípulo amado.[797] Esto no significa que estos primeros cristianos no hayan tenido una relación filial con la Madre del Señor sino que aún no se había explicitado teológicamente su maternidad espiritual. Sin embargo, en ese sentido apuntan construcciones como las del paralelismo antitético Eva-María –desarrollado por numerosos Padres de la Iglesia desde San Justino (†163)– que ubica a la Virgen en una dimensión materna respecto a la humanidad redimida. San Agustín, por ejemplo, relaciona directamente la maternidad divina de María con su maternidad espiritual. Sobre la base de la doctrina paulina del Cuerpo Místico afirma que María es madre del *Cristo total*, distinguiendo la maternidad corporal respecto a Jesús y su maternidad espiritual respecto a los hombres incorporados al Cuerpo de Cristo. También señala la relación que existe entre la maternidad espiritual de la Iglesia y la de la Santísima Virgen en cuanto esta es el modelo y paradigma de aquélla: "cuando la Iglesia da a luz a los miembros de Cristo, no hace más que imitar a la Virgen".[798]

Recién en el medioevo, con Ruperto de Deutz (†1129), se comienza a interpretar la escena de María en el Calvario como el momento en que su maternidad corporal sobre Jesús se extiende a la espiritual para con los miembros de la comunidad cristiana.[799] Desde

---

[796] EG 285.

[797] Cf. I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, 255-256.

[798] Cf. J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular: la reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid, Rialp, 2001, 208.

[799] Cf. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza*, 256; D. FLORES, *La Virgen María al pie de la cruz (Jn. 19, 25-27) en Ruperto de Deutz*, Roma, Centro de Cultura Mariana, 1993.

entonces se ha entendido a María como madre espiritual de los cristianos por dos títulos diversos. En primer lugar, por ser Madre del Verbo encarnado. Al concebir a Cristo, Cabeza del cuerpo místico, nos engendró potencialmente como miembros de ese cuerpo. Por otra parte, también es nuestra madre por designio divino al pie de la cruz cuando es entregada al discípulo amado como madre. Esta doctrina ha sido confirmada repetidas veces por el magisterio pontificio, especialmente desde la segunda mitad del siglo XIX. León XIII fue el primer Papa en utilizar la expresión "maternidad espiritual" en un documento magisterial y lo hizo señalando que no se trata de una expresión metafórica sino que María realmente nos dio a luz en el Calvario.[800]

Tello, las veces que se refiere a la maternidad de María sobre los cristianos, remite naturalmente al texto que la presenta al pie de la cruz. En varias ocasiones señala que debe entenderse ese pasaje como el encargo de una misión maternal por parte de Jesús, apoyándose en la exégesis de Raymond Brown.[801] Este biblista explica que sería un contrasentido que el autor del cuarto evangelio coloque en medio de tantos acontecimientos de enorme alcance simbólico un hecho que solo represente la solicitud filial de Jesús. El mismo evangelio da pistas que apuntan a algo más profundo. Las frases "Ahí tienes a tu hijo" y "Ahí tienes a tu madre" están expresadas según un género que se conoce como fórmula revelatoria y que se encuentra en otros pasajes de la Escritura, p.e. Jn 1,29.36: "He ahí (*ide*) al Cordero de Dios" y Jn 1,47: "He ahí a un verdadero israelita". Estas fórmulas se utilizan para presentar la revelación de una misión: "El personaje que habla revela el misterio de la especial misión salvífica que habrá de asumir aquel a quien se dirige; la filiación y la maternidad que se proclaman de este modo desde la cruz tienen un valor definido en los planes de Dios y guardan relación con lo que acontece al ser elevado Jesús sobre la cruz".[802]

El versículo posterior al que afirma "Ahí tienes a tu madre" también sugiere un significado profundo en la acción anterior. Brown lo traduce de esta manera: "Después de esto, sabiendo Jesús que ahora todo quedaba terminado, para que se terminara de cumplir la Escritura, dijo: 'Tengo sed'" (Jn 19,28). Explica que la expresión *para que* normalmente, en una oración final, depende de un verbo principal que la precede. Por

[800] Se trata de la encíclica *Adiutricem populi*, promulgada el 5 de septiembre de 1885. Cf. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular: la reflexión teológica mariana en el siglo XX*, 212.

[801] Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan. Tomo I*, Madrid, Cristiandad, 2000[2]; R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan. Tomo II*, Madrid, Cristiandad, 2000[2]; R. E. BROWN y otros, *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*, Salamanca, Sígueme, 1982.

[802] BROWN, *El Evangelio según Juan. Tomo II*, 1330.

tanto, la interpretación es que la obra que el Padre le encomendó a Jesús, y que viene a dar cumplimiento a las Escrituras queda completa con esta decisión tomada por Jesús con respecto a su madre y al discípulo amado.[803] En la misma línea, Bruno Forte afirma que "es como si, para cumplir perfectamente su obra, el Hijo hubiese debido pronunciar esas palabras supremas".[804]

Brown adscribe a los comentaristas que ven en esta escena un contenido teológico e interpretan las figuras de la madre y el discípulo amado en el sentido de que simbolizan un grupo más amplio.[805] Sobre el discípulo amado, no hay duda de que representa al cristiano en el pensamiento joánico. En cambio, el simbolismo de la madre ofrece múltiples posibilidades. Ya en el siglo IV algunos –Efrén el Sirio y San Ambrosio p.e.– veían en ella la figura de la Iglesia. El centro de la imagen está en que María se convierte en madre del discípulo amado.

El texto debe leerse en relación con el episodio de Caná. Son los únicos dos pasajes de Juan en que aparece la madre de Jesús, nunca llamada María sino *mujer*. Es interesante notar que no hay ningún otro texto en la tradición bíblica o rabínica en que un hijo se dirija a su madre llamándola *mujer*. Vinculando los dos episodios puede pensarse que el autor del cuarto evangelio ha querido significar que el papel de María es mucho más importante que ser la madre biológica de Jesús.[806] Otra coincidencia es que ambos pasajes hacen referencia a la *hora* de Jesús. *Mujer* y *hora*: la maternidad y la muerte de Jesús. Brown ve en el texto de Caná que a María se le niega un papel a desempeñar en el ministerio de Jesús, pero que le sería asignada una misión cuando suene la *hora* de la pasión, muerte y resurrección de Jesús.

En el símbolo de la mujer al pie de la cruz resuena también la evocación de la hija de Sión, de la que nace un pueblo mesiánico en el dolor:

> "En esta hora culminante han de ser creados de nuevo los hombres en su condición de hijos de Dios al serles comunicado el Espíritu. La escena impregnada de tristeza que se desarrolla al pie de la cruz representa los dolores de parto a través de los cuales brota (Is 26,17-18) y es

[803] Cf. *Ibíd.*, 1310.

[804] B. FORTE, *María, la mujer icono del misterio. Ensayo de mariología simbólico-narrativa*, Salamanca, Sígueme, 2015, 103.

[805] Esta densidad simbólica no excluye que la narración brote de un núcleo histórico. En ese caso se trataría de una tradición propia del cuarto evangelio ya que el episodio no está en los sinópticos y contradice algunos datos de éstos. Además, hay que reconocer que, "paradójicamente, si la escena no es histórica, sino que madre de Jesús y discípulo amado están presentes por inventiva teológica de Juan, puede que eso subraye la importancia de María en la comunidad joánica; escasamente hubiese creado el evangelista la escena central de la crucifixión, si no revistiese un significado" (BROWN y otros, *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*, 203). Cf. también FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, 104.

[806] Cf. FORCAT - VERDINI, *La centralidad de María en la vida cristiana*, 42.

> comunicado (Jn 19,30) el Espíritu de salvación. Al convertirse en madre del discípulo amado (el cristiano), María evoca simbólicamente a Sión, que, en medio de sus dolores de parto, da el ser a un pueblo nuevo que hace brotar la alegría (Jn 16,21; Is 49,20-22; 54,1; 66, 7-11). Su hijo según la carne es el primogénito de entre los muertos (Col 1,18), el que tiene las llaves de la muerte (Ap 1,18); los que creen en él nacen de nuevo a su imagen y, como hermanos de Jesús, tienen a María por madre".[807]

También la escena joánica presenta a la madre de Jesús como la Nueva Eva que lucha con la descendencia de la serpiente, ya que la *hora* de Jesús es también la hora de la caída del príncipe de este mundo (Jn 12, 23.31).

Un simbolismo similar encierra la mujer de Ap 12, que da a luz al Mesías frente a la amenaza del dragón y a la vez tiene otros hijos que son blanco de la ira de Satanás cuando el Mesías es arrebatado al cielo. El símbolo es principalmente eclesiológico, lo que no descarta –sino más bien fundamenta– una lectura mariológica. La escena de la mujer huyendo al desierto, donde será protegida y alimentada por Dios, expresa el peregrinar del Pueblo de Dios, dando a luz al Mesías en la historia y acechado por persecuciones. Lo mismo que hizo María: "parió a su hijo y peregrinó al desierto, cuidada por la providencia, y por su esposo José, de la virulencia y de la envidia de Herodes".[808] Tanto la Iglesia como María están vestidas de sol y atraviesan la historia con su parto. El dragón está empeñado en destruirlas porque no soporta su vitalidad y fecundidad (cf. 1Pe 5,8b). Los hijos de ambas experimentan la persecución y se esfuerzan por guardar testimonio. Así como la escena del Calvario expresa la vocación de la Iglesia –y María– para cuidar maternalmente a los discípulos de Jesús, la mujer que Dios viste de sol es el *gran signo* del amparo y auxilio divino en las persecuciones.[809]

Tanto la imagen del Apocalipsis como la de María al pie de la cruz nos llevan a la de la Iglesia como nuevo pueblo que da a luz hijos conforme al modelo de Jesús. Este simbolismo hace que no resulte desproporcionado el juicio con el que Juan (19,28) valora la presencia de la mujer al pie de la cruz como la culminación de la obra que el Padre le encomendó a Jesús. Sin embargo, Brown no cree que en el pasaje joánico haya habido más intención que la simbólica. Se distancia así de quienes ven aquí la intención de proclamar la maternidad espiritual de María. Sostiene que una cosa es hacer una interpretación simbólica del sentido de María en esa escena y otra es considerar allí a María *como individuo*. Sigue a Tillmann, Wikenhauser, y otros exégetas católicos que consideran que la interpretación de la maternidad espiritual es fruto de un desarrollo

---

[807] BROWN, *El Evangelio según Juan. Tomo II*, 1333.

[808] FORCAT - VERDINI, *La centralidad de María en la vida cristiana*, 58.

[809] Cf. *Ibíd.*, 59-60.

teológico a partir del texto y va más allá de la intención probable del evangelista.[810] No parece ser esa la postura de I. de la Potterie, que no cree acertado interpretar la escena del Calvario sólo en sentido eclesiológico. María y el discípulo amado siguen siendo personas concretas que conservan una función personal y una significación propia en el misterio de la salvación: "No hay contradicción alguna en decir que María es al mismo tiempo, *imagen* de la Iglesia y *madre* de la Iglesia. Como persona individual, ella es la madre de Jesús, y se hace la madre de todos nosotros, la madre de la Iglesia. Pero su maternidad corporal con respecto a Jesús se prolonga en una maternidad espiritual hacia los creyentes y hacia la Iglesia".[811]

5.2.1 Tello leyendo Jn 19, 25-27

Como hemos señalado varias veces en este trabajo, las explicaciones de Tello no abundan en muchos detalles de cuestiones teológicas, que seguramente conoce, pero no cree necesario transmitir para poder enfocar mejor los planteos en sus aplicaciones pastorales. Él hace teología a partir de la vida cristiana del pueblo y desde allí busca discernir acciones evangelizadoras. En su lectura del texto joánico encontramos un buen ejemplo de este *pathos* de su quehacer teológico. Su reflexión no se deriva hacia el análisis de la simbología que encierra el texto sino a su aplicación para entender la vida cristiana popular. En una de sus tantas *hojitas* dedicadas a animar la vida misionera de la Cofradía de Luján, titulada *La Virgen María regalo de Jesús a los pobres,* Tello presenta a grandes rasgos la exégesis de Brown y concluye poniendo el acento en la respuesta del discípulo: "cree, y la recibe como su bien propio, como un don de Cristo".[812] A partir de aquí se propone pensar una pastoral "dirigida a que cada cristiano renueve la fe en la

[810] BROWN, *El Evangelio según Juan. Tomo II*, 1332. Es interesante notar que en el proceso redaccional de *Lumen Gentium* se quitó una referencia a que el discípulo amado representaba a todos los fieles en atención a estas reservas de algunos exégetas. Cuenta uno de sus redactores: "Una redacción del esquema conciliar añadía que Juan representaba a todos los fieles. Esta precisión no se mantuvo luego, porque no todos los intérpretes admiten este sentido figurado. La idea de que María está descrita en este lugar como la madre del género humano o la madre de los fieles no se encuentra en los antiguos exégetas. Fuera de una alusión bastante confusa en Orígenes, ninguna traza se halla de esta interpretación antes de Ruperto de Deutz en el siglo XII. Es cierto que desde entonces acá hemos aprendido a tener más presente la predilección de Juan por el género simbólico, con pleno derecho además, puesto que el discípulo no pretende contar simples anécdotas" (G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia texto y comentario de la constitución Lumen Gentium. Tomo II*, Barcelona, Herder, 1969, 58-59).

[811] DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza*, 268.

[812] R. TELLO, *La Virgen María regalo de Jesús a los pobres*, inédito, 1985, 2.

palabra de Cristo en la cruz y *reactualice la voluntad de recibir y tener a María como Madre*".[813] Para ello señala algunas líneas de reflexión:

> "1. El fundamento y el sentido inmediato es patente: 'por Cristo a María'. Es la voluntad de Jesús cuando consuma la obra del Padre y va a volver al que lo envió. Es el don, la gracia de Cristo, el Ungido, que nos da la 'llena de gracia' antes de derramar el Don del Padre, el Espíritu Santo.
>
> 2. Si se atiende a la obra del Espíritu Santo, realizada por la Iglesia, parece que se podrían retomar elementos de las raíces originales de la evangelización americana, centrada en la proclamación del misterio de la cruz y de la Virgen María como madre del Dios por quien se vive y de los hombres. Pues así aparece y se manifiesta Ella en Guadalupe 'Hijo mío, Juan Diego, a quien amo tiernamente como pequeñito y delicado. ¿No soy tu Madre? ¿No estás debajo de mi sombra y amparo? ¿No soy yo vida y dulzura? ¿No estás en mi regazo y corres por mi cuenta? ¿Tienes necesidad de otra cosa?' y la respuesta del indio es también significativa para nosotros: 'Señora y dueña mía'. 'Ya voy a poner por obra tu mandato como humilde esclavo tuyo'.
>
> 3. Por la renovada aceptación de la maternidad de la Virgen María se podría esperar que a través de la práctica de la fe, el amor, la oración y el culto, con la gracia de Dios se vaya logrando una penetración viva y sapiencial más profunda del misterio pascual del Señor y del amor y la obra del Padre. Que el discípulo sea como su maestro (Mt 10,15) para que se consagre como Él (Jn 19,17) y llegue a ser hijo de Dios (Jn 1,12). A Cristo y al Padre por María.
>
> 4. Como se ve en Guadalupe y también en Luján, los pobres son los privilegiados para recibir y reconocer la ternura y solicitud maternal de la Virgen y a partir de ellos, y por ellos se abrió en nuestras tierras un fecundo camino de evangelización".[814]

Como puede verse, invierte el conocido lema *A Cristo por María* con una fórmula complementaria: *Por Cristo a María,* ya que vamos a María porque es voluntad de Dios y en Ella siempre encontramos a Cristo. En otra oportunidad afirma: "En este sentido es verdadera la proposición *Por Cristo a María* (como también es verdad que por la voluntad del Padre debemos ir a Cristo). Y Ella es anterior y fundante de la inversa tan definida *A Cristo por María*".[815] En el capítulo siguiente tendremos oportunidad de ampliar esta idea.[816]

Tello entiende que las acciones pastorales adecuadas para animar el cristianismo popular deben estar en el cauce de la primera evangelización, centrada en la proclamación del misterio de la cruz y de la Virgen María como Madre del Dios por quien se vive y de los hombres. Por eso, fiel a su estilo bien concreto, delinea algunos esquemas para acciones evangelizadoras que den ocasión a que las personas repitan en su vida lo que le pasó al discípulo amado al pie de la cruz: recibir a la Virgen por madre. Esa manifestación de que se acepta su maternidad estará por lo general unida a signos concretos: medallas, estampas, imágenes, etc. En el capítulo IX dedicado a los temas pastorales, ampliaremos esta perspectiva.[817]

---

[813] *Ibíd.* subrayado nuestro.

[814] *Ibíd.*

[815] TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 29.

[816] Cf. infra 289.

[817] Cf. infra 366.

5.3 La maternidad espiritual de la Virgen en el Concilio Vaticano II

Antes de abordar directamente el modo en que Tello entiende la maternidad de la Virgen en el cristianismo popular creemos necesario presentar una síntesis de la doctrina conciliar sobre la maternidad de María sobre los creyentes. Este es un tema que en la mariología posconciliar fue decantando en la noción de *maternidad espiritual* de un modo que engloba –de forma menos polémica– términos como *mediación* y *corredención*.[818] El Concilio Vaticano II abrió la senda privilegiando este concepto aunque no usó la expresión *maternidad espiritual,* sino otras como "misión maternal de María para con los hombres" e "influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres".[819]

5.3.1 La etapa previa al Concilio Vaticano II

El camino hacia las enseñanzas mariológicas del Concilio estuvo abonado por la profundización doctrinal en la persona y la obra de María que se inició con la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854. Este florecimiento de investigaciones mariológicas constituyó un verdadero movimiento que logró la declaración del dogma de la Asunción en 1950 y propugnó –sin éxito– el de la Mediación, tema muy ligado a la devoción de los fieles y muy valorado en la liturgia. En 1913 el cardenal Desiderio Mercier, junto al episcopado belga, solicitaron al Papa que definiera la mediación universal de María. Este estableció tres comisiones independientes para estudiar el tema, en España, Bélgica y Roma. Al parecer, la comisión romana mostró cierta dificultad para conciliar la mediación de María con la única mediación de Cristo y el tema quedó estancado.[820]

Sin embargo, junto con este movimiento promotor de nuevos dogmas marianos, se fue desarrollando otra mirada mariológica a partir de los movimientos bíblico,

---

[818] "Muchos mariólogos piensan que el Concilio ha querido zanjar los temas controvertidos de la 'mediación' y de la 'corredención' y, por elevación, los ha asumido en un concepto más abarcante, de fácil comprensión y carente de polémica*: la maternidad espiritual de María*" (J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, "La mediación materna de María", *Scripta theologica* 32 (2000) 135-159,150). Ver también: J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, "La doctrina de la maternidad espiritual en el siglo XX", en: XVIII SIMPOSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA, *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la Teología*, Pamplona, 1998, 425-447; M. Á. MARTÍNEZ, "La mediación de María en el concilio Vaticano II", *Estudios marianos* 84 (2018) 77-107; A. L. ROMÁN VILLALÓN, "La mediación materna de María en el magisterio de Juan Pablo II", *Estudios Marianos* 84 (2018) 135-190; R. SOL RODRIGUEZ, "La esperanza mariana como mediación materna", *Estudios marianos* 81 (2015) 145-175; M. BRUGAROLAS, "Jesucristo, Único Mediador: Fundamento para una mariología de la mediación", *Estudios Marianos* 84 (2018) 109-133; B. CASTILLA DE CORTÁZAR, "Mediación materna de María e imagen de Dios", *Estudios marianos* 84 (2018) 281-303.

[819] LG 60.

[820] Cf. DE FIORES, *María síntesis de valores*, 697.

patrístico, eclesiológico, pastoral, litúrgico y ecuménico. El Congreso Mariológico de Lourdes en 1958 tuvo el mérito de haber catalizado la toma de conciencia de esta divergencia. Fue Heinrich Köster quien estructuró el debate mariológico planteando dos orientaciones: la *cristotípica* y la *eclesiotípica* (también denominadas *maximalista* y *minimalista*).[821] La primera destaca la maternidad divina como fundamento de una posición singular de María respecto de Cristo y de allí deriva las prerrogativas marianas en analogía con las de Cristo. La corriente *eclesiotípica* parte de la consideración de María como tipo de la Iglesia y por tanto la ve más cercana al resto de la humanidad. Para presentar una tipificación a trazos gruesos –asumiendo los riesgos de las simplificaciones esquemáticas– no encontramos palabras mejores que las de la teóloga estadounidense Elizabeth Johnson:

> "Tal como la caracterizó Laurentin, la mariología cristotípica era espiritualmente mística en el tono, gobernada por el amor, centrada en las glorias de María, llena de fervor emotivo y dedicada a ver a María como el cuello que une la cabeza y los miembros del cuerpo de Cristo. La mariología eclesiotípica era críticamente racional en el tono, regida por la búsqueda de la verdad, centrada en Jesucristo, plenamente clarividente en cuanto a las necesidades del mundo moderno y con horror a la metáfora del cuello".[822]

Las disputas entre los representantes de ambas corrientes estaban en plena efervescencia cuando llegó el Concilio Vaticano II. Este se convirtió en la arena de –en palabras de Johnson– un verdadero choque de titanes, según ella, el más fuerte y el más emocionante de todo el Concilio.[823]

5.3.2 Las disputas en el aula conciliar

Como parte de los trabajos previos al Concilio se consultó a 2.500 obispos sobre los temas que deberían ser tratados. Cerca de 600 pidieron que se hable de la Virgen. De ellos, 400 solicitaron que se dé una nueva definición: 300 pedían la definición de la *mediación* de María y un grupo menor su *maternidad espiritual*, su *corredención* y su *realeza*. Hubo también alrededor de 100 que manifestaron la inconveniencia de una nueva

[821] Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, 7s; E. ADAMIAK, "Caminos de la mariología", *Concilium* 327 (2008) 39-50; E. LLAMAS MARTÍNEZ, "Algunas corrientes actuales en la mariología", *Revista de espiritualidad* 55 (1996) 9-44; P. LARGO, "Panorama mariológico-mariano de la primera década del siglo XXI", *Marianum* 189 (2016) 381-489.

[822] JOHNSON, *Verdadera hermana nuestra*, 155.

[823] Cf. *Ibíd.*, 153s. Volveremos al tema de las controversias mariológicas entre ambas corrientes en el capítulo siguiente al intentar ubicar la propuesta de Tello en el marco de la mariología del siglo XX. Cf. infra 6.5.1 La mariología de los manuales de la primera mitad del siglo XX, 273.

definición o que ni siquiera se trate del papel de María, temiendo que el modo de hacerlo trajera complicaciones ecuménicas.[824]

El momento clave se dio en 1963, durante la segunda sesión conciliar. Ya decididos a presentar una exposición doctrinal sobre María se preguntaban: ¿correspondía hacer un documento propio o exponerlo como parte de la Constitución sobre la Iglesia? Quienes buscaban el reconocimiento de los privilegios marianos pugnaban por un documento propio que reconociera el lugar de María por encima de la Iglesia. Quienes estaban a favor de la inclusión en la constitución eclesiológica pensaban que presentar a María como parte del misterio de la Iglesia era lo más adecuado para evitar exageraciones. A esto se sumaban las características nacionales de cada grupo. Entre los *maximalistas* se destacaban españoles, italianos, latinoamericanos y polacos, con argumentos nacidos del corazón y entusiastas. La otra postura la representaron sobre todo alemanes, ingleses, franceses, belgas y holandeses, con una visión más basada en los estudios bíblicos. La discusión tensó mucho el ambiente, que por momentos fue casi violento. El tema fue sometido a votación el 29 de octubre de 1963. El resultado provocó un silencio de perplejidad en la asamblea. René Laurentin lo describió como "un momento de asombro aturdido".[825] Prácticamente un empate con una leve ventaja para los partidarios de la inclusión de la doctrina mariana en el texto sobre la Iglesia (1114 *placet*, 1074 *non placet*).[826] Acostumbrados como estaban hasta el momento de tomar las decisiones casi por unanimidad, esta divergencia dejó una profunda sensación de consternación. El Concilio supo salir del atolladero gracias al trabajo de monseñor Gerard Philips y el padre Carlos Balic –un representante de cada corriente–, que luego de numerosos borradores y enmiendas lograron presentar a la asamblea un texto que fue votado prácticamente por unanimidad en 1964.[827]

5.3.3 El capítulo VIII de Lumen Gentium

El texto logrado representa la exposición mariana más amplia que haya hecho concilio alguno. Juan Pablo II considera esos párrafos como "una *carta magna* de la

[824] Cf. MARTÍNEZ, "La mediación de María en el concilio Vaticano II", 77.
[825] R. LAURENTIN, *Question of Mary*, 137 (cita tomada de JOHNSON, *Verdadera hermana nuestra*, 157).
[826] AS II/I, 142. Cf. R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, Paris, Lethielleux, 1965, 16.
[827] *Placet*: 2.134; *non placet*: 10; *nullum*: 1 (AS III/VIII, 407). Cf. JOHNSON, *Verdadera hermana nuestra*, 157-158. Ver también: POZO, *María, nueva Eva*, 26-40.

mariología para nuestra época".[828] En su redacción final quedó ubicado en el capítulo VIII de la Constitución *Lumen Gentium* titulado: *La Santísima Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia.* Ya desde el título se nota el intento de superar la antinomia del debate entre ver a la Virgen sólo en relación con Cristo o solo en relación con la Iglesia. La perspectiva histórico salvífica asumida por el documento ayuda a insertar el misterio de María en la totalidad del misterio de Cristo y de la Iglesia, sin perder de vista la relación única que la maternidad divina funda entre madre e Hijo, pero también sin separar a la Virgen de la comunidad de la que es miembro excelente, a la vez que madre y modelo.[829]

A su vez, el hecho de que la doctrina mariana esté integrada en la constitución sobre la Iglesia deja claro que concibe a María como parte de ella. A tono con el resto del documento, su lenguaje es bíblico, eclesiológico y ecuménico. A juicio de Salvatore Meo, la novedad en la perspectiva teológica radica en presentar a María en el amplio marco de la historia de la salvación evitando los riesgos de aislamiento y abstracción que los movimientos renovadores le reprochaban a algunas mariologías.[830]

También la estructura del capítulo denota la intención de integrar ambas perspectivas mariológicas. La primera parte (55-59) describe a María en la historia de la salvación siguiendo las palabras de la Escritura, mostrando que en la Biblia está la base de toda reflexión mariológica. En ese marco reubica y armoniza temas caros a la sensibilidad cristotípica como la *predestinación* de María (56), o su *asociación*, con entrañas maternas, al sacrificio de Cristo (58). Luego presenta su función en la Iglesia, en la que se destaca su maternidad en el orden de la gracia (60-65). También trata sobre el culto a María, a tono con las preocupaciones ecuménicas del Concilio (66-67). Por último, dos párrafos finales la presentan como signo de esperanza cierta y de consuelo para el Pueblo de Dios (68-69).

5.3.4 La teología de la mediación en Lumen Gentium

La perspectiva que hemos adoptado en este trabajo –siguiendo una intuición de Tello– es la de pensar teológicamente cómo es la acción de María en el corazón de los

---

[828] JUAN PABLO II, *Audiencia general del 2 de mayo de 1979* [en línea], http://w2.vatican. va/content/john-paul-ii/es/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790502.html [consulta: 8 de mayo 2022].

[829] Cf. FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, 39.

[830] Cf. S. MEO, "Concilio Vaticano II", en: STEFANO DE FIORES - SALVATORE MEO (dirs.), *Nuevo diccionario de Mariología*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, 445-461, 453.

creyentes. Esto nos lleva a temas que hoy –especialmente desde *Redemptoris Mater*– se tratan bajo el título de *maternidad espiritual* y que –en tiempos del Concilio– se trataban con la noción de *mediación* de María. Con ella se quiere expresar su cooperación en la obra de la salvación.

En este punto, las diferencias de perspectivas y de acentos fueron notablemente tensas en el aula conciliar. Algunos entendían que se debía subrayar su estrecha asociación con la obra del Hijo y presentarla como corredentora. En cambio, quienes tendían a verla más como tipo de la Iglesia pedían que no se dejara de señalar que Ella pertenece al número de los redimidos. Las discusiones al respecto fueron por momentos rudas, según la expresión de Philips.[831] La dificultad no venía solo de una diferencia de perspectivas teológicas sino de la necesidad de expresar la doctrina con la sensibilidad ecuménica que buscaba el Concilio.[832] Un grupo de padres conciliares –entre los que estaba el cardenal Agustín Bea, presidente del Secretariado para la Unidad– solicitó que se evite el título de Mediadora, no porque no lo consideren legítimo, sino porque lo veían inoportuno por razones ecuménicas. Argumentaban que no se trata de un título bíblico y puede prestarse a malentendidos o abusos de lenguaje que presenten la mediación mariana como independiente de la de Cristo. Bien podría reemplazarse con expresiones más antiguas y mejor adaptadas para traducir la misma doctrina, como la de Abogada, que se remonta a san Ireneo, o la de Auxiliadora, que está muy difundida entre los Orientales.

Por otra parte, quienes buscaban la inclusión de la doctrina de la mediación de María argumentaban que el título Mediadora debía realzarse como lo habían hecho las encíclicas papales del último siglo y como lo hacía la devoción popular, de modo que no hacerlo constituiría un escándalo para los sencillos.

También estaban los que en una posición intermedia querían que se conservara el título de Mediadora pero sin atribuirle el sentido técnico que era sujeto de discusión. Esta opinión fue la que prevaleció en la comisión doctrinal y fue seguida por una amplia mayoría de los padres conciliares.[833] La formulación salomónica que se encontró fue mantener el título enumerándolo entre otros que ayudan a precisarlo:

> "Con su amor materno cuida de los hermanos de su Hijo, que todavía peregrinan y hallan en peligros y ansiedad hasta que sean conducidos a la patria bienaventurada. Por este motivo, la

[831] Cf. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 334.

[832] Sobre la importancia del tema de la mediación materna de María en el diálogo ecuménico cf.: A. ARANDA, "La «mediación materna» de María en el diálogo ecuménico", *Estudios marianos* 84 (2018) 191-214.

[833] Cf. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 335.

> Santísima Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora".[834]

Los teólogos discuten sobre el sentido de la colocación del título Mediadora en esta serie de cuatro. Hay quienes ven que el elenco ayuda a relativizar un término que por sí solo sería ambiguo (Laurentin), otros ven un *in crescendo* en la serie que finaliza con el título más importante (Parente).[835] Philips, que fue uno de los redactores, señala que el Concilio no muestra preferencia por ningún título determinado y que en el fondo los títulos no difieren entre sí: "lo que importa no es el vocablo sino la realización de una vocación".[836]

Para hablar de la cooperación de María con la salvación, *Lumen Gentium* prefiere expresiones como: "influjo salvífico de la Santísima Virgen",[837] "misión maternal de María para con los hombres"[838] o "nuestra madre en el orden de la gracia".[839] Más allá de la cuestión terminológica, la idea de la mediación mariana entendida como maternidad espiritual está presente en todo el capítulo. Laurentin sostiene que el Concilio se comprometió con esta doctrina de la maternidad espiritual presentándola como la forma más clara de expresar la función actual de María respecto de la humanidad en la historia de la salvación.[840]

La función mediadora de María es participación de la única mediación de Cristo. El Concilio recoge las palabras de San Pablo cuando afirma: "Hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo, hombre él también, que se entregó a sí mismo para rescatar a todos" (1 Tm 2,5-6). Él, en cuanto hombre verdadero, nos representa ante Dios, como alguien que viene a poner la mano sobre el hombro de cada hombre y sobre el hombro de Dios para unirlos, para reconciliarlos. Su pasión y muerte en cruz es el fundamento de su mediación. Su entrega es por todos, por tanto su mediación es universal, así como lo es la voluntad salvífica de Dios. No hay otro mediador fuera de Él, su mediación es exclusiva. Pero la Iglesia es una unidad con Él, formando su Cuerpo, por tanto *participa* de su mediación. De este modo María, tipo de la Iglesia, *participa* de la única mediación de Cristo. La noción de participación ayuda a superar muchas de las

---

834 LG 62.

835 Cf. MARTÍNEZ, "La mediación de María en el concilio Vaticano II", 84.

836 PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 329.

837 LG 60.

838 *Ibíd*.

839 LG 61.

840 Cf. R. LAURENTIN, *Le problème de la médiation de Marie dans son développement historique et son incidence aujourd'hui*, en AA.VV., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo* (Scripta Pontificiae Facultatis «Marianum» 32), Edizioni «Marianum», Roma 1979, 21 (cita tomada de: MARTÍNEZ, "La mediación de María en el concilio Vaticano II", 93).

dificultades planteadas por una lectura demasiado literal de 1 Tm 2,5. En este sentido, el Concilio señala la analogía entre esta participación y la que puede darse en otras realidades únicas como el sacerdocio de Cristo y la bondad divina:

> "Jamás podrá compararse criatura alguna con el Verbo encarnado y Redentor; pero así como el sacerdocio de Cristo es participado tanto por los ministros sagrados cuanto por el pueblo fiel de formas diversas, y como la bondad de Dios se difunde de distintas maneras sobre las criaturas, así también la mediación única del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas diversas clases de cooperación, participada de la única fuente.
>
> La Iglesia no duda en confesar esta función subordinada de María, la experimenta continuamente y la recomienda a la piedad de los fieles, para que, apoyados en esta protección maternal, se unan con mayor intimidad al Mediador y Salvador".[841]

María está "predestinada desde toda la eternidad como Madre de Dios juntamente con la Encarnación del Verbo",[842] por tanto está unida a Él "con un vínculo estrecho e indisoluble".[843] La maternidad divina es su mayor vínculo con Cristo. Esta no se limita puramente a su maternidad biológica sino que se extiende a todas las dimensiones de su existencia. María no sólo está vinculada a su persona, sino también a su misión. *Lumen Gentium* la muestra como discípula fiel y primera colaboradora de su Hijo:

> "María, hija de Adán, al aceptar el mensaje divino, se convirtió en Madre de Jesús, y al abrazar de todo corazón y sin entorpecimiento de pecado alguno la voluntad salvífica de Dios, se consagró totalmente como esclava del Señor a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo con diligencia al misterio de la redención con Él y bajo Él, con la gracia de Dios omnipotente".[844]

Esta cooperación no fue como si se tratara de un instrumento pasivo en manos de Dios, sino que la Virgen colaboró en la obra redentora del Hijo con fe y obediencia libres. El texto refuerza esta colaboración libre con las enseñanzas patrísticas sobre el paralelismo Eva-María y con la afirmación de San Ireneo: "obedeciendo, se convirtió en *causa de salvación* para sí misma y para todo el género humano".[845] A tono con el enfoque histórico salvífico, María es presentada unida a Jesús en su vida pública señalando que, en las bodas de Caná, movida por la misericordia, suscitó con su intercesión el comienzo de los milagros de su Hijo y destacando su actuación a la hora de la cruz:

> "Así avanzó también la Santísima Virgen en la peregrinación de la fe, y mantuvo fielmente su unión con el Hijo hasta la cruz, junto a la cual, no sin designio divino, se mantuvo erguida (cf. Jn 19,25), sufriendo profundamente con su Unigénito y asociándose con entrañas de madre a su sacrificio, consintiendo amorosamente en la inmolación de la víctima que ella misma

[841] LG 62. Santo Tomás tiene un texto que ayuda a ilustrar esta participación humana en la única mediación de Cristo. Respondiendo a la objeción acerca de que Cristo debió predicar también a los gentiles porque instruir a quienes no han oído ninguna enseñanza es prueba de mayor autoridad dice: "No supone menor potestad, sino mayor, hacer algo por medio de otros, y no por sí mismo. Y, por esto, el poder divino se manifestó en Cristo en grado supremo al otorgar a sus discípulos un poder tan grande para enseñar, que gentes que no habían oído nada de Cristo se convirtiesen a Él" (*STh* q42, a1, ad2).

[842] LG 61.

[843] LG 53.

[844] LG 56.

[845] LG 56 (subrayado nuestro).

> había engendrado; y, finalmente, fue dada por el mismo Cristo Jesús agonizante en la cruz como madre al discípulo con estas palabras: *Mujer, he ahí a tu hijo* (Jn 19,26-27)".[846]

Padeciendo maternalmente con su Hijo en la cruz, la Virgen se asoció de forma totalmente singular a su sacrificio redentor. Esta participación, comunión, asociación o colaboración de María en el sacrificio salvador de Cristo está tradicionalmente expresada en el enunciado mariano: *Alma socia Christi*.[847] También en la tradición teológica se ha hablado de *corredención* para expresar esta realidad. El texto conciliar evita el término, que ofrece algunas complicaciones –como veremos más adelante–[848] pero afirma que *se asocia al sacrificio de su Hijo*, consintiendo en la inmolación de aquel que quiso nacer de Ella para morir en la cruz.[849]

Las palabras de Cristo en la cruz constituyen una misión para María, que el Concilio entiende en clave de *maternidad en el orden de la gracia*: "padeciendo con su Hijo cuando moría en la cruz, cooperó en forma enteramente impar a la obra del Salvador con la obediencia, la fe, la esperanza y la ardiente caridad con el fin de restaurar la vida sobrenatural de las almas. Por eso es nuestra madre en el orden de la gracia".[850]

María, asunta a los cielos, ejerce sobre la humanidad un *influjo salvífico* que es participación de la fuerza salvadora del sacrificio de Cristo. Este rol en la historia de salvación no oscurece para nada a Cristo, más bien manifiesta la potencia de su sacrificio redentor. Como hemos explicado, no es una mediación *paralela* a la del Hijo, sino *participada*. El texto conciliar es contundente y claro al respecto:

> "Uno solo es nuestro Mediador según las palabra del Apóstol: 'Porque uno es Dios, y uno también el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos' (1 Tm 2, 5-6). Sin embargo, la misión maternal de María para con los hombres no oscurece ni disminuye en modo alguno esta mediación única de Cristo, antes bien sirve para demostrar su poder. Pues todo el influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres no dimana de una necesidad ineludible, sino del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo; se apoya en la mediación de este, depende totalmente de ella y de la misma saca todo su poder. Y, lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, la fomenta".[851]

---

[846] LG 58.

[847] *Alma socia Christi* es el título programático de las actas del Congreso Mariológico de Roma en 1950.

[848] Cf. infra 247.

[849] Sobre el modo en que debe entenderse esta asociación, Philips afirma que la teología hace numerosas y sutiles distinciones que a veces resultan difíciles de unir en una síntesis. Sin embrago, el Concilio, sin querer entrar en controversias, entiende esta asociación de la Virgen a la cruz del Hijo en la línea de los que: "enseñan que permanece unida con toda su alma a Cristo sufriente en el momento en que obra la salvación. […] ella misma, desde luego en dependencia de su Hijo, coopera para merecer la dicha eterna en sentido estricto o en sentido amplio *(de condigno* o *de congruo).* Sobre este mérito apoyan su tesis según la cual María coopera no de lejos sino inmediatamente *(immediate)* a la obra de la redención objetiva como tal y no sólo a su aplicación" (PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 316).

[850] LG 61.

[851] LG 60.

Este actuar salvífico de María, que comenzó con su asentimiento en la Anunciación, perdura hasta el fin de los tiempos. Desde el cielo, la Virgen "no ha dejado esta misión salvadora, sino que con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna".[852]

En relación con la Iglesia, el Concilio –siguiendo la tradición patrística– afirma que esta la venera como madre amantísima porque Ella es su "tipo y ejemplar acabadísimo" en la fe y el amor. Citando a San Agustín, la llama "verdadera madre de los miembros (de Cristo)…, por haber cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles, que son miembros de aquella Cabeza".[853] Philips explica que el término *tipo* está usado aquí en el sentido de *principio de realización*: "es un primer miembro de un grupo en formación que influye a los demás, los arrastra y les sirve de ejemplo. No se trata en modo alguno de una comparación trivial sino de la descripción de un papel que tiene su repercusión sobre el conjunto".[854] Se siguen aquí las enseñanzas de San Ambrosio de Milán, quien veía en María la imagen de la Iglesia no en cuanto institución jerárquica y sacramental, sino como animadora de su vida espiritual, en la que la virginidad florece en el amor materno. El Concilio añade que María es la figura de la Iglesia "en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo".[855] Ella es su icono como virgen y como madre.

Para cerrar esta breve presentación sobre la teología conciliar de la mediación mariana digamos que, si bien *Lumen Gentium* usó con reparos el término *mediadora*, lo que quiere representar ese título está muy presente en el texto, sobre todo en la categoría de *madre*. Tal vez lo que mejor exprese la función mediadora de María sea la afirmación de su "influjo salvífico"[856] sobre la humanidad. Influjo que depende totalmente de la mediación de Cristo, a la que la Madre de Dios no le añade nada, sino que de ella "saca todo su poder".[857] Esta participación de María en la mediación de Cristo "lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, la fomenta".[858]

Como afirma Manuel Martínez:

> "Aun cuando el Concilio utiliza una sola vez el término 'mediadora', sin embargo supone un verdadero avance en la reflexión sobre la mediación mariana porque ha sabido acotar

[852] LG 62.
[853] LG 53.
[854] PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 340.
[855] LG 63.
[856] LG 60.
[857] *Ibíd*.
[858] *Ibíd*.

> acertadamente el alcance de esta doctrina. El Concilio deja claro que todo lo que viene de María ha pasado antes por el corazón de Cristo y no escapa a los designios salvíficos de Dios. El texto conciliar sigue siendo una referencia necesaria para seguir ahondando sobre este tema".[859]

5.3.5 Madre de la Iglesia

Los padres conciliares no se decidieron a aplicar a María el título de *Madre de la Iglesia*. Algunos obispos –la mayoría provenientes de la región occidental francesa– presentaron objeciones que no llegaron a resolverse en el aula. Argüían que el título no se encontraba en la tradición y consideraban complicado el simbolismo: si la Iglesia es madre nuestra y María es su madre entonces vendría a ser nuestra abuela.[860] Más aun, para algunos el título Madre de la Iglesia rompería el paralelismo entre ambas y la colocaría a María por encima de la Iglesia.[861]

El Papa Pablo VI evitó entrar en las discusiones conciliares, pero desautorizó las objeciones mediante un acto personal y, en la clausura de la tercera sesión del Concilio, al promulgar la Constitución Dogmática, propuso el título *Madre de la Iglesia* haciéndose eco de quienes pedían "una declaración explícita, durante este Concilio, de la función maternal que la Virgen ejerce sobre el pueblo cristiano".[862] La proclamación precisa el sentido del título y sus fundamentos teológicos:

> "A este fin hemos creído oportuno consagrar, en esta misma sesión pública, un título en honor de la Virgen, sugerido por diferentes partes del orbe católico, y particularmente entrañable para Nos, pues con síntesis maravillosa expresa el puesto privilegiado que este Concilio ha reconocido a la Virgen en la Santa Iglesia.
>
> Así pues, para gloria de la Virgen y consuelo nuestro, Nos proclamamos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores que la llaman Madre amorosa, y queremos que de ahora en adelante sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con este gratísimo título.
>
> Se trata de un título, venerables hermanos, que no es nuevo para la piedad de los cristianos; antes bien, con este nombre de Madre, y con preferencia a cualquier otro, los fieles y la Iglesia entera acostumbran a dirigirse a María. En verdad pertenece a la esencia genuina de la devoción a María, encontrando su justificación en la dignidad misma de la Madre del Verbo Encarnado.
>
> La divina maternidad es el fundamento de su especial relación con Cristo y de su presencia en la economía de la salvación operada por Cristo, y también constituye el fundamento principal de las relaciones de María con la Iglesia, por ser Madre de Aquél, que desde el primer instante de la Encarnación en su seno virginal se constituyó en cabeza de su Cuerpo Místico, que

---

[859] MARTÍNEZ, "La mediación de María en el concilio Vaticano II", 107.

[860] Ese argumento esgrimió el obispo de Cuernavaca para desconcierto de muchos (cf. POZO, *María, nueva Eva*, 34).

[861] Cf. S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, Sígueme, 1991, 179; POZO, *María, nueva Eva*, 33.

[862] PABLO VI, *Discurso de clausura de la III sesión del Concilio Vaticano II*, 21 de noviembre de 1964 [en línea] https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1964/documents/hf_pvi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html [consulta: 8 de diciembre 2022].

> es la Iglesia. María, pues, como Madre de Cristo, es Madre también de los fieles y de todos los pastores; es decir, de la Iglesia".[863]

Ratzinger, en un texto de 1981, sostenía que Pablo VI tomó esta decisión como una forma de responder a la crisis que ya se vislumbraba. La nueva mariología eclesiocéntrica resultaba en parte extraña a quienes eran portadores de la piedad mariana. De hecho, "la victoria de la mariología eclesiocéntrica condujo ante todo al derrumbamiento de la mariología en general".[864] En el inmediato posconcilio se vivió un vacío mariológico que pasó del *de María nunca diremos lo suficiente,* al *de María ya se ha dicho suficiente.*[865] Fue el mismo Pablo VI quien en 1974 dio un impulso decisivo para el inicio de una nueva etapa en los estudios mariológicos con su exhortación apostólica *Marialis Cultus,* sobre la forma correcta de venerar a María.

5.3.6 Nota sobre la posibilidad de la declaración del dogma de la mediación mariana

Al presentar la etapa previa al Concilio hemos hecho referencia a los movimientos que buscaban la declaración del dogma de la mediación mariana. El Concilio diluyó el tema utilizando el título Mediadora como uno entre otros, sin darle mayor relevancia. Con *Redemptoris Mater,* el término mediación reapareció en primer plano presentando la función de María como una "mediación materna" (así se titula la parte III). No una mediación *junto a* Cristo sino una mediación *en* Cristo, por tanto una *mediación participada*: "La mediación de María está *íntimamente unida a su maternidad* y posee un carácter específicamente materno que la distingue del de las demás criaturas que, de un modo diverso y siempre subordinado, participan de la única mediación de Cristo, siendo también la suya una mediación participada".[866]

Desde fines del siglo XX se da –sobre todo en Estados Unidos– una corriente de retorno a la mariología preconciliar que recupera títulos como Mediadora y Corredentora y propugna su definición dogmática. El movimiento *Vox populi Mariae Mediatrici*, originado por una vidente de Amsterdam y apoyado por el teólogo estadounidense Mark Miravalle, produjo algunos estudios y recogió cerca de cinco millones de firmas pidiendo

---

[863] *Ibíd.*

[864] J. RATZINGER - H. U. VON BALTHASAR, *María, Iglesia naciente*, Madrid, Encuentro, 2006[2], 17.

[865] Sobre la crisis posconciliar de la mariología cf. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, 129-142.

[866] RM 38.

a Juan Pablo II que definiera a María como "Corredentora, Mediadora y Abogada".[867] La Congregación para la Doctrina de la Fe pidió el parecer de la Pontificia Academia Mariana Internacional, la cual trató el tema en el Congreso Mariológico de Czestochowa (1996). La respuesta fue que *los títulos, tal como se presentan, resultan ambiguos* y pueden interpretarse de modos muy diversos. Además, esos títulos ofrecen dificultades ecuménicas y todavía necesitan ser profundizados teológicamente dentro de una renovada perspectiva trinitaria, eclesiológica y antropológica.[868]

En el año 2000 la Pontificia Academia Mariana Internacional volvió sobre el tema en su carta a los cultivadores de la mariología. Allí presentó una postura favorable a la mediación mariana partiendo de una interpretación de la tradición eclesial ofrecida por *Redemptoris Mater.* Sostiene que para profundizar el sentido de la mediación mariana no hay que volver a un enfoque preconciliar, sino avanzar siguiendo el sendero del Vaticano II, como lo hizo Juan Pablo II:

> "Siguiendo la trayectoria de la constitución *Lumen Gentium*, Juan Pablo II consideró extensamente la cooperación de la Virgen en la obra trinitaria de la salvación bajo las categorías de «mediación en Cristo» y de «mediación maternal», es decir «como una función particular de la maternidad universal de María en el orden de la gracia»; a muchos teólogos, este enfoque de la cuestión de la mediación de María les parece más rica, basada en un buen fundamento bíblico (cf. Jn 19,26-27), más conforme al *sensus fidelium*, menos sujeta a cuestionamientos".[869]

El entonces cardenal Ratzinger, consultado sobre la petición de un nuevo dogma mariano en un libro entrevista publicado en el año 2000, recordaba la respuesta de la Congregación de la Fe que dijo que lo que eso pretende expresar está mejor resumido en otros títulos marianos. Considera que el título *Corredentora* se aleja demasiado del lenguaje de las Escrituras y de la patrística, por eso es una posible fuente de malentendidos: "una intención correcta se expresa en un vocablo erróneo".[870] En un texto de 1987 en el que comentaba la encíclica *Redemptoris Mater,* había explicado que se trataba de una cuestión lingüística. La encíclica no usa el término Corredentora y sólo ocasionalmente el de Mediadora. Sin embargo, todo el peso está en la palabra *mediación.*

---

[867] Entre los firmantes había unos 500 obispos y 42 cardenales (cf. BASTERO DE ELEIZALDE, "La mediación materna de María", 135).

[868] Cf. *Ibíd.*, 137; DE FIORES, *María síntesis de valores*, 698-702. Un relato actual y detallado de uno de los protagonistas de esta controversia puede leerse en: S. PERELLA, "La controversa questione delle 'apparizioni mariane di Amsterdam e il tema della mediazione e della reiterata richiesta del V dogma mariano", *Marianum* 83 (2021) 257-328.

[869] PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore: memoria, presenza, speranza: alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Vaticano, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2000, n. 52. Traducción tomada de: DE FIORES, *María síntesis de valores*, 702.

[870] J. RATZINGER, *Dios y el mundo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005, 288. Cf. RATZINGER - VON BALTHASAR, *María, Iglesia naciente*, 33.

El acento se pone en la acción, en la misión histórica. El ser sólo resulta visible en su despliegue en la historia. No se trata de presentar a nuestra admiración misterios que descansan sobre sí mismos sino de entender el dinamismo histórico de la salvación. María no está simplemente en lo alto del cielo. Ella "está y sigue presente y activa en el actual momento histórico, es aquí y ahora una persona que actúa".[871]

En ese mismo sentido se declaró el Papa Francisco en varias oportunidades. Por ejemplo, en una catequesis sobre la oración en 2021, advertía que –si bien llamar Corredentora a María puede ser una bella expresión de amor filial– podría prestarse al equívoco de oscurecer la unicidad redentora de Cristo:

> "Jesús extendió la maternidad de María a toda la Iglesia cuando se la encomendó al discípulo amado, poco antes de morir en la cruz. Desde ese momento, todos nosotros estamos colocados bajo su manto, como se ve en ciertos frescos y cuadros medievales. También la primera antífona latina *Sub tuum praesidium confugimus, sancta Dei Genitrix*: la Virgen que, como Madre a la cual Jesús nos ha encomendado, envuelve a todos nosotros; pero como Madre, no como diosa, no como corredentora: como Madre. Es verdad que la piedad cristiana siempre le da bonitos títulos, como un hijo a la madre: ¡cuántas cosas bonitas dice un hijo a la madre a la que quiere! Pero estemos atentos: las cosas bonitas que la Iglesia y los Santos dicen de María no quita nada a la unicidad redentora de Cristo. Él es el único Redentor. Son expresiones de amor como un hijo a la madre, algunas veces exageradas. Pero el amor, nosotros lo sabemos, siempre nos hace hacer cosas exageradas, pero con amor".[872]

El prestigioso mariólogo Stefano de Fiores considera que el tema de la mediación maternal de María –y su posible definición dogmática– sigue siendo actual, pero sugiere abordarlo según un nuevo enfoque que siga la línea del Concilio Vaticano II y de *Redemptoris Mater,* con el fin de evitar cualquier equívoco teológico y de volver a proponer de forma culturalmente adecuada la participación de la Virgen en la única mediación de Cristo.[873]

5.3.7 Tello leyendo el capítulo VIII de Lumen Gentium

A solo dos años de la promulgación de *Lumen Gentium* la revista de la Facultad de Teología de Buenos Aires publicó comentarios del texto conciliar a cargo de varios de sus profesores. Tello fue el encargado de los capítulos V, VII y VIII.[874] Allí explica que en la constitución pueden verse tres partes. La primera, capítulo I, presenta el misterio de

---

[871] RATZINGER - VON BALTHASAR, *María, Iglesia naciente*, 34.

[872] FRANCISCO, *Audiencia general,* 24 de marzo de 2021 [en línea] https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/03/24/audien.html [consulta: 8 de diciembre 2021].

[873] Cf. DE FIORES, *María síntesis de valores*, 702.

[874] R. TELLO, "La comunión de vida con Dios en la Iglesia (comentario a LG V, VII y VIII)", *Teología* 8 (1966) 3-44. Este artículo constituye una rara excepción en la producción teológica de Tello, que siempre fue muy reticente a publicar. Según una tradición oral, el padre Ferrara para convencerlo se ofreció a colaborar activamente en su redacción.

la Iglesia. Luego, los capítulos II–IV, tratan en general de la constitución y vida de la Iglesia empírica. Por último, los capítulos V–VIII exponen la comunión divina en cuanto factor constitutivo y de crecimiento de la Iglesia. Allí se muestra cómo la santidad o comunión con Dios la configura y la hace crecer a través de los tiempos hasta que llegue a su consumación escatológica.

El comentario de Tello se enfoca en esta tercera parte excluyendo el capítulo VI, sobre los religiosos, que sería tratado por otro autor. El capítulo V, presenta la universal vocación a la santidad en la Iglesia peregrina desde una perspectiva cristológica y pneumática. En el capítulo VII se mira hacia la consumación final: trata del sentido escatológico de la santidad y de la Iglesia triunfante. El capítulo VIII muestra la comunión de la Virgen María con el misterio de Cristo y la Iglesia, de la que es miembro, tipo y modelo.

Tello en su exposición comienza con una introducción sobre lo que considera los temas de fondo de estos capítulos finales: la santidad y la comunión de vida con Dios. La santidad es una participación en la vida divina que envuelve una tensión interna: es una comunicación de Dios y a la vez significa su trascendencia. "En Dios la Vida es conocimiento y amor de sí. Él, según su designio, revela su conocimiento y comunica su amor por Cristo y el Espíritu Santo, en la Iglesia. En esta el hombre, conociéndolo y amándolo, participa de su Vida. Eso es esencialmente la santidad".[875]

Luego de la introducción sobre la santidad propone invertir el orden en la exposición, comenzando por el último capítulo que presenta a María, ya que Ella es flor y prototipo del Pueblo de Dios.[876] Tello entiende que el tópico que articula la exposición mariana de *Lumen Gentium* es el de Madre de Dios. De allí se derivan tres grandes temas:

> "- Participación y comunión de vida divina por la santidad y virginidad;
> - Maternidad divina y unión a la vida del Hijo;
> - Cooperación maternal en la Iglesia, como miembro, tipo y modelo suyo".[877]

Siguiendo la perspectiva que nos hemos propuesto, de pensar la maternidad espiritual de María con el pueblo latinoamericano, nos interesa ahora presentar la lectura que Tello hace sobre la cooperación de María en la obra de la redención. Destaca que el texto conciliar –siguiendo una tradición que se remonta a san Ireneo– utiliza el paralelismo antitético entre Eva y María para mostrar la cooperación activa de esta en la

[875] *Ibíd.*, 5-6.
[876] Cf. *Ibíd.*, 4.
[877] *Ibíd.*, 16.

Encarnación del Verbo. A diferencia de Eva, María cree y esa fe será *causa de salvación* para Ella y toda la humanidad:[878]

> "Eva, mujer y virgen, por su infidelidad y desobediencia a Dios, es causa de la muerte. Y se podría agregar: será madre de vivientes por obra de varón, sólo según la carne, perdiendo la virginidad.
>
> María, mujer y virgen, por su fidelidad y obediencia, será causa de salvación para Ella y para todo el género humano. Y será madre de los vivientes, por Dios, según el espíritu, conservando su virginidad".[879]

La función de mediación de María está insinuada en la presentación que el texto conciliar hace del relato de la Anunciación:

> "La constitución presenta la escena del diálogo del Ángel mensajero de Dios, con María, insinuando la situación de Mediadora de esta: por una parte, representante del género humano, 'Hija de Adán' (LG 56), es decir, enraizada en la humanidad que había de ser salvada, y término de una línea de mediadores; 'mujer', por la que vendrá la victoria prometida, flor de un pueblo elegido y sacerdotal, 'Hija de Sión' (LG 55). Por otra parte, objeto de la complacencia de Dios, llena de gracia, 'colmada desde el primer instante de su concepción de los esplendores de una santidad totalmente única' (LG 56). Así en ese acto Dios pide que Ella dé libremente su consentimiento, 'que es esperado en nombre de toda la naturaleza humana' (*STh* III, q30 a1)".[880]

La fe de María comporta su profunda adhesión al misterio salvífico de Dios. Con su *fiat abraza la voluntad salvífica de Dios* de todo corazón y no detenida por ningún pecado.[881] Tello entiende que esta total disponibilidad de María a la obra de Dios es la clave de bóveda de la construcción teológica de la doctrina conciliar:

> "Por la comunión del acto de fe, 'acoge en su corazón y en su cuerpo al Verbo de Dios' (LG 53), 'asintiendo a la palabra divina es hecha Madre de Jesús' (LG 56); así 'creyendo y obedeciendo engendró en la tierra al propio Hijo del Padre y esto sin contacto de varón, a la sombra del Espíritu Santo, como nueva Eva que da, no ya a la antigua serpiente sino al mensajero de Dios, una fe no adulterada por duda alguna' (LG 63)".[882]

Su comunión de fe con la voluntad salvífica del Padre y con el Hijo la consagra plenamente para servir a la obra redentora, cooperando así a restaurar la vida sobrenatural de los hombres. Su fe, que es docilidad de virgen, la une a los misterios de la vida de su Hijo hasta la hora de la cruz.

> "Junto a la Cruz, presente al sacrificio de Cristo, la que es Virgen inmaculada, sin pecados propios por los cuales padecer, pura y totalmente acepta a los ojos de Dios, sufre con Él, y Él con Ella. Se asocia al sacrificio del Hijo con ánimo materno y consiente con amor a la inmolación de la Víctima que Ella había engendrado (cf. LG 58)".[883]

En esa hora suprema el Hijo agonizante la entrega como madre al discípulo amado: "Ahí tienes a tu hijo" (Jn 19, 26). Tello aclara que en este punto el texto conciliar

---

[878] La expresión *causa de salvación* que usa LG es textual de san Ireneo: "obedeciendo, se convirtió en causa de salvación para sí misma y para todo el género humano" (*Ad. haer.* III, 22, 4).

[879] TELLO, "La comunión de vida con Dios en la Iglesia (comentario a LG V, VII y VIII)", 19.

[880] *Ibíd.*, 21.

[881] Cf. LG 56.

[882] TELLO, "La comunión de vida con Dios en la Iglesia (comentario a LG V, VII y VIII)", 21.

[883] *Ibíd.*, 22.

deja a los teólogos esclarecer el alcance de este hecho. Sin embargo, encuentra un indicio orientador en la referencia previa a que "la *misión maternal* de María para con los hombres no oscurece ni disminuye en modo alguno esta mediación única de Cristo".[884] La misión de María está relacionada con la mediación de Cristo. Las palabras de la cruz deben interpretarse como palabras de revelación:

> "'He aquí tu Madre' señala, como 'He aquí el Cordero de Dios' (Jn 1,29.36), una realidad del misterio de salvación que ha de ser reconocida: el Hijo es Jesús, y este es ahora el discípulo, el hermano, el fiel a quien Jesús ama; el discípulo a su vez debe reconocer a María como su Madre".[885]

Fuera de este artículo de 1966 no encontramos en la producción escrita de Tello otro lugar donde se refiera sistemáticamente a la enseñanza mariana del Concilio. Pero una buena síntesis de ella decidió poner como nota al pie en *La nueva evangelización* (1986).[886] Al tema llega a partir de la explicación de que la Virgen configura el rostro de la Iglesia latinoamericana y que la preeminencia mariana que vive el pueblo está acorde a la Revelación. Dios, que quiso revelarse a los hombres, también se reveló por María y en América hispana de un modo especial. El amor a la Virgen que Dios infundió en nuestro pueblo muestra diversos aspectos de sus designios salvíficos. Uno de ellos es la voluntad de Dios de glorificar a María por el reconocimiento confiado y agradecido de su cooperación con la obra salvadora. En una nota al pie,[887] describe esta cooperación de forma que sintetiza notablemente la enseñanza conciliar sobre la misión maternal de María:

> "María 'al abrazar de todo corazón y sin entorpecimiento de pecado alguno la voluntad salvífica de Dios se consagró totalmente como esclava del Señor a la persona y a la obra de su Hijo' (LG 56).
>
> Y cooperó en la obra de salvación para engendrar a los hijos de Dios ante todo por su *maternidad divina*; pero también por su *solidaridad* en la estirpe de Abraham con todos los hombres; y por su *virginidad*; por su *asociación* y cooperación con toda la vida y la obra salvadora de Jesucristo, especialmente por su consentimiento y *com-pasión* en la muerte del Hijo; por su

[884] LG 60.

[885] TELLO, "La comunión de vida con Dios en la Iglesia (comentario a LG V, VII y VIII)", 23. Llama la atención la temprana referencia (1966) a la intelección del "He aquí a tu Madre" como una fórmula de revelación. Como vimos (cf. supra 235), en textos posteriores Tello la presenta a partir de la exégesis de R. Brown en *El evangelio según san Juan*. La primera edición, en inglés, de esta obra es de 1966. El primer estudioso que encontró en la Escritura el género literario *fórmula de revelación* fue M. de Goedt en 1962 (M. DE GOEDT, "Un schème de révélation dans le quatrième évangile", *New Testament Studies* 8 (1962) 142-150). Es muy probable que el dato le haya llegado a través de Ferrara, que fue quien redactó el texto y las notas en diálogo con las ideas y formulaciones de Tello (cf. supra nota 874).

[886] Este escrito es parte de una serie que Tello preparó en los años 1986-1988 y que fueron los únicos que –en su etapa de ostracismo– fueron pensados para ser difundidos más allá del pequeño grupo de la *escuelita.* Esa serie hoy está publicada en tres libros: TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*; TELLO, *La Nueva Evangelización. Anexos I y II*; TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*.

[887] El hecho de que a estos fundamentos teológicos los ponga en nota al pie nos vuelve a mostrar su estilo de hacer teología, que prefiere apuntar a la aplicación pastoral de los fundamentos y no *distraer* al lector con las complejidades de la sistematización teológica.

> *mediación*, por su '*obediencia, fe, esperanza. y ardiente caridad*'; su *amor materno* que la hace 'madre en el orden de la gracia' de todos los hombres; por su *intercesión* no interrumpida. Lo que la constituye -y esto es otra forma eminente de cooperación a la salvación- en *tipo y ejemplo de la Iglesia*.
>
> Para los hombres ya incorporados a la obra de Jesucristo, hechos hijos en el Hijo, y revestidos del carácter de sacramento de salvación, la Virgen es constituida de un modo especial como Madre, por la voluntad expresa de Cristo que quiere también que el discípulo la reciba (Jn 19,27)".[888]

María está totalmente consagrada a la persona y la misión de Cristo. Colabora con la obra de la redención sobre todo siendo Madre de Dios. Pero también por su maternidad sobre la humanidad redimida. Ella, siendo parte de la familia humana, se asoció con docilidad virginal a la vida y obra de Jesús. Su amor materno se extiende del Hijo hacia los hijos de Dios y actúa permanentemente en la historia. Por eso es *madre en el orden de la gracia*. Dios la constituye como madre para nuestra salvación y la ofrece como un don que debe ser acogido.

5.4 La colaboración salvífica de la Virgen en el pensamiento de Tello

Para Tello la mediación de María no queda diluida en una influencia impersonal ni se reduce a impulsos piadosos. Su mediación es activa e influye en la historia. La Virgen es una persona viva que está permanentemente obrando con amor materno y como tal establece una relación personal con sus hijos. *La Virgen mueve*, solía repetir. De esa relación sujeto a sujeto surge un conocimiento mutuo entre la Virgen y el pueblo. El corazón de la Virgen, macerado en la permanente comunicación amorosa con el Hijo, se convierte en fuente abundantísima del conocimiento de Dios que Ella revela amorosamente a sus hijos, con preferencia maternal hacia los más pobres. Este es el modo principal en que la Virgen impulsa la vida teologal de los cristianos.[889]

Las reflexiones marianas de Tello surgen de la contemplación de ese misterio. Ciertamente en diálogo con la tradición teológica de la Iglesia, pero manteniendo el foco en la mariología vivida por el pueblo. Él nunca escribió un tratado mariológico. Ni siquiera se detuvo a sistematizar teológicamente todos los aspectos en que se despliega la acción de la Virgen en el pueblo de América Latina. Pero leyendo y meditando las numerosas veces que se refiere al hecho podemos afirmar que para este teólogo la colaboración de María con la obra de Dios en América pasa por la formación del pueblo. Es Ella –con su amor maternal– quien va gestando al pueblo. Su *influjo salvífico* consiste

---

[888] TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 28.

[889] Sobre esto volveremos en el capítulo VIII.

sobre todo en una fuerza de unidad en el corazón del pueblo (5.4.2). Pero antes de ahondar en esta idea, parece conveniente presentar la explicación teológica sobre la mediación de la Virgen que Tello hizo en algunas reuniones de la *escuelita* (5.4.1). Esas presentaciones, siempre con la frescura y la posible imprecisión del lenguaje hablado, serán muy útiles como trasfondo para comprender mejor qué quiere decir cuando afirma que la Virgen gesta al pueblo.

5.4.1 Explicación teológica de la mediación de María

Como hemos dicho, Tello en sus escritos nunca abordó una explicación teológica sobre la mediación de María. Solo se limitó a señalar el modo en que se verifica esta en la vida cristiana del pueblo latinoamericano. Es solo en algunas de sus charlas de la *escuelita*, donde encontramos explicaciones sobre el tema. Al parecer, durante 1998 le habían llegado noticias sobre la posibilidad de que el Papa declare el dogma de la corredención en el año santo que se acercaba.[890] Sin hacer un juicio sobre la conveniencia o no de dicha declaración varias veces habló del tema en esos meses usando el término corredentora con naturalidad. En una ocasión le preguntaron directamente: ¿cómo salva la Virgen? La respuesta –que pudimos cotejar palabra por palabra con la grabación– merece ser transcripta sin interrupciones:

> "La corredención es algo largo. Dicen que el Papa la definiría pronto. ¿Qué es y cómo funciona ahora la corredención mariana? Es un tema muy complejo.
>
> Existe Dios que es la perfección de la vida humana, que debería ser como Dios, pero por el pecado está deformada. El mediador es Cristo, cuya función es tomar lo que es del hombre, lo lleva a Dios y toma las cosas de Dios y las trasmite al hombre. El mediador es Cristo. Hay otra verdad que se ha ido lentamente agregando además de la mediación de Cristo, que no es Cristo solo, sino que es Cristo y la Virgen María. Pero, ¿cómo es esta función de mediación? Los protestantes decían: si se pone a María, parece que la mediación de Cristo fuera insuficiente, ya que la Escritura afirma que el único mediador es Cristo. Por eso plantear una mediación de María sería herético ya que no está en la Escritura y sería como decir la mediación de Cristo es insuficiente, lo cual sería blasfemo. *Lumen Gentium* 62 sobre María mediadora dice: "se entiende de manera que nada quite ni agregue a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador". Cristo es el único mediador. Sin embargo la tradición última dice: también la Virgen María es mediadora.
>
> ¿Qué es esa mediación de Cristo? Implica dos cosas:
>
> En *primer lugar*: Dios ama a Cristo y a los hombres. Ama primeramente a Cristo que es plenamente hombre y en Cristo ama a todos los hombres. Añadir la mediación de María quiere decir: Dios ama a Cristo y a María y, por amor a Cristo y a María ama a todos los hombres. La mediación es en primer lugar, de parte de Dios, amar. Porque Dios ama da sus bienes, da su gracia a los hombres. Dice la Escritura: porque Dios mira a Cristo le da a Cristo, para que Cristo dé a todos los hombres sus bienes. La tradición nueva va a decir: lo mira a Cristo, y como Cristo no es Cristo solo sino que Cristo *es* con María, porque Cristo solo no existe (nuestro pueblo eso lo ve muy bien, la cosa popular no separa a Cristo y María), existe Cristo y María, simultáneamente. Entonces, Dios mira a Cristo y a María, y mirándolos –porque los ama– da los bienes a los hombres.

[890] Cf. supra 247.

> La mediación de María, el Concilio mismo la compara un poco al ministerio. ¿Cómo es el ministerio? Cristo da sus bienes, pero los da a través de muchos ministros, obispos, sacerdotes, diáconos, y personas con carismas, los que el Espíritu elige para dar ciertos dones. Son ministros de Cristo para dar sus bienes. Una interpretación que toma el Concilio es que también Cristo da, y da principalmente a través de la Virgen María. La Virgen sería como una fuente distribuidora de todas las gracias. Cristo recibe la gracia de Dios y esos dones los reparte, por sus ministros, pero los reparte primero y fundamentalmente por la Virgen. La Virgen sería una ayudadora de Cristo. Este es el esquema fundamental de la mediación.
>
> Yo creo que la mediación de la Virgen María tiene *otro aspecto* que es mucho más profundo. Acá la Virgen está puesta de parte de Cristo solamente. Yo creo que su mediación, y probablemente la definición del Papa, si la da, no toque este punto. Yo creo que María está también de parte del hombre. Y que por tanto la mediación se da así: Dios mira a Cristo y en Cristo mira al hombre. Y la mediación también se da de este modo: Dios mira a Cristo y en Cristo mira al hombre y al hombre en María. Es decir que María es mediadora no solamente como ayudadora de Cristo sino también porque María toma las miserias del hombre y Dios tiene su misericordia, su redención, no solamente mirándolo al hombre en Cristo sino mirándolo a Cristo y mirando todas las miserias del hombre en la Virgen María. Es decir que Dios ve todo nuestro pecado, nuestras miserias, *en* la Virgen. Y por eso, porque ve no solo en Cristo, sino porque ve en la Virgen todas las miserias, todos los pecados, por amor del hombre visto en la Virgen que es madre, por eso también se mueve a misericordia. Dios da toda su mediación en Cristo *porque* ve también toda la miseria del hombre en María.
>
> Lo que me parece que está ocurriendo en la Iglesia, y que hay que saberlo, es que todos tenemos pecados. Por ejemplo, alguno que es violento, *en* la Virgen Dios ve esa violencia, ese desborde, lo ve no solo en la persona sino *en* la Virgen y por la Virgen lo va curando, lo va sanando. No es que uno se cure. Sino que Dios lo mira *en* la Virgen y *en* la Virgen lo va como sanando. Eso ocurre mucho en la Iglesia actual. La Iglesia actual quisiera sanarse o corregirse, pero aun perseverando en sus miserias, Dios la va sanando mirando a la Virgen que es madre, y hace propias las miserias del hijo. ¿Qué significa esto en la pastoral? Que la pastoral tiene muchos defectos y esos defectos no se corrigen porque la Iglesia vea que tenga que corregirlos, sino porque Dios mira ese mal en la Virgen; y por ella va sanando o corrigiendo, aunque nosotros ni sepamos ni queramos; por la Virgen".[891]

Esta explicación nos asoma al corazón de su mariología. El lugar de la Virgen es de una unión tal con Cristo que el Padre al ver al Hijo la ve también a Ella. No se trata de una segunda mediadora, entre Cristo y los hombres. La clave para entenderlo está en no separar a la Madre del Hijo.[892] El Padre los ve en esa estrecha e indisoluble unidad que Él mismo pensó al engendrar al Verbo. Este rol mediador depende del vínculo establecido con Cristo por su maternidad divina, y de su vínculo –amoroso y maternal– con los hombres.

La mediación de la Virgen por un lado consiste en estar junto a su Hijo y ser su *ayudadora* (cf. Gn 2,18). Pero hay otro aspecto, de algún modo más profundo. Dios en Cristo ve al hombre, y al hombre en María. Su mediación, en este sentido, se da porque Ella ama con amor de madre, y una madre carga en su corazón las miserias de sus hijos. Las hace propia en la esperanza de que eso les lleve un alivio. Allí, contenidas por ese corazón amante, el Padre ve todas las miserias humanas y se mueve a misericordia. A nuestros pecados Dios no solo los ve en nosotros, también los ve en la Virgen que los

[891] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*2 de abril de 1998.

[892] Esto será el centro de argumentación del capítulo VI.

asume con amor maternal. Así los va sanando, no por nuestro esfuerzo personal, sino mirándolos en el amor maternal de la Virgen y moviéndose a compasión.

La misión de la Virgen es amar maternalmente. Pocos meses antes de la *escuelita* que acabamos de citar Tello describía de un modo claro –místico por momentos– esta cualidad misericordiosa del amor con que la Virgen nos acerca la salvación:

> "La Virgen tiene una solidaridad. Se la suele llamar principio de asociación. La Virgen tiene una unión con tres cosas fundamentalmente: 1) Tiene una solidaridad con Cristo. Y por eso es corredentora. 2) Tiene una solidaridad con los hombres, según su naturaleza. Por eso es madre de todos los hombres. Es madre de Cristo y de todos los hombres. 3) Tiene una solidaridad con el pecado, con el mal. Es del género de los hombres. Ella por una excepción no, pero todos los hombres están como sellados por el pecado original. Y con esa solidaridad que tiene la Virgen con el mal, con el pecado, es por esa razón que la Virgen –al ser corredentora– salva a todos los hombres. La Virgen es solidaria de la naturaleza humana pecadora. ¿Cómo se realiza esta triple solidaridad que es la causa de la misión, de la importancia de la Virgen en la Revelación y en la vida cristiana? A mi modo de ver esta solidaridad se cumple y se realiza fundamentalmente por el amor".[893]

La colaboración de María con la redención se entiende como una solidaridad, primeramente con Cristo y con la humanidad. Pero puede hablarse de otra solidaridad en la Virgen: con el pecado. Aun cuando Ella fue preservada de todo pecado es solidaria con la humanidad pecadora. Su amor de madre la lleva a unirse de un modo misterioso a nuestras miserias y las va sanando moviendo a Dios a misericordia. Continúa Tello:

> "Esto es difícil de entenderlo. ¿Nosotros pecamos cuando estamos acá? Yo creo que sí. Por ejemplo el pecado –Santo Tomás lo pone expresamente– de la torpeza para entender, somos muy torpes para entender. Dios es inteligencia y nosotros somos pecadores porque entendemos poco, y somos pesados, lentos. Es un pecado que en términos de moral sería pecado venial, pero es un pecado muy grave. San Francisco Javier, ayer fue su día, se quejaba de sus 'infinitísimos pecados'. Yo creo que eso es cierto. Es espiritualmente un gravísimo pecado no entender las cosas de Dios. También es un pecado el desagradecimiento. ¿Quién de nosotros es agradecido al infinito amor de la Virgen? La Virgen en este momento nos está amando y amando de un modo que para nosotros es incomprensible la intensidad de ese amor. Es un amor operante. La Virgen en este momento está operando sobre nosotros para que la reconozcamos y respondamos a ese amor. ¿Y quién de nosotros corresponde como debe al amor de la Virgen? Todos nosotros, y yo el primero, somos desagradecidos y pecadores. Somos pecadores, no de la teología moral del confesionario, pero espiritualmente pecadores, con pecados muy graves, muy serios. Yo creo que nosotros estamos pecando en este momento por desagradecimiento y otros muchísimos pecados. Somos pecadores y debemos reconocerlo. Algunos de esos pecados, que son la realidad de nuestra vida, tienen por objeto esto que es el amor de la Virgen. Lo fundamental en la Virgen es el amor: el amor hacia Cristo y el amor a cada hombre singular. Y el amor hacia la naturaleza humana herida por el pecado. Esta realidad del amor de la Virgen es la que obra constantemente en nuestra vida. ¿Qué cosa más real, más profunda, más operante que el amor de la madre por el hijo? Madre e hijo es una sola cosa. La madre lo conoce al hijo íntimamente. Lo conoce y ve una cosa, pero sabe que en el fondo hay otra. Y la madre desea el bien del hijo más que el bien propio. El amor de la madre por el hijo es un traspasamiento, más que a sí mismo lo quiere al hijo. Y eso es lo que ocurre con la Virgen. La Virgen es muy operante".[894]

Tello se asoma aquí al misterio de ese encuentro entre el corazón maternal y las miserias de sus hijos. Llama a ser conscientes del profundo arraigo del pecado en nuestras

---

[893] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 2 de abril de 1998.

[894] *Ibíd*.

vidas para poder reconocer la acción sanadora del amor de la Virgen. El pueblo –que se sabe profundamente pecador– reconoce ese amor y en él se ve regenerado.[895] No se trata de un amor cualquiera. Es un amor de madre, que quiere el bien del hijo más que el propio. Un amor que la lleva de algún modo a ponerse en lugar de sus hijos. Así como se puso en el lugar de su Hijo Jesús en la cruz, así se pone en el lugar de sus hijos que sufren. Ese amor compasivo es sanante y es tan intenso que es muy operante en la historia, está obrando permanentemente en nuestras vidas. En síntesis:

> "La acción de la Virgen es sanadora de esa naturaleza pecadora. Lo fundamental en la acción de la Virgen es el amor. Pero este no es un amor cualquiera, sino que es un amor de madre. Una madre se ocupa del bien del hijo amado, en todo sentido y constantemente. Esto es lo que está en el fondo de la devoción del pueblo a la Virgen de Luján. El pueblo está como conformado por la madre".[896]

5.4.2 La mediación de María gesta al pueblo

Tello entiende que la colaboración de María en América Latina pasa sobre todo por la formación de un pueblo temporal y cristiano. Su *influjo salvífico* en el cristianismo popular consiste principalmente en una fuerza de unidad en el corazón del pueblo. Esta mediación mariana la podemos sintetizar en tres términos: *misericordia*, *identidad* y *unidad.*

5.4.2.1 Madre de misericordia: consuelo en el dolor y fuerza para vivir

Como hemos señalado en varias oportunidades, Tello hace teología desde un enfoque histórico cultural. Por eso remite permanentemente a las raíces culturales del pueblo que se remontan a la primera evangelización. En la primera parte de esta investigación nos concentramos sobre todo en la presencia de la Virgen en los procesos históricos del pueblo latinoamericano. Allí pudimos verificar que –desde Guadalupe en 1531– incontables veces la Virgen se presentó con amor de madre llevando consuelo en situaciones de mucho dolor. Cuando la vida parece imposible, Ella siembra una semilla de fecundidad en el corazón de sus hijos. Así lo describía Tello en una charla a sacerdotes en 1977:

> "La figura de María como madre en un mundo de hombres tan desamparados, tan destruidos en su vida comunitaria, tan sin nombre... la Virgen es la que acoge, la que reúne, la que de algún modo da ese calor maternal. Y la que a través del bautismo, -a través de su Hijo, por eso

[895] Trataremos de esto cuando abordemos la influencia del misterio de la Inmaculada Concepción. Cf. infra 8.5 El sentido de la Inmaculada para el pueblo, 343.

[896] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 4 de diciembre de 1997.

> María va a ser siempre la que da a Cristo, la que por medio de Cristo; y a Cristo se lo recibe, se participa de Cristo por el bautismo- hace formar parte de una comunidad humana".[897]

Los indios recibieron a la Virgen como el mayor signo de la ternura y misericordia de un Dios que se les anunciaba con la espada desenvainada. Ella constituía el regazo protector, la que cuida, la que da fuerzas para vivir, la que consuela en el dolor y es capaz de restañar las heridas a fuerza de ternura. Aquella que –estando muy cerca de Dios– ofrece amparo. Una madre que defiende y a la que se puede recurrir en las necesidades de la vida. Especialmente se fue mostrando como madre a los más pobres, los que más necesidad tenían de cuidado y esperanza. Por todo el Continente fue haciendo sentir su presencia maternal repitiendo en gestos las cariñosas palabras que le dirigió a Juan Diego: *"no se turbe tu corazón, ¿no estoy yo aquí que soy tu Madre?"*[898]

5.4.2.2 La Virgen como signo de identificación

La figura de María fue decisiva en la naciente configuración identitaria. El contexto de este primer anuncio evangélico era el de la desolación propia de quienes veían destruido su orden social y se encontraban frente al desafío de forjar una nueva identidad, un nuevo modo de pararse ante el mundo. Para estos indios dominados, el bautismo significó ocupar un lugar en el nuevo orden social, el último, pero al menos estaban dentro de la sociedad. Los nuevos bautizados eran cristianos y eso en una sociedad como la colonial significaba mucho. A pesar de todo el contexto de opresión en que vivían, se les reconoció la dignidad de ser hijos de Dios y eso les sembró una semilla de libertad y radical igualdad que todavía despliega su fuerza en la historia.

Esta nueva identidad del pueblo naciente se fue constituyendo a partir de la predicación y aceptación de la fe. Y en el anuncio de la fe la figura de María ocupaba un lugar central. Bien lo expresa el Documento de Puebla:

> "En nuestros pueblos, el Evangelio ha sido anunciado presentando a la Virgen María como su realización más alta. Desde los orígenes –en su aparición y advocación de Guadalupe– María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo, con quienes ella nos invita a entrar en comunión".[899]

Tello entiende que la mediación de la Virgen en el proceso histórico del pueblo latinoamericano no se redujo sólo a introducir a los indios en el seno de la Iglesia sino también en una comunidad histórica concreta, en el nuevo pueblo que estaba naciendo.

---

[897] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 279.
[898] Cf. *Nican Mopohua* 118-120.
[899] DP 282.

De aquí que, para el pueblo, la presencia de María en América no sea sólo algo que tiene que ver con los transtemporal sino con las realidades históricas de esta vida. Por su mediación materna, el indio:

> "No solamente forma parte de la comunidad de los hijos de Dios como comunión de los santos, sino que es por medio de María que se siente la participación en una comunidad humana. Es por mediación de María que el indio experimenta, tiene la experiencia de volver a ser miembro de una comunidad sensible, histórica. Y es también a través del bautismo, Cristo, y la mediación de María la Madre, por quien el indio recibe una identidad, un nombre, se reconoce a sí mismo".[900]

Por eso la Virgen es para el pueblo un signo de identificación que lo confirma en su dignidad. Por su intermedio se pasa a ser *alguien*, se obtiene una identidad:

> "Por Ella [el indio] vuelve a ser miembro de la sociedad y encuentra su identidad de hombre y de cristiano. Esto que se da en el indio, se volverá a repetir a su modo en el *mestizo*, y en cierta medida en *todo el pueblo*, cuando a través de su historia sienta la presión del poder invasor. Un pueblo pobre, desvalido, desposeído, buscará en María la *Madre protectora*".[901]

Desde este marco Tello interpreta el sentido de las advocaciones marianas del Continente, siempre ligadas a procesos históricos concretos. Para el cristianismo popular la Virgen nunca es "María" simplemente. A la Virgen siempre la ven en una advocación –y una imagen– concreta. La ven como alguien que está presente y actuando en la historia, por eso en Ella encuentran apoyo para esta vida. Nuestro teólogo sostiene que *"captar esto es captar el resorte más hondo de la presencia de María en la evangelización, en el proceso histórico de América"*.[902]

5.4.2.3 Madre de la unidad

La Virgen mueve, ¿hacia dónde? Hacia la unidad. Ella es Madre, y como tal quiere tener a sus hijos juntos. Reúne a sus hijos en el Hijo. San Juan Pablo II, al inaugurar la Conferencia de Puebla, señalaba que "todo este inmenso Continente vive su unidad espiritual gracias al hecho de que Tú eres la Madre. Una Madre que con su amor, crea, conserva, acrecienta espacios de cercanía entre sus hijos".[903] El padre Tello –en una homilía en la década del 70, comentando la lectura de los Hechos que presenta a María con los discípulos en oración–, explicaba que Ella es el centro de unidad de la Iglesia. Su amor *arrastra* el corazón de los apóstoles hacia la unidad:

---

[900] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 280.

[901] TELLO, *María estrella de la evangelización (EN 82)*, 145.

[902] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 280.

[903] JUAN PABLO II, *Homilía en la misa de inauguración de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, 27 de enero de 1979 [en línea] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790127_messico-guadalupe.html [consulta: 8 de diciembre 2022].

> "La tradición, muy antigua tradición nuestra, del amor de los apóstoles por la Virgen y la unión de la Iglesia cabeza, la unión de la Iglesia en los apóstoles, no es solamente la unión de hombres que tienen que resolver en común (cosas que tienen que hacer). Es mucho más que eso. Es la unión de *unos corazones que son arrastrados, movidos y centrados por el corazón de María, en Dios mismo.* María es centro de unidad en la Iglesia por el amor con que ama a Dios y eleva su corazón a Dios, y en Dios hace encontrar los corazones de los apóstoles".[904]

Esa mediación materna hacia la unidad del pueblo puede verse en las multitudes que congrega. Sembrados por todo el Continente, los santuarios marianos son testigos de esa fuerza de atracción que ejerce la Virgen sobre el pueblo. Ella es lugar de encuentro, donde el pueblo se reconoce y se encuentra con Dios: "para la piedad popular, la Virgen es asimismo el 'lugar' donde se halla y se lo encuentra a Dios. Por eso va ante todo hacia Ella (es *hortus conclusus* no en sentido excluyente –Ella y Dios solo con Ella– sino en el sentido de que el pueblo en Ella lo encuentra a Dios)".[905]

Para el hombre y la mujer de cultura popular la Virgen es también lugar de sosiego y descanso:

> "En un mundo hostil y competitivo, establecido sobre la lucha, el recelo y la desconfianza, María es un remanso de paz. Es un lugar de encuentro donde se restablecen los lazos comunitarios: familiares, vecinales y nacionales. Las grandes celebraciones favorecen siempre ese encuentro festivo del pueblo, que en torno a María refuerza su unidad integrando a cada individuo a la comunidad. Su imagen será el signo de unión que abre el corazón al hermano".[906]

En el capítulo VII, dedicado a presentar una lectura teológica del fenómeno de Luján, veremos más en detalle cómo entiende Tello que allí se manifiesta el influjo salvífico de la Virgen en un movimiento de formación y unidad del pueblo argentino. A modo de anticipo señalamos que afirma que:

> "El sello o cuño del misterio de Luján […] se puede ir desentrañando al seguir su variado y múltiple movimiento de crecimiento y de unidad, que surge sin embargo de una única fuente que se intuye como muy honda y permanente: la Virgen de Luján atrae interiormente a sus hijos, les toma el corazón, y en la intimidad de ese encuentro anida secretamente un don de su gracia".[907]

En las muchedumbres que históricamente se han convocado bajo su mirada, Tello ve una *atracción amorosa* de la Virgen. Por eso sostiene que el núcleo más íntimo del milagro de Luján está en lo que la Virgen hace en el corazón de sus hijos: *comenzando desde los pobres atrae a todos en un movimiento de unidad que los hace más hermanos, que los constituye como pueblo*.

---

[904] R. TELLO, *María y la Iglesia. Homilía del padre Tello*, inédito, 1976.

[905] TELLO, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 10.

[906] TELLO, *María estrella de la evangelización (EN 82)*, 149.

[907] R. TELLO, "Orientaciones para los estatutos", en: GABRIEL RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2012, 185-197, 191.

5.5 Corolario: Madre de los pobres

"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".[908]

Como corolario de esta presentación sobre el rol materno de la Virgen en el cristianismo popular, digamos que Ella se muestra sobre todo como madre de los pobres. El amor preferencial de Dios por los últimos está grabado en su corazón. De allí brota el *Magnificat*, el himno a la alegría mesiánica, el canto de los pobres, la memoria de la misericordia. María está impregnada del espíritu de los pobres de Yahveh, de los que sólo ponen su esperanza en Dios. Su vida es solidaria con el sufrimiento de los humillados de la historia. Su corazón vibra de gozo por este Dios que derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, que colma de bienes a los hambrientos y a los ricos los despide vacíos. No tiene poder para cambiar directamente las estructuras de opresión, pero tiene la experiencia de un Dios de libertad y la transmite. Comprende que Dios ha resuelto intervenir en la historia y que en su vientre está la semilla de una liberación plena.[909]

María canta la certeza de que el designio de liberación ciertamente se realizará. El pueblo sigue su ejemplo y también cree y espera esa plenitud. Por eso, Tello afirma que "en María nuestro pueblo puede conocer mejor el sentido cristiano de la liberación y de la lucha por ella".[910] En América Latina, Ella es madre de los pobres y signo de liberación.[911]

En la sección histórica, al presentar el origen de devociones como las de Guadalupe, Luján, Itatí, del Valle, veíamos que prácticamente todas las advocaciones marianas históricas del Continente tienen un origen ligado a los pobres.[912] Esto está de acuerdo con el rol maternal de la Virgen tal como lo venimos describiendo.

El pueblo latinoamericano se fue gestando en un doloroso proceso de dominación que todavía continúa. Grandes mayorías de pobres sufren cada día lo indecible. Al igual

---

[908] TELLO, *La Nueva Evangelización. Anexos I y II*, 52.
[909] Cf. TEMPORELLI, *María a la luz de la fe del pueblo latinoamericano. Nuestra Señora de Guadalupe*, 22-23.
[910] TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 32.
[911] Cf. GALLI, *La mariología del Papa Francisco*, 100-101; GEBARA - LUCCHETTI BINGEMER, *María, madre de Dios, madre de los pobres*.
[912] Cf. supra 59.

que a Cristo, se les pueden aplicar –en plural– las palabras con que Isaías describe al Siervo de Yahvé: *"causa de horror, desfigurados, sin que su apariencia sea más la de un ser humano… 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"* (cf. Is 52-53). Esto no es exagerado y se da todos los días ante nuestros ojos. Ante esto no hay que escandalizarse como lo hicieron los apóstoles ante la Pasión.[913] La Virgen, lejos de escandalizarse, se hace presente en sus vidas para acercarles el consuelo del amor de Dios. Su amor es maternal. Una madre ama a todos sus hijos pero cuando ve a uno especialmente necesitado se inclina hacia él con preferencia (aun cuando tenga que descuidar a los otros, como el pastor que descuida las noventa y nueve ovejas para buscar la perdida). Por eso Ella en América se manifiesta primeramente como Madre de los últimos.

En los pobres, según una expresión de san Pablo VI en Colombia, toda la tradición reconoce un sacramento de Cristo, quien se identificó explícitamente con ellos y proclamó que el amor a los sufrientes será la vara con que nos midan el día final.[914] La Virgen María, exponente más pleno del corazón de Dios, trae a estas tierras un amor de misericordia que se otorga primero a los pobres, y desde allí a todos. Ella, que es la *mujer ayudadora* de su Hijo, colabora en la unción del Espíritu que se derrama primero a los pobres. Tello, explicando el privilegio de los pobres en el corazón de Dios, presentaba esta función de la Virgen con palabras cargadas de mística y profecía:

> "Algún día alguien explicará esto con una eclesiología nueva, espiritual y mariológica: La Vida es dada por la comunicación del Espíritu Santo. Este es derramado en la cruz y comunicado a los hombres por la Virgen María (Madre y hecha madre al pie de la cruz). María es la primera pobre y, por medio de los pobres, reparte el Espíritu en los hombres, de donde surgirá una Iglesia de espíritu pobre y sencillo".[915]

[913] Cf. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 38; E. C. BIANCHI, "Los pobres nos salvan", *Vida Pastoral* 369 (2018) .

[914] Cf. E. C. BIANCHI, "Beati i poveri in spirito", *L'Osservatore Romano, ed. quotidiana* (13 novembre 2021) 2.

[915] TELLO, *Anexo XVIII. El pueblo cristiano*, 60.

Capítulo VI. Centralidad de la Virgen en el cristianismo popular

6.1 Introducción

Un tema clave en la reflexión mariológica de Tello es la explicación acerca de la centralidad que el cristianismo popular le asigna a la Virgen María. Su pensamiento en este punto se desarrolla de algún modo como respuesta a la dificultad teológica que encuentran 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 otorga mayor valor a la Madre de Cristo que al mismo Cristo. Algunos han hablado de *marianitis*.[916] Como si en la fe vivida por el pueblo hubiera una preeminencia mariana inadecuada, que llevara a rendirle a María un culto de *idolatría*. Así formula la cuestión en un apunte de 1988:

> "El pueblo suele unir estrechamente a Cristo a la Virgen María, para algunos demasiado estrechamente, y allí sí hallan dificultades pues el pueblo con muchísima frecuencia ve a la Virgen, mujer y madre, más de parte de Dios que de los hombres. Es decir, perteneciente al orden de lo divino más que al orden creatural y humano. Nos parece que esto tiene explicación sana y correcta".[917]

Es esa explicación sana y correcta la que intentaremos desgranar en este capítulo. El corazón de la misma está en la convicción de que en la Revelación, tal como nos llega por la tradición de la Iglesia, Cristo y María conforman una unidad tal que hace que no puedan ser entendidos como seres aislados entre sí. Tello subraya en repetidas ocasiones que no se puede separar a Cristo de María: "sólo por una especie de abstracción mental puede considerarse a Jesucristo separado de la Virgen: el Salvador así no existe. *Dios se revela por Cristo que es 'unum' con la Virgen María*".[918]

A la luz de este "vínculo estrecho e indisoluble"[919] nuestro teólogo interpreta la centralidad que el cristianismo popular le otorga a la Virgen y no cree que esté fuera de quicio. Más bien entiende que el pueblo, al amarla tan intensamente, está mostrando que vive –por gracia de Dios seguramente– una verdad de fe sobre la que el espíritu de los

---

[916] Cf. TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, 42; TELLO, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 7.
[917] R. TELLO, *El cristianismo popular*, inédito, 1988, 17.
[918] TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 29.
[919] LG 53.

tiempos modernos prefiere poner sordina. Para el pueblo, *Cristo solo no existe, como tampoco existe la Madre separada del Hijo*. Esto es algo doctrinalmente ortodoxo y que no siempre perciben quienes juzgan que el pueblo ama *excesivamente* a la Virgen.

Para presentar la explicación de Tello lo primero que haremos será ofrecer algunos elementos que resultan muy útiles para pensar el problema de los desbordes de la piedad mariana (6.2). Luego iremos abordando los distintos núcleos teológicos a partir de los cuales la reflexión tellana explica que la centralidad que el cristianismo popular le otorga a María es acorde a la Revelación: la unidad entre Cristo y María (6.3), la predestinación de la Virgen en el plan de salvación (6.4), su participación en el orden hipostático (6.5), sus relaciones con la Santísima Trinidad (6.6). Los últimos puntos harán referencia al modo en que el pueblo integra en su vida cristiana este lugar singular que ocupa la Virgen: la ve como formando parte del término o fin en que la vida humana encuentra su plenitud (6.7) y su movimiento hacia Ella puede describirse con la fórmula *Por Cristo a María*, va a María porque Cristo lo manda (6.8).

6.2 Sobre los desbordes de la piedad mariana

"No daría mucho por un amor que nunca exagerara"
card. Newman.[920]

El hecho de que la piedad mariana tenga cierto desborde no es algo privativo de América Latina. En toda la historia de la reflexión mariológica se encuentran testimonios de cómo los teólogos han criticado o fundamentado los "excesos de devoción", sean estos reales o aparentes. En la relación del cristiano con la Virgen, presentada como madre, juega mucho la dimensión afectiva. Para discernir teológicamente la piedad mariana debemos reconocer que en el ámbito de los sentimientos y las pasiones la vida no conoce límites precisos. El Papa Francisco es consciente de eso cuando explica que "las cosas bonitas que la Iglesia y los santos dicen de María… son expresiones de amor como un hijo a la madre… el amor siempre nos hace hacer cosas exageradas, pero con amor". [921]

Quien explica bien esto es el cardenal inglés John Henry Newman en su único opúsculo mariológico: *Carta a Pusey* (1866). Allí le responde a un antiguo condiscípulo suyo anglicano que había publicado una crítica muy dura a la devoción mariana de los

[920] J. H. NEWMAN, *Carta a Pusey. La devoción a la Virgen María en la tradición de la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 2022, 103.
[921] FRANCISCO, *Audiencia general*, 24 de marzo de 2021 [en línea] https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/03/24/audien.html [consulta: 8 de diciembre 2021].

católicos. Newman reconoce que cierta exuberancia del catolicismo de los países latinos como Italia y España no son fáciles de aceptar para el espíritu inglés, donde el catolicismo no había sufrido la influencia del barroco. Pero llama a distinguir entre "la doctrina que es una y la misma en todas partes y las devociones, que son asuntos de un momento concreto y de un país concreto".[922] Ya en su *Apologia* (1864) había confesado el rechazo instintivo que sentía al leer los sermones de san Alfonso María de Ligorio: "Esas demostraciones de devoción en honor de Nuestra Señora eran mi gran *crux* en cuanto al catolicismo y ni siquiera ahora termino de adaptarme… están muy bien para Italia y los italianos, pero *no* para Inglaterra y los ingleses".[923] Sin embargo, no duda en defenderlo frente la crítica de Pusey explicando que "a sus directivas prácticas, las escribió para los napolitanos, a quienes él conocía y nosotros no conocemos".[924]

Pero, además de su llamado a interpretar las devociones en su contexto cultural e histórico, Newman invita a pensar el tema desde su fundamento antropológico. Para ello observa que los escritos y devociones marianos ocupan un lugar central en el ámbito de los afectos humanos. Las energías afectivas no son del todo gobernables y el amor se nutre permanentemente de ellas, lo que hace que le sea propio un cierto desborde. Es natural en los amantes un exceso de emociones que visto desde afuera podría parecer exagerado. Desde esta perspectiva, más bien sería esperable –y deseable– cierto desborde en el fenómeno religioso: "La religión actúa sobre las emociones, y ¿quién puede impedir que estas, una vez que se despiertan, cobren fuerza y se desborden?... De todas las pasiones, el amor es la más ingobernable. Y para hablar con franqueza, yo no daría mucho por un amor que nunca exagerara".[925]

Newman también entiende que esta tendencia al exceso en la devoción mariana tiene su fundamento dogmático en el misterio de la maternidad divina. Después de presentar un elenco contundente de afirmaciones de los Padres sobre la Santísima Virgen, afirma lúcidamente que no debería sorprender que las expresiones de amor fueran tan exuberantes cuando, lo que la fe de la Iglesia pone como límite de contención es algo tan grande como el título Madre de Dios. Incluso cree necesaria esa cierta desmesura como impulso para que la Iglesia vaya profundizando en la comprensión de este misterio:

> "Siendo esta la fe de los Padres sobre la Santísima Virgen, no es extraño que en poco tiempo esa fe se desarrollara en devoción. Y no es de extrañar que el lenguaje se tornara desmedido

[922] NEWMAN, *Carta a Pusey*, 120.
[923] J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, Madrid, Encuentro, 2019, 250.
[924] NEWMAN, *Carta a Pusey*, 119.
[925] *Ibíd.*, 103.

> cuando un término tan grandioso como 'Madre de Dios' ha sido formalmente establecido como límite seguro. No asombra que ese lenguaje fuera cada vez más fuerte con el paso del tiempo, pues para agotar su plenitud se precisaba un largo periodo de tiempo".[926]

Volviendo a enfocarnos en América Latina, vemos que Tello no niega que en la vida cristiana del pueblo pueda haber expresiones fuera de lugar e inclusive erróneas. Más bien las entiende como incoherencias de miembros particulares que viven en una cultura evangelizada y no llegan a anular el *ethos* cristiano de esta cultura. Así lo enuncia en un apunte titulado *El cristianismo popular*:

> "El pueblo tiene un 'sentido' (*sensus*) católico, al cual algunos miembros particulares e individuales pueden añadir expresiones, formulaciones o conclusiones menos felices, o inexactas o aun directamente erróneas, sin que ello altere el 'sustrato' católico ni el sentido católico del pueblo y su cultura, y a esto es a lo que *principalmente* (aunque no únicamente) debemos atender".[927]

La vida cristiana del pueblo está animada por la fuerza del Espíritu Santo que le otorga –como parte del misterio del amor de Dios por la humanidad– un instinto para discernir las cosas de la fe, el *sensus fidei*.[928] Como su nombre lo indica (*sensus*), se trata de una reacción inmediata y espontánea, comparable al instinto vital, por la cual el creyente se aferra a lo que conforma la verdad de la fe y rechaza lo que le es contrario. El conocimiento de Dios que brota de allí es cierto porque viene del Espíritu. Pero esto no excluye que los creyentes que lo expresen tengan también ideas y prácticas incoherentes con la fe. Pretender eso sería esperar una pureza en las expresiones de fe ajena a la condición histórica del ser humano. La Comisión Teológica Internacional, en su documento *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, lo expresa con claridad y realismo:

> "El *sensus fidei fidelis* es infalible en sí mismo con respecto a su objeto: la fe verdadera. Sin embargo, en el actual universo mental del creyente, las intuiciones correctas del *sensus fidei* pueden estar mezcladas con varias opiniones puramente humanas, o incluso con errores vinculados con los estrechos límites de un contexto cultural concreto. 'Si la fe teologal en cuanto tal no puede equivocarse, el creyente en cambio puede tener opiniones erróneas, porque no todos sus pensamientos proceden de la fe. No todas las ideas que circulan en el Pueblo de Dios son coherentes con la fe'".[929]

Otro elemento a tener en cuenta para evitar malentendidos al interpretar las expresiones del cristianismo popular es la dimensión eminentemente simbólica de la

---

[926] *Ibíd.*, 92. En otro pasaje afirma: "Digo, pues, que una vez que hemos dominado la idea de que María dio a luz, amamantó y cuidó al Eterno en forma de niño, ¿qué límite puede oponerse al ímpetu y al torrente de pensamientos que tal doctrina implica? ¿Qué asombro y sorpresa no debería producir el saber que una criatura ha sido llevada tan cerca de la Esencia Divina? (*ibíd.*, 105).

[927] TELLO, *El cristianismo popular*, 17.

[928] Cf. EG 119.

[929] COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida de la iglesia*, n. 55. Cf. C. M. GALLI, "El cincuentenario de la Comisión Teológica Internacional. Aportes a la teología fundamental, la cristología y la eclesiología", *Estudios Eclesiásticos* 96 (2021) 167-192; GALLI, *La mariología del Papa Francisco*, 16-22.

cultura popular. De esto hablamos en el capítulo IV al referirnos a las imágenes y al modo en que el hombre y la mujer de cultura popular acceden a los contenidos de la fe más por la vía simbólica que por la razón instrumental.[930] Esto hace que distinciones metafísicas como las que hay entre creador y creatura, o entre necesidad y contingencia, les resulten ajenas y se manejen con categorías más relacionadas con lo que experimentan en la vida cotidiana. Por eso Tello afirma que a la Virgen la ven espontáneamente más del lado de Dios que del nuestro, de algún modo formando parte del ámbito divino:

> "El pueblo ordinaria y espontáneamente no distingue la creatura de Dios según una razón metafísica (creatura: ser contingentemente existente, que sólo existe porque Dios lo crea y le da el ser; Dios: ser necesario, increado que existe por sí mismo) según la cual evidentemente la Virgen está entre las creaturas. El pueblo más bien percibe la diferencia como experiencialmente en un orden temporal e histórico, creatura es lo que pertenece a este mundo visible, 'de aquí abajo', y entonces la Virgen está evidentemente del lado (en el *eon*) de lo divino".[931]

6.3 Cristo y María son "uno"

En una lectura de conjunto de la obra de Tello, es notable que la gran mayoría de las veces en que trata sobre la unidad peculiar entre Cristo y María lo hace para explicar que es legítima la centralidad que el catolicismo popular latinoamericano le otorga a la Virgen. En la contemplación teológica de ese misterio de unidad entre la Santísima Trinidad y la Madre de Dios encuentra el fundamento último de la actitud del cristiano popular ante María.

Uno de los caminos para captar cómo es esta unión del todo singular entre Cristo y la Virgen parte de la consideración de la colaboración de María en la redención, tema que vimos en el capítulo precedente. Tello distingue entre dos posturas básicas: están los que niegan toda cooperación por defender la mediación única de Cristo (protestantes) y los que la admiten. Pero aun dentro de esta última posición –propia del catolicismo– pueden verse tres posturas diversas. Una más cercana al campo protestante y acorde con el espíritu moderno que prefiere silenciar el rol mediador de María, otra más bien tradicional que toma a María como signo de ortodoxia y una tercera –expresada en el Vaticano II y en *Redemptoris Mater*– que ubica la acción salvífica de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Así lo expresa:

> "- Una que busca sobre todo salvaguardar lo que llama el *cristocentrismo* y para ello aunque admite, como es lógico, la doctrina católica sobre la Virgen María, considera mejor no poner el acento en su acción salvífica sino en la de Cristo. Esta postura supone que la valoración de la acción de la Virgen puede hacer sombra a la centralidad de Cristo, lo que implica de hecho

[930] Cf. supra 215. Francisco afirma sobre la fe popular que "no está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental" (EG 124).

[931] TELLO, *El cristianismo popular*, 17.

> enfatizar la distinción y -de algún modo- la posible (por lo menos en la conciencia del fiel) contraposición de Cristo y María. Esta postura que en algún aspecto parece acercarse desde el campo católico a la posición de la Reforma, más bien tiene su origen en lo que se juzga necesaria coherencia con el espíritu de la época moderna, en el cual ciertamente han tenido mucha influencia los planteos protestantes.
>
> - Otra con larga tradición en nuestras tierras y con cierta militancia antiprotestante, que sostiene y proclama pública y abiertamente la presencia y acción de la Virgen, hasta tal punto que ello caracteriza nuestro catolicismo tradicional, suele expresarse como por un lema con la frase 'a Cristo por María'.
>
> - Otra tercera que quiere ubicar a María en su función salvífica en el misterio de Cristo, único mediador, y de la Iglesia; podría expresarse tal vez con la fórmula 'por Cristo a María', en esta línea se ubica la enseñanza del Concilio Vaticano II y el Magisterio papal posterior, especialmente la riquísima, sistemática y magnífica encíclica *Redemptoris mater* de Juan Pablo II".[932]

A partir de esta distinción Tello explica que el modo en que el pueblo latinoamericano se relaciona con la Virgen puede entenderse como una nueva postura, que está anclada en la tradicional y asume algunos aportes renovadores, pero sobre todo se distingue de las demás por ver en la Virgen una dignidad tan grande y un influjo salvífico tan poderoso que la acerca mucho a Dios:

> "En nuestro pueblo se podría tal vez descubrir otra posición en este tema: él tiene lo que hemos llamado arriba la segunda postura, recibe muy gustosamente los aportes de la tercera, pero más allá de ello reconoce a la Virgen María una primordialidad muy grande, es decir una dignidad y una acción salvífica que la acercan mucho a Dios".[933]

En este texto que estamos comentando, Tello se pregunta sobre el fundamento teológico de esta posición afirmando que, dado el profundo sentido católico del pueblo evangelizado, sería muy extraño que no lo tuviera. Aclarando que por razones de espacio no puede presentar una amplia sistematización, ofrece algunas proposiciones como guía:

> "- Dios creó la multitud de hombres, cada uno persona individual e irrepetible.
>
> - Dios, trino en personas, tiene sin embargo una unidad substancial.
>
> - A imagen de su propia unidad, quiso reunir a los hombres "*para que sean uno*" como el Padre y el Hijo son uno (cf. LG 3; Jn 17,21).
>
> - *Para eso* envió al mundo a su Hijo hecho carne.
>
> - Y le dio una mujer 'ayudadora' (cf. Gn 2,18), de modo que Cristo, por designio del Padre, no es, ni existe, ni actúa, sólo sino unido a dicha mujer compañera. Son dos para una obra común.
>
> - Cuando Cristo, por la resurrección y ascensión, y María por la asunción a los cielos, son consumados, son hechos 'uno'. Porque ese es el designio de Dios. La máxima unidad, a semejanza de la Trinidad, porque ellos son el principio y cabeza de toda la obra de Dios.
>
> - Jesucristo Hombre y Dios, y la Virgen María, hechos uno como el Padre y el Hijo son uno, trabajan juntos hasta la consumación de los tiempos, para la salvación de los hombres, y después del tiempo, en la eternidad alaban juntos, hechos 'uno' al Padre de quien, por quien y para quien es todo".[934]

La redención es entendida aquí en clave de unificación de la humanidad rescatada con Dios. El Verbo de Dios se encarna en el seno de María para cumplir una misión: hacer

---

[932] *Ibíd.*, 17-18.

[933] *Ibíd.*, 18.

[934] *Ibíd.*

la unidad de todo lo creado en Dios. La Madre será la *ayuda adecuada* para esa misión y entre Ella y su Hijo se dará una unidad única y máxima, a semejanza de la Trinidad. Juntos –hechos *uno*– trabajan para que todos sean *uno* a imagen de la unidad sustancial de la Trinidad: *"Que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros"* (Jn 17,21). Cristo, hecho *uno* con María, se comunica a su Iglesia de modo que forma un *unum* con ella. Tello remata su consideración teológica reconociendo que se trata de un misterio tan grande que toda formulación vacila y es necesario abrirse a esta honda intuición del sentido de la fe del pueblo: "si esto [la presentación previa] es así, y nos consta por la Revelación que lo es, ¿qué tiene de extraño que el pueblo una a la Virgen María a Dios? Nunca llegará a poder expresar lo que Dios ha hecho, siempre se quedará corto".[935]

6.4 Predestinada con el Verbo encarnado "en un mismo decreto divino"

La unidad entre Cristo y María tiene su raíz en el misterio divino de la predestinación de la Madre en la que se encarna el Verbo. María fue –como afirma *Lumen Gentium*– "predestinada desde toda la eternidad como Madre de Dios juntamente con la Encarnación del Verbo".[936] Comentando la constitución conciliar Tello decía:

> "En el Misterio del Eterno Padre el Verbo Encarnado ocupa el lugar central (LG 2); pero desde toda la eternidad, juntamente con la Encarnación del Verbo, María fue predestinada como Madre de Dios (LG 61;56). Mas también determinó el Padre comunicarse en una comunidad, convocar en la santa Iglesia a los que creen en Cristo (LG 2); entre los cuales la primera es María. Ella es pues al mismo tiempo la Madre del Salvador, plenamente unida a Dios, y el primero y más perfecto miembro de su comunidad de salvación. Ocupa, en el Misterio, un lugar privilegiado junto a Cristo y en orden inmediato a Él".[937]

El misterio del Verbo encarnado no puede ser pensado sin aquella de quien tomó la carne. Ella está misteriosamente unida a Él desde toda la eternidad. Cristo se encarna para lograr la unidad de todo el género humano con Dios, del cual María –preservada de toda mancha en virtud de los méritos de su Hijo– es primicia y miembro más perfecto. Cristo se une con su Iglesia de un modo tal que se la considera su Cuerpo. Es *unum* con su Iglesia y esa unidad se verifica de modo eminente en María:

> "Es cierto que sólo Dios salva y salva únicamente por Cristo, pero Cristo sólo no existe. En la determinación eterna del Padre está juntamente Cristo y María y todos los salvados 'cada uno según el orden que le corresponda' (1Co 15,23), esto es Cristo '*unum'* con su Iglesia (cf. Jn 17,22). Cristo es el salvador y los hombres hechos 'sacramento de salvación' (LG 48). Pero tampoco Cristo como salvador existe solo: 'desde toda la eternidad' la Virgen estuvo misteriosamente unida a Él 'por un solo y mismo decreto' (Bula *Ineffabilis Deus*) de

[935] *Ibíd.*

[936] LG 61.

[937] TELLO, "La comunión de vida con Dios en la Iglesia (comentario a LG V, VII y VIII)".

> *predestinación*. Dios se la dio a Cristo como una 'ayuda adecuada' asociada a la victoria sobre el demonio y de ello da a entender también el precepto evangélico: 'no separe el hombre lo que Dios ha unido' (Mt 19,6). La Virgen pues está unida a Cristo con un 'estrechísimo e indisoluble vínculo' (LG 53)".[938]

Un recurso muy común en Tello es apoyar su explicación sobre la unidad entre Cristo y María en la enseñanza de *Ineffabilis Deus*, la bula con la que Pío IX declaró el dogma de la Inmaculada Concepción (1854) y que afirma que el origen de la Virgen fue determinado en un único decreto divino con el Verbo encarnado. Por ejemplo, en el apunte *Amor al prójimo* afirma:

> "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' (cf. *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 (cf. 1Cor 2,10s), tener la mente en Cristo (ib. 2,16).
>
> Es 'uno' con Cristo por *un mismo decreto* o decisión de la voluntad de Dios juntamente con Cristo. Dios mismo la ideó y quiso unida a Cristo de modo estrechísimo e indisoluble. Y el hombre no ha de separar lo que Dios ha unido".[939]

La bula *Ineffabilis Deus*, para hablar de la predestinación de la Virgen recuerda que la liturgia de la Iglesia acostumbra a aplicar a los orígenes de María lo que los libros sapienciales dicen sobre el origen eterno de la Sabiduría divina. La lectura mariológica de los textos sapienciales –como la de todos los pasajes veterotestamentarios– es una cuestión espinosa.[940] Sabemos que todo el AT desemboca en María, porque por medio de Ella nos llega el Mesías. Esto autoriza a pensar una cierta presencia de la Virgen en sus libros que debe ser discernida cuidadosamente.[941]

Resulta útil clasificar los pasajes veterotestamentarios que se leen mariológicamente en tres grupos: a) textos ciertamente mariológicos, b) textos de sentido mariológico discutido, c) textos mariológicos por sola acomodación. Estos últimos serían

---

[938] TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 29.

[939] R. TELLO, *Amor al prójimo*, inédito, 1993, n. 83-84.

[940] No faltan quienes niegan toda presencia de María en el AT como quienes creen que cada página de la Escritura habla de María. En este punto seguimos sobre todo a: POZO, *María, nueva Eva*, 125s.

[941] *Lumen Gentium* 55 nos ofrece un testimonio equilibrado de las referencias mariológicas del AT: "los libros del Antiguo Testamento narran la historia de la salvación, en la que paso a paso se prepara la venida de Cristo al mundo. Estos primeros documentos, tal como se leen en la Iglesia y tal como se interpretan a la luz de una revelación ulterior y plena, evidencian poco a poco, de una forma cada vez más clara, la figura de la mujer Madre del Redentor. Bajo esta luz aparece ya proféticamente bosquejada en la promesa de victoria sobre la serpiente, hecha a los primeros padres caídos en pecado (cf. Gen 3, 15). Asimismo, ella es la Virgen que concebirá y dará a luz un Hijo, que se llamará Emmanuel (cf. Is 7,14; comp. con Mi 5, 2-3; Mt 1, 22-23)".

aquellos que desde la teología bíblica no se puede decir que hablen de la Madre del Redentor, pero sin embargo la tradición los ha usado en ese sentido. Los textos sapienciales, sobre todo Prov 8 y Si 24, a partir de los cuales se compara a María con la divina Sabiduría, son de este tipo.[942] En Prov 8,22-23 se lee "Yahvé me creó, primicia de su actividad, antes de sus obras antiguas. Desde la eternidad fui formada, desde el principio, antes del origen de la tierra". Y Si 24,9: "Desde el principio, antes de los siglos, me creó, y por los siglos de los siglos existiré". Ambos hablan no de la Virgen María sino de la Sabiduría divina. En los textos mariológicos por acomodación lo que debemos preguntarnos es qué característica de la Virgen ha creído ver la Iglesia al contemplar estos pasajes. En este caso, que habla de la preexistencia de la Sabiduría divina, podemos ver una indicación acerca de que en el plan de salvación por el que el Padre decide enviar al Hijo, formado desde la eternidad, ya está contenida María. Ella, como Madre de la Sabiduría encarnada estaba en la mente divina aun antes de que Dios crease el mundo, desde el momento mismo de planeamiento eterno de la historia salvífica. No se trata de entender una preexistencia en María igual que la del Logos eterno, lo que la despojaría de su carácter histórico y amenazaría la historicidad de Cristo.[943] Pero sí lleva a pensar que, de entre todas las creaturas que se beneficiarán con la Redención, Ella es la primera en la que Dios pone su predilección.

Veremos en el capítulo VIII que Tello aprovecha fecundamente las resonancias mariológicas de los textos sapienciales.[944] Aquí nos interesa, sobre todo, remarcar la evocación que traen de la predestinación de María como Madre de Dios, de la que se hace eco la *Ineffabilis Deus* cuando afirma:

> "[La Iglesia] acostumbró a emplear en los oficios eclesiásticos y en la sagrada liturgia aun las mismísimas palabras que emplean las divinas Escrituras tratando de la Sabiduría increada y describiendo sus eternos orígenes, y aplicarlas a los principios de la Virgen, los cuales habían

[942] Así los clasifica C. Pozo. Sin embargo, G. Roschini prefiere darle un sentido más propiamente mariológicos a estos pasajes: "La S. Escritura, en segundo lugar, en el c. VIII de los Proverbios y en el c. XXIV del Eclesiástico, nos presenta *el puesto de Maria SS. en el plan del orden presente,* escogido y establecido *ab aeterno* por Dios. Dichos textos se refieren directamente, en sentido pleno, a la Eterna Sabiduría, y, en su sentido integral, al Verbo de Dios, a la *Sabiduría Encarnada,* que, en cuanto tal, es inconcebible sin Aquella en la que ha tomado carne, es decir, sin María. Por consiguiente, todo lo que en los indicados textos se dice directamente de la Eterna Sabiduría, se dice también indirectamente, por consecuencia lógica, de Maria SS. Con razón, pues, la Iglesia, en su liturgia, aplica esos textos, y no ya en sentido acomodaticio, sino en sentido literal consiguiente, lógicamente extensivo, a la Virgen SS". (G. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1955, 65).

[943] Resulta interesante señalar que J. H. Newman creía que la aplicación a María de estos pasajes procedía, en parte, del mal uso de los arrianos. Hoy los estudios históricos descartan esa hipótesis (cf. POZO, *María, nueva Eva*, 129).

[944] Cf. infra 340.

> sido predeterminados con un mismo decreto, juntamente con la Encarnación de la divina Sabiduría".[945]

Comentando esta bula pontificia, Gabriele Roschini, uno de los principales referentes de la mariología cristotípica preconciliar,[946] explica que en Dios debe hablarse de *un único decreto formal*, establecido desde toda la eternidad y por el cual decide que existan todos los seres. Sin embargo, como este es inabarcable para el entendimiento humano, para hablar de él se suelen distinguir, en el *único decreto formal*, tantos *decretos virtuales* cuantas son las cosas realmente distintas entre sí y de algún modo independientes. Aplicado esto a la predestinación de la Virgen señala que "no hay dos decretos virtuales, uno de los cuales se refiere al Verbo Encarnado y otro a su Madre Santísima, María. ¡No! Con un idéntico decreto, aunque no de la misma manera («*non ex aequo*»), Dios ha predestinado a Cristo y a María".[947] Esto fundamenta una unidad tal entre ambos que hace que uno no pueda ser pensado sin el otro:

> "Ambos, pues, en virtud de este único decreto que los predestinaba, están indisolublemente unidos *ab aeterno* por la mano misma de Dios, como está unida la flor a su tallo, el sol al firmamento en el que brilla, la perla a su concha, el hijo a la madre. No es posible, por tanto, concebir a Jesús, el Hombre Dios y Cabeza universal, sin María, Madre del Creador y de las criaturas. Forman un solo grupo, una sola persona moral. De ellos puede repetirse lo que fue dicho de Adán y Eva: «Ni el hombre sin la mujer, ni la mujer sin el hombre» (1Cor 11, 11). Ni Jesús sin María, ni María sin Jesús".[948]

En sus escritos, Tello no se detuvo a comentar teológicamente la enseñanza de esta bula papal. Sin embargo, en una *escuelita* del año 2000, explicando las razones teológicas por las que la evangelización debe hacerse por medio de la Virgen –y con el lenguaje fresco y sapiencial propio de esas reuniones– decía:

> "Cristo no existe sin la Virgen. En la Bula *Ineffabilis Deus* de 1854, dice el Papa Pío IX que Cristo y María están concebidos en un mismo decreto por Dios Padre. 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, es lo que Dios ha concebido y ha querido para Cristo. Y Dios ha concebido a Cristo junto

---

945 *"Atque idcirco vel ipsissima verba, quibus divinae Scripturae de increata Sapientia loquuntur, eiusque sempiternas origines repraesentant, consuevit, tum in ecclesiasticis officiis, tum in sacrosancta Liturgia adhibere et ad illius Virginis primordia transferre, quae uno codemqne decreto cum divinae Sapientiae incarnatione fuerant praestituta"* (la edición bilingüe de *Ineffabilis Deus* puede leerse en: H. MARÍN, *Doctrina pontificia*. *IV Documentos marianos*, Madrid, BAC, 1954, 170-193). PÍO XII al declarar el dogma de la Asunción, repite la idea: "la augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad con un mismo decreto (bula *Ineffabilis Deus*, 599) de predestinación, inmaculada en su concepción, virgen sin mancha en su divina maternidad, generosa socia del divino Redentor" (PÍO XII, *Munificentissimus Deus*, 15 en: *ibíd.*, 655).

946 Gabriele Roschini (1900-1977), sacerdote servita, fue el fundador de la revista *Marianum* (1939) y de la Facultad Teológica Marianum (1950).

947 ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, 178.

948 *Ibíd.*, 178.

> 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".[949]

El misterio de María y su relación con Cristo se esclarece a la luz del misterio de la Encarnación que ha sido planeado y ejecutado por Dios.[950] Cuando Dios Padre se expresa eternamente engendrando al Verbo, lo concibe como *encarnable* y en ese *mismo decreto* la predestina a aquella que le va a ofrecer con su *fiat* su carne al Verbo. María está unida al Verbo divino desde toda la eternidad porque ha sido pensada y querida junto a Él para ser su madre. Es tan singular esa unión que sin ella no puede entenderse cabalmente el misterio del Verbo encarnado.

6.5 Como Madre de Dios participa del orden hipostático

Otro de los fundamentos teológicos sobre los que Tello elabora su explicación sobre la unidad entre Cristo y María es la relación de esta con el orden hipostático. En un breve apunte de 1988 titulado *El cristianismo popular*, Tello muestra que es perfectamente consciente de que al ofrecer esta fundamentación, está usando categorías ajenas a la sensibilidad de estos tiempos: "según una consideración estrictamente teológica (aunque tal vez muy alejada del espíritu de los tiempos modernos) la Virgen María por su maternidad divina entra en el orden hipostático, es decir de la Trinidad de personas de Dios".[951] Por eso creemos necesario en este punto ofrecer, en una especie de *excursus*, algunas coordenadas de la evolución del pensamiento mariológico en el siglo XX para poder contextualizar las formulaciones de Tello que puedan resultar extrañas y así acceder mejor al contenido teológico que encierran.

6.5.1 La mariología de los manuales de la primera mitad del siglo XX

Para lo que nos proponemos nos resulta de suma utilidad la exhaustiva presentación que hace Stefano de Fiores –quizás el mariólogo de mayor erudición del posconcilio– sobre la mariología del siglo XX en su obra *María en la teología contemporánea.*[952] Allí explica que en el período 1900-1962 se destacaron los tratados de mariología elaborados como manuales para enseñar teología en seminarios y

---

[949] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 29 de junio de 2000.

[950] Cf. RM 4.

[951] TELLO, *El cristianismo popular*, 17.

[952] DE FIORES, *María en la teología contemporánea*. En este punto seguimos sobre todo los capítulos 1 y 2 (1. *La mariología de los manuales (1900-1962): María en el misterio de Cristo*; 2. *Impulsos innovadores preconciliares (1920-1962): María en el misterio de la Iglesia*).

universidades. En realidad, estos manuales representan una fase de un movimiento que empezó en tiempos postridentinos –conocido como *movimiento mariano*– y que expresa una reacción a las dudas suscitadas por el protestantismo y un deseo de conocer más a la Virgen para glorificarla mejor. Este movimiento generó un florecimiento de los estudios mariológicos y un impulso por promover declaraciones magisteriales que reconocieran las grandezas de María.[953]

En la raíz de esta escuela está el pensamiento de Francisco Suárez (†1617), considerado como el fundador de la mariología sistemática por haber sido el primero en ofrecer un tratado completo y estructurado lógicamente sobre María.[954] Buscaba así superar la desproporción existente entre la enorme dignidad de la Santísima Virgen y lo poco que trataba de ella la teología. A partir de las 9 cuestiones sobre la Virgen de la Suma de Teología de Santo Tomás, elabora 23 cuestiones en una construcción sistemática análoga al tratado que se refiere a Cristo.[955] Así como el fundamento de la cristología es la divinidad de Cristo, la dignidad que la *maternidad divina* le da a María será el cimiento de todo lo que se diga de Ella. Sobre esta base aborda los misterios marianos hasta llegar al culto que le tributamos, empleando la palabra *adoración* en sentido amplio.[956]

Suárez se ve impulsado a tratar sistemáticamente de la Madre de Jesús principalmente por una necesidad cristológica. Para comprender la Encarnación del Verbo es necesario conocer previamente a la Madre:

> "su generación temporal, que tuvo comienzo de una madre sin padre, no puede comprenderse sin el conocimiento previo de la misma Madre de Dios. […] no podría separarse en la exposición a los que están tan unidos por la sangre y por el amor, ni era justo guardar silencio sobre la Virgen en un discurso tan largo sobre Cristo".[957]

---

[953] En el capítulo anterior vimos cómo a partir de este movimiento se logró la declaración del dogma de la Asunción y se buscó sin éxito el de la Mediación. Cf. supra 237.

[954] Si bien fue Plácido Nígido (†1640) quien presentó un tratado separado sobre la Virgen acuñando el término "Mariología" (1602), Suárez fue el primero en presentar la necesidad de una sistematización de las cuestiones marianas (cf. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, 25).

[955] Estas cuestiones quedan incorporadas a su gran obra: F. SUÁREZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae tomus secundus: Mysteria vitae vita Christi*, 1592.

[956] Resulta interesante notar que en el mundo cultural barroco era común hablar de *adoración* de la Virgen. Así lo explica S. De Fiores: "Es harto reseñable a este propósito la convergencia entre autores como Suárez, Novati, Guarini, De Convelt, Lyraeus… en cuanto a legitimar el uso del término de *hiperdulía* aplicado al culto de la Virgen, y en cuanto al empleo del término mismo de *adoración*. Sin embargo es preciso reconocer que todos estos teólogos se apresuran a explicar la «adoración» de María en el sentido de *hiperdulía*, reservando para Dios la adoración denominada de latría. En efecto, tales autores subrayan que María no es diosa, y que 'la adoración debida a Dios y la atribuida a los santos no tienen sentido unívoco'" (DE FIORES, *María síntesis de valores*, 340).

[957] SUÁREZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae tomus secundus: Mysteria vitae vita Christi, Prefatio* (cita tomada de: DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, 24).

El tratado de mariología surgió como premisa o complemento necesario para el conocimiento de Cristo.

Metodológicamente, Suárez defiende que la doctrina de María tiene fundamentos teológicos y para ello se apoya en las Escrituras, la tradición, los concilios y en razones de conveniencia teológica. S. de Fiores considera que este último recurso fue muy acentuado por Suárez para percibir misterios y privilegios marianos no transmitidos por la tradición ni la Biblia. La mariología posterior tuvo siempre la tentación de abusar de ese principio, distanciándose del dato revelado.[958]

Nos referimos a la propuesta suareciana porque marcó la mariología de los siglos siguientes y especialmente los manuales de la primera mitad del siglo XX que se sienten todos deudores de la misma. Estos presentan la mariología como un tratado independiente científicamente estructurado. Surgidos en tiempos de auge del neotomismo, adoptan el método deductivo que parte de principios generales para llegar por métodos racionales a conclusiones seguras. Para ello buscan un primer principio que garantice la unidad del tratado y su organicidad. Algunos, siguiendo a Suárez, parten de la maternidad divina como principio mariológico supremo, otros prefieren el principio de la asociación de María a la redención como *nueva Eva*. A partir de allí derivan otros principios –menos evidentes– que ayudan al proceso deductivo:

a) principio de *singularidad trascendente*, por el que se considera que los privilegios de María no son aplicables a las demás criaturas;

b) principio de *analogía con Cristo*, que lleva a aplicar análogamente las prerrogativas de Cristo a María;

c) principio de *eminencia*, por el que se atribuyen a María de modo eminente las gracias concedidas a los demás santos;

d) principio de *conveniencia*, que exige para la Virgen las perfecciones requeridas por su dignidad de Madre de Dios.[959]

---

[958] Cf. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, 25. El argumento de conveniencia ya lo encontramos en la reflexión sobre la Inmaculada Concepción de Eadmero (†1124) que preparó la fórmula que se haría clásica: *potuit, decuit, ergo fecit* (podía, convenía, entonces lo hizo) (cf. POZO, *María, nueva Eva*, 327). Tello en su comentario a *Lumen Gentium* nos presenta un ejemplo de uso equilibrado del argumento de conveniencia. Hablando del misterio de predestinación de María –y a la luz de los títulos de Sabiduría y Ciudad que la liturgia le aplica– afirma: "Fácilmente surge la inclinación a prolongar esta visión más allá de los datos textuales, considerando a María en la raíz y origen de la obra sapiencial y arquitectónica de Dios, y por tanto, como un principio o causa en cierto modo, subordinadamente, universal" (TELLO, "La comunión de vida con Dios en la Iglesia (comentario a LG V, VII y VIII)", 16).

[959] Cf. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, 35.

Estos manuales expresan una mariología que fue caracterizada como *cristotípica* por estar modelada sobre el principio de la analogía y la asociación de María con Cristo. A partir de la consideración de la unión del todo singular e indisoluble de María con su Hijo proceden de forma similar al tratado de cristología, atribuyendo a María funciones análogas a las de Cristo, aunque respetando la debida subordinación: si Cristo es Redentor, Mediador, Rey, etc.; María será Corredentora, Mediadora, Reina, etc. Varios autores presentan a Cristo y María como un solo principio redentor.[960]

El mérito principal de estos tratados es el de haber explorado el misterio de María con los métodos científicos de su época y ofrecer así un fundamento teológico a un culto mariano que se extendía cada vez más. Sin embargo, la reflexión teológica del siglo XX –sobre todo a partir de la renovación que supuso el surgimiento de los movimientos bíblico, litúrgico y ecuménico– fue encontrando dificultades y críticas a esta escuela, que se vio sometida a un verdadero proceso en su contra.[961] Es importante entender estas críticas ya que –como habrá notado el lector– la teología de Tello es deudora en vocabulario y en algunos de sus principios de esta corriente *cristotípica* de la mariología.

Uno de los límites que se le han señalado es la tendencia a elaborar un tratado excesivamente autónomo, lo que entraña el riesgo de hacer de la mariología una especialización cerrada de algún modo desconectada del resto de la teología. A esto se suma el peligro siempre latente en el método deductivo de derivar hacia un racionalismo teológico. Otro límite advertido a la corriente *cristotípica* es una cierta confrontación cultural deficitaria.[962] El tono apologético de estos tratados no facilita el diálogo ecuménico con las iglesias protestantes y tampoco muestra sensibilidad con la situación intelectual y religiosa del hombre moderno. Por último, la crítica más profunda que se hace a su contenido advierte sobre la tentación de un *exceso cristotípico*. Muchos consideran que el acentuar la unidad de Cristo con María sin insistir bastante en la distinción y la distancia puede llevar a hacer de la Virgen una réplica de Cristo redentor y comprometer la mediación única de Cristo. Consideran desorbitados algunos planteos

---

960 "Clásica en esta línea ha sido la obra de P. Sánchez Céspedes, *El misterio de María. Mariología bíblica. El principio fundamental: Cristo y María, un solo principio redentor.* Ambos forman un principio misterioso, arcano y eficaz de acción salvadora" (X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca, Sígueme, 1989, 239). Este libro que cita Pikaza lo hemos encontrado en la biblioteca personal del padre Tello.

961 Cf. supra 237.

962 Sobre la necesidad de elaborar una mariología que considere el contexto cultural actual resultan muy sugerentes las propuestas de: J. C. R. GARCÍA PAREDES, "Propuesta de una mariología hoy", *Ephemerides Mariologicae* 71 (2021) 11-38.

a los que se han llegado, como el de considerar a la Virgen una verdadera *concausa* del Salvador reconociéndole un mérito de condigno en la redención y llamándola cabeza secundaria del Cuerpo Místico.[963]

El camino que proponen para recuperar cierto equilibrio es disminuir las especulaciones abstractas y volver a las raíces bíblicas. Prefieren considerar a María en la comunidad de los salvados. Si bien Ella colabora de modo único con la redención no deja de tener necesidad de ser redimida. A partir de estas críticas –y enancado a los movimientos de renovación teológica surgidos en el período entreguerras– se ha constituido toda una corriente en la mariología que se la conoce como *eclesiotípica.* Este nombre le viene porque –en lugar de partir de la analogía entre Cristo y María– parte de la consideración de María como tipo de la Iglesia.

En el capítulo anterior, con ocasión de tratar de la mediación de María, hemos visto como estas corrientes chocaron en las discusiones del Concilio Vaticano II y, sin embargo, la constitución *Lumen Gentium* logró una síntesis superadora presentando una doctrina mariana que recoge lo mejor de ambas dejando abiertas las cuestiones disputadas.[964] En el posconcilio, tanto *Marialis cultus* de Pablo VI (1974) como *Redemptoris Mater* (1987) (encíclica mariana de Juan Pablo II que Tello considera "riquísima, sistemática y magnífica"[965]), marcaron el camino de la renovación de los estudios mariológicos presentando a María a la luz de los misterios de Cristo y de la Iglesia. Entre ambas, el *Documento de Puebla* (1979) mostró la misma orientación al presentar a María en relación con las verdades sobre Cristo, la Iglesia y el hombre.[966]

6.5.2 Tello y los mariólogos

Con lo dicho creemos que tenemos elementos suficientes para acceder de manera más cierta a las formulaciones mariológicas de Tello. Si hubiera que afiliarlo a alguna corriente claramente estaría en la *cristotípica*. Su formación fue en los tiempos de apogeo de esta tendencia, que también era la dominante en el magisterio pontificio previo al Concilio Vaticano II.[967] Sin embargo, su teología se distancia del neotomismo de estos

[963] Cf. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, 39.

[964] Cf. supra 239.

[965] TELLO, *El cristianismo popular*, 18.

[966] Cf. DP 282-303; GALLI, *La mariología del Papa Francisco*, 23-24.

[967] Desde la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción se han sucedido una serie de encíclicas papales sobre la Virgen. León XIII escribió, entre 1883 y 1901, doce encíclicas sobre la devoción del Santo Rosario. Pío XI publicó dos encíclicas marianas, una motivo del XV centenario del Concilio de Éfeso y

manuales y accede al pensamiento de Santo Tomás desde una lectura propia y original.[968] Lo que sí podemos afirmar es que sigue la huella de la mariología suareciana que destaca la maternidad divina como fundamento de la íntima asociación de María al misterio de Cristo Redentor.

Pero antes de clasificar su reflexión teológica dentro de alguna corriente hay que tener en cuenta su peculiar *pathos* teológico. Su intencionalidad es distinta a la de –prácticamente– todos los mariólogos. De hecho –aunque el Papa Francisco se haya referido a él como "el teólogo de la Virgen"–[969] nunca escribió un tratado de mariología. Ni siquiera usó la expresión en sus escritos. Su reflexión intenta pensar con categorías teológicas algo que ha contemplado en la vida cristiana del pueblo. Él habla de la Virgen partiendo de su presencia vital en el cristianismo popular. Ese es el *lugar teológico* al que presta especial atención para penetrar el misterio de María. Por supuesto, tiene presente la jerarquía entre los distintos *lugares teológicos* y elabora su teología a partir de los contenidos de la Revelación y la tradición expresada en el magisterio y la reflexión creyente. Pero su mirada está enfocada en la fe vivida por los cristianos de un núcleo histórico cultural concreto.[970]

Tello se muestra especialmente receptivo de la mariología del Concilio Vaticano II. Si bien es cierto que la doctrina conciliar expresa los debates de la mariología europea preconciliar y no parece tener en su horizonte la mariología vivida por el pueblo sencillo de América Latina,[971] la reflexión de Tello asume sus elementos principales y los utiliza para elaborar su fundamentación teológica. Como hemos visto, el Concilio presenta a María en el marco de la historia de salvación y con la terminología renovada propia de la corriente *eclesiotípica*. Sin embargo, eso no impide que haya recogido los aportes de la corriente *cristotípica*. Tello sigue prefiriendo el vocabulario escolástico y tiende a utilizar más los pasajes que destacan la posición única de María y su colaboración con la redención. Más bien desconfía de las reflexiones que separan a María de Cristo para no

otra en la que recomienda la devoción del Santo Rosario. Pío XII, además de definir el dogma de la Asunción de María instituyó la fiesta de Santa María Reina y publicó cuatro encíclicas marianas. El enfoque de todas ellas es claramente *cristotípico*.

968 Sobre el tomismo *sui generis* de Tello hemos tratado en: BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 64-67. Cf. también el capítulo IV: *Tomás de Aquino, fuente de Rafael Tello* de la obra: FORCAT, *La vida cristiana popular*.

969 BERGOGLIO, *Prólogo*, 23.

970 Sobre la lectura que hace Tello de la vida cristiana popular como lugar teológico hemos tratado en: BIANCHI, *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*, 29-31.

971 Cf. CODINA, "Mariología desde los pobres", 276.

comprometer la mediación única de Cristo. En su pensamiento Cristo *solo* no existe y entiende que los planteos pretendidamente *cristocéntricos* que lo presentan aislado de la Virgen están de algún modo condicionados por el protestantismo y el espíritu moderno.

Una crítica muy fuerte que se le hace a la mariología escolástica del neotomismo es su abuso del método deductivo y su tendencia al racionalismo teológico. Eso claramente no lo encontramos en Tello ya que su punto de partida no es algún *principio mariológico* sino la vida cristiana y mariana del pueblo. Además, como hemos visto, sus formulaciones teológicas no se pierden en disquisiciones abstractas ni en argumentos de conveniencia. El interlocutor de sus escritos no es el especialista en teología sino un grupo de sacerdotes que busca una pastoral popular. Por eso evita explicitar las cuestiones complejas (que ciertamente conoce, como hemos verificado en este estudio) y presenta solo las indispensables para fundamentar acciones evangelizadoras que sintonicen con la actuación maternal de la Virgen en el corazón del pueblo.

Puede ayudar a entender esta perspectiva el planteo que hace S. de Fiores sobre los presupuestos de una mariología popular. El teólogo italiano sostiene que la intuición central de la piedad popular mariana es haber percibido a la Virgen como una persona viva, glorificada, dotada de poder y de bondad maternal, y por tanto, capaz de intervenir en la vida concreta. De aquí que una mariología desde el pueblo debería salirse del método de los manuales y partir de la condición escatológica de María para descender luego a una presentación bíblica.[972] Debería también evitar el riesgo de caer en un *tipologismo*, reducir la relación con la Virgen a una serie de imperativos categóricos de *imitación* del modelo. Como si Ella sólo fuera un excelso ejemplo de vida cristiana. Por eso este teólogo habla de "dar prioridad a la comunión sobre la tipología".[973] Para esto es necesario tener en cuenta un principio metodológico que –según dice– formula la Iglesia latinoamericana:

> "Una piedad mariana puramente tipológica no tiene valor formativo; es una ilusión pastoral. No basta decir: la Virgen es ejemplo de fidelidad a la palabra, de fortaleza en el dolor… por lo tanto debemos imitarla. Si no se cultiva la unión, el amor, el afecto sano hacia la persona de María, la exigencia de imitación de un prototipo se traduce en un mero imperativo categórico. Para hacer fecundo el carisma de María se necesita hacer que la unión con María (que tiene la prioridad pedagógica) conduzca a la actitud mariana (que tiene la prioridad entitativa)".[974]

Una mariología popular comenzará desde la María glorificada porque así la ve el pueblo. Este, en su cariñosa vinculación con Ella, la percibe más inmediatamente como

---

[972] Cf. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, 360.

[973] *Ibíd.*

[974] J. ALLIENDE LUCO, "Diez tesis sobre pastoral popular", en EQUIPO SELADOC, *Religiosidad popular*, Salamanca 1976, 122 (citado en: DE FIORES, *María síntesis de valores* 481-482).

la Madre del Cielo que como la humilde campesina de Nazaret. Se trata de un vínculo fundado en la maternidad. La cercanía que siente el hombre y la mujer del pueblo queda mejor expresada con la categoría de madre que con la de hermana y la de modelo o ejemplo. Creemos que eso explica en parte la escasa recepción en Tello de la corriente tipológica que ve a María más cercana a la humanidad, y su tendencia a presentarla glorificada y colaborando con la obra redentora de su Hijo.

Es cierto que en esto coincide –en apariencia– con los planteos maximalistas que buscan acumular prerrogativas gloriosas como joyas de la corona de María y que muchas veces entienden los privilegios marianos como punta de lanza para plantear eclesiologías triunfalistas. Creemos que esta coincidencia es sólo terminológica. El hecho de que utilice sin mayores prejuicios títulos como Mediadora o Corredentora no significa que esté sosteniendo los planteos de restauración católica que a veces se intuyen detrás de esas fórmulas. Pero sí expresa que estos títulos marianos hacen referencia a la función única de María en la salvación tal como la percibe el cristianismo popular latinoamericano. Para quien se ha asomado al pensamiento de Tello es claro que cuando habla de María no tiene como trasfondo la idea de que es el modelo de una Iglesia fuerte llamada a señalar los destinos de la sociedad, sino que está contemplando su presencia maternal en el corazón del pueblo pobre. A la hora de las conclusiones del presente capítulo, luego de haber presentado más elementos teóricos, veremos que el debate entre mariología *cristotípica* o *eclesiotípica* no debe desembocar en una alternativa excluyente y parece corresponder a teologías que expresan el cristianismo vivido en los países centrales. Creemos que es una tipificación que no alcanza para expresar la originalidad de la mariología vivida en el cristianismo popular latinoamericano.

6.5.3 La asociación de María al orden hipostático

Con lo dicho creemos que estamos en mejores condiciones para comprender las afirmaciones de Tello relativas a la pertenencia de María al orden hipostático. Lo primero que hay que aclarar es que no hay que confundir esta *asociación al orden hipostático* de María con la *unión hipostática* que es exclusiva de Cristo. La unidad entre Cristo y su Madre de ningún modo es una unión hipostática. Pero la unión hipostática entre la naturaleza divina y la humana, en la única persona del Verbo encarnado, se dio en el seno de María. El misterio de la Encarnación tomó carne de su carne. Esto la ubica en un lugar totalmente singular dentro de las creaturas.

Esto es lo que la teología escolástica denomina la *pertenencia de María al orden hipostático.* Dicha pertenencia no es más que uno de los corolarios de lo que Santo Tomás llamó una "cierta dignidad infinita" de "la bienaventurada Virgen por ser Madre de Dios".[975] En efecto, desde el concilio de Éfeso (431) se la llama Madre de Dios porque se reconoce que lo que Ella engendra humanamente es una persona divina. Su maternidad es una relación cuyos dos términos son Cristo y María. Ya que uno de los términos de esta relación es infinito, de ahí resulta una dignidad en cierto modo infinita para el otro (*secundum quid,* por razón de su término). De aquí concluye Roschini que "para comprender toda la grandeza de tal Madre habría que comprender toda la grandeza del Hijo, lo cual es imposible".[976] Su dignidad es tan alta que supera lo que podemos expresar con palabras. Este es el sentido de la expresión atribuida a San Bernardo (†1153): *de Maria nunquam satis*. De María nunca diremos lo suficiente.[977]

La escolástica distingue tres órdenes distintos en la universalidad de los seres creados. En una escala de perfección ascendente sería: el *orden puramente natural*, el *orden de la gracia* (y *la gloria*) y el *orden hipostático*. La expresión *orden* hace referencia al puesto que deben tener distintas realidades con relación a un fin que les otorga una unidad orgánica. Dios es el fin supremo de todas las cosas y las finaliza a todas de tres maneras diferentes que corresponden a los tres modos según los cuales se comunica con ellas: *naturalmente* (dando y conservando el ser: *orden de la naturaleza*); *sobrenaturalmente* (elevando gratuitamente a hombres y ángeles al *orden sobrenatural o de gracia*); e *hipostáticamente* (comunicándose a sí mismo a la naturaleza humana asumida por el Verbo: *orden hipostático*). En cuanto toda la creación fue hecha en orden a Cristo y está llamada a ser finalizada en Él, todas las cosas pertenecen en último término al orden hipostático, pero no por sí mismas (intrínsecamente) sino en virtud de su ordenación a Cristo (extrínsecamente). Sin embargo, el caso de María es una excepción ya que sin Ella ni la unión hipostática, ni el Verbo encarnado, son siquiera concebibles. Roschini –siguiendo a Suárez– sostiene que la Virgen "pertenece a este orden intrínsecamente, por sí misma, en virtud de la *conexión intrínseca necesaria* con la unión hipostática, porque su acción generadora (e incluso su propia existencia) es especificada

[975] *STh* I, q25, a6, ad4. Es notable el equilibrio de Santo Tomás que –aun cuando le reconoce a la Virgen una cierta dignidad infinita– no duda en limitar esa dignidad cuando a esta se la puede interpretar en menoscabo de la dignidad de Cristo (cf. *STh* III, q27, a3).

[976] G. ROSCHINI, "Maternidad divina", en: GABRIELE ROSCHINI (dirs.), *Diccionario mariano*, Barcelona, Editoral Litúrgica Española, 1964, 367-373, 371.

[977] Sobre la historia de esta conocida fórmula cf. DE FIORES, *María síntesis de valores*, 340.

y finalizada por la persona divina del Verbo, por Ella engendrada según la naturaleza humana".[978] Esta posición singular de María implica también los otros dos órdenes, ya que es una creatura (*orden de la naturaleza*) agraciada (*orden de gracia*).

Esto también puede expresarse con otro lenguaje, como por ejemplo hace Juan Pablo II en *Redemptoris Mater*: "María es 'llena de gracia', porque la Encarnación del Verbo, la unión hipostática del Hijo de Dios con la naturaleza humana, se realiza y cumple precisamente en ella".[979] Y más adelante: "antes que nadie, Dios mismo, el eterno Padre, *se entregó a la Virgen de Nazaret,* dándole su propio Hijo en el misterio de la Encarnación. Esta elección suya al sumo cometido y dignidad de Madre del Hijo de Dios, a nivel ontológico, se refiere a la realidad misma de la unión de las dos naturalezas en la persona del Verbo (*unión hipostática*)".[980]

6.6 Relaciones peculiares con la Trinidad

Es claro que María –por ser la madre del Verbo encarnado– participa de las relaciones trinitarias de un modo único y distinto al resto de las criaturas divinizadas por la gracia divina. La Virgen no tiene con el Hijo –según la expresión de Philips– "las mismas relaciones que nosotros".[981] Ella aceptó libremente ser su madre y "sus relaciones con las tres divinas Personas llevan un distintivo diferente".[982]

Debemos reconocer que al tratar de la relación de María con Cristo y su modo de participar de la vida divina de la Santísima Trinidad estamos ante un misterio que excede sobreabundantemente lo que puedan expresar las palabras. Aun así, lo que podamos vislumbrar de él nos será de enorme utilidad para comprender cual es el culto especial con el que debemos honrar a la Madre del Señor y entender desde allí las expresiones marianas del pueblo. La bibliografía disponible para asomarnos a este misterio es abundante.[983] Para la perspectiva que estamos presentando en este trabajo encontramos muy sugerentes las reflexiones contemplativas que presenta el teólogo brasileño

[978] ROSCHINI, "Maternidad divina", 371.
[979] RM 9.
[980] RM 39.
[981] G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980, 361.
[982] *Ibíd.*
[983] Puede consultarse el elenco que presenta la voz Trinidad en el *Nuevo Diccionario de Mariología*. Cf. también: I. DE LA POTTERIE - S. MUÑOZ IGLESIAS - X. PIKAZA, *Mariología fundamental. María en el Misterio de Dios*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995; A. AMATO, *María y la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2000; S. DE FIORES, *La Santísima Trinidad, misterio de vida: Experiencia trinitaria en comunión con María*, Secretariado Trinitario, 2002; A. ARANDA LOMEÑA, "Raíces trinitarias del misterio de María", *Estudios marianos* 82 (2016) 67-92.

Leonardo Boff en *El rostro materno de Dios*. Más allá de su provocador teologúmeno que plantea la unión entre María y el Espíritu Santo como una *unión hipostática*,[984] sus meditaciones sobre las relaciones entre María y la Santísima Trinidad arrojan una fecunda luz sobre el misterio que intentamos sondear. Más interesante resulta si consideramos que se trata de un teólogo latinoamericano que –al igual que Tello– tiene como telón de fondo de su pensamiento la especial relación que se da entre María y los pobres de esta tierra.

Boff explica que la maternidad divina de María se asienta en dos polos. Por una parte en el hecho de que el Espíritu Santo vino sobre Ella en el momento de la anunciación y de algún modo la *divinizó.* El otro polo consiste en que quien fue engendrado por Ella es una persona divina. Jesús es hombre de verdad y Dios de verdad, nunca fue sólo hombre. María no engendró un hijo que después fuera asumido por la Segunda Persona de la Trinidad. Lo que llevó en sus entrañas desde el primer instante de su concepción es una persona divina. María es verdaderamente madre de Dios encarnado.[985]

Esta maternidad adquiere toda su dimensión con la aceptación de María en la anunciación. Como afirma –desde San Agustín– toda la tradición: María concibió creyendo. Ofreció su disponibilidad para que el Espíritu hiciese brotar de sus entrañas una nueva vida. Ella tuvo que haber vislumbrado –al menos germinalmente– que con su *fiat* entraba en relación inmediata con el propio Dios en una obra mesiánica que afectaría a toda la humanidad. Como fruto de ese encuentro se establecieron relaciones nuevas e irrevocables entre la Madre del Verbo encarnado y la Santísima Trinidad.

---

[984] Boff es consciente que esta afirmación no pertenece al contenido esencial de la fe sino que está en el espacio para la hipótesis que siempre se le ha reconocido a la teología y la presenta sometida a un mejor juicio de la Iglesia. Su planteo parte de considerar una cierta conveniencia de que lo femenino sea divinizado de un modo análogo al que lo fue lo masculino en Cristo. Sostiene que mediante la encarnación del Verbo lo masculino fue divinizado y eternizado directamente, mientras que lo femenino sólo lo fue implícitamente en cuanto también forma parte de la realidad humana del varón Jesucristo. Boff plantea la hipótesis de que lo femenino también está destinado a ser unido hipostáticamente a Dios y eso es lo que hace el Espíritu Santo con María. "María, a partir del momento de su *fiat*, quedó hipostáticamente asumida por la tercera Persona de la santísima Trinidad". De aquí que se pueda decir con propiedad que *María es el rostro materno de Dios* (Cf. BOFF, *El rostro materno de Dios*, 114-127; BOFF, *El Ave María: lo femenino y el Espíritu Santo*). Esta hipótesis fue muy criticada por algunos mariólogos que –aun reconociendo que el libro de Boff es brillante– entienden que en este punto cede a un maximalismo que rompe el equilibrio logrado en el Concilio Vaticano II. Escapa a nuestro trabajo reseñar este debate, por demás de interesante (cf. A. AMATO, "Espíritu Santo", en: STEFANO DE FIORES - SALVATORE MEO (dirs.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid, San Pablo, 1988, 691-693; DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, 444-450; X. PIKAZA, "¿Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?: aproximación crítica", *Marianum* 44 (1982) 439-474).

[985] Cf. BOFF, *El rostro materno de Dios*, 188-194.

Ella es –según la expresión conciliar– la "hija predilecta del Padre".[986] Este engendra desde toda la eternidad a la persona del Hijo y ambos espiran el Espíritu Santo. Pero el Hijo, cuya generación es eterna, es sujeto también de una generación temporal en el seno de María. Ella es el vínculo de inserción del Hijo eterno en la carne, que significa la condición humana concreta, frágil y mortal. El Espíritu Santo interviene apropiándose de la potencia generativa de la mujer María y haciendo que Ella engendrase al Hijo de Dios. Toda la fuerza generativa procede en último término del Padre, pero María por su maternidad divina también participa de ella y se inserta en este movimiento creador que tiene su origen en el Padre. "Ella lleva dentro de sí al Hijo y al Espíritu, y con ellos el misterio abismal del propio Padre".[987]

Al igual que existe una doble generación –una eterna y otra temporal–, así también existe una doble filiación en el Hijo. Por una parte procede del Padre, por otra de María. En Jesús encontramos mucho de lo que vemos en María. Ella se ve prolongada y reproducida en Jesús. Está a su vez próximo –por haber salido de sus entrañas–, y distante –por permanecer en el seno del Padre–. Si bien Ella engendra en el tiempo al Hijo eterno, también es engendrada por el Hijo en la eternidad. Ella fue creada en el Hijo, con el Hijo y por el Hijo. Es hija en el Hijo. Debemos reconocer –con Boff– que "aquí se mantienen unas relaciones cuya densidad humana y divina escapan del discurso frío de la teología".[988]

El Espíritu es –en el ámbito histórico salvífico– la fuerza generadora de la realidad humana de Cristo en el seno de la Virgen. El Espíritu Santo la cubrió con su sombra. Se trata de la expresión bíblica de la misión propia de la tercera persona de la Trinidad sobre María. Esta inhabitación única en la historia, es descripta por el Vaticano II con una expresión tomada de la tradición: María es "sagrario del Espíritu Santo" y añade que con "el don de una gracia tan extraordinaria aventaja con creces a todas las otras criaturas, celestiales y terrenas".[989] El Espíritu toma a María de un modo tal que eleva su fuerza generativa a una altura divina, por eso lo que de Ella nace es Santo e Hijo de Dios. Ella es, según una formulación letánica: *Hija de Dios Padre, Madre de Dios Hijo y templo del Espíritu Santo*.

---

[986] LG 53.
[987] BOFF, *El rostro materno de Dios*, 192.
[988] *Ibíd.*, 192.
[989] LG 53.

A partir de la consideración de la relación entre la Virgen y las tres personas de la Trinidad, podemos decir algo sobre su relación especial con la unión hipostática del Verbo con la naturaleza humana. Dios, en el Hijo, se une a la naturaleza humana singular en María. Al asumir la naturaleza humana, Dios también asume la relación de generación que caracteriza a esta naturaleza, de modo tal que el Verbo eterno asume una relación real y permanente de filiación. Al ser engendrado en el tiempo por María mantiene con Ella un lazo filial perenne, por los siglos de los siglos. Por eso Boff sostiene que el discurso teológico puede afirmar que "la unión hipostática del Hijo con la naturaleza humana no deja intangible a María. María entra, indirecta pero realmente, en la unión hipostática: una relación que parte de ella –el hecho de ser madre– entra en el misterio de la encarnación por coasunción".[990]

6.7 El pueblo ve a María como parte del término que plenifica nuestra vida

> *"Nuestro pueblo pobre, penetrando en lo más hondo del designio de Dios, se acostumbró a mirarla y venerarla no sólo como medio para la salvación, sino también como formando parte de lo que constituye el término mismo de la salvación: la vida eterna en Dios y en su reino".*[991]

Lo que venimos presentando intenta explicar teológicamente la peculiar unidad entre Cristo y María, que la coloca en un lugar único en la historia de la salvación, y por tanto la hace protagonista de un poderoso "influjo salvífico".[992] Para Tello, el cristianismo popular vislumbra esta posición que Dios le otorga a la Virgen mejor que quienes lo critican y acusan de *marianitis.* Cuando el pueblo establece con Ella –una persona humana sencilla– una relación que la ubica más en lo divino que en lo humano está reconociendo que la Virgen María –en virtud de su estrecha unión con su Hijo– participa del carácter de *fin* de la vida que tiene Cristo. Estamos aquí en el punto neurálgico de la explicación tellana sobre el lugar que el cristianismo popular le da a la Virgen María. Si la ubica en un plano que parece tocar la divinidad es porque la ve, con su sentido de la fe, como "formando parte del complejo divino que da el sentido último de la vida del hombre".[993]

---

[990] BOFF, *El rostro materno de Dios*, 194.
[991] R. TELLO, *La "marca" de la Cofradía*, inédito, 1993, n.18.
[992] LG 60.
[993] TELLO, *Amor al prójimo*, n. 89.

En el texto *El cristianismo popular según las virtudes teologales* explica de qué modo la Virgen forma parte del *fin* que plenifica la vida humana. El argumento comienza por la consideración de que tanto el Hijo como el Espíritu Santo –al ser enviados– son a la vez *medio* y *fin* de la vida humana:

> "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 estas, 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 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 (cf. RM 4)".[994]

Fiel a su estilo, Tello comienza contemplando la intimidad trinitaria y al ser humano orientado hacia ella para alcanzar la bienaventuranza eterna. Dios, para unirnos consigo, envía a su Hijo y al Espíritu Santo, que ya no son sólo el término de nuestra salvación, sino también medios, agentes, autores de la salvación. Pero ambos no vienen a nosotros sin la aceptación libre de María, lo que establece entre ellos una ligazón irrevocable y eterna. Concretándonos sólo en su relación con Cristo, Ella queda indisolublemente unida a una persona divina que es fin y término de la vida humana. De aquí que Ella también participe del carácter de fin de la vida humana. Como veíamos al hablar de la mediación de María, la noción de participación es fundamental. No se trata de que María reemplace a Cristo ofreciéndonos una vía alternativa. Ella participa de la plenitud de Cristo. La Virgen *es participadamente medio y fin de nuestra salvación*.

De un modo similar lo expone nuestro teólogo en el apunte de 1993 titulado *Amor al prójimo.* Aun a riesgo de parecer repetitivos creemos útil presentar esta explicación por tratarse de un texto prácticamente inédito. Allí, luego de mostrar de qué modo hay que entender que Cristo y la Virgen son *uno*, explica que cuando se habla de Cristo en su

[994] TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, 43-44.

integridad real (no de lo propio y particular) se habla también –proporcionalmente– de "la Virgen María como compleción del Cristo según el designio y la voluntad de Dios".[995] La Virgen es complemento de Cristo no en el sentido de que a este le falte algo sino que forma una unidad orgánica con Él:

> "Cristo es hombre y Dios y como tal es medio, agente, autor de la salvación y es también término final de esa salvación. La Virgen María está, como es obvio, unida a la humanidad, a toda la humanidad de Jesús, pero por ser Madre de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad también está intrínseca, íntima, estrecha e indisolublemente unida a la divinidad. Y así como Cristo es medio y es fin de la salvación de los hombres, la Virgen María lo complementa en ambos aspectos: como medio y *como término* de la salvación".[996]

Cristo es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6). Es el mensajero y el mensaje. Él es quien nos anuncia la salvación y la salvación en persona. Pero no está solo en esa misión, tiene en María la "ayuda adecuada" (Gn 2,18); es *uno* con Ella. La Virgen también es parte de la salvación que esperamos:

> "Cristo, Dios hecho hombre, es término y es medio de la salvación, pero el término y fin racionalmente es primero que el medio, por eso –si se puede hablar así– Cristo es ante todo la misma Salvación, término querido. Luego, consecuentemente es también medio y camino de salvación. Dado que la Virgen es 'uno' con Cristo, ligada indisolublemente con Él como hombre y *como Dios, ella también es primariamente y ante todo parte de la salvación misma* (forma intrínsecamente parte del término) y consecuentemente forma parte asimismo del medio y camino, cooperando de muchas maneras con las obras de la 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*".[997]

Una vez establecidos estos principios Tello los aplica para discernir sobre la vida cristiana del pueblo. Afirma que el cristianismo popular *"ve siempre a la Virgen junto con Dios, como formando parte del complejo divino que da el sentido último a la vida del hombre"*.[998] También la ve como medio para la salvación, porque una madre no abandona a sus hijos. Pero sobre todo la ve *del lado de Dios*:

> "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".[999]

Al ser parte del término que plenifica nuestra vida, también a Ella se dirige la vida cristiana. La Virgen es para el pueblo el lugar más seguro para encontrar a Dios. Ella "es como flor respecto a Dios, es el sitio, lugar, –huerto ameno– en el cual se lo halla a Dios,

---

[995] TELLO, *Amor al prójimo*, n. 84.
[996] *Ibíd.*, n. 85.
[997] *Ibíd.*, n. 87.
[998] *Ibíd.*, n. 89.
[999] *Ibíd.*

la que prefiere Dios, donde hallándose el cristiano lo halla a Dios".[1000] Esto se da según las formas propias de la cultura popular en las que predomina la concepción simbólica:

> "Dios, por lo mismo, que trasciende toda creatura corporal y sensible, ni puede ser fácilmente imaginado ni pensado, por lo cual la intención que dirige los actos de la vida hacia Él lo hace menos presente a nivel sensible-imaginativo, en cambio la Virgen María, mujer de carne y hueso como nosotros y bien conocida por su Imagen, se hace mucho más presente en el amor y la intención a dicho nivel. Y por ello en nuestra gente de cultura popular, la Virgen no es solamente término, sino que a nivel consciente y manifiestamente perceptible tiene una cierta principalidad. Y en la Virgen se lo halla a Dios".[1001]

Creemos que a partir de lo dicho se puede entender mejor la principalidad a nivel afectivo que quienes viven marcados por la cultura popular le dan a la Virgen. Ella les resulta más connatural que la idea de un Dios trascendente. En Ella buscan y hallan a Dios. Al ser totalmente un ser humano –susceptible de ser representada por una imagen– resulta más accesible a nivel sensible e imaginativo, por tanto es natural que su presencia en el afecto se haga más intensa. Esto es algo que quienes no conocen la cultura popular fácilmente podrían confundir con un culto de latría. Se trata sí de una forma original de expresar la hiperdulía que tal vez pueda ser descripta como *adoración* en sentido amplio,[1002] al modo que se habló durante siglos de *adoración a María.*[1003]

Otra sugerente conclusión que Tello saca de considerar que la Virgen es –participadamente– fin de la vida cristiana es que no corresponde instrumentalizarla en el anuncio evangélico. No se la puede separar de Cristo de un modo tal que se la presente solo como un medio para llegar a Él. El Salvador es Cristo, pero es Cristo y María porque no hay Cristo sin María. Para Tello, Ella es instrumento de la salvación, pero un instrumento en cierto modo conjunto y –por tanto– perteneciente al orden divino:

> "Dios obra la salvación por instrumentos; unos son conjuntos (Jesucristo, p.e.) y forman parte del mundo celestial, de lo divino; otros instrumentos son santos pero son separados (p.e. el bautismo, la capilla, etc.). El pueblo cristiano mira a la Virgen como formando parte de Cristo (por tanto la mira como instrumento separado pero de cierto modo conjunto y por ello perteneciente al mismo orden divino); así como Dios es el autor de la salvación del hombre y Cristo también lo es, la Virgen, a su modo (nosotros diríamos como corredentora), es también autora de dicha salvación.

[1000] TELLO, *La "marca" de la Cofradía*, n. 47.

[1001] *Ibíd.*, n. 48-49.

[1002] "Se suele hablar asimismo de la *adoración* de la Virgen, pero entonces se lo hace en un sentido genérico, como se hacía comúnmente en una cierta época, y como lo hace también el VII Concilio ecuménico, II de Nicea (787), pero no se usa el término con un sentido técnico de latría reservada sólo a la divinidad, distinguida de la dulía o hiperdulía (*STh* II-II, c103, a3)" (TELLO, *El cristianismo popular*, nota 89).

[1003] Cf. supra nota 956, donde transcribimos la referencia de De Fiores al uso de *adoración* de la Virgen que hacen los teólogos del período barroco. También Laurentin nos da testimonio de esa costumbre: "Como consecuencia de un malentendido histórico muy complejo, el vocabulario cristiano habló durante largo tiempo de adorar a la Virgen. Se distinguió entonces entre la adoración de *latría* reservada a Dios y la adoración de *dulía*". El marco de esta afirmación es la *consagración* a María. Resulta interesante la observación acerca de que sólo a Dios se puede consagrar con propiedad, por tanto ofrece mayor dificultad teológica hablar de *consagración* a María que de *adoración* a María (R. LAURENTIN, "Un año de gracia con María hacia el año 2000 ¿por qué? ¿cómo?", *Scripta theologica* 20 (1988) 163-183, 180).

> El cristianismo de élite suele ver a la Virgen como un instrumento de la salvación, sumamente útil pero separado. El pueblo cristiano ve a la Virgen de parte de Dios como una expresión del mismo Dios hasta el punto de que algunos cristianos de élite opinan que ya la divinizan".[1004]

Si la Virgen es *uno* con Cristo sería un falso cristocentrismo considerarla solo como un instrumento pastoral.[1005] A Jesucristo no se lo anuncia como instrumento para llegar a Dios. Es a Él a quien anunciamos. Por tanto a la Virgen tampoco hay que instrumentalizarla para llegar a Cristo. Ella debe ser anunciada sinceramente, por Ella misma, en el conjunto de la íntima conexión entre los misterios de la fe cristiana. Ella, presente en el corazón de los misterios de Cristo y de la Iglesia, es un icono que condensa y a la vez expresa estos misterios.

6.8 Por Cristo a María *antes que* A Cristo por María

"El Espíritu derramado en la cruz es el que impulsa a ir a María; y María lleva a Cristo y al Padre".[1006]

En el punto 6.3 hemos visto que Tello presentaba las distintas posturas sobre la colaboración de María en la salvación y a las dos correspondientes al campo católico las caracterizaba con dos lemas: *A Cristo por María* y *Por Cristo a María*.[1007] El primero corresponde a la postura más clásica, ha sido signo de ortodoxia frente a los protestantes y ha colaborado a aumentar el fervor mariano en la Iglesia. La fórmula hace referencia al rol mediador de María y debe entenderse con las correspondientes precisiones para no empañar la mediación única de Cristo, como hemos visto en el capítulo precedente. Pero además esta proposición puede enmascarar –aun inconscientemente– el propósito de instrumentalizar a la Virgen. Como hemos explicado en el punto anterior, utilizarla como un signo de penetración, solo como un medio para pasar luego al anuncio de Cristo, es una actitud que no parece corresponder a la dignidad única de la Madre de Dios.

Tello cree necesario complementar la fórmula poniendo en primer lugar: *A María por Cristo*. Esto expresaría el necesario equilibrio que se trasunta en la doctrina conciliar

---

[1004] TELLO, *El cristianismo popular III. Moral del pueblo. Evangelización del hombre argentino*, 212-213. Santo Tomás trata acerca de la distinción teórica entre instrumento conjunto y separado en *Sth* III, q62, a5 al hablar de la causalidad de los sacramentos.

[1005] Cf. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 29.

[1006] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 23 de mayo de 1985.

[1007] Para una profundización bíblica del significado de esta doble fórmula resulta interesante lo que señalan Forcat-Verdini: pensar la expresión *A Cristo por María* a la luz del "hagan lo que Él les diga" de Caná y *Por Cristo a María* desde el "ahí tienes a tu Madre" de Cristo en la cruz (cf. FORCAT - VERDINI, *La centralidad de María en la vida cristiana*, 74-78).

y en el magisterio de Juan Pablo II: vamos a María porque Cristo nos lleva a Ella. En una de las primeras reuniones de la *escuelita* (1985), Tello explicaba los riesgos de una lectura reductiva de la fórmula clásica y la prioridad dogmática que le corresponde a la expresión *Por Cristo a María:*

> "Yo creo que es dogmático y es primero: "*Ad Mariam per Iesum*". Creo que es así. Pertenece a la esencia del dogma por dos argumentos:
>
> 1. Por analogía: vamos al Padre por Jesús. Y a Jesús por el Padre. ¿Y cuál es primero? El Padre quiere que vayamos a Jesús, porque la voluntad del Padre es: primero Jesús. Y Jesús nos lleva al Padre. Y la primacía la tiene la voluntad del Padre. Porque el Padre quiere, vamos a Jesús. Lo mismo con María. Vamos a María. ¿Por qué? Porque Jesús que habla y obra en nombre de su Padre, nos manda ir a María. También por María vamos a Jesús: "*Ad Iesum per Mariam*". Eso, si fuera primero, sería herético. Esto se encuentra en la Iglesia postridentina (s. XVII). Eso, así solo, es herético. Hay que ponerle primero "*Ad Mariam per Iesum*": porque Jesus lo quiere, vayamos a María. Porque si no, además habría una criatura que es mediadora (la objeción protestante). Por una criatura, nosotros iríamos al creador. ¿Dónde se ha visto semejante cosa? Eso sería herético. Porque la iniciativa es de Dios y de Cristo. Ellos nos mandan a María y María nos lleva a Jesús. Esto tiene enormes consecuencias pastorales. Y que en América el pueblo no lo formula, pero lo ve muy claro.
>
> 2. Dios obra por medio del Espíritu Santo, que da por medio de Jesús; es el Espíritu Santo derramado en la cruz que impulsa al pueblo a ir a María, y María lo lleva a Cristo. Entonces es otra cosa muy trinitaria, que yo creo que está en el comienzo de la evangelización española. La evangelización española, me parece, toma tres centros muy fuertes: *la Trinidad, la cruz y la Virgen*. Y los une a esos tres centros. La Trinidad es: el Padre, Cristo, el Espíritu derramado por Cristo en la cruz, como medio necesario. (Ahora vamos a volver, al tratar de la pobreza, a tratar necesariamente de la cruz). La cruz como medio necesario. El Espíritu derramado en la cruz es el que impulsa a ir a María; y María lleva a Cristo y al Padre. Otra vez a la Trinidad. Entonces, los tres centros de la evangelización española que han penetrado muy fuerte en América Latina son: la Trinidad, la Cruz y la Virgen. Eso creo que es un tema que está muy en la raíz de nuestro catolicismo popular, de nuestra evangelización".[1008]

Según nuestro teólogo, la prioridad del *Por Cristo a María* tiene principalmente dos fundamentos dogmáticos. En primer lugar la primacía que tiene la acción de Dios en la vida cristiana. La espiritualidad es ante todo la acción del Espíritu en nuestros corazones. Jesús en la cruz nos señala a María: "ahí tienes a tu Madre" (Jn 19, 26) y el Espíritu Santo nos mueve hacia Ella. Una postura que entienda a María sólo como medio o instrumento podría tener de fondo la presunción de que el movimiento hacia Dios surge solamente de lo humano. El segundo argumento es trinitario. Dios Padre obra por medio del Espíritu Santo que Cristo derramó en la cruz. Es ese Espíritu el que impulsa al pueblo a ir a María y Ella lo lleva a Cristo y al Padre. En esta línea parece estar la reflexión mariana con la que Francisco concluye *Evangelii Gaudium*. Allí afirma que: "Al pie de la cruz, en la hora suprema de la nueva creación, *Cristo nos lleva a María*. Él nos lleva a ella, porque no quiere que caminemos sin una madre".[1009] El pueblo de América Latina,

[1008] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 23 de mayo de 1985.

[1009] EG 285 (subrayado nuestro).

nuevo discípulo amado, recibió a María de Cristo y la guarda entre sus cosas propias, como algo de un valor inestimable (cf. Jn 19,27).

También S. De Fiores advierte sobre los riesgos de entender la fórmula *A Jesús por María* de un modo que María sea sólo un medio para llegar al Hijo. Incluso presenta un gráfico para explicar que el misterio de María debe concebirse formando parte del misterio de Cristo:

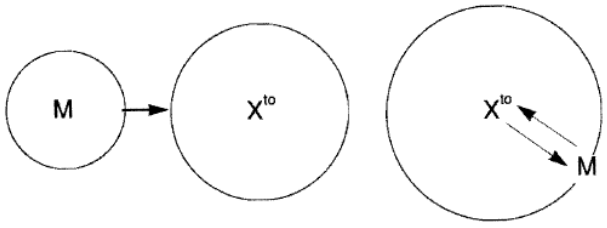


Fig. 1 Fig. 2

El planteo busca estructurar orgánicamente el culto mariano en la vida espiritual. Esta es ante todo comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en orden a la realización del reino de Dios en el mundo. En ese marco, la relación con María es *consecuencia* antes que *premisa* del misterio de Cristo. La comunión con María es parte de la comunión con Cristo y un fecundo camino para profundizarla: "El camino señalado por el lema 'a Jesús por María' (fig. 1) debe completarse e insertarse en una fase anterior, que parte de Cristo para abarcar todas la realidades, incluida María, la cual se convierte a su vez en camino para alcanzar no ya la unión con Cristo, que existía anteriormente, sino su profundización y un arraigo mayor (fig. 2)".[1010]

6.9 Conclusión

Intentaremos ahora capitalizar lo desarrollado en este capítulo en un apretado racimo de conclusiones. La primera es que el cristianismo popular ubica a María siempre junto a Cristo, participando de su divinidad pero de un modo más estrecho al que le corresponde al resto de la humanidad por la gracia o en la gloria. Para el pueblo, su lugar está más en el ámbito divino que en el humano. Esto es algo que puede explicarse desde la Revelación aunque no siempre resulta fácil desde los caminos por los que discurre la mariología actual. En cambio, la mariología clásica, que hunde sus raíces en el pensamiento de Suárez, tiene su quicio en el principio de asociación de María con Cristo

[1010] S. DE FIORES, "María", en: STEFANO DE FIORES - TULLO GOFFI - AUGUSTO GUERRA (dirs.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1983[2], 850-869, 863.

y allí es donde Tello encuentra categorías para profundizar su reflexión sobre esto que vive el pueblo de América Latina.

Es cierto que esta corriente *cristotípica* derivó a veces en excesos maximalistas que deforman y alejan la figura de María, y –lo que es peor– su discurso de engrandecimiento de María se utilizó en ocasiones como legitimación teológica de una eclesiología más propia de los tiempos de cristiandad. La reacción *eclesiotípica* tuvo el mérito de contemplar a María inserta en la historia de salvación y presentar como modelo de la Iglesia no tanto a una reina sino a una humilde y valiente mujer del pueblo. Tal vez pueda señalarse como uno de sus límites el hecho de que es más difícil desde ese marco percibir la posición y la acción salvífica de la Virgen asunta a los cielos. En cambio, el cristianismo popular es allí donde –primeramente– ubica a la Virgen: *es una persona viva que sigue actuando en la historia*. Como ya hemos dicho, para el pueblo la Virgen es más una madre que desde el cielo despliega un poder amoroso, que una hermana nuestra cuya vida nos inspira de modo ejemplar.

No parece que las caracterizaciones de *cristotípica* o *eclesiotípica* resulten hoy útiles para dar cuenta de la mariología vivida por el pueblo de América Latina. El debate entre ambas corrientes, que llegó a ser virulento en tiempos del Concilio, responde más a la realidad del cristianismo de los países centrales que al de estas tierras. Una prueba de esto es que las posturas llamadas *maximalistas* –en la mayoría de los casos– vienen de la mano de eclesiologías conservadoras. Por ejemplo, algunos comentaristas del enfrentamiento entre ambas corrientes en el aula conciliar lo describen así: "la mentalidad de una ortodoxia ahistórica, autoritaria, acompañada de una piedad centrada en el mundo futuro, fue superada por las fuerzas de la renovación que exigían a la Iglesia meterse en la historia y asumir las implicaciones sociales y políticas del Evangelio".[1011] Sin embargo, los dos teólogos latinoamericanos que presentamos con planteos que acercan a María a la divinidad –Boff y Tello– son conocidos por la fuerza profética de sus reflexiones, que nos aguijonean para construir una Iglesia donde los pobres ocupen el lugar de privilegio que tienen en el corazón de Dios. Si tienen esa mirada mariológica es porque el lugar hermenéutico de sus teologías está en la vida cristiana del pueblo de América Latina, que es diversa a la de los pueblos del Norte.

En América Latina –como señalamos en el capítulo I– el cristianismo tomó un nuevo rostro. Como cada vez que se encarnó en una nueva cultura aquí la luz de Cristo –

[1011] JOHNSON, *Verdadera hermana nuestra*, 157.

y su reflejo en María– mostró nuevos brillos. Una convicción que atraviesa este trabajo es que uno de los nuevos resplandores del misterio cristiano con que Dios quiere enriquecer a la Iglesia en la vida del pueblo latinoamericano es el lugar de la Virgen en la vida cristiana. En palabras de Tello, la novedad está en "entender que no hay cristiano 'perfecto' sin un profundo amor y unión con la Virgen. Que la aceptación de Cristo crucificado es verlo en la cruz junto a la Virgen como si *no pudiera haber Cristo crucificado sin la madre* a su lado. *Dios no es sin la Virgen"*.[1012]

Tal vez uno de los puntos más originales y agudos de la reflexión tellana sobre la mariología vivida por el pueblo sea percibir que este no ve a la Virgen sólo como mediadora. Por supuesto que cree en su poderosa intercesión y a ella se confía a diario, pero ve algo más en Ella. La ve siempre como Madre de Cristo y Madre de Dios. Ella es –participadamente– el fin de la vida humana. La ve como parte del complejo divino que plenifica la vida. Por eso para el pueblo la vida cristiana tiende a Dios y la Virgen. En Ella encuentra a Dios. Cristo y María son "uno" y eso es algo que el cristianismo popular aprendió a percibir desde sus más remotos orígenes. Ella es verdaderamente madre de una persona divina y eso le da una relación única con su Hijo, tanto en su vida terrestre como celeste. Por eso la Virgen es el lugar más seguro para encontrar a Cristo. Esto es lo que el pueblo sabe y saborea gustosamente. Y, aunque no atine a formularlo, lo expresa vitalmente en sus devociones marianas. Ese *Dios y la Virgen* siempre a flor de labios entre los pobres es un signo elocuente de esta realidad salvífica.

[1012] TELLO, *Sobre la Iglesia*

TERCERA PARTE

LA VIRGEN DE LUJÁN, FORMADORA DEL PUEBLO ARGENTINO

Introducción a la Tercera Parte

Luego de haber presentado la perspectiva histórico teológica de la presencia de María en América Latina y de haber sistematizado sus núcleos teológicos principales, llega el momento de aplicar eso a la contemplación teológica sobre el misterio de Luján. A eso está dedicada esta tercera parte –también de tres capítulos– que tendrá un tono más teológico pastoral, ya que toda la reflexión de Tello desemboca en una propuesta de pastoral popular que acompañe la acción de la Virgen en el pueblo.

En primer lugar, en el capítulo VII, veremos que nuestro teólogo plantea que el milagro y la presencia de la Virgen en Luján es un hecho salvífico que Dios suscita para colaborar con la gestación y la unidad del pueblo argentino.

En el capítulo VIII reuniremos las enseñanzas de Tello sobre el encuentro personal que se da entre la Virgen de Luján y sus devotos, al que llama una verdadera contemplación popular.

En el último capítulo, el IX, presentaremos algunas consideraciones útiles para pensar una pastoral que potencie la acción de la Virgen desde Luján. Tello llama a pensar acciones evangelizadoras que busquen poner al pueblo bajo la mirada de la Virgen y lo impulsen a renovar la voluntad de recibirla como madre, al modo que la recibió el discípulo amado al pie de la cruz.

Capítulo VII. El milagro de Luján en la reflexión del padre Tello

"Fervoroso devoto de la Virgen de Luján, [Tello] supo ver en su milagro junto al río, entre rudos troperos y un negro llamado Manuel, el arquetipo de la acción de nuestra Madre para quedarse en el corazón de nuestro pueblo para siempre"
Card. Bergoglio.[1013]

7.1 Introducción

En la *primera parte* de esta investigación hemos recorrido los casi cuatro siglos de historia de amor entre nuestro pueblo y la Virgen de Luján, en el marco de la presencia de María en América Latina. Luego, en la *segunda parte*, intentamos sistematizar una reflexión teológica, de la mano del padre Tello, que dé cuenta de la originalidad de esta mariología vivida. En esta tercera parte queremos capitalizar estos desarrollos en la contemplación de un misterio: *la presencia y la acción de la Virgen de Luján en la vida del pueblo argentino*. Detrás de cada imagen de Luján, de las que abundan en la vida cotidiana, hay un misterio de amor. Misterio del amor sobreabundante de Dios que permanentemente busca caminos para dar vida a su pueblo.

El padre Tello, desde su *pathos* por encontrar una pastoral popular que fortalezca la obra de Dios en el pueblo latinoamericano, meditó mucho sobre el misterio de Luján. Allí veía una fuerza salvífica actuando en el corazón del pueblo a través de la Virgen. Como bien dijo de él Bergoglio: *"supo ver en su milagro junto al río, entre rudos troperos y un negro llamado Manuel, el arquetipo de la acción de nuestra Madre para quedarse en el corazón de nuestro pueblo para siempre".*[1014] De la mano de sus reflexiones, en este capítulo intentaremos ponerle una palabra teológica –siempre balbuceante– a la contemplación de este misterio.

En primer lugar, ofreceremos un par de puntos introductorios. El primero nos ayudará a comprender el contexto de la reflexión de Tello a partir de lo que otros pensaron y escribieron desde una perspectiva cercana a la suya (7.2). El segundo punto será una

[1013] BERGOGLIO, *Prólogo*, 24.
[1014] *Ibíd.*, 24.

presentación de los escasos textos tellanos donde podemos abrevar su pensamiento sobre Luján (7.3).

Luego, en los siguientes tres apartados, presentaremos los principales elementos de su mirada sobre el misterio de Luján. Ante todo, Tello entiende que esta presencia de la Virgen es un hecho salvífico, una intervención del amor salvador de Dios en la historia de nuestro pueblo (7.4). Se trata de un acontecimiento de gracia que se despliega en la historia, cuya dinámica queda delineada en sus inicios (7.5). La pobreza del contexto y de los protagonistas de esos primeros años nos muestra que la Virgen –como en tantos lugares de América Latina– quiere comenzar su obra desde los pobres (7.5.1). Para reunir a un pueblo comienza por los últimos y con su presencia –a través de su Santa Imagen– les enseña a ser cristianos (7.5.2). El cristianismo de este pueblo pobre se expresa de un modo diverso al de los conquistadores, y este modo de vida cristiana popular se ve confirmado y fortalecido en la devoción a la Virgen de Luján (7.5.3). Esta fe sencilla se hace fiesta en el encuentro con María, a pesar de tanta carga de dolor que lleva la vida (7.5.4). Tello afirma que la Virgen quiere brillar desde el Santuario y lo hace suscitando un doble movimiento: atrae a las multitudes e irradia su presencia en un dinamismo misionero que ya estaba presente en las "salidas" que hacía en tiempos del Negro Manuel (7.5.5). Es en este movimiento de atracción donde Tello encuentra lo más hondo del misterio de Luján. En Luján hay una fuerza de comunión actuando en el corazón del pueblo. Ella, como Madre, está permanentemente formando un pueblo cristiano desde los más pobres (7.6).

7.2 Una tradición teológico pastoral que mira el fenómeno de Luján

Como hemos tenido oportunidad de ver en la sección histórica, la presencia de la Virgen en Luján ha acompañado el dinamismo vital del pueblo argentino durante toda su historia. Como fruto de esa relación de confianza y amor han sido innumerables las expresiones artísticas y los trabajos de investigación que se le han dedicado. Hemos visto cómo los historiadores –tanto eclesiásticos como del ámbito no confesional– se han ocupado ampliamente de Luján. También es abundante la literatura devota y de divulgación de su historia.

De todo ese inmenso material, nos interesa ahora lo que pueda aportar a discernir el sentido teológico de esta manifestación de fe. Nuestra fuente principal serán las meditaciones del padre Tello. Pero, antes de presentarlas, debemos reconocer que la suya no ha sido una mirada aislada. Él fue parte de una generación que buscó caminos para

llevar adelante la transformación de la Iglesia que pedía el Concilio Vaticano II. En ese marco, la reflexión de los peritos de la COEPAL señaló un camino al pensar una pastoral *desde* la fe que vive el pueblo con una prioridad puesta en los más pobres. En esa corriente de pensamiento hubo otros referentes que se ocuparon de la importancia de María en la vida cristiana del pueblo y especialmente del fenómeno de Luján. Para bosquejar el contexto de la enseñanza de Tello sobre estos temas presentaremos la propuesta de tres de estos pensadores. Los dos primeros fueron contemporáneos a él y también gestores de un pensamiento que hoy se conoce como teología del pueblo: Eduardo Pironio (7.2.1) y Lucio Gera (7.2.2). Esta mirada sobre Luján, propia del ambiente *coepaliano*, prendió fuerte en las sucesivas generaciones, sobre todo a través del impacto pastoral que significó la peregrinación juvenil que comenzó en 1975. Un genuino representante de ese legado es Carlos María Galli (7.2.3).

Nos limitamos a tres referentes porque en este apartado sólo queremos ofrecer un marco contextual. Esto no quita que más adelante pongamos en diálogo las reflexiones de Tello con otros que hablaron y escribieron sobre Luján. Por ejemplo, en el capítulo siguiente, al referirnos a la contemplación popular, veremos cómo enriquece la propuesta de Tello las meditaciones de Bergoglio sobre la mirada de la Virgen de Luján.[1015]

7.2.1 Eduardo Pironio

"Luján es el corazón espiritual de la Argentina".[1016]

El cardenal Eduardo Pironio fue una de las personalidades más destacadas de la Iglesia argentina en los tiempos del posconcilio. Sus escritos –y sus oraciones– marcaron de un modo especial la espiritualidad de muchos sacerdotes, consagrados y laicos en aquellos años.[1017] La presencia de la Virgen ha sido permanente en la vida y la reflexión del cardenal Pironio. Así lo reconoce en su testamento: "Agradezco al Señor que me haya hecho comprender el Misterio de María en el Misterio de Jesús y que la Virgen haya estado tan presente en mi vida personal y en mi ministerio. A Ella le debo todo. Confieso que la fecundidad de mi palabra se la debo a Ella".[1018] A lo largo de su vida ha escrito

[1015] Cf. infra 336.

[1016] E. PIRONIO, "Homilía en Luján. Jornada mundial de la juventud (9/4/1987)", en: MARCELO MURÚA - JUAN CARLOS PISANO, *Pironio a los jóvenes*, Buenos Aires, Bonum, 1987, 35-40, 36.

[1017] Cf. AZCUY, "María en diversas voces de la Teología Latinoamericana: Algunos ciclos de una interminable conversación en las últimas tres décadas", 373.

[1018] C. M. GALLI, "Eduardo Pironio, teólogo: ensayo a modo de introducción", *Teología* (2002) 9-42, 29.

numerosos artículos y oraciones marianas que contienen una rica mariología espiritual y latinoamericana.[1019] Quienes han profundizado en su pensamiento afirman que María es el tema y la realidad de la que más habló y escribió.[1020] Siempre la evocaba como alguien que está viva y presente, en su vida y en la del pueblo.

Su espiritualidad mariana estaba marcada por su devoción a Nuestra Señora de Luján. En su Santuario fue ordenado sacerdote en 1943, consagrado obispo en 1964, y allí fue sepultado en 1998. Esta advocación se había arraigado en lo más hondo de su personalidad, tanto que vivió con la convicción de que su propia vida era un milagro de la Virgen de Luján. Así se desprende de una carta que le envía a monseñor Presas y que hoy puede leerse en la Basílica de Luján cerca de donde descansan sus restos. En ella da un testimonio que sería difícil de creer si no fuera por la credibilidad del testigo. Su madre quedó gravemente enferma después de tener su primer hijo y unos misioneros: "le dijeron a mi padre que en el primer tren que pudiera tomar fuese a Luján y pidiese a los Padres de la Basílica un algodón mojado en la lámpara que arde frente a Nuestra Señora; así lo hizo mi padre, regresó inmediatamente y frotó con ese aceite a mi madre; ella comenzó a restaurar su salud y a estar perfectamente bien".[1021]

Pero el milagro no terminó allí. El médico le había diagnosticado que no podría tener más hijos porque ciertamente moriría. Ella se lo contó a monseñor Alberti en confesión y el obispo le dijo: "Señora, los médicos también pueden equivocarse, tenga confianza en el Señor; yo ahora voy a celebrar la misa en el altar de Nuestra Señora de Luján por usted".[1022] La historia tuvo un final feliz que así remata Pironio: "Total que mi madre vivió hasta los 82 años y tuvo 22 hijos, yo soy el último de ellos".[1023]

Esta centralidad que Pironio le otorgaba a la Virgen de Luján puede verse en el artículo "María y la Argentina" que escribió en *L'Osservatore Romano* con ocasión del 8 de mayo de 1987, a pocos días de la Jornada Mundial de la Juventud que se realizó en

---

[1019] En el *Índice bibliográfico* del número de la Revista Teología dedicado a Pironio se consignan más de veinte textos marianos y una gran cantidad de oraciones a la Virgen. Cf. M. SIRI, "Índice bibliográfico", *Teología* 79 (2002) 149-167.

[1020] Cf. J. M. ARNAIZ, "En la escuela de María (Cardenal EF Pironio): para dejarse modelar en la fe que actúa por la caridad y sostiene la esperanza", *Ephemerides Mariologicae* 61 (2011) 111-130, 111.

[1021] Carta dirigida el 13 de marzo de 1986 a monseñor Juan Antonio Presas. Este documento se encuentra exhibido en la Basílica de Luján junto a la tumba del Cardenal Pironio. Su contenido –y su contexto– pueden verse en: *Pironio, el milagro de la Virgen de Luján* [en línea] http://cardenaleduardopironio.blogspot.com/2015/05/pironio-el-milagro-de-la-virgen-de-lujan.html [consulta: 8 de mayo 2023] .

[1022] *Ibíd.*

[1023] *Ibíd.*

Argentina.[1024] Allí presentaba una bella página mariológica que trasunta una espiritualidad mariana sobria y profunda. El tono es testimonial, a partir de su vida y la del pueblo. Plantea que hablar de la Virgen y la Argentina supone una lectura del paso de Dios en nuestra historia:

> "No cuesta hablar sobre María (quizás cueste hablar bien, como Ella se lo merece). En cambio cuesta (por lo menos a mí) hablar de "María y la Argentina"; porque habrá que hablar de toda la historia de nuestro pueblo, con fechas y nombres, acontecimientos, visitas, dolores y esperanzas. Cuando Argentina nace como nación independiente (1810) ya hace casi dos siglos que María se ha instalado en Luján (1630) y plantado su trono de gracia en pleno corazón de las pampas argentinas".[1025]

En la misma línea que Tello y otros referentes de la COEPAL, Pironio entiende el milagro de Luján a la luz de la historia argentina. Luján es un cruce de coordenadas entre la Madre de Dios y la Argentina. Una especie de Nazareth para nuestro pueblo, el lugar donde la Virgen lo da a luz y lo hace cristiano: "Desde allí –como en Nazareth de Galilea– María engendró a nuestro pueblo, lo cuidó e hizo crecer, lo incorporó a su fe y su fidelidad, lo hizo simultáneamente creyente y argentino, le dio su fisonomía propia y lo mantuvo en la fe cristiana y en la unidad de hermanos".[1026]

Luego presenta tres aspectos de la piedad mariana del pueblo argentino en torno a las tres virtudes teologales. En primer lugar *la fe*. La Virgen nos engendra como pueblo desde su propia fe. Una fe que en nuestro Continente tiene un tinte mariano. "La semilla del Evangelio había sido sembrada en nuestra tierra por los primeros evangelizadores, con sabor a María".[1027] Este sustrato cultural mariano ayuda al pueblo a rechazar las ideologías extrañas y el proselitismo de las sectas. La fe en María lleva a ser comunicada, especialmente a los jóvenes, que peregrinan a los santuarios y llevan su Imagen sagrada a los pobres. Es una fe que se traduce en una oración sencilla y confiada. Como madre, la Virgen desde Luján constituye un punto de encuentro de los argentinos para construir una patria de hermanos: "diría que pertenece a su propia identidad".[1028]

La esperanza es algo que se ve en las peregrinaciones a los santuarios marianos, especialmente el de Luján, "que constituye como el corazón espiritual del país".[1029]

[1024] Cf. EDUARDO PIRONIO, "María y la Argentina", *L´Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 10/5/1987. Reproducido en: PIRONIO, *María y la Argentina* en: GRACIELA DOTRO - CARLOS GALLI - MARCELO MITCHELL, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Ágape, 2004, 277-280.

[1025] *Ibíd.*, 277.

[1026] *Ibíd.*

[1027] *Ibíd.*

[1028] *Ibíd.*, 278.

[1029] *Ibíd.*, 279. Un mes antes de la publicación de este artículo, en la misa en Luján en el marco de la Jornada Mundial de la Juventud, Pironio afirmaba: "¡Qué bueno mis queridos jóvenes haber llegado hasta Luján,

Pironio afirma que "la historia del país pasa por allí; no hay acontecimiento importante, eclesial o civil, que no tenga relación con Luján".[1030] Las peregrinaciones son un signo de la presencia de la esperanza en el pueblo. La esperanza empuja para llegar a la Virgen y en el encuentro se renueva la vida. "Se llega a Luján para estar con Nuestra Señora, celebrar el encuentro y volver a caminar hacia la vida".[1031] Como les decía a los jóvenes reunidos en Luján en la Jornada Mundial de la Juventud de 1987: "Venir a Luján significa ponernos en camino de pobreza, de oración, de esperanza, ponernos en camino de donación y de servicio".[1032]

Pironio confiesa que siempre le ha impresionado la oración confiada y silenciosa de los pobres y los enfermos en Luján: "Esta es, me parece, una característica de todos los santuarios: el encuentro silencioso y confiado de los que sufren con su Madre y esperan con Ella. Le piden a Ella y con Ella rezan al Hijo".[1033] También el camino de los jóvenes a Luján merece destacarse, es fuente de esperanza y signo de que Dios obra en el corazón del pueblo. "El camino hacia Luján –o hacia otro santuario mariano– constituye para nosotros el signo de una patria nueva, siempre idéntica a sí misma y a sus tradiciones, pero que va rehaciéndose como patria de hermanos".[1034]

Por último, habla de *la caridad* mirando a María en Luján como punto de encuentro entre todos los argentinos. "Allí no importan las diferencias sociales, los colores políticos, ni siquiera la diversidad de creencias. En María coinciden popularmente todos".[1035] Para Pironio, la Virgen acompaña al pueblo argentino en su historia como una madre. Esto es, lo va gestando y va trabajando por su unidad: "Hay una unidad nacional profunda que es dada desde María; lo dijimos antes: el pueblo argentino ha nacido como realidad nacional en el corazón de la Virgen. María es verdaderamente 'la Madre' del pueblo argentino".[1036] Ella está de tal modo en el corazón del pueblo que constituye una fuerza de unidad desde donde resistir a tantas tensiones disolventes: "Los argentinos coincidimos en María; por eso las tensiones y contrastes –incluso la violencia– no pueden

---

corazón espiritual de la Argentina! ¡Luján es el punto de encuentro de todos los argentinos, la expresión más viva de su profunda religiosidad popular!" (PIRONIO, *Homilía en Luján. Jornada mundial de la juventud (9/4/1987)*, 36).

[1030] PIRONIO, *María y la Argentina*, 279.

[1031] *Ibíd.*

[1032] PIRONIO, *Homilía en Luján. Jornada mundial de la juventud (9/4/1987)*, 36.

[1033] PIRONIO, *María y la Argentina*, 279.

[1034] *Ibíd.*

[1035] *Ibíd.*.

[1036] *Ibíd.*

quebrar nuestra unidad nacional, nuestra solidaridad latinoamericana, nuestra fraternidad universal".[1037]

Para Pironio, el amor de los peregrinos por la Virgen brota de la experiencia del amor de Dios. "Uno llega a Luján porque se siente invitado y acogido. Uno está allí con la seguridad de ser mirado y comprendido".[1038] Más allá de que haya sido concedida o no la gracia que se pida, "uno sale de Luján con una experiencia más honda de que Dios es amor y con la seguridad de que María viene con nosotros a caminar y entra más profunda y maternalmente en nuestra casa".[1039] El ámbito de ternura maternal que el peregrino encuentra en Luján reanima la vida cristiana. "Cuando se va a Luján, uno vuelve infaliblemente más cristiano y más fraterno, más alegre y más sereno, más fuerte y esperanzado".[1040]

Estas reflexiones de Pironio sobre el misterio mariano de Luján presentan un tronco común con el pensamiento de Tello. Como veremos en los siguientes apartados, nuestro teólogo profundiza y sistematiza doctrinalmente temas tales como la presencia de María en la historia argentina, la atracción de la Virgen desde los santuarios como fuerza de unidad en el pueblo, la primacía de los pobres, y la transformación interior, fruto del encuentro personal con María a través de la contemplación de su Sagrada Imagen.

7.2.2 Lucio Gera

"Gera ama a María como un niño y habla de Ella como un maestro". Card. Pironio.[1041]

A Lucio Gera se lo suele citar junto a Tello como los dos grandes referentes de lo que hoy se conoce como teología del pueblo. Ambos coincidieron como profesores en la Facultad de Teología de Buenos Aires y en la comisión de peritos de la COEPAL. Han sido compañeros de camino y verdaderos amigos. Sus miradas sobre la vida de fe del pueblo latinoamericano convergen en muchos puntos. De ambos puede decirse que reconocen un protagonismo especial de la Virgen en el cristianismo popular y que su

[1037] *Ibíd.*.
[1038] *Ibíd.*
[1039] *Ibíd.*
[1040] *Ibíd.*
[1041] E. PIRONIO, "Semblanza sacerdotal", en: RICARDO FERRARA - CARLOS GALLI, *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Ágape, 1997, 54-59, 57.

reflexión mariológica, a la vez que hunde sus raíces en la tradición de la Iglesia, se nutre de la piedad mariana del pueblo.

También coincide con Tello en que gran parte de su teología se desarrolló más de forma oral que escrita.[1042] De hecho, en los dos gruesos volúmenes fruto de la recopilación de textos que alentó en la última etapa de su vida, apenas encontramos dos títulos marianos: "María y la evangelización"[1043] y "Dios es luz, María es luz".[1044] En los dos casos no se trata de artículos académicos sino de intervenciones orales. El primero fue una charla a grupos juveniles en 1982. El otro, una meditación al finalizar la misa del 12 de diciembre de 1996 en el santuario de San Cayetano con ocasión de la celebración del cuarto año de peregrinación por América Latina con las imágenes del Cristo negro de Esquipulas y de la Virgen de Guadalupe. Esta fue una experiencia misionera que Gera apoyó y sustentó con su reflexión teológica. La peregrinación duró ocho años y atravesó 19 países de América Latina. Partió del santuario de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre de 1992 y llegó a Luján –luego de recorrer unos 24.000 km– el 12 de diciembre del 2000.[1045]

Las reflexiones mariológicas de Gera están, por lo general, elaboradas en relación a la vivencia de fe del pueblo. En el texto "María y la evangelización", para explicar la importancia de María en el proceso evangelizador de América Latina, parte de un pasaje de Puebla de capital importancia: *"En nuestros pueblos el Evangelio ha sido anunciado presentando a la Virgen María como su realización más alta"*.[1046] Este tono mariano con que el Evangelio fue anunciado en estas tierras ha hecho que María "encontrara un lugar determinante en la fe y la vida cristiana de nuestros pueblos".[1047] Ella no recibió, como los doce Apóstoles, la misión de recorrer el mundo anunciando el Evangelio. Pero *vivió* el Evangelio como nadie, y así nos evangeliza. Su figura, "que los misioneros han destacado como la más alta realización del Evangelio, es la que ha evangelizado a estos pueblos de América Latina y los seguirá evangelizando en el próximo milenio".[1048]

[1042] Cf. SCANNONE, "Aportaciones de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana (parte I)", 22.

[1043] GERA, *María y la evangelización*.

[1044] GERA, *Dios es Luz, María es Luz*.

[1045] Cf. DOTRO - GALLI - MITCHELL, *Seguimos caminando*, 307-309.

[1046] DP 282.

[1047] GERA, *María y la evangelización*, 114. Sobre la reflexión mariológica en los años cercanos a Puebla cf. AZCUY, "María en diversas voces de la Teología Latinoamericana: Algunos ciclos de una interminable conversación en las últimas tres décadas", 374-376.

[1048] GERA, *María y la evangelización*, 114.

El resplandor evangélico de su vida –tanto terrestre como celestial– fue transmitido por el testimonio y la palabra de los misioneros, pero también se hizo presente en las imágenes de las diversas advocaciones, apariciones y santuarios que pueblan esta vasta geografía, desde el Tepeyac hasta Luján. "Estas imágenes de María, aun cuando no hablan verbalmente, sin embargo siguen evangelizando a nuestros pueblos, así como la cruz pendiente de los muros de nuestras casas, también evangeliza, de una manera silenciosa, imperceptible, pero real y permanente, a quienes habitan en ellas".[1049]

Evangelizar es anunciar la salvación que Dios nos ofrece en Jesucristo. La respuesta que Dios espera de este anuncio es la fe. Creer y entregarse a la verdad que es predicada. María es la primera que ha creído en la buena noticia. Ella es la primera creyente no solo en orden cronológico sino por la calidad de su fe. Ella nos ofrece el testimonio más calificado, lo que la convierte en nuestro modelo y prototipo de creyente. Precisamente por eso –dirá Gera– María nos evangeliza: "nos evangeliza con su testimonio de *creyente*, primero, por su arrojo y audacia en creer, en entregarse intrépidamente a la verdad de Dios, y, segundo, porque al creer en su Hijo, Cristo, con su fe nos señala y lleva al centro del Evangelio, al centro de la fe cristiana".[1050]

María, con su *presencia*, su *palabra*, y su *persona*, nos lleva a su Hijo, el corazón de la Buena Nueva. Ella "aparece siempre junto a Jesús. No lo sustituye, sino que, con su misma fe nos orienta hacia Él, que es el centro".[1051] Gera entiende la función mediadora de María de un modo que no ofrece ningún conflicto con la mediación única de Cristo. En su escrito "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia" de 1976, explicaba que la religiosidad del pueblo tiene un verdadero *cristocentrismo*, que no es la afirmación de un Cristo aislado y solitario. Es una fe en el Padre que nos hace, por Cristo, en el Espíritu, hijos suyos. Esto incluye el culto a María como un rasgo característico de la religiosidad popular: "La imagen de María más bien que dispersar del centro y amenazar el equilibrio de la fe cristiana, congrega en sí los fundamentales motivos de nuestra fe, devolviéndolos a su centro trinitario. En ella convergen, inicialmente, el anuncio del Padre y la obra del Espíritu. Ella concibe y nos entrega al Salvador".[1052]

[1049] *Ibíd.*, 114.

[1050] *Ibíd.* 120.

[1051] *Ibíd.*, 120.

[1052] L. GERA, "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", 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)*, Buenos Aires, Ágape Libros - Facultad de Teología UCA, 2007, 717-744, 741.

María acoge como nadie el mensaje de salvación y nos evangeliza llevándonos a su Hijo. Este movimiento evangelizador ofrece una dinámica circular, ya que se completa con el impulso de Cristo que nos lleva hacia Ella presentándola como modelo de creyente y tipo de la Iglesia. Hacia el final del texto "María y la evangelización", comentando un pasaje de la exhortación *Marialis cultus* que presenta a María como raíz de Cristo y coronación de la Iglesia, Gera afirma que: *"María, por ser origen y raíz de Cristo, nos lleva hacia Él; y Cristo, por encontrar su coronamiento en María, prototipo y madre de la Iglesia, nos lleva hacia Ella"*.[1053]

Otro texto de Gera que nos resulta muy útil para nuestra investigación es el epílogo que redactó para el libro sobre la peregrinación juvenil a Luján y lleva por título *Peregrinar*.[1054] Allí reflexiona sobre el hecho milenario de la peregrinación religiosa "que ha encontrado una típica realización argentina en *el camino hacia Luján*".[1055] Es el único texto en que este teólogo nos ofrece pistas para una interpretación teológica del milagro de Luján. Al referirse al *hecho fundante*, dirige nuestra atención hacia la asombrosa simplicidad del contexto. No hay escenario, sólo llanura, camino y río. No hay tampoco diálogo –como en Guadalupe–, ni siquiera aparición en el sentido usual de la palabra. La Virgen elige manifestarse a través de una pequeña imagen en una carreta detenida. Una mariofanía sobria y silenciosa, sólo captada por los verdaderamente pequeños: "*La Virgen no habla. Todo transcurre en el silencio*. Pero el íntimo sentido de la fe de quienes, como el *Negro Manuel*, recogieron en su corazón este casi imperceptible acontecimiento del misterio de María, supieron interpretar lo que ocurría. *Los grandes acontecimientos ocurren en el silencio, pero han de ser proclamados*".[1056]

Un hecho en apariencia tan insignificante como una carreta atascada en la inmensidad de la pampa, fue interpretado por el sentido de la fe del pueblo creyente como "expresión de una *voluntad de permanencia* por parte de María, como deseo de afincarse en determinado lugar, como voluntad de arraigo y cercanía *¡La Viajera se queda!*".[1057] El *detenimiento* junto al río contrasta con el *movimiento* del camino. Ella es *viajera* que nos

[1053] GERA, *María y la evangelización*, 132.

[1054] Cf. L. GERA, "Peregrinar", en: GRACIELA DOTRO - CARLOS GALLI - MARCELO MITCHELL, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Ágape, 2004, 391-397. También editado en: GERA, *Peregrinar*, 963-969.

[1055] GERA, *Peregrinar*, 392.

[1056] *Ibíd.*, 397.

[1057] *Ibíd.*, 397.

precede como modelo y se *detiene* para acompañar nuestro caminar con su cercanía materna. Por eso establece su presencia en los santuarios.

En el texto que estamos comentando, Gera ofrece una interesante reflexión sobre los santuarios que nos resulta muy útil para complementar la mirada de Tello que presentaremos en el capítulo IX, dedicado a pensar acciones pastorales.[1058] Allí sostiene que desde los santuarios María congrega, reúne, convoca, "contribuye a crear, a restablecer o a fortificar la *comunión entre los integrantes de la comunidad propia de un pueblo*".[1059] A eso tienden también las peregrinaciones, "responden a un anhelo de comunión, de unión entre los hermanos de un mismo pueblo, de concordia".[1060] Para Gera los santuarios tienen un evidente *sentido encarnatorio.*[1061] Por una parte, son un símbolo del santuario celestial, donde habita Dios con María y los santos. Pero el simbolismo no se agota en su dimensión escatológica. Además de representar el término transtemporal al que se dirige el peregrinar de nuestra vida terrena, el santuario es presencia de Dios en una geografía y un tiempo concreto:

> "Esto es claramente perceptible sobre todo en aquellos santuarios cuyo patrono –como ser la Virgen María en Luján, la misma Virgen María en Guadalupe– *ha manifestado su voluntad de permanecer allí*, en ese determinado espacio geográfico a partir de un determinado tiempo histórico, dando a entender que se le construyera un santuario, donde pudiera establecer su presencia, su morada".[1062]

Gera observa con agudeza que algunos santuarios se caracterizan por su referencia a situaciones concretas de la vida de quienes los visitan. Por ejemplo, en algunos se destaca la presencia confiada de los enfermos (San Pantaleón, Lourdes). En otros, el tono lo ponen quienes piden el pan y el trabajo para llevar una vida digna (San Cayetano). Sin embargo, hay santuarios cuyo rasgo principal es su pertenencia a una región (Luján, del Valle, Itatí). Estos son asumidos como santuarios locales, provinciales o nacionales. Ellos "concentran en torno a sí una *geografía humana*, esto es, no solamente a un espacio terrestre, sino a los habitantes y al acontecer histórico propio de esa región".[1063] Todo santuario es un indicador de la cercanía de Dios –a través de Cristo, María, o los santos– en la vida de un pueblo. En el caso de un santuario regional o nacional es claro que se trata de una cercanía a una historia concreta. "El santuario provincial o nacional *es un*

[1058] Cf. infra 370.
[1059] GERA, *Peregrinar*, 395.
[1060] *Ibíd.*, 395.
[1061] Cf. *Ibíd.*, 394.
[1062] *Ibíd.*, 393.
[1063] *Ibíd.*, 395.

sacramental de la cercanía de Dios, […] *a la historia de un pueblo que habita en una determinada región y tiempo*".[1064]

Gera destaca que santuarios como el de Luján nacieron en el período de formación de los pueblos de América Latina y han quedado definitivamente vinculados a sus historias. Incluso señala que "parece propio y prioritario en la peregrinación hacia Luján, *santuario nacional*, que los peregrinos transiten su camino penetrados por una *particular sensibilidad hacia el momento histórico que vive el conjunto del pueblo de la nación argentina".*[1065] Esto aplica especialmente a la peregrinación juvenil que nació en el contexto de incertidumbre histórica de la década del setenta. Su *carisma originario* sería: "que los peregrinos creyentes *carguen en su corazón con 'el gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia' de todo el pueblo argentino, 'sobre todo de los pobres y de todos los afligidos'* (GS 1)".[1066]

7.2.3 Carlos María Galli

"El culto a la Virgen de Luján se convirtió en el corazón religioso del pueblo argentino".[1067]

Ese tronco común que hemos reconocido entre las reflexiones mariológicas de Tello, Gera y Pironio también podemos reconocerlo en los escritos de Carlos María Galli. Este es un teólogo de la generación posterior que se reconoce como discípulo de los anteriores y, a diferencia de ellos, se destaca por su buena cantidad de producción académica.[1068] Su reflexión mariológica también se nutre de la piedad popular mariana. Una riqueza que nos ofrece es que nos invita a pensar la mariología del Papa Francisco en sintonía con la piedad mariana popular de nuestro Continente. Afirma que la

---

[1064] *Ibíd.*, 395.

[1065] *Ibíd.*, 395-396.

[1066] *Ibíd.*, 396.

[1067] GALLI, *"Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina" en: Seguimos caminando*, 328-329.

[1068] Algunos de sus textos específicos sobre mariología son: C. Galli, *Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017; *La mariología del Papa Francisco. Cristo, María, la Iglesia y los pueblos*, Buenos Aires, Agape, 2018; "Dalla pietà mariana di Bergoglio all'insegnamento mariologico di Francesco. Prefazione", en: A. Awi Mello, *È mia madre. Incontri con María*, Roma, Città Nova, 2018, 5-15; "La mariología pastoral del Papa Francisco desde la piedad popular mariana latinoamericana", en: A. Awi Mello, *María – Iglesia: Madre del Pueblo misionero. El Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano*, Buenos Aires, Agape, 2019, 17-35; "De la piedad popular mariana a la mariología pastoral de Francisco", *Ephemerides Mariologicae* 69 (2019) 451-477; "Fe y teología: riesgo y humildad. Meditar desde el corazón de María", Teología 132 (2020) 9-40; "Actitudes pastorales para aprender a acompañar la piedad mariana popular", Pastores 67 (2020) 43-61.

espiritualidad mariana de Francisco "participa de la fe y la piedad del Pueblo de Dios tal como es vivida en América Latina".[1069] Para Galli, el primer Papa latinoamericano de la historia está llevando adelante una pastoral y una teología de la ternura de Dios manifestada en el corazón de Cristo y en el rostro de María.[1070]

La presentación de una mariología tan rica excedería los límites de un trabajo como este. Por eso intentaremos concentrarnos en lo relativo a la Virgen de Luján. Para este objetivo, la fuente principal con la que contamos es la obra *Seguimos caminando*, un estudio histórico, sociológico y teológico pastoral de la peregrinación juvenil a Luján, presentado con ocasión de los treinta años de esta iniciativa evangelizadora, que Galli llevó adelante junto con Graciela Dotro y Marcelo Mitchell.[1071]

Galli pertenece a la generación de jóvenes que fueron marcados por la fuerza evangelizadora de la peregrinación juvenil a Luján, a la que considera como "el fenómeno pastoral y cultural más significativo de la juventud en la región de Buenos Aires".[1072] Este acontecimiento pastoral, feliz hallazgo del padre Tello, es sobre todo una iniciativa de Dios que convoca a través de la presencia, la imagen y el santuario de Luján. En su raíz está la intuición teológica de vincular práctica y teóricamente la pastoral juvenil con la piedad popular. Galli sostiene que Tello "estaba convencido de que había que integrar a los jóvenes en el dinamismo de la fe popular que se expresa peregrinando, y peregrinando a Luján".[1073] Esta *percepción sapiencial* se fundaba en la convicción de que el culto a la Virgen de Luján ha sido en nuestra tierra un medio privilegiado de inculturación de la fe: "Luján ha sido, desde 1630 hasta el presente, un medio providencial para ayudar a la *inculturación de la fe* y la *formación de la conciencia nacional* de generaciones de peregrinos indígenas, españoles, mestizos, criollos, argentinos e inmigrantes, tanto europeos como latinoamericanos".[1074]

La peregrinación a Luján nació en 1975, cuando se estaba dando un proceso de revalorización de la piedad popular en la Iglesia.[1075] La recepción del Concilio Vaticano

---

[1069] GALLI, "De la piedad popular mariana a la mariología pastoral de Francisco", 451.

[1070] Cf. *Ibíd.*

[1071] Ya nos hemos referido a esta obra al presentar el estado de la cuestión de los estudios sobre Luján (cf. supra 33).

[1072] GALLI, *"Introducción" en: Seguimos caminando*, 10.

[1073] *Ibíd.*, 12.

[1074] GALLI, *"Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina" en: Seguimos caminando*, 329.

[1075] Cf. E. C. BIANCHI, "El tesoro escondido de Aparecida: la espiritualidad popular", *Teología* 100 (2009) 557-576; C. M. GALLI - S. MOVILLA DÍAZ, *Fe y piedad popular*, Barcelona, Phase, 2014.

II en América Latina había llevado a una actitud pastoral de cercanía con el pueblo real creyente y pobre que desembocó en un reconocimiento y valoración de su religiosidad. Un pueblo caminando hacia un santuario es un testimonio elocuente de fe. Toda peregrinación es una manifestación de la piedad popular católica. Galli profundiza en el significado teológico de las peregrinaciones considerándolas como una imagen plástica del Pueblo de Dios que camina hacia la consumación del Reino de Dios.[1076] Las peregrinaciones representan un *sacramental* de la Iglesia peregrina, un *icono* de la Iglesia como Pueblo y Familia de Dios.[1077]

Como toda peregrinación, el caminar a Luján ofrece una cierta dimensión penitencial. Esto toma especial relieve cuando el destino es la Virgen Inmaculada. Galli encuentra un interesante matiz en la etimología del vocablo Luján –apellido del militar que murió en 1536 junto al río que tomó su nombre– que viene del latín *luz y brillo*. "En Luján brilla la belleza de '*la Perla preciosa*' que Dios nos ha regalado y pudimos encontrar. ¡Cómo impacta el *rostro luminoso* de tantos peregrinos que salen reconciliados y agraciados del santuario!".[1078] Vamos hacia Ella atraídos por su hermosura –*tota pulchra est*– y le decimos "ruega por nosotros pecadores" porque su belleza inflama de esperanza nuestros corazones.

En síntesis, Galli entiende a la peregrinación a Luján como una expresión de la devoción mariana arraigada en la piedad del pueblo argentino que demuestra que: "el culto a la Virgen de Luján es un núcleo central de la *espiritualidad católica* y de la *mística de los humildes*. Ante la imagen de la Madre de Dios, Madre del Pueblo de Dios que peregrina en nuestra Patria, se llega al fondo del corazón del pueblo argentino".[1079]

7.3 Fuentes tellanas sobre Luján

En los capítulos precedentes hemos presentado ampliamente la centralidad que Tello le otorga a la Virgen María en la vida cristiana del pueblo de América Latina. Se trata de un tema omnipresente en su reflexión, algo así como un bajo continuo. A pesar de eso, una dificultad que debimos enfrentar en la parte de la tesis en que presentamos su

[1076] Cf. GALLI, *"Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina" en: Seguimos caminando*, 312.
[1077] Cf. C. M. GALLI, "La peregrinación: "imagen plástica" del Pueblo de Dios peregrino", *Teología y vida* 44 (2003) 270-309, 273.
[1078] GALLI, *"Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina" en: Seguimos caminando*, 353.
[1079] GALLI, *"Introducción" en: Seguimos caminando*, 15.

mariología, es que prácticamente no elaboró textos mariológicos. Esta situación se repite –y se agudiza– al estudiar su pensamiento sobre el fenómeno lujanense. Cualquiera que ha escuchado el nombre de Tello lo asocia casi instintivamente con Luján, sin embargo prácticamente no hay escritos en que haya tratado el tema. En sus charlas era algo muy común. Sus planteos pastorales siempre desembocaban en la presencia de la Virgen y al tratarse de acciones evangelizadoras concretas todo llevaba a la Virgen de Luján. El milagro de Luján era para él –como dijo Bergoglio– una especie de arquetipo para conocer la acción de Dios en el pueblo y pensar desde ahí la pastoral.[1080]

En todo el trabajo de casi veinte años de la *escuelita* se habló del tema infinidad de veces. Sin embargo, en sólo tres ocasiones hemos encontrado que esas charlas hayan sido apoyadas por papeles de Tello. En ningún caso fueron textos preparados para ser editados y ofrecidos abiertamente. Como era habitual, se trataba de apuntes que buscaban motivar la reflexión grupal entre interlocutores familiarizados con la pastoral popular y ajenos al ámbito académico. Esto hay que tenerlo presente en una investigación como esta, para no deformar su doctrina dando como propias de su pensamiento algunas afirmaciones que sólo ofrecía tentativamente al diálogo.

El primer texto es de 1983 y lleva por título *Orientaciones para los estatutos.* El contexto inmediato fue la reformulación de los estatutos de la Cofradía de Luján. Esta era una cofradía sacerdotal que había sido creada –por inspiración de Tello– en 1980 pero que, debido a las reformas del código de derecho canónico de 1983, debía adaptar sus estatutos bajo la figura de asociación privada de fieles. Esto dio ocasión para que Tello invite a los cofrades a repensar y profundizar la identidad de la naciente asociación, para lo cual redactó estas *Orientaciones*. Allí plantea que el *espíritu* de la asociación debe surgir del misterio de Luján y lo explicita ofreciendo una profunda meditación sobre el acontecimiento de gracia que Dios despliega a través de la Virgen en Luján. Es la mejor fuente que disponemos para conocer específicamente el pensamiento de Tello sobre el milagro de Luján.[1081]

En segundo lugar, contamos con unos apuntes escritos hacia fines de 1997 con ocasión de la nueva situación jurídica que se planteaba cuando la diócesis de Mercedes Luján fue elevada al rango de arquidiócesis. Esto motivó a Tello a proponer en la *escuelita*

[1080] Cf. BERGOGLIO, *Prólogo*, 24.

[1081] Puede leerse en: TELLO, *Orientaciones para los estatutos*. Al citarlo consignaremos el número de párrafo según la numeración del original.

el ejercicio de pensar una pastoral popular centrada en la Virgen de Luján con el horizonte de acercar una propuesta a los responsables de la pastoral de la flamante arquidiócesis. Si bien no nos consta que haya llegado a realizarse alguna presentación, de ese trabajo han quedado en los archivos tres borradores sin título que titularemos al modo que ellos lo hacían oralmente: *Propuesta pastoral centrada en Luján.*[1082] Allí plantea que la Virgen de Luján es formadora del pueblo de la nación argentina. También explica que Ella actúa en el corazón de sus hijos suscitando un conocimiento afectivo de Ella y de los misterios cristianos.[1083]

La tercera ocasión en que Tello puso por escrito reflexiones relativas a Luján fue en octubre de 2001, a pocos meses de su muerte. El disparador fue el cambio de conducción del Santuario, que dejaba de estar en manos de los sacerdotes vicentinos para pasar al clero diocesano. En el texto –que titulamos desde su primera frase: *En el Santuario hay tres líneas*– plantea que hay tres dimensiones en la vida del Santuario: núcleo de espiritualidad mariana, institución eclesiástica y centro de peregrinación para todo el pueblo, sobre todo pobre. Propone una base doctrinal para poder coordinar estas dimensiones. A partir de allí, explica el modo en que el cristiano popular vive las virtudes teologales con el objetivo de ayudar a discernir la presencia de vida cristiana en el pueblo que peregrina a Luján.

A modo de apéndice de este breve elenco de textos tellanos sobre Luján, debemos mencionar un par de *hojitas*. La primera lleva por título *La visita al Santuario de la Virgen.* La trabajó con los organizadores de una fiesta de la Virgen de Luján el 8 de diciembre de 1981. Allí ofrece una reflexión teológica sobre la visita a un santuario mariano, al que considera "un signo visible del amor de la Virgen".[1084] Otro brevísimo apunte que nos resulta muy valioso es *La imposición de la medalla de la Virgen.*[1085] Fue entregado a la Cofradía en la década del 80 en el marco de la pastoral de producción y difusión de imágenes, estampas y medallas. Allí explica la riqueza teológica y pastoral de

[1082] Fueron trabajados en las siguientes fechas: *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*: 4/12/1997*; Propuesta pastoral centrada en Luján (segundo borrador):* 9/1/1998; *Propuesta pastoral centrada en Luján (tercer borrador)*: 17/2/1998.

[1083] Esto último lo trataremos ampliamente en el capítulo siguiente.

[1084] Cf. R. TELLO, "La visita al Santuario de la Virgen", en: GABRIEL RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2013, 175-182.

[1085] Cf. R. TELLO, "La imposición de la medalla de la Virgen", en: GABRIEL RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2013, 167-174.

la imposición de la medalla, que reviste de la Virgen a quien la recibe y lo marca como hijo suyo.

7.4 Luján es un hecho salvífico

El Dios de Jesucristo es un Dios que interviene en la historia. Un Dios que crea desde la sobreabundancia de su amor y que tiene destinada una plenitud de vida para su creación. El camino de la humanidad hacia esa plenitud se va a desarrollar en la historia, y en ese caminar Dios no se desentiende de su creatura. Al contrario, desde un profundo respeto a su libertad, la acompaña con amor providente y la guía a la felicidad que le tiene destinada. La Encarnación de Cristo constituyó el culmen del actuar de Dios en la historia. Pero este no terminó allí. La acción divina continúa de algún modo imbricada con la acción humana entretejiendo una única historia. El Espíritu de Dios está siempre actuando. Permanentemente nos está recreando interiormente. Pero también interviene suscitando *hechos salvíficos* en la vida de los pueblos, acontecimientos históricos en los que manifiesta su presencia y nos atrae a su salvación.

El padre Tello, al considerar el acontecimiento de Luján lo entiende sobre todo como una intervención salvífica de Dios en los orígenes del pueblo argentino: "El milagro y la permanencia de la presencia de la Virgen por su imagen, es un 'hecho salvífico' de nuestra historia y en ese sentido es 'como un sacramento', un 'misterio' de salvación para nosotros".[1086] Este hecho salvífico no se reduce a un acontecimiento histórico puntual ocurrido hace cuatro siglos. Luján es un milagro que se va desplegando en la historia, profundamente compenetrado con el peregrinar histórico de nuestro pueblo. Lo vimos ampliamente en los capítulos II y III: la Virgen de Luján, su Imagen, su Villa y su Santuario, estuvieron siempre unidos a los destinos de nuestra patria. En las *Orientaciones,* el padre Tello sintetizaba ese rico proceso histórico de la siguiente manera:

> "Todo el proceso se desarrolla a partir del milagro de 1630 cumplido calladamente entre unos troperos, en medio del campo pobre y despoblado (Anales 1637[1087]), donde a la Imagen se le dedica un negrito esclavo y se le hace luego un oratorio 'muy corto', no pasaría de ser un modesto rancho (Anales 1633), en el cual sólo había 'un Cristo crucificado, de altor de una cuarta y una hechura de Nuestra Señora de bulto, de barro, de altor de media vara' (Anales 1645).
>
> Pero al tiempo, 'era incesante el concurso de gente que venía de lejos en romerías a visitar a la Imagen' (Anales 1657; cf. 1668) para verla y estar, aunque 'padecían los peregrinos algún desconsuelo por no haber en aquel paraje casa ni rancho donde hospedarse y frecuentar las visitas' (Anales 1670; cf. 1744).

[1086] TELLO, *Orientaciones para los estatutos,* n.6.

[1087] La cita corresponde a la obra de PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental,* que Tello acostumbraba a citar según el año de la noticia a la que hace referencia.

> Desde allí se extiende la devoción a personas de más alta posición social (Anales 1671s), y así por su intervención la Imagen comienza a congregar a su alrededor un pueblo (Anales 1687) del que Ella será fortaleza y 'abrigo contra los alborotos de los enemigos'. Y este pueblo congregado a su amparo (Anales 1765) son hoy naciones, conformadas por una misma matriz, que pertenecen por ello a una misma Patria Grande".[1088]

El milagro de Luján se desenvuelve enhebrado con el proceso histórico de conformación del pueblo argentino. Desde aquellos humildes campesinos del siglo XVII que poblaban los caminos para dirigirse a la pequeña ermita, hasta las multitudes que hoy desbordan la enorme basílica, durante cuatro siglos, un río incesante de gente fue atraído hacia una pequeña imagen de María. Este fluir hacia Luján es un signo de que la Virgen estuvo presente en las vidas de tantos, los acercó a Dios y los hizo más hermanos. En toda su historia, en Luján resuena como un eco la profecía de Oseas en la que Dios dice: *al que "no era mi pueblo" le diré "tú eres mi pueblo"* (Cf. Os. 2,25).

La presencia de la Virgen en Luján constituye un hecho salvífico para nuestra patria, que fue creciendo y se fue fortaleciendo con ella, y que se verifica en la presencia amorosa de la Virgen en el corazón del pueblo: "Luján es un hecho en continua expansión, por los acontecimientos eclesiales que lo jalonan, pero sobre todo y principalmente por el crecimiento en el pueblo del amor y devoción a su Virgen".[1089]

7.5 En los inicios se delinea su dinámica interna

Una vez establecido que el milagro de Luján es un hecho salvífico que está en permanente desarrollo y que acompaña el proceso histórico del pueblo, debemos agregar algo más. Si bien el milagro no se reduce a la detención de una carreta en 1630, en sus orígenes ya pueden percibirse los elementos que constituyen su dinámica interna: "en los comienzos del hecho salvífico de Luján aparecen las riquezas que integran ese 'misterio' y nos lo iluminan".[1090] De aquí el gran interés que hemos puesto en el capítulo II en conocer lo sucedido en las primeras décadas posteriores a la llegada de la Virgen a Luján. Allí se encuentran germinalmente los elementos de este misterio de gracia. Veámoslos brevemente.

[1088] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n. 40-42.
[1089] *Ibíd.*, n.33.
[1090] *Ibíd.*, n.11.

7.5.1 Desde los pobres

Lo primero que llama la atención en esa etapa inicial es la pobreza del contexto y la falta de *gente notable* entre sus protagonistas. Cuando Buenos Aires era apenas un caserío y su zona rural una soledad poblada de peligros, la Virgen eligió quedarse entre esos sufridos campesinos, llevada por troperos y contrabandistas. Vivió oculta durante varias décadas, confortando la vida de gente humilde. Como hemos dicho en la sección histórica, el hecho de que una pequeña imagen de terracota haya sobrevivido en esos primeros años, es una de las tantas maravillas que componen el milagro de Luján.[1091]

Pero la Virgen no estaba sola. Tenía alguien que la cuidaba celosamente. Un esclavo africano bautizado bajo el nombre de Manuel, "de rara candidez y simplicidad"[1092] que, como tantos, llevaba el dolor de haber sido arrancado de su patria y vivir en cautiverio. Un pobre entre los pobres, como fue el caso del indio Juan Diego en Guadalupe. Ella lo eligió para que la cuide, con su presencia materna abrazó su orfandad y le dio un nuevo sentido a su vida. Él se dejó tomar de tal modo que no tenía más ama que Ella y se defendía diciendo *"soy de la Virgen nomás".* Esta elección de la Virgen queda reforzada por la tradición que cuenta que, cuando Ana de Matos llevó la Santa Imagen a su estancia, esta se volvía milagrosamente a la ermita con el Negro. Recién con el traslado en procesión solemne y la mudanza del Negro a esas nuevas tierras la Virgen aceptó su nueva morada.[1093] Siguiendo esta lógica, podemos pensar que hoy la Virgen continúa eligiendo entre los más pobres gente que la sirva con ese espíritu de esclavitud amorosa de sentirse perteneciente solo a Ella.

La Virgen quiso establecer su presencia y su acción a partir de un pequeño núcleo de pobres. Ella, la más pura representante de la lógica evangélica, comienza por los últimos para abrazar a todo un pueblo.

7.5.2 Presencia a través de su Imagen

El inicio del milagro de Luján se dio con la detención de la carreta que transportaba "una humilde imagen de la limpia y pura Concepción".[1094] La Virgen quiso

---

[1091] Cf. supra 99.

[1092] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n.12. Aquí Tello repite la expresión de la crónica de *Oliver-Maqueda*.

[1093] Cf. supra 103.

[1094] Prefacio de la misa de Nuestra Señora de Luján.

establecer su presencia en esta tierra y lo hizo a través de una sencilla imagen, moldeada de esta misma tierra americana y sin grandes pretensiones artísticas. En Ella "nuestra tierra ha dado su fruto" (cf. Sal 67,7). Hemos visto en el capítulo IV la importancia que tuvieron las imágenes en la evangelización de América. Como tantas otras en el Continente, la imagen de la Virgen de Luján fue a la vez un catecismo y una especie de sacramento de la ternura y misericordia de Dios.

Desde sus inicios, todo en Luján gira alrededor de la Imagen milagrosa. Ella es el corazón del Santuario, la *perla del cofre* según la feliz expresión de Salvaire. La atracción de multitudes encuentra en ella su punto neurálgico. También la irradiación de ese misterio se da a través de imágenes réplicas, estampas, medallas y otras representaciones que multiplican enormemente la presencia de la Virgen de Luján en la vida del pueblo. Veremos en el capítulo IX la importancia pastoral de este fenómeno.

7.5.3 La Virgen de Luján fomenta el cristianismo popular

En su lectura del milagro de Luján, Tello destaca que la llegada del primer cura estable se dio en 1684, cuando la devoción ya estaba establecida entre la gente sencilla. Se trataba del padre Montalbo, un clérigo pobre de Buenos Aires que vino enfermo con la decisión de vivir o morir en compañía de la Virgen. Ella le devolvió la salud y él decidió quedarse. Desde ese momento, y con la construcción de una capilla pública, puede decirse que la institución eclesial comienza a dirigir su culto. Para ese entonces, la Sagrada Imagen ya llevaba más de medio siglo junto al río Luján. La dinámica de su devoción ya había sido moldeada por la fe popular de humildes miembros del Pueblo de Dios. Tello solía bromear en las *escuelitas* –donde todos eran sacerdotes– diciendo que la Virgen eligió ese camino porque *para Ella es más fácil mover a los pobres que a los curas*.

Para entender mejor las consecuencias de esta autonomía del pueblo en los inicios del culto lujanense hay que ponerlo en el contexto de lo que dijimos en el capítulo I sobre el origen histórico del cristianismo popular.[1095] En la primera evangelización de América no se buscaba formar *comunidades eclesiales*, sino *pueblos temporales cristianos*. La fe en estas tierras no fue enseñada para ser vivida primeramente en el ámbito de una institución eclesial sino en la comunidad amplia del pueblo.[1096] En ese contexto, era muy

[1095] Cf. supra 47.

[1096] En la *escuelita* en que entregó el primer borrador de *Propuesta pastoral centrada en Luján*, Tello invitaba a pensar la acción de la Virgen de Luján en clave de fortalecimiento de la comunión del pueblo: "La comunidad y la comunión son cosas distintas. La pastoral de la Virgen de Luján no forma comunidades

común que, además de las imágenes que estaban en los templos bajo la responsabilidad de la Iglesia, haya una gran cantidad de imágenes privadas cuyo culto y fiestas eran manejados por el pueblo. Ese fue el caso de la Virgen de Luján: "La evangelización primera no procuró como fin inmediato la formación de *comunidades eclesiales cristianas* sino la formación de un *pueblo temporal cristiano*; el milagro de Luján, en los primeros tiempos, ocurrió y se desenvolvió sin intervención de autoridad eclesiástica alguna".[1097] Resulta interesante la consecuencia que Tello saca de ese origen popular del culto lujanense:

> "La primera consecuencia pastoral que de allí deriva, es que la Imagen de la Virgen es del pueblo y no de la autoridad eclesiástica que tiene su cuidado y custodia; la que no debe decidir sobre ella en vista de su propio provecho, sino atendiendo primeramente al bien espiritual y temporal (recordar, por ejemplo, los malones o las invasiones inglesas) del mismo pueblo".[1098]

Al amparo de la Virgen de Luján, a partir de un pequeño núcleo de pobres, se fue configurando un modo popular de ser cristiano que sigue vigente en nuestros días, sobre todo en los sectores más humildes. Ella, con su presencia amorosa les fue enseñando cómo se podía ser cristiano en este pueblo que estaba naciendo. *"La devoción a la Virgen de Luján fomenta el llamado cristianismo popular, aún más, es una expresión conspicua de dicho cristianismo"*.[1099]

Mucho ha escrito el padre Tello tratando de explicar teológicamente este modo de vida cristiana popular que se da en América Latina.[1100] Es un tema central de su

---

particulares, sino que formó un pueblo cristiano común, como realidad política (en el sentido aristotélico). Entonces, en nuestro pueblo es mucho más importante el fomentar la comunión que fomentar la comunidad…

La noción que hoy tiene la Iglesia de la comunidad está muy influida por la cultura moderna, es un fruto de la cultura moderna… La Iglesia en su pastoral actual fomenta las comunidades; y trabajando desde las comunidades no va a llegar al pueblo, nunca. Para llegar al pueblo hay que hacer un trabajo en el pueblo mismo, independiente de las comunidades. La Iglesia convirtió América e hizo un pueblo cristiano y no formó comunidades, a no ser muy excepcionalmente. Esta distinción entre comunidad y comunión no la suele hacer la Iglesia y es fundamental. La comunidad debiera ser para comunión. Pero la comunidad cierra mucho en una cosa muy sectaria, muy tribal y debiera abrir para la comunión. La comunidad se tendría que presentar como un bien superior a la comunión" (TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 4 de diciembre de 1997). En el capítulo I, al tratar sobre la primera evangelización, nos hemos referido a las diferencias que Tello señala, desde la perspectiva histórica, entre *comunidad eclesial* y *pueblo cristiano* (cf. supra 47). Sobre la unidad y distinción entre *Pueblo de Dios* y *pueblo cristiano* (cf. infra 383).

[1097] R. TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, inédito, 1997, n.24.

[1098] *Ibíd.*, n.25.

[1099] *Ibíd.*, n.31.

[1100] Si bien toda su obra trata sobre el cristianismo popular, en especial puede verse: TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*; TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*; TELLO, *El cristianismo popular III. Moral del pueblo. Evangelización del hombre argentino*.

pensamiento. En otros lugares hemos escrito sobre eso.[1101] También en el primer capítulo de este trabajo hemos hecho referencia a ello al describir los inicios de la evangelización en América Latina y explicamos la legitimidad de un cristianismo diverso culturalmente.[1102] Sin embargo, parece necesario en este punto precisar una brevísima caracterización del cristianismo popular para poder percibir cómo la Virgen de Luján lo fortalece y lo hace más operante en la vida del pueblo. Según lo entiende Tello, se trata de un modo peculiar de vivir el cristianismo que –a pesar de todos los cambios que trajo la modernidad– se mantiene vivo y se recrea constantemente, como un río subterráneo, en la vida de los más humildes de nuestro Continente. Quien se acerque con amor al mundo de los pobres podrá comprobarlo. Esta actitud es la que pide el Papa Francisco cuando, hablando de la piedad popular, afirma que "para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres".[1103]

El cristianismo popular se caracteriza por la adhesión a Dios y la certeza de su acción salvífica en la vida temporal. En él, el camino para ir a Dios no pasa por la negación ascética de sí mismo sino por la vida cotidiana concreta en la que lo ve presente *sacramentalmente*.[1104] *Esta* vida, la terrena, es para ir a Dios. Para los pobres es muy arduo vivir. Aun así, saben que la vida es de Dios y que Él los puso en esta vida para vivir. Abrirse paso en las dificultades de la vida, vivir lo mejor que se pueda en cada momento (un poco al estilo de la espiritualidad del Eclesiastés),[1105] es el camino para ser fiel a la vocación más profunda que Dios les da: el llamado a vivir.

El cristianismo popular vive una fe profundamente encarnada en la historia. No contrapone lo espiritual a lo natural. El camino para ir a Dios es la vida que Dios le dio y en la que está permanentemente presente. Vivir lo lleva a Dios. Por eso Tello afirma que: "la devoción a la Virgen mueve, lleva hacia Dios, pero sin apartar de las tareas temporales propias de la vida en este mundo, de modo que los hombres y mujeres de nuestro pueblo

[1101] Sobre todo en BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*; BIANCHI, *Evangelii Gaudium y el cristianismo popular latinoamericano*. Un estudio profundo sobre la vida cristiana popular según Tello puede verse en: FORCAT, *La vida cristiana popular*.

[1102] Cf. supra 64.

[1103] EG 125.

[1104] Cf. lo afirmado sobre en el capítulo IV acerca la sacramentalidad en el pueblo (cf. supra 213).

[1105] Sobre las coincidencias que encuentra Tello entre la espiritualidad popular y la del Eclesiastés cf. TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, 90s; BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 127-133.

cristiano, por el cumplimiento de las actividades de la vida temporal, se dirigen al Cielo como término último de felicidad plena".[1106]

La presencia de la Virgen en sus vidas –a través de su Imagen– les hace cercano el rostro amoroso y providente de Dios. En medio de los sufrimientos y limitaciones propios de la pobreza, la Virgen con su cariño de madre representa una luz de esperanza, un *pedacito de Cielo* en la vida de todos los días. Ella, como compañera del camino de los pobres, les ayuda a sentir la presencia de Dios en lo cotidiano y los conforta al acercarles el misterio de un amor que excede el dolor y la muerte.

Otra característica notable es su confianza en la misericordia divina. En contraposición a un cristianismo más "culto", siempre tentado a poner el acento en lo que el hombre hace por su salvación, el cristiano que vive su fe en el marco de la cultura popular tiene la convicción de que sólo por la misericordia de Dios se puede recibir la ansiada plenitud de vida. Se sabe pecador, limitado ante Dios, pero sabe también que Dios es poderoso para perdonar cualquier pecado y unirlo a Sí. No hay pecado, por más grande que sea, que pueda detener la fuerza del amor salvífico de Dios. Esa confianza dinamiza el movimiento del pueblo hacia la Virgen:

> "El pueblo que Ella atrae hacia Sí es muy pecador. Tiene pecado y busca a la que es *refugio de los pecadores*. Pero cree que por medio de la Virgen puede alcanzar la salvación. El pecado lo separa de lo que debe ser en esta tierra su relación con Dios, pero no queda excluido de lo fundamental que es la salvación de Dios, y en eso cree tozudamente. A pesar del pecado espera recibir de Dios la salvación; por eso va a la Virgen".[1107]

En el capítulo IX veremos que para Tello, a la hora de pensar la pastoral, es clave contar con la extendida presencia del pecado en quienes viven el cristianismo popular y –junto con eso– la enorme confianza que tienen en la misericordia de Dios, expresada sobre todo en la Virgen.[1108]

7.5.4 Carácter festivo de la fe popular

La fiesta, en su sentido más genuino, es una afirmación de la vida. "En la Biblia la fiesta es la respuesta del hombre a la acción de Dios. Dios se comunica y el pueblo responde celebrando una fiesta".[1109] Por eso el cristianismo popular, que encuentra a Dios en el desarrollo de esta vida y no tanto en su abnegación, es eminentemente festivo. Tello

---

[1106] *TELLO, Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, n.32.

[1107] R. TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (segundo borrador)*, inédito, 1998, n.1.

[1108] Cf. infra 354s.

[1109] R. TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (tercer borrador)*, inédito, 1998, n.24.

afirma que "nuestra gente parte de un pueblo culturalmente comunitario y además cristiano, sabe, por los dos motivos, que la plenitud humana se halla en ser –y el ser es vivir– junto con otros, lo que se manifiesta de un modo especialísimo en la fiesta".[1110]

Para las multitudes que se acercan al Santuario cada fin de semana, Luján es sinónimo de fiesta. Toda su historia estuvo marcada por la fiesta. Recordemos los relatos de Salvaire que repasamos en el capítulo II y que describían lo que llamaban *regocijos populares.* Allí veíamos cómo aquellos cristianos sencillos estaban convencidos que con la alegría de una corrida de toros le mostraban su amor a la Madre del Cielo. *"Nuestros padres opinaban que correr los toros, era materia de religión",* decía el ilustre capellán.[1111]

Tello destaca especialmente que "en torno a la Virgen se suscita la fiesta (celebración de la salvación y de la vida) mostrando el carácter comunitario que tiene el pueblo aunque algunas manifestaciones nos puedan parecer a nosotros como paganas".[1112] Esta actitud festiva del pueblo no es siempre bien entendida. En este punto, nuestro teólogo nos ofrece una profunda contemplación a partir de la conexión de los misterios cristianos y la sustancia de la vida cristiana. La idea central es que el cristianismo popular, al no contraponer lo sagrado con lo temporal, fácilmente "le asigna *carácter religioso participado* a actividades seculares hechas por o con devoción a la Virgen".[1113] Según esto, puede discernirse un sentido cristiano en lo profundo de muchas acciones humanas que en apariencia poco tienen que ver con el hecho religioso (p.e. corridas de toros). En una de las *escuelitas* de los últimos meses de su vida explicaba de qué modo una cultura cristiana transmite valores evangélicos y ponía un ejemplo que nos resulta precioso para nuestro análisis. En él afirmaba que en las acciones temporales, como aquellas propias de quienes pasan un día en Luján, se da un crecimiento en la captación del misterio de la maternidad divina de la Virgen. Comentaba el siguiente texto de la *hojita* que estaba entregando:

> "La cultura cristiana transmite valores cristianos, los que están constituidos, básica y principalmente, por los misterios diversos de los cuales se deducen otros valores (p.e., el misterio del nacimiento de Cristo hace conocer el valor de la Gloria de Dios o el valor de la pobreza), los cuales en verdad son a su vez misterios contenidos en otros más amplios y profundos.

[1110] TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, 156. En este texto Tello desarrolla una completa reflexión sobre la fiesta en el cristianismo popular. Más sobre el tema en: F. FORCAT, "La importancia de la fiesta en el cristianismo popular", *Stromata* 74 (2018) 57-75.

[1111] Cf. supra 116.

[1112] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (tercer borrador)*, n.25.

[1113] *Ibíd.*, n.24 (subrayado nuestro).

> De donde surgen dos consecuencias que nos interesan: primero, que a través de la captación de valores, somos introducidos en los misterios divinos; segundo, que cada misterio se contiene en otros primeros y todos en el misterio de Dios en sí mismo (Cf. *STh* II-II, q1, a6)".[1114]

Para Tello, el captar valores culturales que en el fondo son evangélicos nos introduce en el misterio de la vida cristiana y en definitiva nos lleva a Dios. En su explicación oral, ponía como primer ejemplo un caso muy presente en la cultura popular que es la solidaridad con quien le falta el alimento básico para vivir. En nuestro pueblo eso es un valor cultural, pero además –según esta lectura– es algo que introduce en el misterio de la comunión con Dios:

> "Dar de comer a los hijos de la vecina es un valor, la gente ve que es bueno; dar de comer, sabe que es bueno y nada más. Ese valor está contenido en la cultura como misterio. La cultura cristiana capta el misterio de la caridad cristiana, que en el fondo es el misterio mismo de Cristo, aunque nadie lo sepa expresar… La gente no capta más que el valor de dar de comer al hijo de la vecina; a través de eso la cultura induce al misterio de la caridad de Cristo, y la caridad de Cristo induce al misterio global que encierra todos los misterios y todos los valores, que es Dios mismo en su voluntad de darse a los hombres".[1115]

A partir de allí, en un segundo ejemplo presenta como análoga la situación de los que van a Luján y que, en el disfrute de ese día –independientemente de los gestos religiosos que puedan hacer– profundizan su comprensión del misterio de la maternidad de la Virgen:

> "Los que vienen a comer a Luján un asadito y pasean por la basílica en bermudas, ¿son turistas o son cristianos participando de la gracia? Alguno diría turistas […] Se la pasan en el recreo comiendo, bebiendo y tomando mate […] La sustancia no es que están festejando sin sentido, sino que el hombre del pueblo capta inmediatamente el valor de la fiesta. Por medio de eso –juntarse, tomar y comer entre amigos en Luján– la cultura cristiana capta el misterio de la Virgen Madre de Dios unida al misterio en el sentido estricto de la palabra de Dios y su amor. Aparentemente lo haría por una motivación fáctica nada más, pero la cultura cristiana de nuestro pueblo está obrando con el misterio del Dios omnipotente".[1116]

Esto ayuda a entender la dimensión festiva que tiene el peregrinar a Luján y su sentido religioso, aunque este no sea siempre explícito. Es un hecho que muchísimos peregrinos no participan de las prácticas religiosas que les propone la Iglesia (misas, confesiones, etc.). Tal vez en muchos casos, lo explícitamente religioso se condense en una mirada –o un pensamiento– hacia la Virgen.[1117] El acento está en la visita, llevar sus vidas ante la Madre. Visitarla es para muchos una especie de deuda de amor, una forma de corresponder a su amparo cotidiano. "Vine a cumplir con la Virgen", dicen algunos.

[1114] TELLO, *El cristianismo popular III. Moral del pueblo. Evangelización del hombre argentino*, 194. Sobre la articulación entre misterio y valores cf. F. FORCAT, "El Papa, los obispos y el linyera: unidad y diversidad en la formulación de la ley en la vida cristiana", *Teología* 128 (2019) 137-165.

[1115] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 27 de diciembre de 2001.

[1116] *Ibíd.*

[1117] En el capítulo siguiente veremos cómo la contemplación popular es un camino de encuentro personal entre la Virgen y el pueblo. Cf. infra 336.

El paseo en familia, la "vuelta" por la Basílica, el pícnic en algún recreo, todo el disfrute del día tiene un sentido que refuerza la presencia de Dios en sus vidas. Visitar Luján es de por sí una fiesta y un hecho religioso.

7.5.5 Movimiento de atracción y de irradiación

"La Virgen quiere brillar desde el Santuario, y ese brillar tiene dos aspectos, un aspecto es el de atracción de todos hacia el Santuario; y otro aspecto es el de irradiación de la Virgen desde el Santuario".[1118] Para Tello, la fuerza salvífica que Dios despliega en Luján tendría dos movimientos, sístole y diástole, centrípeta y centrífuga. Por un lado es una atracción. Un movimiento que hemos descrito en los capítulos II y III al ver cómo la Virgen fue formando un pueblo a su alrededor, y que se sintetiza con la leyenda de su rayera: *"Es la Virgen de Luján, la primera fundadora de esta villa".*

Pero también el misterio de Luján –desde sus inicios– presenta una dimensión de salida, de irradiación de su luz a los cuatro rumbos. Tello entiende que la Virgen de Luján tiene un marcado carácter misionero y ve el arquetipo de esta actitud en las "salidas" que hacía la Santa Imagen en los primeros años, de las que volvía con barro y abrojos en su vestido. El Negro Manuel la reprendía cariñosamente diciéndole que no tenía necesidad de salir a buscar a los pecadores.[1119] La Virgen de Luján impulsa a "salir, ir, caminar, llevando el nombre y la imagen de la Virgen, y buscar a los más alejados, a los pobres, a los pecadores, aunque haya que andar en el polvo, el barro, o los abrojos".[1120] En el capítulo IX, al pensar una pastoral desde el milagro de Luján, veremos cómo Tello propone concretar esta dimensión de salida con la multiplicación de imágenes de la Virgen y la organización de misiones y peregrinaciones, entre otras cosas.[1121]

7.6 El corazón del misterio de Luján

En el apunte *Orientaciones para los estatutos*, después de haber explicado que Luján es un hecho salvífico y que el ser más hondo de la asociación participa del mismo, el padre Tello se pregunta sobre el *espíritu* o *sello* que debe tener esta asociación y que surge del misterio de Luján. En el fondo, es la pregunta sobre el sentido profundo de

[1118] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 11 de octubre de 2001.
[1119] La anécdota está reflejada tanto en la crónica de *Santa María* como en la de *Oliver-Maqueda* (cf. supra 105).
[1120] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n.17.
[1121] Cf. infra 363s.

Luján: ¿cuál es el sentido de esta presencia de la Virgen en el corazón del pueblo argentino?, ¿qué está buscando Dios con semejante corriente vital? Preguntas que sólo se pueden responder desde la contemplación del misterio de la acción salvífica de Dios en la historia. Para hacerlo, debemos tener presente lo dicho en los capítulos II y III sobre la presencia de Luján en la historia argentina y –sobre todo– lo expresado en el capítulo V acerca de que la Madre de Dios ejerce un *influjo salvífico* y cómo eso significa una acción histórica: la Virgen actúa reuniendo maternalmente a sus hijos en el Hijo.[1122]

En la interpretación del padre Tello, el corazón del misterio de Luján pasa por una atracción de la Virgen que se constituye en una fuerza de unidad en el pueblo:

> "El sello o cuño del misterio de Luján del que procede el estilo, el 'carisma' de la Asociación, se puede ir desentrañando al seguir su variado y múltiple movimiento de crecimiento y de unidad, que surge sin embargo de una única fuente que se intuye como muy honda y permanente: la Virgen de Luján atrae interiormente a sus hijos, les toma el corazón, y en la intimidad de ese encuentro anida secretamente un don de su gracia".[1123]

En las muchedumbres que históricamente se convocaron bajo su mirada, Tello ve una atracción amorosa de la Virgen. Por eso sostiene que el núcleo más íntimo del milagro de Luján está en lo que la Virgen hace en el corazón de sus hijos: *los atrae en un movimiento de unidad que los hace más hermanos, que los constituye como pueblo*. La unidad en Cristo. Hacia eso lleva el movimiento histórico que suscita la Virgen en nuestro pueblo:

> "Sabemos que el fruto y el don de la Virgen es Cristo. Ese calar en gentes cada vez más numerosas reuniéndolas alrededor de la Imagen y uniéndolas desde dentro es en verdad un crecimiento hacia la unidad en Cristo por María. Tenemos que penetrar en ese movimiento histórico de crecimiento hacia la unidad para saber ser dóciles a la Virgen".[1124]

El amor maternal de la Virgen mueve a sus hijos a formar una comunidad de hermanos en Cristo, un pueblo cristiano. Como afirman los obispos latinoamericanos en Aparecida, "Ella, reuniendo a los hijos, integra a nuestros pueblos en torno a Jesucristo".[1125]

Tello entiende que el proceso histórico latinoamericano lleva a la formación de un pueblo cristiano. Como hemos explicado en la *Introducción general*, toma la noción de pueblo en su acepción clásica, como comunidad necesaria y suficiente para el desarrollo de la vida humana.[1126] Asumiendo una perspectiva teológico moral, Tello atiende al

---

[1122] Cf. supra 257.
[1123] TELLO, *Orientaciones para los estatutos,* n.34.
[1124] *Ibíd.,* n.38.
[1125] DA 265.
[1126] Cf. supra 18.

conjunto de valores que formalmente constituye el estilo de vida de un pueblo, lo que se conoce como *cultura*. Esta tiene un corazón, un núcleo ético-mítico, que puede aparecer muy vivo y explícito o permanecer oculto, y que consiste "en el modo de verse a sí mismo, de explicarse a sí mismo, de fijarse el sentido del propio ser, y que incluye por tanto los que son *valores supremos* para ese hombre, los cuales articulan, someten y ubican a todos los demás".[1127] Estos *valores supremos* que dan sentido y orientación a la vida son los que, en sentido teológico moral, constituyen al pueblo. Este encuentra su unidad en esos valores que aúnan a las personas que lo conforman. En la cultura popular latinoamericana gran parte de estos *valores supremos* están arraigados en los misterios cristianos.[1128] Veíamos al hablar de la dimensión festiva del cristianismo popular cómo el vivir algunos valores culturales (p.e. dar de comer a los hijos del vecino), ayuda a captar el misterio de la vida cristiana y lleva a Dios.[1129] La vivencia de estos valores evangélicos forjan la unidad del pueblo, que puede considerarse *cristiano* porque su cultura está preñada de misterios cristianos. Por eso Tello afirma que el cristianismo popular es el alma –o forma– de la cultura popular.[1130]

En la sección histórica pudimos ver cómo se fue congregando un pueblo junto al río Luján alrededor de la humilde capilla, que con el paso de los siglos devino en un imponente santuario. Desde una interpretación teológica que reconoce la atracción de la Virgen, podemos extender este movimiento a la conformación del pueblo argentino, incluso latinoamericano. Así lo afirma explícitamente Tello en el apunte *Propuesta pastoral centrada en Luján.* Al comentar estas *hojitas* en una *escuelita*, explicó

[1127] R. TELLO, "Evangelización y cultura", en: *Pueblo y cultura popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Ágape - Fundación Saracho, 2014, 205-252, 239 (subrayado nuestro).

[1128] "La proposición de *valores humanos enraizados en misterios cristianos* se realiza por el mismo proceso de transmisión de la cultura popular subjetiva procedente de su propio núcleo histórico y que ha venido configurando este *'medio histórico determinado* del que el hombre recibe valores y estilos de vida, es decir *genera una cultura* (GS 53)'" (FORCAT, "El Papa, los obispos y el linyera", 155).

[1129] Cf. supra 320.

[1130] "El cristianismo popular es pues la práctica de las virtudes teologales (que tienen por objeto, alcanzan, tocan a Dios en sí mismo) y subsecuentemente de los demás actos del organismo moral del hombre, según la modalidad que proviene de la cultura popular. No es primeramente una piedad o religiosidad popular, ni consiste primeramente en devociones populares. En el lenguaje de las escuelas se podría decir respecto a nuestra cultura cristiana de la que venimos hablando, que el elemento esencial especificante es el cristianismo popular, él es la *forma*, y que la cultura popular es la *materia*. La relación con Dios (*forma*) manifiesta toda la potencialidad de la cultura popular, le da su acabamiento, plenitud y perfección y, a su vez, ella como *materia*, muestra una particular perfección de la forma, una modalidad que ésta puede adquirir" (TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, 151-152). En una *escuelita* de 1997 se refería a la relación entre cristianismo popular y cultura popular con una metáfora muy criolla: "Yo siempre insisto que el cristianismo popular es el *caracú*, es como la forma –escolásticamente hablando– de la cultura popular. Cuando hablamos de la cultura popular estamos hablando implícitamente del cristianismo popular" (TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 27 de febrero 1997).

largamente esta idea ofreciendo una síntesis de la historia argentina a la luz del fenómeno de Luján que –por su riqueza y densidad– merece ser transcripta en su totalidad:

> "La Virgen de Luján nace claramente con una intención de formación o ayuda para constituir el pueblo argentino. Pero, ¿qué es la Argentina en 1630? Es una serie de regiones autónomas y muy distintas y no dependientes unas de otras. Por ejemplo, el nordeste es totalmente independiente en cultura y gobierno, de la zona del oeste. Y el noroeste, zona de la Virgen del Valle; y la zona de Cuyo depende de Chile; el sur es zona de indios. Aunque cuando aparece la Virgen no se puede decir que exista la Argentina, yo creo que se puede decir que la Virgen nace para formar la Argentina, para ayudar a la formación de la Argentina. En la obra de Presas hay elementos para ver eso.
>
> La intervención de la Virgen tiene como grandes momentos. Primero actúa en un radio muy reducido de gente pobre, la cuida un Negro esclavo. Germinalmente, la Virgen toma un núcleo de gente pobre, y eso creo que es lo que marca toda la acción de la Virgen. Ella va a trabajar siempre con ese núcleo central primario. Luego es trasladada a Luján por Ana de Matos, una 'viuda de costumbres ligeras' (Presas) que tenía tres hijos que no eran de su marido, también una mujer culta, muy agradable y con mucha capacidad, una mujer valiosa, si se quiere una 'laica comprometida'… A través de ella, la Virgen de Luján es la primera fundadora de la Villa de Luján. Y Luján es un lugar de avanzada de defensa contra los malones de indios.
>
> Tiene una importancia religiosa muy grande, de tal modo que los próceres de la patria van a Luján a buscar la protección de la Virgen. Por ejemplo, en las invasiones inglesas Pueyrredón va a Luján, Belgrano antes de ir a defender la navegación de los ríos en el norte, crea la bandera después de pasar por Luján (muchos dicen que la crea azul y blanca inspirándose en los colores de la Virgen de Luján); hay varios casos (ver Presas).
>
> En la década de 1870 se producen grupos con separaciones internas. Porque la colonización española había sido fundando puntos –las ciudades– separados entre sí. No se ocupaba todo el territorio. Luego la Argentina empieza a centralizarse de hecho en Buenos Aires en esa década. Y hay luchas para que no se federalice. Roca trae la oligarquía del interior y la transforma en el centro de la República. Los ferrocarriles confluyen a Buenos Aires, los caminos también (ya en la década de 1930). Buenos Aires como centro de la república es un hecho históricamente nuevo y fundamental.
>
> ¿Qué tiene que ver la Virgen de Luján con esto? Esto ocurre en 1880. En 1871 empiezan las peregrinaciones a Luján. Cuando se está preparando la centralización de Buenos Aires. En el 70 fue la fiebre amarilla. Las peregrinaciones van aumentando. Llegan los inmigrantes y se funda la sociedad de peregrinos a pie. Las peregrinaciones empiezan a ser masivas.
>
> El milagro de Luján nace muy ligado a la formación del pueblo argentino. En la época moderna se extienden las peregrinaciones. Se extienden localmente, vienen desde muchos sitios del interior. Y se extienden -sobre todo- masivamente, nacen las grandes peregrinaciones. Ese es un fenómeno nuevo, en que se mueven quinientas mil, o un millón de personas. Un movimiento así es una masa enorme. Un millón de personas para la Argentina es un número inmenso. La peregrinación juvenil es el último fenómeno y no es circunstancial por las veces que se repite y se suma la del 8 de diciembre que se va haciendo masiva. También la de los gauchos va creciendo, aunque no es lo popular de nuestro pueblo (si bien el gaucho fue un representante del pueblo hasta 1870).
>
> Creo que la Virgen constituye al pueblo argentino, y constituye un núcleo muy vivo de cristianismo popular en la Argentina. Y con estas formas cada vez más masivas. El núcleo del pueblo argentino que tiene como centro los pobres, y es centro vital de la persona individual. Es decir, la Virgen de Luján significa algo para cada individuo, algo que cuaja profundamente en la vida de cada persona. Es en cierto modo independiente de la vida de gracia […]. De este modo, la Virgen de Luján forma algo muy profundo en la mayor parte de nuestra gente".[1131]

Tello repasa a vuelo de pájaro la historia argentina y ve que la Virgen de Luján ha sido una protagonista de esta historia y que su acción siempre fue en clave de unidad. Comenzando por un núcleo germinal muy pobre fue extendiendo su abrazo de madre

[1131] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 27 de noviembre de 1997.

hacia todos los habitantes de estas tierras. Influyó en las gestas de la Independencia, en los tiempos del surgimiento del estado moderno, en la asimilación de inmigrantes y hoy en la configuración del conurbano bonaerense. Si bien nombra algunos puntos concretos de la historia, la idea de fondo es que hay una acción continua de la Virgen. Puede decirse que de Luján brota una fuerza de comunión. Un movimiento de unidad del pueblo cuya clave está en la acción de Dios a través de la Virgen. No es que el pueblo vaya a la Virgen por iniciativa propia sino que Ella los atrae para unirlos en Cristo. Esa fuerza va conformando un pueblo cristiano y crece en la medida que el pueblo crece:

> "Al crecer el pueblo crece la Virgen de Luján. En 1630 cuando se da el milagro, el pueblo de esta zona era muy reducido. Tal vez llegaría a unas veinte mil personas. Luján ya estaba muy lejos, en la frontera, y por eso había un fortín en Luján y con frecuencia había malones. Hoy son veinte millones de personas en esta zona; y la devoción a la Virgen de Luján se ha extendido y ha crecido. La acción de la Virgen es lo que lleva al pueblo a tomarla como centro; no es el pueblo el que tiene la iniciativa. Esto es de fe: ninguna cosa sobrenatural se conoce por el pueblo. Cuando lo conocemos a Dios no es porque nosotros nos movemos hacia Él, sino porque Él nos mueve a que lo conozcamos. Y con la Virgen ocurre lo mismo. No es porque el pueblo conozca a la Virgen, sino porque la Virgen mueve al pueblo a que el pueblo la conozca. Entonces el crecimiento de la acción de la Virgen crece con lo que crece el pueblo. De un grupo chiquito de veinte o cuarenta en la carreta pasa a veinte millones. Luego la acción de la Virgen va creciendo".[1132]

En su proceso histórico el pueblo va creciendo, no sólo en cantidad de miembros, sino en profundidad comunional. Esto se da en la medida en que toman mayor arraigo las significaciones y valores que le dan unidad como pueblo. Valores que dan fines y sentidos al vivir cotidiano y configuran una cultura. La Virgen mueve a sus hijos a incorporar esos valores imprimiendo así un dinamismo de unidad a la vida del pueblo.

Un punto clave para comprender esta fuerza salvífica que brota desde Luján es que comienza desde los pobres. En esto coincide con otras manifestaciones marianas que se dieron en los inicios de la evangelización de América Latina, como hemos visto en el capítulo I. Esto debe entenderse cronológicamente –el milagro inicial se dio entre pobres– pero también como una concentración de esta acción salvífica en los humildes. Desde ellos comienza la conformación del pueblo y en ellos actúa especialmente esta fuerza de unidad. En el pueblo que va formando, la Virgen pone primero a aquellos que podrían quedar afuera en una organización pensada por quienes *saben y pueden*. "La Virgen de Luján quiere reunir a toda la gente, reunir una nación, y para llegar a eso parte de los que no son, de los pobres de los humildes, de los que Santo Tomás llama los *minores*".[1133] Ella, desde los pobres va formando:

[1132] *Ibíd.*, 4 de diciembre de 1997.

[1133] *Ibíd.*, 11 de octubre de 2001. Sobre el uso que hace Tello de la distinción tomista entre *maiores* y *minores* cf. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 200-205.

> "Un pueblo cristiano, es decir pueblo de Cristo, que de Él recibe a María como Madre, la lleva en el corazón, en Ella espera. La nombra con sus labios y en sus hijos, lo llena todo con sus imágenes, peregrina con Ella y a su alrededor se congrega festivamente. Movimiento hacia un pueblo santo, devoto, orante, que culmina su oración en la contemplación, mirando a María y viéndola en su imagen. Pueblo santo que acompaña y 'cuida' a su Señora dándole siempre nuevos esclavos".[1134]

Como veremos en el capítulo IX, de esta interpretación se desprende una pastoral que busca *"insertarse humilde y fielmente en ese movimiento vital que nace del misterio de Luján, y que hoy se muestra como un crecimiento hacia la unidad de un pueblo cristiano".*[1135] A su vez, esta lectura histórico teológica que ausculta la presencia de la Virgen en el pueblo permite el recorrido inverso: conocer al pueblo mirando a Luján. En la medida en que vayamos comprendiendo los valores y significaciones que el pueblo fortalece en Luján conoceremos mejor aquello que le da su unidad, que en definitiva es lo que configura su cultura. En palabras de Tello: *"por los caminos de la Virgen de Luján se llega a tocar la matriz cultural, las raíces primeras de la unidad del pueblo".*[1136]

También debemos tener en cuenta que la Virgen de Luján en 1930 fue declarada *patrona de la Argentina*.[1137] Ser patrona significa una primacía en la intercesión. Dios es quien santifica, y el patrono es el principal intercesor. Para nuestro teólogo, esta declaración de patronazgo es algo que viene a confirmar la existencia de esa *fuerza de unidad* que Ella suscita en el corazón del pueblo argentino: "El hecho es que la Virgen es patrona de la Argentina, y que la nación argentina tiene como modelo e intercesora ante Dios a la Virgen de Luján, que se presenta como el modelo, como la que conforma al pueblo argentino".[1138] Esto se da sin competir con otras advocaciones, sino como un fruto o una coronación de un proceso histórico en el que la fe del pueblo argentino se ha expresado alrededor de tantísimas imágenes religiosas.

7.7 Conclusión

Luján es como un sacramento, esto es, un signo e instrumento del obrar salvífico de Dios en la historia del pueblo argentino. Una intervención que Dios dispuso para que sea una de las fuerzas formadoras del pueblo. Un pueblo es el ámbito necesario para el desarrollo de la vida humana. Y así como cada persona viene de Dios, también los

---

[1134] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n.55.

[1135] *Ibíd.*, n.55.

[1136] *Ibíd.*, n.43.

[1137] En el capítulo III vimos el contexto histórico de esta declaración que en un principio incluía las repúblicas hermanas de Uruguay y Paraguay (cf. supra 167).

[1138] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 11 de octubre de 2001.

pueblos. En el misterio profundo del origen –y la unidad– de un pueblo, la fe reconoce un movimiento que viene de Dios. En Latinoamérica ese movimiento tuvo en la Madre de Dios su protagonista privilegiada. "Dios le dio América Latina a la Virgen",[1139] le gustaba repetir a Tello. En Argentina, específicamente, Luján fue uno de los lugares que Ella eligió para desplegar esa fuerza salvífica. El hecho de que sea Patrona de la Argentina da a pensar que hay allí una cierta principalidad en este actuar maternal que conforma al pueblo.

Este pueblo que Dios fue convocando a través de la Virgen de Luján comenzó germinalmente desde los pobres, en el paisaje pampeano del siglo XVI, cuya desolación es difícil de imaginar hoy. Sus primeros devotos fueron troperos, campesinos, contrabandistas y esclavos, todas vidas marcadas por la pobreza. Este pueblo fue creciendo desde el pie, desde bien abajo. Por eso puede abarcar a todos. La Virgen convoca a todos, y cuida especialmente que no queden fuera aquellos que la sociedad excluye. Con esa dinámica maternal fue acompañando los diferentes procesos históricos. La Virgen de Luján estuvo presente en las gestas de la Independencia. Su presencia fue clave también en el proceso de centralización de la Argentina hacia Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX y en la integración de las multitudes de inmigrantes. Más cerca en la historia, sigue siendo una fuerza que convoca a los migrantes del interior argentino –y del resto de la Patria Grande– que hoy pueblan el conurbano bonaerense. Siempre como madre, dando arraigo, ofreciendo símbolos para reconstruirse, uniendo a sus hijos. Ella está presente en el fondo del corazón de gran cantidad de argentinos y desde allí actúa, ejerce su *influjo salvífico* desplegando una fuerza de comunión. Desde Luján, Ella cumple la misión que Cristo le dio desde la cruz de hacernos más hermanos.

La Virgen va formando un pueblo para su Hijo. Un pueblo cristiano, que en su vida –marcada por la pobreza y la opresión– fue encontrando una nueva y original configuración cultural de la vida cristiana. La devoción a la Virgen de Luján es una expresión de este cristianismo –o catolicismo– popular y a la vez lo fortalece. Este es "un modo propio de ser cristiano inmerso en la vida que le toca vivir tendiendo fortísimamente hacia Dios aunque sea virtualmente".[1140] Tiene en su raíz la convicción de que Dios quiere salvar. Sabe que es tanta la fuerza de este amor salvífico que no lo detiene el pecado de la humanidad. El pueblo es realista respecto del pecado, se reconoce profundamente

[1139] TELLO, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 9.
[1140] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (segundo borrador)*.

pecador. Pero no desespera, confía y espera en Dios. Encuentra en la Virgen el rostro misericordioso del Padre.

Para muchos, especialmente entre los humildes, la Virgen de Luján ha sido el gran signo de la presencia misericordiosa de Dios en sus vidas. Al meditar sobre esto vienen a la mente las palabras que aquel gaucho perseguido por la justicia le dijera al padre Salvaire en el desierto: "la sé alumbrar a mi Madre y Señora, la Virgen de Luján, que usted ve aquí en este cuadro, para que ella, siquiera me mire con lástima, ya que los prójimos, de mí no quieren acordarse sino para molerme".[1141] Seguramente, podrían llenarse libros enteros con testimonios recogidos entre los más pobres sobre vidas signadas por el dolor y a la vez consoladas por la presencia de la Virgen en el corazón. Como afirma Tello: "*todos esos pobres que tienen miserias, necesidades y pecados, se saben queridos, escuchados, recibidos por Ella, y se van de su Santuario más consolados, reconfortados, unidos entre sí por el Amor mutuo en el que la Virgen los confirma"*.[1142]

De este encuentro entre el pueblo y la Virgen brota la fiesta. En clave cristiana, esta es la respuesta agradecida ante la intervención salvadora de Dios. Luján, en toda su historia, ha sido sinónimo de fiesta. Es importante notar –como lo hace Tello– que la fiesta en Luján, cualquiera sea su manifestación exterior, siempre tiene un sentido religioso implícito. El paseo, la *vuelta* por la basílica, el río, el recreo, el asado, el helado para los chicos, el parque de diversiones, son todas formas de alegrarse en la casa de la Madre, bajo su mirada. Es un gozo del que la Virgen de algún modo participa. Incluso más, en esa alegría compartida los devotos penetran en el misterio de la maternidad divina y crecen en el amor a Dios y los hermanos.

La fuerza salvífica que brota desde Luján mueve al pueblo a través de un encuentro personal de la Virgen con cada uno de sus miembros, de corazón a corazón. Esto presenta muchas facetas, que intentaremos presentar en el capítulo siguiente.

[1141] Cf. supra 142.

[1142] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (tercer borrador)*, n.3.

Capítulo VIII. El encuentro personal entre la Virgen y el pueblo, una contemplación popular

"En esta profunda relación secreta y amorosa entre la Virgen y su pueblo, entre la Virgen y su esclavo, se entreven las líneas de una auténtica contemplación".[1143]

8.1 Introducción

Todo intento de auscultar la presencia de la Virgen en la vida del pueblo debe partir del reconocimiento de que el origen de esta relación no está en la voluntad humana. Es una obra de Ella y –en definitiva– de Dios. La Virgen María, en su vida gloriosa, está permanentemente trabajando por nuestra salvación. En el capítulo V veíamos cómo colabora con la obra salvífica de Dios dispensando su amor de madre. Este amor se concreta no sólo en un afecto piadoso, sino en una fuerza capaz de mover a sus hijos y que es fuente de un movimiento de unidad en el pueblo. Nos toca ahora profundizar en el misterio de ese encuentro con la Virgen que se da en los corazones de todos los hombres y mujeres, sobre todo de quienes viven el cristianismo popular. Lo haremos sobre el trasfondo de lo presentado en el capítulo IV, cuando veíamos que la Virgen, a través de sus imágenes, establece una especie de presencia en la vida cotidiana del pueblo. Esto se da especialmente en las advocaciones de origen popular y en sus santuarios, como en el caso de Luján.

El vínculo espiritual y afectivo entre la Virgen y el creyente es ante todo una comunión de amor. Tello explica que de allí brota un conocimiento afectivo por el que la Virgen va moldeando el corazón de sus hijos (8.2). Esto es algo que se alimenta del encuentro concreto que se da cuando el pueblo se pone bajo la mirada de la Virgen. En ese mirar y ser mirado hay una auténtica contemplación (8.3) y el pueblo, al ejercerla, está recreando el saludo del Ángel a María (8.4). El pueblo se ve en los ojos de la Virgen. De ahí la preferencia por la Inmaculada. El hombre y la mujer de cultura popular se saben pecadores. Pero también saben que desde el barro cotidiano pueden elevar sus ojos y –de algún modo– recrearse en la pureza bendita de la llena de gracia (8.5).

[1143] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n.50.

8.2 La Virgen Madre mueve suscitando un conocimiento afectivo

En el corazón del encuentro con María está el amor. Un amor que mueve al cristiano, y suscita en él un conocimiento afectivo de los misterios divinos. Tello ha tratado en numerosas ocasiones sobre el conocimiento afectivo o por connaturalidad,[1144] siempre tomando como base la enseñanza de Santo Tomás.[1145] Por lo general, lo usa en dos sentidos: como el más propio para conocer la cultura popular y como el modo de conocer la Revelación que predomina en el cristianismo popular. En el primer sentido, sigue la línea de Puebla que reconoce la importancia del conocimiento sapiencial por connaturalidad.[1146] Esto es retomado por Francisco en *Evangelii Gaudium*: "sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres".[1147]

8.2.1 El pueblo conoce las cosas de Dios desde el amor

En este momento nos interesa verlo en el segundo sentido, como el conocimiento que el pueblo tiene de la Virgen y los demás misterios de fe. Así lo trata en el apunte *Propuesta pastoral centrada en Luján.* Como vimos ampliamente en el capítulo anterior, en ese texto explica que el amor maternal de María es fuente de un movimiento de unidad y por este camino va reuniendo al pueblo, como una madre a sus hijos. Por eso puede

---

[1144] Sobre el conocimiento afectivo hemos tratado en BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 215-221. Para más datos sobre conocimiento afectivo en nuestro autor cf.: R. TELLO, *La Iglesia al servicio del pueblo*, inédito, 1992; 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".

[1145] 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* (cf. *STh* II-II q162, a3, 1m). Al conocimiento afectivo lo presenta como "el que propiamente pertenece al don de la sabiduría" (*STh* 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. Santo Tomás, 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 (cf. *STh* II-II, q45, a2). 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 cf. F. FORCAT, *Ubi humilitas, ibi sapientia. El conocimiento afectivo en la vida cristiana en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Disertación para obtener la Licenciatura en Teología, Director Lucio Gera, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2001.

[1146] Cf. DP 397.

[1147] EG 125. Cf. BIANCHI, "Inculturación del kerygma en la cultura popular latinoamericana", 348.

considerarse que es formadora del pueblo. Tello afirma que esta acción de la Virgen en el corazón de sus hijos se da principalmente suscitando un *conocimiento afectivo* de su misterio.[1148]

El conocimiento afectivo es el que brota del amor. La dimensión afectiva de este conocimiento no significa que la voluntad movida por el afecto ayude al entendimiento a centrarse más en el objeto conocido. No se trata de una penetración discursiva más empática, sino de que se conoce algo amado y ese amor es fuente de conocimiento:

> "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".[1149]

El conocimiento afectivo no mira sólo algo propio del intelecto sino también algo que le está unido al sujeto. El amor produce una *mutua inhesión*: el amado en el amante, y el amante en el amado.[1150] Al amar llevamos una imagen de quien amamos dentro nuestro, eso resuena en nuestro espíritu y nos revela algo de su misterio. El ejemplo típico es el del conocimiento que tiene una madre, a quien en el amor se le va revelando la verdad más profunda de su hijo. Si el hijo se enferma lo llevará al pediatra porque el conocimiento afectivo se complementa con el científico. Pero el pediatra le preguntará a la madre por su hijo porque el conocimiento científico nunca puede dar debida cuenta de la totalidad del misterio humano.

> "El conocimiento señala su objeto al afecto. Cuando el afecto está muy intensificado, tiñe, modifica y acrecienta el conocimiento, le da un tono que lo hace como nuevo y distinto; pues promueve una nueva y más cercana consideración del sujeto y eventualmente un nuevo conocimiento; sin que sea de suyo causa de error sino, más bien al contrario, de mayor comprensión de la verdad del objeto amado. Así es, por ejemplo, el amor de la madre por su hijo o el amor del hijo por su madre".[1151]

Cuando este conocimiento es sobre las realidades divinas se habla también de teología afectiva. Esta puede estar o no acompañada de una formulación teológica. Tello prefiere hablar de *conocimiento afectivo* más que de *teología afectiva* por entender que muchas veces este conocimiento no llega al rango de ciencia.[1152] Sin embargo, de ningún

---

[1148] Cf. también una reciente obra que trata sobre la Virgen como fuente y objeto de conocimiento afectivo en la perspectiva de Tello: FORCAT - VERDINI, *La centralidad de María en la vida cristiana*, 23-35.

[1149] TELLO, *La Iglesia al servicio del pueblo*, n. 41-42.

[1150] Cf. *Ibíd.*, n. 46 donde cita *STh* I-II, q28, a2.

[1151] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, n.7.

[1152] Esto 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

modo debe considerárselo como un saber de segundo orden, como si se tratara de una "hija bastarda de la teología especulativa".[1153] Por el contrario, como insistía Tello, este modo de conocer es el más propio para la comprensión de la Revelación cristiana.[1154] De hecho, es el que bebieron los apóstoles de su contacto vital con Jesucristo ("quien me ve a mí ve al Padre" Jn 14,9) y el que volcaron en la Escritura. Dios, para revelarse a la humanidad, no eligió el camino de transmitir conceptos, sino que derramó un amor sobreabundante que invita a la comunión. El conocimiento que el ser humano puede tener de Dios está profundamente marcado por la respuesta de fe a esa atracción divina:

> "El cristianismo no es la revelación de una verdad para que conociéndola racionalmente el hombre vaya hacia ella ayudado por la gracia o favor de Dios (en este caso sí el conocimiento especulativo sería lo primero y más importante), sino que, al contrario, es una atracción y un impulso, el comienzo de un movimiento hacia Dios Salvador y, como el hombre es una creatura intelectual y libre, ello va acompañado de la revelación de la verdad para que consciente y libremente, ayudado por la gracia, se dirija hacia Aquél que lo atrajo".[1155]

Toda teología nace de un conocimiento afectivo. Esta no surge de la reflexión sistemática de contenidos previamente dados sino que es fruto del encuentro vital con un Dios que atrae y espera una respuesta de nuestra parte.[1156] Las virtudes teologales son las que nos posibilitan responder *creyendo, esperando* y *amando.* Son una gracia que nos abre a la posibilidad de lograr una comunión con Dios. La principal es la caridad, que nos une a Dios y al prójimo con amor de amistad. Pero esta unión que se realiza plenamente por la caridad, es el perfeccionamiento de un movimiento hacia Dios que también está presente en la fe y la esperanza. Hay una circularidad en la vida teologal, la fe señala, la esperanza impulsa y la caridad dinamiza y perfecciona el movimiento hacia Dios. La teología se pregunta por una fe animada por el amor y sostenida por la esperanza. En palabras de Galli, "la teología es inteligencia de la fe, profecía de la esperanza y sabiduría del amor".[1157]

---

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).

[1153] ALBADO, "La teología afectiva como modo de conocimiento del pueblo en la pastoral popular del padre Rafael Tello", 27.

[1154] "La Revelación es objeto de un conocimiento afectivo más que de un conocimiento meramente intelectivo, y como en el conocimiento afectivo el amor pasa a formar parte del objeto conocido, el amor con que se ama a Dios que se revela, influye decididamente en la fe" (TELLO, *La pastoral popular y Santo Domingo*, 195).

[1155] TELLO, *La Iglesia al servicio del pueblo*, n.71.

[1156] Cf. ALBADO, "Algunas características de la teología afectiva según el padre Rafael Tello", 24.

[1157] GALLI, *Capítulo 2: Historia y fe. La lectura teológica de la historia*, 101. Cf. C. M. GALLI, "La teología como ciencia, sabiduría y profecía", *Teología* 79 (2002) 169-179.

El padre Tello, cuando trataba sobre la virtud teologal de la fe, acostumbraba a presentar la interpretación agustiniano-tomista que ve tres aspectos en un único acto de fe: creer a Dios como testigo (*credere Deo*), creer lo que revela (*credere Deum*) y creer tendiendo hacia Él (*credere in Deum*).[1158] Este último, el creer atraído por el amor, representa la dimensión afectiva de la fe y es el más desarrollado en la vida cristiana de los pobres.[1159] De él brota un conocimiento afectivo:

> "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 lo que se puede llamar *teología afectiva*".[1160]

Vemos aquí una cierta contraposición entre teología especulativa y teología afectiva que no debe interpretarse como total oposición. Se trata de una distinción que nos ayuda a valorar un tipo de conocimiento que no siempre se toma como válido desde una mentalidad ilustrada y que es el que predomina en el cristianismo popular.[1161] Tello en su teología destaca el valor del amor como perfección de la vida cristiana y como virtud a la que se orientan todas las demás virtudes. De aquí la importancia que le otorga al conocimiento afectivo que está ordenado de suyo a acrecentar el amor: "el conocimiento especulativo tiene como finalidad al mismo conocer, el conocimiento afectivo es un *saber que confirma o acrecienta el amor*, el aprecio, la unión, la penetración amorosa en lo amado, la posesión de lo amado".[1162]

8.2.2 El conocimiento afectivo produce un sentimiento que marca la vida

Volviendo a lo específico de la relación entre el pueblo y la Virgen, Tello entiende que este la siente sobre todo como Madre y eso marca toda su vida. María ejerce una atracción amorosa de la que surge un conocimiento afectivo que se constituye en una fuerza de unidad que va gestando permanentemente al pueblo:

> "Nuestro pueblo conoce y siente a la Virgen como Madre y como unida y poderosa ante Dios (y en esto, por su carácter de humana, de mujer y de santa, la siente más próxima a sí y a su vida); y este es un conocimiento esencial y predominantemente afectivo, que informa, tiñe, deja marcada toda la vida del hombre de pueblo.

[1158] Cf. supra 222.

[1159] Esto es asumido por Francisco en EG 124.

[1160] TELLO, *La Iglesia al servicio del pueblo*, n.29. Cf. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 230.

[1161] Cf. ALBADO, "La teología afectiva como modo de conocimiento del pueblo en la pastoral popular del padre Rafael Tello", 28.

[1162] TELLO, *La Iglesia al servicio del pueblo*, n.48.

> Este conocimiento afectivo del pueblo, fomentado por la acción de la Virgen, que se renueva y aumenta con la continua renovación y aumento del pueblo, es, pues, un claro signo de que Ella quiere ser y seguir siendo formadora del pueblo argentino".[1163]

En sintonía con el realismo con el que Tello mira la vida del pueblo, aclara que el hecho de que la Virgen esté muy metida en el corazón del hombre y la mujer de cultura popular no se contradice con que conozcan pocas verdades doctrinales,[1164] ni significa que todo el tiempo estén expresando su amor con actos extrínsecos. El conocimiento afectivo produce un *sentimiento* hacia la Virgen que hace que de algún modo la vida del pueblo cristiano dé vueltas alrededor de Ella aunque los sujetos no sean plenamente conscientes de eso. Así lo expresaba en una *escuelita* con su colorida oralidad:

> "Nuestro pueblo tiene una teología afectiva de la Virgen. ¿Nuestro pueblo sabe mucho de la Virgen? Yo creo que sabe muy poco. Pero nuestro pueblo la quiere a la Virgen, ella está muy metida adentro, pero no la quiere con un amor sensible manifiesto en actos extrínsecos. Por ejemplo: no la quiere a la Virgen como quiere a la novia, porque el amor a la novia es una forma especial de amor. Pero nuestro pueblo la tiene tan metida a la Virgen, que eso se nota en ciertas ocasiones. […] Por ejemplo, cuando se hace una peregrinación a pie, muchos se preguntan si va a ir gente o no va a ir. Se decía en la primera peregrinación que si iban 5.000 ya era mucho, y fueron más de 65.000. Hoy día ni se sabe cuántos serán. Eso indica un amor muy grande. Pero nuestro pueblo no está pensando en la Virgen a cada rato, piensa en el fútbol y en otras cosas. […]
>
> Creo que la teología afectiva (entendiendo como teología, esa cosa general que es una construcción humana para entender una cosa divina; y entendiendo como teología afectiva, cuando el objeto es amado y es causa de que se lo entienda, y se mantenga en el pueblo esa construcción mental) de nuestro pueblo se ha mantenido. Entonces vemos estos hechos: la acción de la Virgen se mantiene y crece enormemente con el crecimiento del pueblo argentino. Y vemos que la teología afectiva se mantiene en nuestro pueblo: así como los troperos de la carreta donde venía la Virgen tenían un afecto, una teología afectiva hacia la Virgen, así también hoy los hinchas de fútbol tienen una teología afectiva hacia la Virgen aunque tal vez no se deban dar cuenta".[1165]

El pueblo tiene a la Virgen en el corazón y eso le da una connaturalidad con los misterios marianos de la que no es necesariamente consciente. Tello sostiene que eso es algo que la Virgen viene haciendo desde los orígenes del pueblo y que crece en la medida en que crece el pueblo. Ese mismo día, explicaba que en el amor del pueblo a la Virgen hay algo del sentimiento mítico que tiene la cultura popular argentina cuando habla de la madre como *la Vieja.*

> "En la Argentina hay una cosa que es el gaucho. Se habla de él como una realidad. Pero el gaucho ya no existe. El compadrito tanguero ya no existe. Hay una figura que tiene algo de realidad, y tiene mucho de mítico. Por ej. la gente habla de *la Vieja*. En verdad a la madre la quiere. Pero *la Vieja* tiene algo más que el amor a la madre. Es como idealizada. Todos tienen como el complejo de *la Vieja*. Que en parte es real, pero en parte es irreal, está idealizado. […]

[1163] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, n.9-10.

[1164] En otras oportunidades Tello ha explicado –siguiendo a Santo Tomás– que el objeto material de la fe se presenta en proposiciones articuladas que a su vez pueden reducirse a unos *primeros creíbles* que contienen implícitamente todo lo que se debe creer. El acto de fe en la cultura popular por lo general comprende estas verdades generales sin alcanzar las doctrinas que de allí se derivan. Pero esto no impide que se pueda dar un verdadero y completo acto de fe. Cf. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*, 183-193.

[1165] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 4 de diciembre de 1997.

> Lo fundamental en la acción de la Virgen es el amor. Pero este no es un amor cualquiera, sino que es un amor de madre. Una madre se ocupa del bien del hijo amado, en todo sentido y constantemente. Esto es lo que está en el fondo de la devoción del pueblo a la Virgen de Luján. El pueblo está como conformado por la madre. El pueblo comprende que la Virgen tiene fundamentalmente amor; que la Virgen es madre. Pero el pueblo une a todo eso, esa cosa que es un poco mítica, de *la Vieja*. A la Virgen no le llama *la Vieja*. Pero así como un hombre a su madre puede no llamarle *la Vieja* en su relación personal, pero cuando él está con otro sí dice *la Vieja*. Así también el hombre de nuestro pueblo no le dice *la Vieja* a la Virgen, pero tiene de ella esa concepción mítica de *la Vieja*. […] Sobre esto hay mucho que hablar. Lo de la Virgen de Luján va por allí. Es el amor, pero sublimado con esa idea de *la Vieja*. La Virgen actúa como madre, actúa de muchos modos, actúa rezando, ocupándose, previendo los detalles, pidiendo, etc. Y la Virgen actúa en todo el pueblo. Y el pueblo responde con esa forma mítica de *la Vieja*, aunque no usa ese término".[1166]

Resulta muy interesante esta observación de Tello que encuentra una relación entre la piedad mariana del pueblo y esa especie de idealización de la figura de la madre que se intuye en el gusto popular por llamarla *la Vieja.* En ese apelativo cariñoso se une la imagen maternal al sacrificio y el amor incondicional. Este pueblo, que valora la entrega y el dolor de sus madres, ve en la Virgen mucho de ese amor.

El conocimiento de las realidades divinas puede crecer objetivamente en la medida en que se conocen más cosas pero también puede darse un crecimiento subjetivo en cuanto lo conocido arraiga más en el espíritu y produce un mayor convencimiento. La acción de la Virgen en el pueblo favorece sobre todo este tipo de crecimiento, dando un conocimiento de sí cada vez más profundo:

> "La Virgen y su acción se van conociendo y definiendo entre nosotros paulatinamente de manera cada vez más extendida y, al parecer, *subjetivamente* más honda mediante:
>
> a) La acción que va realizando la misma Virgen en el pueblo (y, correlativamente con esto, según el culto del mismo pueblo –cf. LG 66-68–) y la praxis de él aprobada por la Iglesia (por ejemplo bautismal, construcción de ermitas, etc.).
>
> b) Un conocimiento que es fundamentalmente teológico y afectivo".[1167]

También la Iglesia –con sus acciones pastorales– busca que el pueblo madure y profundice su conocimiento de la Virgen. Tello llama la atención sobre el modo de realizar esto. Si el camino que Ella utiliza en el cristianismo popular es el del conocimiento afectivo, lo mejor que podemos hacer es seguirla. A ese método conviene, no tanto la formación intelectual sino el favorecer la vinculación afectiva con Ella. Hemos visto en el capítulo IV cómo las imágenes de María representan una verdadera presencia de su amor materno en la vida del pueblo. Por ese camino, más de la presencia que de la catequesis doctrinal, iría para Tello la pastoral más adecuada a lo que la Virgen hace en el corazón del pueblo:

> "La Iglesia con su catequesis puede secundar la acción de la Virgen. Pero es necesario tener bien claro: puede secundarla pero no reemplazarla. Si la Iglesia transmite una catequesis no

---

[1166] *Ibíd.*, 4/12/1997.

[1167] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, n. 4-5.

> afectiva, predominantemente cognoscitiva e intelectual, ella no secunda la de la Virgen y resultará estéril y no será recibida. La catequesis afectiva supone siempre el fomento cálido de alguna presencia previa o concomitante del objeto amado, es decir, la Virgen".[1168]

El cultivo de un vínculo filial con la Madre de Dios es un modo de entrar en comunión con el misterio cristiano que se ha mostrado muy adecuado a la cultura popular latinoamericana. En el capítulo V hemos tratado ampliamente sobre la piedad mariana como expresión del afecto filial de los cristianos a María. Las personas y los pueblos necesitan una madre y encuentran en la Madre de Jesús un sacramental de los rasgos maternales y misericordiosos del amor de Dios. Lo que se recibe de una madre no es sólo información que pueda reducirse a conceptos. Se recibe lo propio de una relación vital, existencial, estructurante de la personalidad. Por eso Tello destaca que:

> "Por la revelación del misterio de María *se abre un anchísimo camino de entrada en la Revelación de Dios*, no conceptual, es decir no raciocinativo de modo analítico y resolutivo, que facilita un conocimiento sobrenatural, ya por amor (sabiduría), ya por penetración, intuición (inteligencia), y un conocimiento natural simbólico o mítico".[1169]

Este camino no conceptual es el que transita el pueblo al transmitir con su cultura las verdades de fe.[1170] También es el modo en que se estructura el modo cotidiano de relacionarse con Dios,[1171] y por él "se constituye un núcleo propio y peculiar de la cultura popular sumamente distinto y aún a veces contrapuesto, a la cultura ilustrada (y por tanto también a la forma ilustrada de exponer la fe revelada)".[1172]

8.3 Mirar y ser mirado, una verdadera contemplación

Es un tópico común, al menos alrededor de Luján, afirmar que la visita a un santuario es, en el fondo, para ponerse bajo la mirada de la Virgen. En el capítulo III, al presentar la historia de la peregrinación juvenil a Luján, veíamos la importancia pastoral que el entonces cardenal Bergoglio le daba a que los peregrinos miren y se dejen mirar por la Virgen.[1173] Esto es algo que el Papa Francisco trae desde su infancia, marcada por la piedad mariana de su abuela Rosa, la mujer de la que recibió el primer anuncio de la fe. En una entrevista relataba que lleva en el breviario una carta de ella con ocasión de su

---

[1168] *Ibíd.*, n.11.

[1169] TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 31.

[1170] "Cuando en un pueblo se ha inculturado el Evangelio, en su proceso de transmisión cultural también transmite la fe de maneras siempre nuevas; de aquí la importancia de la evangelización entendida como inculturación. Cada porción del Pueblo de Dios, al traducir en su vida el don de Dios según su genio propio, da testimonio de la fe recibida y la enriquece con nuevas expresiones que son elocuentes. Puede decirse que «el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo»" (EG 122).

[1171] Sobre esto hemos tratado al ver la sacramentalidad en el pueblo (cf. supra 213).

[1172] TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 31.

[1173] Cf. supra 177.

ordenación sacerdotal. En esta especie de testamento espiritual, su abuela le decía que ante la prueba: *"una mirada a María al pie de la cruz, puede hacer caer una gota de bálsamo sobre las heridas más profundas y dolorosas"*.[1174]

En la peregrinación de 1999 dedicó una bella y profunda homilía a glosar el lema de ese año: *Madre, regálanos tu mirada*. Allí explicaba que la mirada de la Virgen es una continuación de la mirada del Padre sobre su pequeñez, que la hizo Madre de Dios (cf. Lc 1,48), y de la mirada del Hijo desde la cruz que la hizo Madre nuestra (cf. Jn 19,26). Esa mirada materna, llena de compasión y cuidado, es para el peregrino lugar de descanso y consuelo. Y esa mirada nos enseña a mirar más a los pobres, nos ayuda a unirnos como pueblo: "no estamos solos, somos muchos, somos un pueblo, y la mirada de la Virgen, nos ayuda a mirarnos entre nosotros de otra manera. Aprendemos a ser más hermanos, porque nos mira la Madre".[1175] Por último, exhortaba a no dejarnos robar la mirada de la Virgen, "mirada que nos hace fuertes de fibra, que nos hace hermanos, que nos hace solidarios", y se confiaba a su intercesión para "que no dude nunca que me estás mirando con la ternura de siempre, y que esa mirada me ayude a mirar mejor a los demás, a encontrarme con Jesucristo, a trabajar para ser más hermano, más solidario, más encontrado con los demás. Y así juntos podamos venir a esta casa de descanso bajo la ternura de tu mirada. *Madre, regálanos tu mirada*".[1176]

Un eco de esta contemplación de Bergoglio sobre el intercambio de miradas entre el peregrino y la Virgen puede verse en el documento de Aparecida. En su bella página sobre espiritualidad popular afirma:

> "La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio. También se conmueve, derramando toda la carga de su dolor y de sus sueños. La súplica sincera, que fluye confiadamente, es la mejor expresión de un corazón que ha renunciado a la autosuficiencia, reconociendo que solo nada puede. Un breve instante condensa una viva experiencia espiritual".[1177]

La misma idea expresa el Papa Francisco en su exhortación programática: "es allí, en los santuarios, donde puede percibirse cómo María reúne a su alrededor a los hijos que peregrinan con mucho esfuerzo para mirarla y dejarse mirar por ella".[1178] Como vemos, detrás de este mirar recíproco hay mucho más que una cuestión estética o un afecto

---

[1174] AWI MELLO, *María-Iglesia: Madre del pueblo misionero*, 203.
[1175] BERGOGLIO, *El verdadero poder es el servicio*, 33.
[1176] *Ibíd.*
[1177] DA 259.
[1178] EG 286.

superficial. En él se vive –como afirma Galli– una profunda experiencia espiritual, "mirar y ser mirado, tocar y ser tocado, abrazar y ser abrazado por el Señor y por la Virgen".[1179] El creyente queda inmerso en un ámbito de protección divina teñido de ternura maternal.

Tello ve en esta interacción un modo de contemplación cristiana muy hondo: "en esta profunda relación secreta y amorosa entre la Virgen y su pueblo, entre la Virgen y su esclavo, se entreven las líneas de una auténtica contemplación".[1180] Contemplar es detenerse, serena y amorosamente ante el misterio del amor de Dios. Santa Teresa solía decir que contemplar es "tratar a solas con quien sabemos que nos ama".[1181] Eso es lo que hace el pueblo al mirar y ser mirado por la Virgen. El que contempla a la Virgen queda sumergido en un ámbito de amor materno que lo invita a renunciar a sí mismo para atender solo a Dios. La contemplación es pedido y ofrenda a Dios, y lleva a la entrega humilde a la voluntad divina. Como veremos al tratar del misterio de la Concepción Inmaculada, la mirada de María purifica el corazón y nos devuelve la inocencia perdida. Tello entiende que esto es lo que se da entre el pueblo y la Virgen en Luján: "se va a Luján a ver a la Virgen, se va al camarín para ser visto por Ella. Verla y ser visto (conocer y ser conocido dice San Pablo) ¿es posible una mejor formulación de lo que es la contemplación cristiana?"[1182]

Como es claro, la noción de contemplación que subyace en estos planteos no es la que se logra con métodos sofisticados, sólo accesibles a una minoría. Al igual que sucede con la espiritualidad, la historia de la Iglesia testimonia numerosos modos de contemplación. Por tanto, así como hay una espiritualidad popular, que es el camino por donde el Espíritu lleva a millones de cristianos latinoamericanos,[1183] existe –también por iniciativa del Espíritu– un modo de contemplación popular. Los sufrimientos y la impotencia, que abundan en la vida de los pobres, le dan un tono especial a esta contemplación que anhela ferviente y silenciosamente el consuelo que otorga lo contemplado. "Estos rasgos contemplativos se delinean más aún en la experiencia del

[1179] GALLI, *La mariología del Papa Francisco*, 42.

[1180] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n.50.

[1181] Cita tomada de CEC 2709.

[1182] TELLO, *Orientaciones para los estatutos* Sobre la referencia a la doctrina paulina: "Ahora conozco todo imperfectamente; después conoceré como Dios me conoce a mí" (1Co 13,12).

[1183] Al respecto, Francisco afirma en *Evangelii Gaudium*: "En el *Documento de Aparecida* se describen las riquezas que el Espíritu Santo despliega en la piedad popular con su iniciativa gratuita. En ese amado continente, donde gran cantidad de cristianos expresan su fe a través de la piedad popular, los Obispos la llaman también «espiritualidad popular» o «mística popular». Se trata de una verdadera «espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos»" (EG 124). Cf. BIANCHI, *El sueño de Francisco: la Evangelii Gaudium*, 101-110.

dolor, la soledad, el desamparo, y la presencia amorosa de la Virgen, más allá de que se vea o no su auxilio".[1184] Tello ilustra esto con la anécdota que relata Salvaire, y que ya hemos referido un par de veces,[1185] sobre un gaucho pobre perseguido por la justicia que cada noche enciende una vela a la Virgen y allí encuentra su único consuelo:

> "Padrecito, todas las noches alumbro a mi Madre y Señora, la Virgen de Luján, le enderezo mis cuitas, para que Ella me mire siquiera con lástima, ya que los demás no quieren acordarse de mí, sino para molerme. La Virgen de Luján es mi compañera en las desgracias, van como unos veinte años que me acompaña (Anales 1875)".[1186]

8.3.1 "María es la oración viviente"[1187]

En esta contemplación se expresa la profunda confianza que tiene el pueblo en el poder de intercesión de María, como forma de su mediación materna. En ese intercambio de miradas, Ella se muestra como "la mujer que mueve el corazón de Dios, lo acerca a sus hijos, es la que de algún modo hace de intercesora, de puente".[1188] Interceder, al modo que la Escritura nos muestra en Abraham, Moisés, y en el mismo Cristo, es lo propio de un corazón que ama al pueblo y confía en la misericordia de Dios. La Virgen, que –como afirma el Concilio– "con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna",[1189] en el encuentro de corazón a corazón con sus hijos de algún modo *apura las gracias y favores* que Dios quiere dispensarles.

El hecho de que sea mujer –y madre– la hace más accesible: "María es mujer y madre y humana, y esto por muchos motivos, hace más fácil y como connatural el recurrir a ella: es omnipotente ante Dios y no teme su castigo como se puede temer el de Dios".[1190] Tello observa que, por cuestiones culturales, para el pueblo la figura del padre está asociada con la autoridad, cercana a la de señor, lo que la hace de algún modo más lejana.[1191] En cambio, la madre remite más a la ternura, la comprensión, la accesibilidad. Esta percepción cultural tiene su correlato en la vida de fe, en la confianza con que el pueblo se dirige a María. Ella es quien "hace cercana y benigna, amable, suave, la figura de Dios que es Padre".[1192]

[1184] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n.51.
[1185] Cf. supra 141 y 328.
[1186] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n.51.
[1187] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 96.
[1188] *Ibíd.*, 286.
[1189] LG 62.
[1190] R. TELLO, *Fundamentación teológica breve de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, inédito, 1999, 7.
[1191] Cf. FORCAT - VERDINI, *La centralidad de María en la vida cristiana*, 80.
[1192] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 285.

8.4 El pueblo recrea el saludo del Ángel

Una característica de la relación del pueblo con la Virgen que Tello solía destacar es la gratuidad. No llega a Ella sólo con peticiones sino sobre todo para agradecerle y mirarla. En ese saludar a la Virgen, el pueblo está ejerciendo un modo de contemplación cristiana que tiene su raíz en el saludo del Ángel en la Anunciación. Allí Dios expresa su gozo por la belleza de su creatura y el pueblo lo imita en su acción de gracias. Es solo mirar, admirar, contemplar, reconocer la belleza que el Creador puso en María. Como hace Dios con Ella: *llena de gracia*. Al mirarla la alaban, le dan gracias, celebran la vida que de algún modo se recrea ante la Virgen.

En una de sus últimas *escuelitas,* el padre Tello –respondiendo a quienes decían que muchos van a Luján no por la Virgen sino por turismo– advertía sobre la inconveniencia de planteos evangelizadores que desconocen que el pueblo tiene su espiritualidad propia y ponía, como una de sus notas, su forma de contemplación. Eso dio ocasión a una explicación teológica sobre el saludo del Ángel y su recreación en el saludo del pueblo a la Virgen:

> "[El pueblo ya] tiene una contemplación cristiana. Eso del saludo a la Virgen, ahí está ejerciendo una contemplación. […] En términos teológicos: Dios Padre concibe al Verbo desde toda la eternidad. Se expresa a sí mismo engendrando al Hijo. Pero como está fuera del tiempo, lo concibe como encarnable, y en función del Hijo realiza la creación del mundo. Todo es creado para él. Pero en un mismo decreto predestina a María. Desde toda la eternidad está unida al Verbo, y es aquella de la cual el Verbo tomará carne. Y así María es como la inspiración de Dios. En el enamoramiento de María realiza la belleza de la creación. Hay una admiración y gozo en esa que es la primera de sus obras. Es la Virgen. Y ese gozo lo expresa en el saludo del Ángel. 'Llena de gracia' es el reconocimiento que hace Dios de esa plenitud de gracia. La obra de Dios de *recrear* el mundo comienza con ese saludo. Hay allí una densidad teológica que no atendemos porque no es útil. Es solo mirar, admirar, contemplar, reconocer la belleza. Y en eso está el comienzo de la obra de salvación de Dios. La vida cristiana comienza y termina en ese saludar gozoso. El pueblo imita a Dios saludando a la Virgen".[1193]

Como vemos, la explicación nos remite a un tema que abordamos en el capítulo sobre la centralidad de la Virgen en la vida cristiana: María fue predestinada junto con su Hijo *en un mismo decreto divino*.[1194] Aquí sigue la línea de las resonancias marianas de los textos sapienciales considerando a la Virgen como primicia de la creación, y como tal, inspiración de Dios en su obra creadora.[1195] En estos pasajes bíblicos, hablando de la sabiduría divina, se afirma que es "más bella que el sol y supera a todas las constelaciones" (Sab 7,29) y que "no la domina el mal" (Sab 7,30). Semejante hermosura

[1193] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 27 de setiembre de 2001.

[1194] Cf. supra 269.

[1195] Especialmente Prov 8; Si 24; Sab 8. Sobre el uso mariológico de los textos sapienciales cf. supra 340.

seduce y enamora al sabio y también a Dios: "Yo la amé y la pretendí desde mi juventud; me empeñé en hacerla mi esposa, enamorado de su belleza. Su intimidad con Dios ennoblece su linaje, pues el dueño de todo la ama" (Sab 8,2-3).

Desde antiguo, la piedad mariana encontró en estos textos un eco del amor de predilección de Dios por María. San Bernardo, por ejemplo, en una de las páginas marianas más bellas que registra la tradición cristiana, habla de un Dios enamorado de la belleza de la Virgen. Él la adornó con todo tipo de virtudes, de modo que "resplandeciendo con la doble belleza de cuerpo y alma […] inclinó hasta el ánimo del Rey a desearla y sacó al nuncio celestial de las alturas".[1196] Al presentar la escena de la salutación angélica, va cargando la atmosfera de un devoto suspenso ante el *fiat* que iba a producirse, y de esa expectación participa toda la creación junto con un Dios enamorado:

> "No te retrases más, ¡oh Virgen!, en dar tu respuesta. ¡Oh Señora!, pronuncia rápidamente aquella palabra que la tierra, los infiernos e incluso el cielo aguardan. También el Rey y Señor de todos, *que se ha enamorado de tu belleza*,[1197] no aguarda ahora sino tu asentimiento, del cual él hace que dependa la salvación del mundo".[1198]

Más adelante, manteniendo el tono místico de la homilía, alude a la predestinación de María en orden a la redención: "Tú eres, vuelvo a decir, aquella prometida, aquella esperada, aquella deseada, […] En quien y por la cual Dios mismo, nuestro Rey, dispuso antes de los siglos obrar la salud en medio de la tierra".[1199]

Gabriele Roschini explica que María, por haber sido predestinada en el mismo decreto que Cristo, tiene una anterioridad (de naturaleza, no de tiempo) al resto de las creaturas. Esto la hace *primogénita entre las creaturas*. Ella "ha ocupado *ab eterno*, después de Cristo, el primer lugar en la mente y en el corazón de Dios".[1200] A partir de esta prioridad de María, la reflexión y la devoción creyente ha entendido que en Ella, Dios depositó todas las bellezas que después desplegaría en el resto de la creación. Las palabras de Prov 8,30, "yo estaba junto a Él, como aprendiz, yo era su alegría cotidiana, jugando todo el tiempo en su presencia", aplicadas a María llevarían a pensar que "desde que Dios determinó crear el mundo, y redimirlo, siempre la tuvo a Ella presente en su mente, en

---

[1196] SAN BERNARDO, Homilías sobre la Virgen Madre II, 2 en: SAN BERNARDO, *Obras completas I*, Madrid, BAC, 1953, 193.

[1197] Aquí, además de Sab 8,2, resuena Sal 45,12: "prendado está el rey de tu belleza".

[1198] SAN BERNARDO, Homilías sobre la Virgen Madre IV, 8. Citado en: DE FIORES, *María síntesis de valores*, 247 (subrayado nuestro). Tomamos la cita de aquí –y no de la *Obras completas* de San Bernardo– por considerar que esta traducción rescata mejor el aspecto al que nos estamos refiriendo.

[1199] SAN BERNARDO, Homilías sobre la Virgen Madre IV, 8 en: SAN BERNARDO, *Obras completas I*, 224.

[1200] ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, 185.

Ella se actuó, en Ella se fijó, como que en atención a Ella singularmente lo creaba".[1201] El amor de Dios por María es tal que, además de inspirar la creación, motiva la redención: "no solo es que el mundo ha sido creado en atención a Ella, sino que en atención a Ella ha sido conservado después de la culpa".[1202]

Este es el trasfondo sobre el que Tello –en una charla– afirmaba que, así "como el artista es inspirado por la mujer que ama y crea una obra de arte, así Dios obra inspirado, porque Dios está enamorado de María".[1203] Hablándoles a los jóvenes, en la Vigilia de Pentecostés de 1976, los instaba a pedir el Espíritu Santo con un deseo ardiente y desde el reconocimiento de la propia pobreza.[1204] Ponía, como ejemplo más patente de esa actitud, el amor que Dios ve en el corazón de María, tan grande que lo enamora:

> "Hubo un corazón, uno solo, muy pobre. Una niña, perdida en un pueblo pequeño, en un pueblo, también como pueblo muy pobre. Una niña muy pura, que amaba y, porque amaba, en su corazón abrazaba a todos los hombres. Una niña que vivía en el amor y en el ardor del deseo del bien de su pueblo. Esa niña, que no podía nada, se llamaba María. Y el deseo del corazón de esa niña, eso fue lo que vio Dios, lo que enamoró a Dios, y lo que lo hizo a Dios realizar la obra de la salvación de todos los hombres. Y esto no es tampoco poesía. Esa es la enseñanza formal del Magisterio de la Iglesia. Por el deseo –que es oración– de María, Dios apresura los tiempos".[1205]

El corazón es el centro de la vida, el lugar del cual brotan el sentimiento, el pensamiento y la acción. Allí arde el deseo amante de María y ese amor mueve a Dios a inaugurar los tiempos mesiánicos.[1206] Por eso Tello sostiene que la raíz y fuente de la vida

---

[1201] *Ibíd.*, 187. Resulta útil transcribir el resto del párrafo como un valioso testimonio del talante devoto de la mariología preconciliar: "Lo más admirable es que los Setenta hacen hablar así a la Virgen en este pasaje: «*Ego eram cui adgaudebat ipse*». Yo era con quien Dios se alegraba, de cuanto Él iba poco a poco haciendo con tanto regocijo y facilidad como si lo hiciese por juego: «*Ludens per orbem terrarum*» ¡Oh! ¡Que noble sentimiento, oyentes! Fabricaba Él el sol, *adgaudebat,* porque pensaba que con su finísimo oro debía Ella un día ser coronada cual emperatriz soberana. Fabricaba la luna, *et adgaudebat,* porque pensaba que esta debería servir un día de regio escabel a la Virgen con su finísima plata. Fabrica las estrellas, *et adgaudebat,* porque pensaba que con ellas debería ser un día coronada como emperatriz soberana del universo, […] en una palabra, si todo lo que Él fabricaba le producía gran complacencia, especialmente por lo que después había de redundar en honor de la Madre. ¡Qué incomparable amor fue, por tanto, este, qué aprecio, qué agradecimiento, qué estima, haber hecho Dios este universo grande, más por la Virgen que por todas las demás puras criaturas juntas, tan espléndidas, tan sublimes que hay en Él! Y, sin embargo, así es".

[1202] *Ibíd.*, 20.

[1203] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 287. En otra charla de aquellos años decía: "mirando a María, inspirándose en María, derrama en la Creación su belleza, su ternura" (*ibíd.*, 196).

[1204] Encontramos aquí un eco de San Agustín y su enseñanza de la oración como deseo: "Volvamos, pues, a aquella unción de Cristo, a aquella unción que nos enseña desde dentro lo que nosotros no podemos expresar y, ya que por ahora os es imposible la visión, sea vuestra tarea el deseo. Toda la vida del buen cristiano es un santo deseo. Lo que deseas no lo ves todavía, mas por tu deseo te haces capaz de ser saciado cuando llegue el momento de la visión. Supón que quieres llenar una bolsa, y que conoces la abundancia de lo que van a darte, entonces tenderás la bolsa, el saco, el odre o lo que sea; sabes cuán grande es lo que has de meter dentro y ves que la bolsa es estrecha, y por esto ensanchas la boca de la bolsa para aumentar su capacidad. Así Dios, difiriendo su promesa, ensancha el deseo; con el deseo, ensancha el alma y, ensanchándola, la hace capaz de sus dones. Deseemos, pues, hermanos, ya que hemos de ser colmados" (SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Primera Carta de San Juan*, 4 : PL 35, 2608).

[1205] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 20.

[1206] Cf. FORCAT - VERDINI, *La centralidad de María en la vida cristiana*, 25.

cristiana es un Dios enamorado de su creatura, la primera de todas, María. Así lo explicaba en un cursillo de chicas de 1974:

> "Había Alguien lleno de vida, de gozo, tanto, que necesitaba desbordar, tanta hermosura que para poder expresar eso creó todo lo lindo que vemos. Derramó la hermosura y la belleza y lo hizo con una mujer. Cuando Dios creó, lo hizo con una mujer. 'Antes que se estableciera el firmamento yo estaba con Él, y jugaba con el orbe de la tierra' (Prov 8,30). Una niña que jugaba, un Dios que desborda de fuerza, de Vida y una niña que juega. 'Y mi delicia era jugar con los hijos de los hombres' (Prov 8,31) dice la niña. Dios creó el mundo enamorado de una mujer. ¿Puede Dios enamorarse? ¿Y de una mujer? No es una figura. ¿Dios se puede enamorar de nosotros? Eso es la vida cristiana, la vida de uno que ama y que sabe que el Dios fuerte que lo creó todo, vive enamorado".[1207]

Este enamoramiento de Dios por María, que está en la raíz de todo lo creado y se expresa en el saludo del Ángel, es lo que está en el fondo de la relación contemplativa del pueblo con la Virgen. Así lo explicaba Tello, ya al final de su vida:

> "¿Por qué crea Dios al mundo? En razón de Cristo crea todas las cosas. Lo dice la carta a los Efesios. Ve a todos en el Verbo. Dios los conoce a cada uno de ustedes. Pensó en Cristo y en Cristo a cada uno de ustedes. Para que obren la obra de Dios. En Cristo mira todas las cosas creadas. Y Cristo nacido de la Virgen. Dios se enamora de su criatura. Dice Santa Catalina. Enamoramiento es una palabra muy humana, muy poco teológica. Eso es muy fuerte. Dios mira a la Virgen y viendo a la Virgen concibe a todas las criaturas. Para la Virgen Dios inventa. Dios, desde toda la eternidad, enamorado de la Virgen, concibe todas las cosas. Ese enamorarse Dios de la Virgen se expresa en el saludo del Ángel: *llena de gracia*. La gente la saluda como Dios. Es un reconocimiento de esa función maternal de la Virgen. La gente viene a Luján a saludar a la Virgen. Dios se enamora de la Virgen y nos crea a todos nosotros. La gente viene a saludar, a contemplar, a reconocer lo que Dios hizo. Es un auténtico modo de contemplación".[1208]

El pueblo va a Luján a mirar a la Virgen y la contempla con una admiración enamorada que participa del movimiento de la Anunciación. En ese intercambio de miradas se recrea la alabanza del Ángel y en el corazón del cristiano resuenan el *fiat* y el *magnificat* de María. Pero además, es el pueblo mismo quien se recrea al mirarse *en tan graciosa belleza*. Al sentirse *uno* con Ella anhela y a la vez recupera algo de la inocencia perdida por el pecado. Esta belleza de la *llena de gracia* y su potencia redentora se expresan en la Inmaculada Concepción, misterio mariano que caló hondo en nuestro pueblo latinoamericano.

8.5 El sentido de la Inmaculada para el pueblo

La plenitud de gracia que enamora a Dios y que el pueblo saluda se expresa en el misterio de la Inmaculada Concepción de María. Esto es algo muy presente en América Latina, tanto por circunstancias históricas (7.4.1) como por el contenido teológico que el pueblo captó por *sensus fidei fidelium*. Tello presenta en este punto una de sus intuiciones

[1207] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 29-30.

[1208] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 27 de setiembre de 2001.

marianas más ricas al articular dialécticamente la inocencia de la Virgen con el pecado del pueblo (7.4.2)

8.5.1 Presencia de la Inmaculada en América Latina

El hecho de que María no haya conocido la deformación del pecado en ninguna etapa de su vida es una verdad que la Iglesia fue comprendiendo progresivamente. Tuvieron que vivirse casi dos milenios de cristianismo para que la Inmaculada Concepción fuera declarada como dogma de fe. Este proceso estuvo permanentemente impulsado por el *sensus fidei* de los creyentes, especialmente los más humildes. Eadmero (†1134), un monje discípulo de San Anselmo, fue el primero en escribir un tratado sobre la Concepción de María y constata el contraste entre la "pura sencillez y humilde devoción" de los pobres que celebran la fiesta de la Concepción de la Madre de Dios, y la "ciencia superior y disquisición experta" de los ricos eclesiásticos o seculares que se oponen a la fiesta por considerarla carente de fundamento. Llama a seguir la elección de la gente sencilla apoyado en que Dios prefiere a los humildes y es a ellos a quienes se comunica.[1209]

Escapa a los límites de este trabajo presentar la evolución histórica de esta controversia que atraviesa los siglos siguientes y desemboca en la declaración dogmática de Pío IX en 1854.[1210] Nos interesa aquí referir la presencia –por demás notable– de esta advocación en América Latina. Por lo pronto, la Virgen de Guadalupe, primera imagen autóctona y patrona del Continente,[1211] representa a la Inmaculada. De patrona de la ciudad de México, pasó en 1754 a ser patrona del virreinato y en 1910 Pío X extendió su patronazgo a toda América Latina.[1212] También son Inmaculadas las patronas de Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, Nicaragua y Honduras. En nuestro país, además de la Virgen de Luján, hay que agregar las imágenes de Itatí, del Valle y del Milagro de Salta, por nombrar las de mayor arraigo histórico.

[1209] Cf. DE FIORES, *María síntesis de valores*, 251; C. POZO, "El acontecimiento salvífico de la Concepción Inmaculada de María en Eadmero († 1141)", *Marianum* 65 (2003) 548-557.

[1210] Sobre la historia del dogma de la Inmaculada cf., p.e.: DE FIORES, "Inmaculada"; E. MARTÍNEZ ALBESA, "La Inmaculada en la historia de la devoción cristiana", *Humanitas* 9 (2004) 627-653; S. M. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione: breve storia del dogma*, Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2003.

[1211] Si bien hay imágenes más antiguas, como la de la *Virgen de la Altagracia*, de la actual República Dominicana (aprox. 1502), se trata de advocaciones traídas de España.

[1212] VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María en Iberoamérica*, 201-202.

La difusión de este privilegio mariano estuvo muy ligado a la expansión geo-cultural de la orden de los franciscanos.[1213] En América, sus misiones sembraron imágenes de la Inmaculada por todo el Continente, como por ejemplo la de Itatí traída por fray Luis Bolaños.[1214] Además, como señalamos en el capítulo I, España fue siempre defensora del inmaculismo y esta actitud marcó la fe mariana de América desde sus inicios.[1215] Colón denominó Concepción a la segunda isla que encontró y fundó en Santo Domingo la ciudad de Concepción de la Vega. Muy probablemente la primera fiesta religiosa en estas tierras haya sido en honor de la Inmaculada.[1216] Al igual que sucedió en Europa, a través de las fiestas el pueblo sencillo fue recibiendo este misterio de fe. En 1582 el III Concilio provincial de Lima declaró fiesta de precepto el 8 de diciembre. También eran motivo de celebraciones públicas las declaraciones pontificias que fueron jalonando la controversia en Europa. Por ejemplo, cuando Gregorio XV en 1622 prohibió que se hable públicamente del pecado original en María, los franciscanos de Bogotá, organizaron grandes festejos populares.[1217]

Otra costumbre española que se propagó rápidamente fue la del juramento inmaculista, que compromete a defender este privilegio mariano. Comenzó en las universidades, llegando a ser obligatorio, y se extendió a las ciudades que lo hacían a través de su Cabildo y lo llamaban *voto de sangre* porque había que defenderlo aún a riesgo de perder la vida.[1218]

Una prueba de la inculturación que se logró de este misterio de fe fue la extensión por toda la América colonial del *"¡Ave María Purísima! ¡Sin pecado concebida!*" como saludo cotidiano.[1219] Esta jaculatoria, que deriva de la oración del *Avemaría* y destaca el

[1213] En 1263 se declaró fiesta obligatoria para toda la orden (cf. MARTÍNEZ ALBESA, "La Inmaculada en la historia de la devoción cristiana", 630).

[1214] Cf. VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María en Iberoamérica*, 57.

[1215] Cf. supra 48.

[1216] Cf. VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María en Iberoamérica*, 128.

[1217] Cf. *Ibíd.*, 141.

[1218] Cf. *Ibíd.*, 145-151. En el capítulo I hemos referido una anécdota de San Ignacio de Loyola que muestra hasta qué punto se tomaban en serio este juramento (cf. supra 48).

[1219] Son muchos los testimonios que encontramos en los libros de viajeros sobre el uso de este saludo mariano, p.e. un autor francés relata: "Al final de una de esas jornadas de marcha difícil y peligrosa, el viajero mira el horizonte buscando la señal de algún techo que pueda prestarle abrigo durante la noche… Si en la noche siguiente echa de ver entre las sombras las paredes y el humo de un rancho, puede acercarse sin temor a esa morada solitaria. Encontrará allí reunida a la familia del gaucho. El recién llegado pronuncia al acercarse, las palabras santas que, por tradición religiosa, reemplazan todavía, en gran parte de América Española a nuestras fórmulas triviales. ¡Ave María Purísima!, dice el forastero. Al oír estas palabras evangélicas, fórmula de confraternidad cristiana, el gaucho responde: "Sin pecado concebida"; y se levanta, y viene hacia su huésped y le ofrece el único asiento de que dispone: una cabeza de vaca" (X. MARMIER, *Buenos Aires y Montevideo en 1850*, Buenos Aires, El Ateneo, 1948,71-72).

misterio de la Inmaculada Concepción, se propagó en España desde inicios del siglo XVI.[1220] Presumiblemente fueron los franciscanos quienes introdujeron esta costumbre en América, al igual que el uso del título *La Purísima*, que se volvió muy popular en todo el Continente.

En las luchas de la Independencia encontramos muchos testimonios de la presencia de la Inmaculada en el pueblo criollo. Ya hemos hecho mención del rol de la Virgen de Luján en las tropas que recuperaron Buenos Aires en las invasiones inglesas. Los gauchos que reclutó Pueyrredón llevaban las *medidas de la Virgen* y su batallón marchaba bajo el estandarte del Cabildo de Luján, que tenía bordada una imagen de la Purísima.[1221] También en Uruguay la Independencia fue lograda bajo la protección de la Pura y Limpia Concepción de Luján del Pintado (Florida), imagen hoy conocida como la Virgen de los Treinta y Tres, patrona nacional. Otro ejemplo encontramos en México, liberado del dominio español con tropas al mando del cura Hidalgo que llevaban como estandarte a la Virgen de Guadalupe. En algunas Actas de Independencia –Caracas (1811), Trujillo (1821)– junto con la declaración de autonomía política se agregaba el juramento de defender la religión católica y la Concepción Purísima de María.[1222]

Presentamos un último testimonio histórico de la presencia de la Inmaculada en América Latina. Uno de los pasos que dio Pío IX antes de emitir la declaración dogmática fue una consulta a todos los obispos del mundo que se llevó a cabo en 1850. La respuesta de los prelados americanos fue unánimemente positiva. Rubén Vargas Ugarte –en su invaluable obra sobre la historia del culto a María en América– resume algunas:

> "'En la América Meridional –decía el Arzobispo de Bogotá– y en especial en esta arquidiócesis, todos unánimemente aclaman a María Inmaculada. Las Universidades hacen voto y juramento de defender la Concepción Ilustrísima y bajo este título María es la Patrona de las naciones americanas'. 'Estos pueblos –decía el Obispo de Ancud– son hijos de España y en todos ellos la devoción a la Inmaculada es tan fervorosa como lo ha sido y lo es en la nación española'. Y resumiendo un prelado del Perú el sentir de todos exclamaba: 'Nuestra América recibió junto con la fe católica, la fe en la preservación de María'".[1223]

Como es fácil imaginar, la recepción de la Bula *Ineffabilis Deus* se dio en medio de entusiastas celebraciones en toda América.

[1220] Cf. J. SIMÓN PARDO, *La devoción a la Virgen en España: historias y leyendas*, Madrid, Ediciones Palabra, 2003, 42.

[1221] Cf. supra 129.

[1222] Cf. FARRELL, *La devoción a la Inmaculada Concepción en el pueblo latinoamericano*, 16-17.

[1223] VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María en Iberoamérica*, 155.

8.5.2 El pueblo se mira redimido en la Inmaculada

Además de los motivos históricos que explican la amplia presencia de la Inmaculada en América Latina, hay que reconocer en último término una disposición divina. El misterio de la Inmaculada Concepción de María tiene un contenido teológico que de algún modo ha penetrado en el corazón del pueblo cristiano latinoamericano. "El concepto de la mujer amada de Dios, eso es la Purísima, la Inmaculada, eso ha calado hasta el fondo en el alma del latinoamericano, y en el alma de nuestro pueblo".[1224]

Tello sostiene que esto tiene que ver con el anhelo de inocencia frente a Dios. Para captarlo hay que percibir el contraste entre la pureza de la Virgen y nuestro pecado. María no fue herida por el pecado y ese misterio atravesó toda su historia desde su Concepción hasta su Asunción. Sin embargo, para representar el misterio de su Inmaculada Concepción siempre se elige un momento especial de su vida: su juventud más tierna. Las pinturas de Murillo –que se han vuelto de algún modo canónicas– la muestran siempre como una jovencita, desbordante de inocencia juvenil.[1225] Se quiere significar con ello que la Virgen es la máxima expresión humana de la inocencia. Tello explicaba esto en una charla a sacerdotes a partir de la presentación que hace Santo Tomás sobre la virginidad:

> "Cuando Santo Tomás quiere decir qué es virgen dice: 'es la frescura juvenil, un prado virgen'.[1226] Cuando habla de la analogía dice 'el prado ríe', y estudia la analogía a través de la expresión 'el prado ríe'.[1227] Es como un prado verde lleno de frescura, de un verdor que no ha sido quemado por el sol. La virginidad para Santo Tomás es el frescor de una vida y es la juventud de una vida. A través de eso va a expresar la virginidad. Y creo que en la Escritura es eso la virginidad".[1228]

[1224] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 285.

[1225] Bartolomé Murillo (1618–1682) pintó no menos de veintisiete Inmaculadas. Su obra fija un modelo iconográfico que conoció un rico desarrollo. Las primeras representaciones –siglo XV– son alegóricas bajo la forma del Abrazo en la Puerta de Oro, de San Joaquín y Santa Ana. Las primeras representaciones figurativas del misterio de la Inmaculada datan de la primera mitad del siglo XVI. En 1582 Baltasar del Águila pintó dos Inmaculadas que influyeron en la obra de Murillo. Los rasgos iconográficos que se han vuelto clásicos son: "una Virgen de pie, en plenitud de edad juvenil, vestida con túnica blanca y manto azul, con la luna bajo sus pies (símbolo de pureza) y, muchas veces, pisando una serpiente (a veces, esta con manzana en la boca). Generalmente tiene el cabello suelto y descubierto, de color castaño o moreno. Suele tener las manos juntas en actitud orante o cruzadas sobre el pecho. Aparece en el cielo, como contemplada y bendecida por Dios. En ocasiones, coronada por una aureola de doce estrellas. Frecuentemente con angelitos (querubines) en torno -sobre todo, alrededor de la parte inferior de la figura (quizá provenientes del modelo de Virgen de la Asunción)-, que suelen llevar algunos símbolos de la letanía lauretana" (MARTÍNEZ ALBESA, "La Inmaculada en la historia de la devoción cristiana", 652).

[1226] *STh*, II-II, q152, a1: "La palabra *virginidad* parece derivarse de *verdor*. Y así como se dice que lo que está verde conserva su verdor mientras no experimenta el ardor producido por el excesivo calor, también la virginidad implica que la persona que la practica esté inmune del ardor de la concupiscencia".

[1227] *STh* I, q13, a6: "Decir que el prado *ríe*, no significa más que, cuando florece, el prado tiene el esplendor parecido al del hombre cuando ríe".

[1228] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 283.

Hemos destacado en varias oportunidades el realismo con el que Tello mira la vida cristiana del pueblo. Su propuesta teológica no se apoya en una idealización romántica. Muchas veces considera con crudeza la mordedura del pecado en el pueblo. Como veíamos en el capítulo anterior al caracterizar brevemente al cristianismo popular, los hombres y mujeres de cultura popular suelen ser muy conscientes de las heridas que arrastran en su historia y los alejan de Dios.[1229] Pero, aun sabiendo que semejante distancia es insalvable por las propias fuerzas, saben también que esto no es óbice para que Dios despliegue su poder salvador en sus vidas. Eso es clave en sus vidas cristianas. Saben que están lejos, pero confían en Dios, y anhelan la recuperación de la dignidad que significa la redención. Para Tello, esa redención que desea el pueblo ya la contempla en la Virgen y en ella la encuentra:

> "Allí hay otra cosa muy honda en nuestro pueblo. Porque nuestro pueblo se sabe pecador, porque se siente muy pecador es que se va a expresar en la Inmaculada que es la inocencia. Como se siente pecador, como gastado por el pecado, es en la inocencia, e inocencia juvenil, y en la sin pecado, donde va a encontrar el sentido más hondo de lo cristiano. *Porque la redención es eso: recuperar la inocencia. Y es en la Virgen donde el pueblo, que se sabe pecador, que se siente muy pecador, muy mordido, muy gastado por el pecado, va a encontrar la inocencia, la juventud*. Porque María es la sin pecado.
>
> Nosotros los curas hemos perdido el sentido de la Inmaculada; porque creemos, porque ya está definido. Hemos perdido el sentido humano de la Inmaculada. El sentido de sentirse pecador sin remedio. No temería decir que el pueblo se sabe pecador sin remedio, se sabe pecador hasta el fondo, pecador sin salida; y precisamente por eso es que va a mirar a la Virgen como la Inmaculada, la inocente, la sin pecado".[1230]

Los hombres y mujeres de nuestro pueblo pobre perciben hondamente esta inocencia absoluta de la Inmaculada. Se sienten gastados por las heridas del pecado, y encuentran consuelo en la que no conoció pecado. Son como un terreno quemado por el sol que anhela la bendición de la *nube cargada de agua* (cf. 1Re 18,44). Esa purificación que desean la saben inalcanzable por sus propias fuerzas, pero confían recibirla por el amor maternal de la Virgen, "recurren a la ternura, a la accesibilidad, al cariño, a la comprensión de la mujer amada de Dios, que se transforma en la intercesora, el puente, la que hace cercano a Dios al corazón del hombre".[1231]

Nuestro pueblo le reza a María alabando su pureza, *pues todo un Dios se recrea en tan graciosa belleza*. Capta con su sentido de la fe que es la "toda hermosa" (Cant 4,7) que mueve a Dios. Por eso, mirando a la Inmaculada:

> "- El hombre halla algo en común con Dios: mira con amor lo que Dios mira y ama. Canta y alaba lo que Dios canta y alaba.

[1229] Cf. supra 318.

[1230] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 283-284.

[1231] *Ibíd.*, 287.

- Ese hombre que se sabe y reconoce pecador ante Dios y le ofrece como propio lo que él mismo no tiene ya: la pureza, la gracia, la inocencia de María.
- Mirando a la Virgen cree que es posible en la condición humana el bien y el amor.
- Bajo la mirada de la Virgen se purifica el espíritu de sus males, culpas y pecados.
- En la 'llena de gracia' el hombre encuentra la fuente de gracia para la vida de todos los hombres".[1232]

En el gozo de contemplar a la Virgen, en la alegría de la visita a su santuario, el hombre y la mujer de cultura popular se purifican. Dejan sus pesos, sabiendo que a los afligidos y agobiados Jesús les dice un consolador "vengan a Mí" (Mt 11,28). La fiesta del encuentro con Dios en la casa de la Madre les da una energía especial. Vuelven distintos a la lucha cotidiana. De algún modo recreados por el encuentro con la fuente de la gracia divina.

Resulta interesante notar la convergencia entre estos planteos y los que hacía Gera –también a grupos de jóvenes– en esos años. Les explicaba que María nos evangeliza con su presencia, porque con su belleza nos muestra el camino hacia la suprema e infinita Hermosura de Dios. La total santidad y belleza inmaculada de María nos anticipa el destino salvífico al que Dios nos convoca. Todos llevamos grabada en el corazón la nostalgia de esa belleza. Nosotros, pecadores, estamos llamados a participar de esa santidad y belleza mediante el perdón de Dios. Al contemplar la hermosura que Dios derramó en María somos convocados a la plenitud de nuestra salvación en Cristo.[1233]

Ella es la obra preferida de Dios, con un esplendor que se manifiesta en el privilegio de su Concepción Inmaculada, en el misterio de su maternidad virginal, y en el hecho único de su asunción a los cielos. Tres misterios que muestran el *unum* de María con Cristo. Gera destaca que en la predicación de los misioneros que llegaron a América era frecuente la presentación de la figura de María Asunta a los cielos. La Asunción es un acontecimiento que también participa del misterio de la suprema belleza alcanzada por María. Ella nos precede de este modo totalmente singular, al anticipar, ya en el tiempo de nuestra historia humana, el ideal supremo de vida y belleza del que todos estamos llamados a ser parte mediante el misterio de nuestra resurrección. Ella nos convoca a la esperanza de un mundo nuevo.[1234]

María es también un *símbolo de la resurrección.* Muchos hombres y mujeres del pueblo, con vidas marcadas por el dolor y la muerte, encuentran en Ella caminos para una vida nueva. Como afirma Virginia Azcuy, "esta clave está muy presente en la devoción

[1232] TELLO - POLLACCHI, "Apuntes para el año mariano", 100.
[1233] Cf. GERA, *María y la evangelización*, 126-128.
[1234] Cf. *Ibíd.*

mariana latinoamericana, que descubre en María la promesa de una vida digna y plena para todos y todas, una vida que Dios nos regala y nos pide que actuemos en igualdad más allá de rodas las diferencias que nos caracterizan".[1235]

8.6 Conclusión

En este capítulo hemos intentado delinear algunas características del encuentro personal entre la Virgen y el cristiano de cultura popular. El origen de este movimiento hay que ponerlo en la iniciativa de Ella que –como veíamos en el capítulo V– colabora con la obra redentora de Cristo atrayendo a sus hijos hacia sí. Este amor maternal con el que María atrae se interioriza en sus hijos como un conocimiento afectivo que hace que sus vidas –de algún modo misterioso– giren alrededor de Ella.

El encuentro con la Virgen es de corazón a corazón y puede darse de múltiples maneras. Especialmente se da en la contemplación de las imágenes en que Ella se ha manifestado históricamente y que por lo general están en los santuarios marianos. Mirar y ser mirados por la Virgen es participar como hijos del diálogo amoroso de la mirada recíproca entre Dios y María: el Padre que contempla enamorado la pequeñez de la llena de gracia, María; y Ella que mira a Dios diciéndole *hágase*; y los cristianos, recreados en ese torbellino de amor, escuchan de sus labios *hagan lo que Él les diga* (cf. Jn 2,5).

En esa mirada se presenta accesible el perdón divino, tan necesario para aliviar la insoportable distancia con Dios. El deseo de redención, especialmente vivo en el pueblo pobre, encuentra en el misterio de la Inmaculada Concepción –marcado a fuego en el corazón mariano de América Latina– una fuente de esperanza y de consuelo. En ese encuentro vital, la gracia de la fe manifiesta su potencia redentora. El pueblo se purifica bajo la mirada de la Virgen, y al mirarla –sintiéndose uno con Ella– recupera la inocencia.

A partir del reconocimiento de que este fecundo encuentro es iniciativa de la Virgen, Tello llama a pensar una pastoral que secunde su acción. El núcleo de su propuesta es favorecer que la gente se ponga bajo la mirada de la Virgen, sea facilitando las peregrinaciones a los santuarios marianos, sea organizando misiones en que la Virgen *salga* para visitar a sus hijos. También destaca que si lo que produce la Virgen en el pueblo es un conocimiento afectivo, este debe favorecerse con una *catequesis afectiva*

[1235] AZCUY, "María en diversas voces de la Teología Latinoamericana: Algunos ciclos de una interminable conversación en las últimas tres décadas", 400.

que busque cultivar el vínculo filial con Ella más que transmitir una doctrina. Sobre estas perspectivas pastorales volveremos en el capítulo siguiente.

Capítulo IX. Una pastoral desde Luján

La pastoral "en último término tiende sólo a que todos, los más que se pueda, 'se pongan' simplemente frente a la Virgen. Ella es Madre amorosa, sabia y poderosa, que se quedó en Luján por nosotros. Todo lo que pasa después está en sus manos".[1236]

9.1 Introducción

Esta investigación tiene por objetivo principal presentar las reflexiones teológicas de Tello sobre la Virgen de Luján, en el marco de su mirada sobre la presencia de la Virgen en América Latina. Hemos señalado muchas veces que su teología estaba siempre orientada a la evangelización. Creemos que el norte de todos sus esfuerzos reflexivos –y sus diálogos– era formular una pastoral popular que acompañe la obra de Dios en América Latina. Una presentación completa y orgánica de esta pastoral popular excede por mucho los límites que hemos señalado para esta investigación. Lo que corresponde ahora es capitalizar lo dicho en los capítulos precedentes y presentar las intuiciones más concretas que Tello formuló para secundar y alimentar ese doble movimiento de atracción e irradiación por el que la Virgen brilla desde Luján.

Lo primero, como hace Tello en uno de sus borradores sobre una propuesta evangelizadora centrada en Luján, será ofrecer el marco adecuado para pensar la pastoral: el obrar salvífico de Dios. Las reflexiones pastorales deben partir de que Dios es el agente principal y que todo su obrar tiene como fin *"hacer que todo tenga a Cristo por cabeza"* (Ef 1,10). Nos invita a una plenitud de vida en unión con Él a través de Cristo, unido a María. Veremos que, a partir de la consideración de la gratuidad absoluta con que Dios da esta salvación, Tello entiende que, además del camino de una vida de amistad con Dios, hay un camino de pura misericordia. Y es por este último que la Virgen, desde Luján, lleva a muchos de sus hijos. Además, siguiendo al Vaticano II, señala que la salvación puede darse por la sola *participación* de algunos bienes salvíficos. Por eso llama

[1236] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n.36.

a valorar los elementos de santidad que en la vida del pueblo conviven con muchos pecados (9.2).

Luego veremos que, para acompañar la fuerza de unidad que la Virgen ejerce desde Luján, la pastoral puede colaborar a que el pueblo se ponga bajo su mirada. Siempre siguiendo el doble movimiento de atracción hacia su Santuario y de irradiación o salida misionera. Esto dará ocasión para que repasemos muy brevemente algunas de las iniciativas que inspiró nuestro teólogo: peregrinaciones, campamentos de oración, retiros, misiones, bajada de la Virgen original, esclavos de la Virgen y fabricación de imágenes, estampas y medallas, entre otras cosas. Presentaremos esas iniciativas evangelizadoras que Tello propuso no porque necesariamente tengan que ser continuadas, sino porque resultan expresivas de su pensamiento e inspiradoras de cualquier búsqueda pastoral desde Luján (9.3).

En el fondo, estas propuestas evangelizadoras buscan reeditar la escena en que Jesús nos entrega a María antes de morir. En la aceptación de la Madre por parte del discípulo amado está el arquetipo de la respuesta que se espera suscitar mediante esta pastoral. Por eso, el camino es buscar acciones que den la ocasión de reactualizar el vínculo de filiación con la Virgen. Una de ellas, en la que Tello ponía mucho énfasis, es la imposición de la medalla (9.4).

Por último, así como vimos que el encuentro personal con la Virgen se da mediado por la Imagen milagrosa, el espacio privilegiado de ese encuentro es el santuario, que de algún modo extiende la sacramentalidad de la Imagen. Tello ve en los santuarios marianos un signo del amor de la Virgen que elige un lugar para quedarse y desde allí gestar permanentemente un pueblo cristiano. La evangelización debe facilitar el encuentro entre el pueblo y María en su santuario. La Iglesia –afirma Tello– debe *prestarle su ser a la Virgen* para salir a los caminos a buscar a la gente y llevarlos hacia Ella. Y a la vez, *prestarle su ser a la gente*, para que saquen afuera su amor a la Virgen y así crezcan en fe, esperanza y amor (9.5).

9.2 Una pastoral en orden a la salvación

"La pastoral hay que entenderla subordinada a la salvación, porque así resulta de la enseñanza evangélica y de la vivencia religiosa de nuestro pueblo, iluminado por la Virgen de Luján".[1237]

Una característica de la *forma mentis* de Tello es pensar las cosas desde su finalidad. En el caso de la vida humana el fin último, aquello que le da un sentido a su devenir histórico, es la unión con Dios: la vida eterna. Dios, desde la sobreabundancia de su amor, invita al hombre a una plenitud de vida en la comunión con Él. Esta es la vocación suprema y la realización máxima de lo humano. Es una unión que se da por el amor y que será plena en el cielo. Pero que ya se anticipa en la tierra al vivir las virtudes teologales –fe, esperanza y caridad– por las cuales logramos cierta comunión con Dios. Esta plenitud de vida es lo que llamamos salvación. Se trata de un proceso iniciado por Dios con su venida al hombre en la historia para conducirlo y llevarlo la felicidad perfecta en la comunión con él.[1238] Cristo con su sacrificio pascual nos ha franqueado el acceso a la vida divina. En la unión personal con Él somos transformados por la participación de la vida trinitaria. Cristo es a la vez el salvador y la salvación misma.

Para Tello, el obrar salvífico de Dios es el marco adecuado para pensar la evangelización. Antes de ser una acción humana, la pastoral es algo que hace Dios. Recordemos la afirmación de la siempre vigente *Evangelii Nuntiandi:* "el Espíritu Santo es el agente principal de la evangelización".[1239] Las acciones evangelizadoras son siempre instrumentales del obrar divino. Si perdemos esto de vista y absolutizamos el actuar humano en la evangelización estaríamos poniendo los medios por encima del fin. El componente principal de la pastoral es teologal. Así lo explicaba nuestro teólogo en una *escuelita* de 1998, donde también destacaba la colaboración de la Virgen en la obra salvadora de Cristo:

> "Ese Dios que salva, ha querido hacer la salvación no sólo por Cristo, sino también por la Virgen María unida a Cristo. Cristo y María. Y Dios, Cristo y María lo que tienen como nota característica, es el amor a los hombres. Y esto lo dice Cristo en el Evangelio. Dios salva por Cristo y María, que aman la salvación de los hombres, y están trabajando constantemente por ella. La verdad completa es: todos los hombres pueden salvarse; y Cristo y la Virgen están deseando –mucho más ardientemente de lo que podamos desearlo nosotros, y mucho más universalmente y más constantemente– están deseando la salvación de los hombres. Y esto cambia la perspectiva.

[1237] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, n.21.

[1238] Cf. Á. CORDOVILLA PÉREZ, *Teología de la salvación*, Salamanca, Sígueme, 2021, 12.

[1239] EN 75.

> Pero además, Dios amorosamente, con un amor eficaz, capaz de crear todas las condiciones necesarias; y Cristo y la Virgen con un amor del que nosotros no tenemos ni idea (nosotros vivimos en el tiempo, ellos en la eternidad), y que participando de la eternidad es constante, continuo y fuertísimo, y ese amor está deseando la salvación. Este es el marco en el cual hay que poner la pastoral. Si ponemos la pastoral en otro marco, estamos falseando la cosa".[1240]

La acción evangelizadora continúa instrumentalmente esta acción de Cristo, que –con un amor activo y eficaz– está permanentemente trabajando para que recibamos la plenitud de vida que Dios nos ofrece. Junto con Cristo –en una unidad única– actúa María, quien "asunta a los cielos, no ha dejado esta misión salvadora, sino que con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna".[1241] Para cumplir este designio salvífico, Jesucristo estableció a la Iglesia como sacramento de salvación y la envió a transmitir las riquezas evangélicas que Él nos dejó. Al hombre le corresponde aceptar esta invitación a la comunión divina mediante la fe, que es también una gracia de Dios. La salvación, por el hecho de tratarse de una comunicación personal, supone una dinámica de libertad. Dios ofrece sus dones, y el hombre –sujeto histórico– está llamado a prestar libremente la obediencia de la fe.[1242] Como una expresión de amor supremo, Dios toma en serio la libertad humana y la hace parte del acontecimiento salvífico.[1243]

Sin embargo, a pesar de este protagonismo del hombre en la salvación, esta es siempre un don de Dios. No hay obra humana que pueda hacernos merecer en sentido estricto –de *condigno*– la participación plena en la vida divina. Ni siquiera las acciones de quien tiene caridad. Si bien en ese caso hay un cierto merecimiento de conveniencia –o de *congruo*– este es posterior a haber recibido inmerecidamente el don de la caridad. Raniero Cantalamessa ofrece una bella imagen para explicar el mérito de estas acciones que no son causa de nuestra salvación sino efectos de la misma: "los méritos son como unas moneditas que un padre mete, a escondidas, en el bolsillo de su niño, para que este pueda comprarle un regalito para su fiesta".[1244] Lo mismo enseña el Concilio de Trento cuando –siguiendo a San Agustín– afirma que: "la bondad de Dios para con todos los hombres es tan grande, que quiere sean merecimientos de ellos lo que son dones de Él".[1245] Por eso, en todos los casos la salvación debe ser recibida como una gracia:

[1240] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 5 de marzo de 1998.

[1241] LG 62.

[1242] Cf. DV 5.

[1243] Cf. E. J. JUSTO DOMÍNGUEZ, "Pensar y decir la salvación cristiana", *Estudios Eclesiásticos* 97 (2022) 745-771, 765.

[1244] R. CANTALAMESSA, *La vida en Cristo*, Madrid, PPC, 1998, 67.

[1245] Dz 810. Aquí Trento se hace eco de la enseñanza de San Agustín: "¿Cuál es, pues, el mérito del hombre antes de la gracia? ¿Por qué méritos recibirá la gracia, si todo mérito bueno lo produce en nosotros la gracia, y cuando Dios corona nuestros méritos no corona sino sus dones?" (San Agustín, *Epist 194 ad Sixtum 5*,

> "En efecto, el que vivió toda su vida en gracia santificante no merece por ello *de condigno* la salvación y, si se salva, es por voluntad y don gratuito de Dios. Esto es de fe. También el pecador, y pecador empedernido, puede ser salvado por Dios; también el no-católico o el no-cristiano puede ser salvado: 'debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual' (GS 22) de salvación".[1246]

La salvación es obra de Dios y él la da como quiere. Una vida de pecado no es óbice para que Él le regale la vida eterna en el último instante. Hay ejemplos insignes de esto, como el del "buen ladrón" (cf. Lc 23,43), o el reo impenitente por el que reza Santa Teresita y que, antes de subir al cadalso, besa inesperadamente un crucifijo.[1247] Esta sobreabundancia de la misericordia divina es la que lo lleva a Tello a afirmar que:

> "Dios, que llama a la Vida Eterna, puede conducir hacia ella por dos caminos: uno que podríamos llamar de 'justicia' en el cual la caridad se guarda a través de los actos de la vida, y otro de pura misericordia en que la perseverancia final se obtiene por un puro don gratuito de Dios preparado tal vez por ciertas obras, pero en el cual por causa del pecado no se ha guardado la caridad".[1248]

Según este planteo, habría como dos caminos para recibir la salvación que Dios nos ofrece y que será plena cuando gocemos de la bienaventuranza eterna. El más perfecto sería abrazar de todo corazón el mensaje de Cristo y llevar una vida de amor a Dios y a los demás. En este caso Dios podría dar la salvación plena por ser un buen amigo de quien así vive. Pero hay otro camino que es de *pura misericordia*, en el que la vida puede estar profundamente deformada por el pecado, pero en el momento de la muerte Dios le da la gracia de la perseverancia final. Incluso en algunos casos, a pesar del pecado, puede haber una disposición interior a recibir este don preparada por ciertas obras. Esta es una idea que Tello desarrolló fecundamente y que resulta muy importante para la pastoral popular que plantea. La desarrollaremos a continuación.

9.2.1 La participación de bienes salvíficos

La consideración de la salvación eterna como don inmerecido nos ayuda a comprender que, si bien el mejor camino para llegar a ella es llevar una vida de amistad con Dios, esto no significa que no puedan alcanzarla quienes no tengan una vida cristiana coherente o –incluso– quienes no conozcan a Dios. Tello entiende que Dios da su

19 [PL 33,880]). Sobre la doctrina del mérito en Trento cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios: antropología teológica especial*, Santander, Sal Terrae, 1991[2], 294-304.

[1246] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, n.17.

[1247] A ese criminal convertido por la eficacia de su oración, Teresa lo llama "mi primer hijo" (cf. SANTA TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma*, MsA fol 46).

[1248] TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, 16.

salvación a quienes aceptan en plenitud sus dones y, en una expresión de su misericordia, la extiende a quienes apenas *participan* de algunos bienes salvíficos:

> "Se salva el hombre recibiendo *plenamente* la doctrina de Jesús, sus actos redentores, sus misterios sacramentales, las instituciones que Él estableció y, para decirlo en una palabra, perteneciendo a la Iglesia una, santa, católica y apostólica que tiene la totalidad de los medios de salvación (para esto le dio la misión de evangelizar y apacentar o pastorear). La salvación implica una plenitud, pero Dios no quiso restringirla sólo a esta, quiso también extenderla misericordiosamente a algunas que son sólo *participaciones* de esa plenitud".[1249]

La clave de la argumentación está en la noción de *participación*. Se trata de considerar que hay situaciones en las que las personas no viven la plenitud de los medios que Dios ofrece para la comunión con Él, pero *participan* de esa plenitud al tener algunos elementos de santidad en sus vidas, que ahora veremos cuáles podrían ser. Esto se apoya en la enseñanza conciliar, especialmente de *Lumen Gentium*, que reconoce que están en camino de salvación no sólo quienes aceptan la plenitud de medios que ofrece la Iglesia católica sino también quienes están en otras iglesias cristianas, e incluso los que no creen en la divinidad de Jesucristo como los judíos, musulmanes, y quienes con buena voluntad se esfuerzan en llevar una vida recta.[1250] Todo lo bueno y verdadero que se da entre ellos, la Iglesia lo ve como una disposición para recibir la salvación. Tello entiende que esta participación en elementos de santidad también puede darse en diversas situaciones o acciones enseñadas por Jesús:

> "Pero esas *participaciones*, que Él admitió o estableció, son múltiples y también son múltiples las formas como Él las enseñó en el Evangelio o en las Sagradas Escrituras, de tal modo que a veces se muestran como actos perfectísimos de la plenitud cristiana y simultáneamente, por otra parte, admiten ser sólo una preparación (cf. LG 16) o disposición evangélica: 'Bienaventurados los pobres' (Lc 6,20 y cf. Lc 16,25), 'los que lloran, los que sufren', etc.; 'Venid benditos de mi Padre… porque tuve hambre y me disteis de comer…' etc.; enseña a dar bienes a buenos y malos ('sed perfectos como nuestro Padre celestial…'), a 'poner la otra mejilla', a dar o hacer más ('al que te pide la capa…', 'si te pide caminar…' etc.), todo lo cual vale también para los no-católicos".[1251]

Según esto, el amor salvífico de Dios también abarca situaciones en las que sólo se da algún aspecto de la enseñanza evangélica. Por ejemplo, vivir las obras de misericordia puede ser la manifestación de una vida cristiana en caridad. Pero no podemos negar que quienes llevan una vida marcada por el pecado también practican actos como dar de comer al hambriento, o cuidar de los enfermos. Al hacerlo están participando en esos bienes salvíficos y esta participación puede ser una preparación para recibir la

---

[1249] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, n.12.

[1250] Cf. LG 15-16. También UR 3: "Aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia".

[1251] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, n.14.

salvación. Dios –en su infinita misericordia– podría dar la plenitud de su salvación a algunos porque los hace participar de un bien, como el de dar de comer al hambriento. A otros, por participar de un bien que es amar al enemigo. También Dios puede salvar a los que hace participar de los bienes de las bienaventuranzas: el sufrimiento, la pobreza, la injusticia, etc.

Además de estas participaciones en bienes salvíficos por vivir algunas enseñanzas evangélicas, Tello llama la atención sobre la fuerza salvífica que significa en el pueblo cristiano la presencia de la fe y la esperanza, aún sin caridad. En este sentido, solía insistir en que el cristiano se define por la fe, no por la caridad y citaba la sentencia de Trento: "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 esta no sea viva, o que quien tiene la fe sin la caridad no es cristiano, sea anatema".[1252] Con eso le aseguraba carta de ciudadanía cristiana al pueblo latinoamericano que vive su fe en medio de tantas situaciones de pecado. Por eso siempre consideró muy importante en la pastoral contar con la *fe informe* y la *esperanza informe*:

> "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 esta 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".[1253]

Cuando una persona pierde la caridad no pierde juntamente la fe y la esperanza, a menos que cometa un pecado grave contra alguna de ellas. Aun cuando no se las pueda considerar verdaderas virtudes por faltar la caridad, siguen siendo dones sobrenaturales –que por naturaleza son activos– ordenados a la salvación. En esto Tello se inspira en Santo Tomás, quien afirma que "la fe informe es un don de Dios".[1254] Si bien se trata de 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".[1255] Si se pierde la caridad pero no se peca formalmente contra la fe, esta permanece en el hombre de modo informe, o "en estado de cierta incoación".[1256] Ella sigue siendo don de la gracia, que "inclina a creer

---

[1252] Dz 838.

[1253] TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, 16. Sobre la fe informe hemos tratado en: BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe,* 222-228. Sobre la esperanza informe en el cristianismo popular cf. FORCAT, *La vida cristiana popular*, 407-411.

[1254] *STh* I-II q6, a2.

[1255] *Ibíd*.

[1256] *STh* I-II q65, a4.

por cierto amor al bien".[1257] 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. Además, en la fe informe también pueden distinguirse los tres aspectos que se dan en la fe perfecta (*credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*), ya que estos tienen que ver con la naturaleza misma de la fe y no con su perfección.[1258] Por eso, Tello afirma que:

> "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 (*STh* II-II, q17, a8))".[1259]

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, ya que no se completó por la caridad. Lo mismo sucede con la esperanza informe, "por ella, el hombre que se sabe y siente pecador, espera de Dios la futura bienaventuranza a través de un acto imperfecto que puede darse sin la caridad, basándose incluso en los méritos que aún no se tiene y que confía que Dios *ciertamente* quiere darle".[1260] De hecho, como afirma Tello, "hay que reconocer que es cierta la misericordia infinita de Dios y su poder salvador, y que la fe y la esperanza son infusas, es decir don de Dios, que de suyo no requieren ninguna precondición humana: Dios las da a quien quiere y como quiere".[1261] Este amor imperfecto propio de la fe y la esperanza informe logra cierta unión con Dios. Por eso Tello insiste en que ambas virtudes imperfectas son realidades salvíficas que la evangelización no puede despreciar, como no debe desatenderse la mecha que arde débilmente.[1262]

[1257] *STh* II-II q5, a2, ad2.

[1258] Cf. *STh* II-II q4, a4, ad2; S. PIÉ I NINOT, *La Teología fundamental: dar razón de la esperanza (1Pe 3, 15)*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006[6], 190.

[1259] TELLO, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, 17.

[1260] FORCAT, *La vida cristiana popular*, 409.

[1261] TELLO, *El cristianismo popular III. Moral del pueblo. Evangelización del hombre argentino*, 233.

[1262] P.e.: "Frente a las virtudes imperfectas son posibles en líneas generales, dos grandes actitudes: reprobarlas 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 (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, *La Nueva Evangelización. Anexos I y II*, 44).

9.2.2 Una pastoral que busque mantener la tendencia hacia Dios

Tello ofrece esta reflexión sobre la participación en algunos elementos de santidad como disposición para recibir la salvación eterna, contemplando las multitudes que la Virgen de Luján atrae. Como ya hemos dejado sentado en diversas ocasiones, su planteo no diluye la presencia del pecado en la vida del pueblo. Si bien advierte que para juzgar acerca de él hay que conocer su cultura y tener en cuenta el conjunto de disposiciones subjetivas en las que se viven las condiciones injustas de la vida social,[1263] no cae en *buenismos* que oculten las heridas del pueblo. Junto con esto, insiste en que una característica del cristianismo popular es que quienes lo viven son conscientes de su pecado, pero a la vez, confían en que es tanta la fuerza del amor salvífico de Dios que este no se detiene por los errores cometidos. "El pueblo que Ella atrae hacia sí, es y se sabe pecador. Tiene pecado pero también sabe que puede alcanzar la salvación. Dios no lo excluye de su misericordia, la que percibe, y de manera muy sensible, al ir a la Virgen".[1264] Los hombres y mujeres del pueblo saben que esta vida necesita ser salvada y confían en que Dios, por medio de María, les va a dar esa plenitud que anhelan. No es que justifiquen el pecado, sino que creen en la fuerza del amor de Dios, sobre todo reflejado en el amor maternal y misericordioso de María:

> "La Virgen que como Madre, Corredentora y abogada, desea ardentísimamente la salvación de todos los hombres, sus hijos, lleva a unos a una plenitud de vida cristiana y a otros sólo a alguna participación, pero a todos impulsa a salvarse. El hombre de pueblo, que cree en la Virgen de Luján, reconoce (aunque oscuramente para el teólogo) la acción salvadora de la Virgen, confía en ella y a menudo obra en consecuencia. Y así, la Virgen de Luján, va formando a un pueblo de modo cristiano".[1265]

Entendemos que en este punto la reflexión teológica de Tello ofrece una originalidad que puede resultar una divisoria de aguas. Gran parte de los planteos sobre la evangelización se mueven en el nivel de las acciones pastorales y buscan medios para que los fieles lleven una vida cristiana coherente. Tello, al poner la pastoral en el marco de la salvación, y al ser consciente de las heridas del pueblo, llama a pensar una pastoral

[1263] No podemos extendernos ahora en este tema, por demás de interesante. Donde más detalladamente está tratado es en *Fundamentos de una Nueva Evangelización*. Allí presenta una larga nota sobre los elementos a considerar para juzgar acerca de la presencia del pecado grave en el cristianismo popular. El planteo tiene su centro no en el pecado sino en la gracia y está motivado en que muchísimas veces los agentes de pastoral juzgan como malas acciones que no lo son porque se desconoce *objetivamente* la acción o la condición del *sujeto* agente, que incluye su cultura (Cf. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 164-180). Para profundizar en las respuestas de Tello a las objeciones que el catolicismo formado presenta al cristianismo popular cf. FORCAT, *La vida cristiana popular*, 346-351.

[1264] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (tercer borrador)*, n.5.

[1265] TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, n.20.

popular que no ponga el foco en la perfección de la vida cristiana, sino en la presencia de elementos salvíficos. Sabiendo no sólo que se trata de algo evangélico, sino de algo que el pueblo intuye en su sentido de la fe y viene viviendo en su historia: "La pastoral hay que entenderla subordinada a la salvación porque así resulta de la enseñanza evangélica y de la vivencia religiosa de nuestro pueblo, iluminado por la Virgen de Luján".[1266]

Para Tello, la pastoral que la Virgen hace en Luján –y debe continuar la Iglesia– mira en último término a la salvación, sea que haya una vida de gracia –aún mezclada con el pecado– o que haya buena voluntad en las personas, como disposición. Se trata de una pastoral que no es primeramente para fomentar una vida en *estado de gracia*, del que sería presuntuoso pretender una certeza, sino que busca ayudar a vivir con algunos elementos de Dios en la vida, aunque no todo sea de Dios.[1267] Es suscitar o mantener algunos bienes salvíficos, confiando en la misericordia. Así lo formulaba en una *escuelita*:

> "¿Cuál es la pastoral del cristianismo popular? Mantener la profunda tendencia hacia Dios. Mantenerlo en la fe, mantener –con algún acto como ir a Luján– la profunda tendencia hacia Dios. Poner una ermita para que de vez en cuando rece; después en su vida temporal que tenga una humildad fundamental de saber que tiende hacia Dios, pero no puede. Ese buscarlo a Dios, eso es obra de Dios. Que tienda a la salvación y no a una vida cristiana. La salvación es un don gratuito de Dios. La pastoral del cristianismo popular será mantener esa tendencia y que la vida solo tiene sentido en la unión con Dios en el cielo. Y junto con eso saber que no puede hacer nada. Esperar la salvación de Dios".[1268]

Es una pastoral que valora altamente la fe en su dimensión de tendencia hacia Dios, el *credere in Deum*, que –como explicamos en el título anterior– se mantiene como una fuerza ordenada a la salvación aun cuando se haya perdido la caridad por el pecado. Ir a la Virgen es una forma de actualizar y revitalizar esta fe. Vimos en el capítulo VIII cómo el encuentro personal con Ella transforma interiormente al creyente. El pueblo se ve en la *llena de gracia* y al hacerlo de algún modo se recrea, renueva la redención. Presenta sus dolores, sus cansancios, sus errores, y recibe el abrazo materno y santificador de la que es *toda santa*: "bajo la mirada de la Virgen se purifica el espíritu de sus males, culpas y pecados".[1269]

Junto con esto, Tello llama a afinar la mirada para ver otros bienes salvíficos en la vida del pueblo, que muchas veces conviven con situaciones de pecado. Estos son abundantes para quien sabe mirar. Por ejemplo, gestos muy frecuentes como ocuparse de

---

[1266] *Ibíd.*, n.21.

[1267] Sobre los límites de una espiritualidad centrada en el tema de la perdida y recuperación del *estado de gracia* y el uso de la gracia en el cristianismo popular cf. FORCAT, *La vida cristiana popular*, 333-336.

[1268] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 11 de diciembre de 1997.

[1269] TELLO - POLLACCHI, "Apuntes para el año mariano", 100.

que le llegue algo de comida a algún anciano solo del barrio, u organizar un comedor para los chicos, son acciones por las que Jesús promete una gran recompensa (cf. Mt 25, 31-40). Quien hace generosamente una *gauchada* vive el mandamiento de dar sin esperar recibir. O el que perdona a quien lo agredió, cumple con amar al enemigo. Muchas veces quienes hacen estas cosas están envueltos en mil pecados, sin embargo muestran con sus vidas que han encarnado valores evangélicos cuya fuerza salvífica la evangelización no debe desaprovechar. Otro tanto hay que decir de males que sufre el pueblo y que –en el misterio amoroso de Dios– son llamados bienes en las bienaventuranzas. El dolor y el sufrimiento, tan presentes en la vida, asocian misteriosamente al sacrificio de Cristo y de algún modo completan su Pasión en la historia. Lo mismo la pobreza, que consta por la enseñanza evangélica que es dispositiva para recibir las riquezas de la fe. Una pastoral ordenada a la salvación pondrá mucha atención en estos elementos de santidad encarnados en la cultura del pueblo y buscará fortalecerlos.

9.3 Poner al pueblo bajo la mirada de la Virgen

Luján es un acontecimiento salvífico por el que Cristo –junto con María– van formando un pueblo cristiano. Desde allí, la Virgen "atrae interiormente a sus hijos, les toma el corazón, y en la intimidad de ese encuentro anida secretamente un don de su gracia".[1270] Una evangelización que tenga como norte la salvación, y crea en la fecundidad salvífica de ese encuentro entre la Virgen y el pueblo, buscará multiplicar las ocasiones para que este se realice. En la reflexión de Tello, una pastoral que sea fiel al fenómeno de Luján "en último término tiende sólo a que todos, los más que se pueda, *se pongan* simplemente frente a la Virgen. Ella es Madre amorosa, sabia y poderosa, que se quedó en Luján por nosotros. Todo lo que pasa después está en sus manos".[1271]

Este sentido último de la acción es medular en esta propuesta pastoral. Tello es realista y advierte que se trata de algo "tan invisible, humanamente tan pobre, que es difícil mantenerlo con firmeza y con pureza".[1272] Una pastoral que se proponga como fin principal poner al pueblo bajo la mirada de la Virgen puede parecer muy poca cosa. Siempre va a estar la tentación de ofrecer *algo más completo*. Debemos reconocer que la acción de la Virgen es muy pocas veces comprobable empíricamente. Sólo desde la fe,

[1270] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n.34.
[1271] *Ibíd.*, n.36.
[1272] *Ibíd.*, n.37.

que es certeza de lo que no se ve (cf. Hb 11,1), puede sostenerse un camino evangelizador que da tanta prioridad a la obra salvadora de Dios a través de la Virgen. Pero esto no significa que no haya nada que hacer. Por el contrario, son muchas las iniciativas posibles, pero siempre partiendo de esa fe en la acción de la Virgen y del cristianismo del pueblo. De hecho, el padre Tello ha inspirado un sinfín de acciones misioneras en torno a Luján. Repasaremos algunas de sus búsquedas, no con la intención de presentarlas en profundidad, sino para tomarlas como inspiradoras de acciones que pueden hacerse para poner al pueblo bajo la mirada de la Virgen.

9.3.1 Algunas iniciativas pastorales

La más conocida es la peregrinación juvenil, iniciada en los tiempos en que asesoraba al *Movimiento Juvenil Evangelizador*. De ella ya hemos hablado en varios lugares de esta obra.[1273] También en esos tiempos organizó *Campamentos Juveniles de Oración*, a la sombra de la Basílica de Luján.[1274]

Luego, en su etapa de ostracismo, desde su *escuelita* semanal inspiraba la acción de un grupo de sacerdotes que se reunían en la Cofradía de Luján. Desde ese espacio dedicó las últimas dos décadas de su vida a buscar actividades evangelizadoras que acompañen y fortalezcan el cristianismo popular. La mayoría de ellas tenían que ver con la Virgen de Luján. Algunas acompañaban el movimiento de atracción hacia Luján y otras la salida misionera. Por ejemplo, estimuló a que tome forma la peregrinación a pie del 8 de diciembre, que sigue hasta hoy y se caracteriza por la presencia mayoritaria de pobres. También pensó actividades para ocasiones especiales, como el año mariano nacional de 1980, o el centenario de la coronación en 1987 (que además fue año mariano convocado por Juan Pablo II). Para esta última ocasión proponía bajar la Imagen del milagro para que los peregrinos la puedan ver más de cerca. Así lo impulsaba en una de sus *escuelitas*:

> "La Virgen María fue coronada y se va a celebrar este año esa coronación: para celebrar a la Virgen María como Madre, Patrona, Protectora, hacer dos cosas: 1º rezarle a la Virgen, orar primero; 2º tratar de reunir al pueblo, porque para eso la Virgen María se quedó en Luján, para reunir y proteger al pueblo. […] ¿Cómo hacer eso? Se propondrían formas más concretas; el pueblo tiene un modo de rezar que hay que reconocer y de algún modo facilitar y fomentar, que es una relación, en conexión con la imagen; entonces para celebrar la coronación y facilitar la oración del pueblo, primero bajar la Virgen, que la gente la tenga a mano, facilitar el que pueda ser visitada. Entonces los curas de la Cofradía se comprometen durante seis o siete noches a estar allí".[1275]

[1273] Cf. supra 174 y 308.

[1274] Cf. RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, 67.

[1275] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*, 29 de enero de 1987.

En los años previos al jubileo del 2000 volvió sobre el tema de la bajada de la Virgen y hasta diseñó un croquis con las reformas que habría que hacer para facilitar la circulación en la Basílica en esos días. La propuesta era que la Virgen esté al alcance de la mano y protegida por un vidrio blindado, al modo de la Virgen del Valle de Catamarca.[1276]

En la línea de las actividades que colaboran con la atracción de la Virgen hacia su Santuario hay que mencionar también los retiros organizados para los más pobres entre los pobres: retiros de linyeras, de mujeres y de hombres. Encuentros pensados desde la lógica de la cultura popular:

> "Desde el pueblo o según la *cultura* (estilo de vida) popular que implica juntarse, visitar a la Virgen (y ser visto y bendecido por Ella) y con eso unirse a Dios (también por los sacramentos). Estar con la Virgen a través de la Virgen de Luján y estar con Dios a través de los sacramentos. O sea, unión con otras mujeres al juntarse, unión con la Virgen en la imagen de la Virgen de Luján, unión con Dios en los sacramentos. Todos *actos* puros que cristalizan la vida cristiana que es la vida de la gente".[1277]

Por otra parte, siguiendo la dinámica de irradiación de la Virgen desde Luján, Tello motivó y se ocupó especialmente de la producción de imágenes, estampas y medallas. Cuenta uno de los protagonistas de los inicios de la Cofradía:

> "La fabricación de imágenes de la Virgen de Luján, tanto réplicas como pequeñas, a bajo costo, la asumió Tello personalmente. Se interesó en los diferentes tipos de plásticos para las pequeñas imágenes que aún se fabrican. Y buscó a quienes las modelaran. En una oportunidad, cuando el artista le presentó el modelo en cera de una imagen esbelta de rostro estilizado, Tello le indicó: 'No, así no, que tenga la cara más redondita como las de esas chicas provincianas'". [1278]

La premisa era que las imágenes sean bellas y económicas, para que puedan llegar fácilmente a los más pobres.[1279] Sobre la fecundidad evangelizadora de las imágenes religiosas hemos tratado en el capítulo IV. Veremos en el próximo apartado el especial valor que le otorgaba a la medalla como signo de comunión filial con la Virgen.

Una de las actividades principales que Tello motivó en clave de salida misionera fueron las peregrinaciones y misiones de la Virgen. La primera fue en 1980, cuando un grupo de muchachos caminaron desde Luján a Mendoza llevando en andas la imagen que presidiría los actos del Congreso Mariano Nacional.[1280] Con el tiempo, las

---

[1276] Cf. R. TELLO, *Para bajar la Virgen*, inédito, 1997.

[1277] R. TELLO, *Retiro de mujeres en Luján*, inédito, 1989, 1.

[1278] RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, 82.

[1279] En el acta de la segunda reunión de la Cofradía en agosto de 1980 puede leerse: "Teniendo en cuenta que a través de su imagen la Virgen se hace presente en las familias y en el pueblo, la Cofradía decide encarar la producción de imágenes de la Virgen (de Luján, Itatí, del Valle, etc.). Dichas imágenes han de ser bonitas y que lleven a la oración, una imagen que se venere, no un adorno para la casa; han de ser económicas para que puedan ser adquiridas por todas las familias, de acuerdo al lema propuesto: 'En cada casa una imagen, en cada barrio una ermita'" (*ibíd.*, 81).

[1280] Cf. *Ibíd.*, 82.

peregrinaciones por el interior del país se multiplicaron y se fueron caracterizando por ser protagonizadas por muchachos de cultura popular que no tenían ningún contacto con estructuras eclesiales. También se hicieron peregrinaciones por países latinoamericanos, más largas y difíciles. En 1986, el 12 de octubre, llegaron simultáneamente cinco peregrinaciones al santuario de Caacupé en Paraguay. Una proveniente de Luján, otra del Valle de Catamarca, una tercera de Aparecida en Brasil, la cuarta de Cotoca en Bolivia, y la última del santuario de la Virgen de los Treinta y Tres Orientales en Uruguay.[1281]

Un gran desafío fue la peregrinación que unió Luján con Guadalupe, en México. Duró dos años –entre 1991 y 1993– y tuvo la característica de no contar con un sacerdote permanente. Fue llevada adelante por doce muchachos de cultura popular que cada tanto recibían la visita de algún sacerdote. Tello veía que ese era el camino para que fuera un acontecimiento evangelizador más propiamente *popular*.[1282] Las peregrinaciones posteriores fueron tomando ese formato. En este proceso histórico fue aumentando el deterioro de la juventud de los barrios debido a la droga y la violencia, lo que llevó a que los grupos sean sólo de 8 a 10 peregrinos.

Esto se alternaba con misiones en el mismo espíritu, siempre en lugares pobres. Tello insistía en que Dios muchas veces elige instrumentos muy pobres y débiles, poco aptos según el juicio humano, para que se vea que *es su fuerza* y no la de los hombres la que salva. En la línea de lo afirmado por San Pablo: "Dios eligió lo que el mundo tiene por necio… lo que el mundo tiene por débil… lo que es vil y despreciable y lo que no vale nada" (1Cor 1,27). Estas misiones y peregrinaciones serían este tipo de instrumentos: "por serlo no llevan a la gente ningún bien asistencial o *promocional* sólo *llevan y dan lo que tienen*: *la imagen de la Virgen* y su amor a Ella".[1283] En estas misiones debía cuidarse al extremo que no lleguen *desde arriba*, como suelen ser las de los grupos numerosos que llevan bienes materiales. Debían caracterizarse por la pobreza de medios, y de los misioneros mismos. Entrar *desde abajo*, como pobre entre la gente pobre:

[1281] Cf. *Ibíd.*, 85.

[1282] Así lo explicaba en una *hojita* que preparó para animar las reuniones organizativas: "La peregrinación –como la misma evangelización– puede ser de los *sacerdotes* que organizan e impulsan al pueblo, o del *pueblo*, legitimado o ayudado por los ministerios de la Iglesia. Las dos modalidades son necesarias; optar por una en un caso determinado no implica negar la otra. La primera forma ha sido cronológicamente anterior, es necesaria y hay que mantenerla, y para ello realizar todos los esfuerzos requeridos. La segunda forma ha aparecido más recientemente, es como el florecimiento natural y perfeccionamiento de lo que la Cofradía busca. Por allí tal vez pase el futuro" (R. TELLO, *Peregrinación de Guadalupe*, inédito, 1991, n.3-4).

[1283] R. TELLO, *Misiones - Misiones de la Virgen - Misiones de la Cofradía*, inédito, 1990.

> "Esto significa que la Virgen y las misiones *son recibidas como muy cercanas*, muy 'mano a mano', por los lugareños. La Virgen recibida por la población en la calle, acogida en las casas, querida en alguna ermita. Los misioneros también, por su pobreza material y cultural que los hace iguales a los otros, son aceptados con afecto, con indulgencia, como próximos, haciéndolos participar de la propia vida".[1284]

Entre estos mismo muchachos fueron apareciendo algunos que vivían de algún modo consagrados a esta misión: *esclavos de la Virgen*. Algunos de ellos, gracias a las gestiones de la Cofradía orientadas de cerca por Tello, llegaron a ser sacerdotes con la idea de continuar esta consagración viviendo el ministerio sacerdotal entre los más pobres.[1285]

Hemos presentado, a modo de ejemplo, un racimo de las incontables iniciativas pastorales que Tello promovió desde Luján. Todas con el fin de facilitar el encuentro de la Virgen con sus hijos, especialmente los más pobres. En el fondo, en todas estas acciones evangelizadoras se busca repetir la escena del Calvario, en la que recibimos a María como madre.

9.4 Renovar la voluntad de recibir y tener a María por Madre

En la cruz, hora suprema de la redención, Jesús nos dejó a su madre como madre nuestra. Antes de decir que *todo se ha cumplido*, extendió la maternidad de María hacia la comunidad de sus discípulos allí representada por el discípulo amado. María es uno de los grandes dones que Cristo nos entrega. La dinámica del don –además de la gratuidad de quien entrega– pide la recepción agradecida del beneficiado. En el capítulo V, dedicado a la maternidad de María sobre el pueblo latinoamericano, hemos visto que Tello lee en sentido pastoral el pasaje de María al pie de la cruz y destaca la respuesta del discípulo, que –según afirma– "es simplísima: *cree, y la recibe como su bien propio*, como un don de Cristo".[1286] A partir de aquí llama a pensar "una acción pastoral dirigida a que cada cristiano renueve la fe en la palabra de Cristo en la cruz y *reactualice la voluntad de recibir y tener a María como Madre*".[1287]

Encontramos esta propuesta de Tello sobre todo en una *hojita* de 1985 titulada *La Virgen María regalo de Jesús a los pobres.* Allí, además de presentar una lectura de Jn 19, 25-27 que ya hemos comentado,[1288] ofrece fundamentos para delinear acciones

---

[1284] *Ibíd.*

[1285] Cf. RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, 89.

[1286] TELLO, *La Virgen María regalo de Jesús a los pobres*, 2 (subrayado nuestro).

[1287] *Ibíd.*, 1 (subrayado nuestro).

[1288] Cf. supra 235.

evangelizadoras que ayuden a recrear la situación en que Jesús entrega a su madre, e invite a los fieles a aceptarla como el discípulo amado, con la confianza de que esto podría dar muchos frutos de vida cristiana en el pueblo. Estos fundamentos son los que venimos presentando en los capítulos precedentes: Vamos a María porque Jesús nos envía. Él nos da a la *llena de gracia* antes de derramar el Don del Padre, el Espíritu Santo. Ella nos lleva a Cristo y al Padre. Así ha sido especialmente en América Latina, donde la Virgen María fue presentada como la realización más alta del Evangelio. Además, en estas tierras, Ella ha mostrado especialmente su ternura y solicitud maternal a los más pobres, y estos han sabido corresponderle con amor. Todo lo cual abre un fecundo camino de evangelización.[1289]

Desde este marco podrían pensarse acciones misioneras que creen ocasiones en las cuales el creyente, como miembro de un pueblo cristiano, renueve su filiación con María:

> "Por la renovada aceptación de la maternidad de la Virgen María se podría esperar que a través de la práctica de la fe, el amor, la oración y el culto, con la gracia de Dios se vaya logrando una penetración viva y sapiencial más profunda del misterio pascual del Señor y del amor y la obra del Padre. Que el discípulo sea como su maestro (Mt 10,15) para que se consagre como Él (Jn 19,17) y llegue a ser hijo de Dios (Jn 1,12)". [1290]

Ayudar al pueblo a renovar permanentemente su relación filial con María sería un camino para que el misterio cristiano eche raíces cada vez más profundas en su corazón. Con ello no se estaría *inventando* nada sino siguiendo la palabra de Jesús: "Ahí tienes a tu Madre". Fiel a su estilo bien concreto y al espíritu con que redactaba estas *hojitas*, Tello delinea algunos esquemas para acciones evangelizadoras a partir de los fundamentos presentados:

> "1. Para percibir justamente el sentido pastoral que se busca hay que pensar ante todo en el hombre en situaciones límites, muchas veces alejado del auxilio ordinario de la Iglesia (el muchacho asaltante que lo matan como perro en la calle; la mujer llena de hijos abandonada por el hombre, el internado en el loquero, etc.). Que ése le haya dicho a la Virgen que la quiere tener por madre y ser suyo para siempre. Que tal vez en algún momento la pueda invocar o rezar algo cortito ('no me dejes Madre mía'). Para que junto a él, aunque no pueda estar el representante de la Iglesia, esté la Madre de la Iglesia.
>
> 2. Por eso convendría mucho que a la manifestación de la aceptación de su maternidad se una el signo externo, y la presencia, por una medalla, estampa o imagen llevada sobre sí o puesta –aunque sea clavada en la pared– en la casa. (Para esto sería necesario disponer de medallas y estampas buenas y baratas).
>
> 3. Buscar especialmente a los más pobres, sufridos, pecadores ('salí a los caminos…'). aprovechar las misiones, peregrinación-misión, peregrinaciones a los santuarios, cursillos, retiros, etc.
>
> 4. Privilegiar la conexión de la aceptación de María como Madre con la donación de Cristo en la cruz (Jn 19, 26-27).

[1289] Cf. TELLO, *La Virgen María regalo de Jesús a los pobres*, 2.

[1290] *Ibíd.*

> Para ello se prestan sobre todo las celebraciones de Semana Santa y los Viacrucis. Pero unirlo también al misterio de María, madre de Jesucristo Dios y hombre".[1291]

Se trata de un marco de acciones concretas propias de la pastoral popular. El sujeto en el que piensa Tello principalmente son los hombres y mujeres del pueblo pobre, generalmente alejados de las estructuras eclesiales y a los que –en el mejor de los casos– la pastoral eclesial le llega bajo la forma de obras de misericordia. Gente sufrida, muchos de ellos en *situaciones límites*, de quienes no es realista esperar que se integren a una comunidad eclesial. Ofrecerles una ocasión, un signo externo, para que al menos una vez en la vida le digan a la Virgen que la quieren mucho, que son sus hijos, que confían en Ella. Buscando siempre a los más pobres y rotos. Uniendo el gesto con la donación de Cristo en la cruz. Esta manifestación de fe siempre estará unida a signos concretos: imágenes, estampas, medallas.

9.4.1 La imposición de la medalla de la Virgen de Luján

> *"Que la Iglesia nombre, repita, recuerde, diga de un modo especial que ellos son hijos de la Virgen, vistiéndolos con una imagen de Ella".*[1292]

Como hemos visto, Tello motivaba la producción de imágenes, estampas y medallas de la Virgen para su uso evangelizador. En el caso de la medalla, explicaba que se trata de un sacramental muy rico, ya que su uso significa estar revestido del amor de la Virgen. Por eso "no se vende, ni se regala; se impone".[1293] Así recordaba el origen de la fabricación de medallas en una *escuelita* de 1985:

> "¿Cómo se hizo la medalla en la cofradía? En el fondo es esto: porque una vez yo vi en el diario la foto en la primera página de dos muchachos muertos por la policía, en la calle. Son muertos y son probablemente bautizados (...y aunque no lo fueran). Son hombres que llegaron al instante decisivo de su vida ¿Y la Iglesia va a estar al lado de ése? Pero la Iglesia no puede estar. La Iglesia lo bautizó, –está bien– y el bautismo sigue operando. La Iglesia visible no puede estar, porque los capellanes policiales no suelen ocuparse de eso, ni pueden, aunque quisieran. Pero la Iglesia invisible sí. Y la Virgen. Que tengan la medalla, y cuando se mueren (los mata la policía como perros, por asaltar o por violar o por hacer lo que sea), los mata y los tipos mueren solos, retorciéndose de dolor, y envueltos en mil pecados, pero tienen la Virgen".[1294]

Recibir la imposición de la medalla es una forma de *revestirse de la Virgen.* Así lo afirmaba en un pequeño apunte que entregó a la Cofradía en la década del 80 titulado

---

[1291] *Ibíd.*, 2.

[1292] TELLO, *La imposición de la medalla de la Virgen*, 173.

[1293] RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, 69.

[1294] *Ibíd.*, 82.

La imposición de la medalla de la Virgen.[1295] Allí afirmaba que en la historia del cristianismo puede verse que la Virgen, de algún modo, ha *inventado* como dos modos de acercarse a sus hijos: los santuarios (Luján, Itatí, etc.) y los escapularios (del Carmen) o medallas (Medalla Milagrosa). Son modos de quedarse en medio del pueblo (a imagen de Cristo en la Eucaristía) y de atraer a la gente hacia sí. Los dos son a través de milagros y eligiendo a los que son menos. Mientras que en los santuarios se acentúa su presencia en un pueblo, la medalla tiene un carácter más personal. Ambos modos ofrecen un camino de extensión. Los santuarios extienden los brazos de la Imagen milagrosa en las réplicas que pueblan las capillas, ermitas, hogares, etc. Los escapularios y medallas que Ella presentó en revelaciones privadas se prolongan de algún modo en las medallas que la Iglesia impone de otras advocaciones.

Imponer significa investir, revestir. Así como a los reyes se les *imponían* las insignias reales, los *vestían* con la corona, el cetro, etc. O como en el Antiguo Testamento, Elías *impuso* su manto a Eliseo y este quedó marcado, signado, revestido, de su condición de profeta (cf. 1Re 19,19). "Imponer como gesto significativo litúrgico y sacramental, cobra forma de *investidura*, de revestimiento, de descendimiento sobre (p.e. la imposición de las manos para que descienda el Espíritu Santo; o también: el Espíritu Santo *descendió* sobre la Virgen y la *cubrió* con su sombra)".[1296]

La imposición tiene tres elementos: lo que se impone, quién impone, y de qué se inviste. En el caso de la medalla de la Virgen de Luján, lo que se impone es la imagen que Ella eligió para quedarse. Un retrato que Ella les dio a sus hijos. Además, al estar bendecida es propiamente un sacramental y ya hemos visto cuánto valora el pueblo estos signos.[1297] El sujeto que impone es la Iglesia, a quien Dios le dio el poder de atar y desatar. Por último, quien recibe la medalla queda investido es la Virgen: "queda vestido por la Iglesia de la Virgen, queda *hecho de la Virgen*".[1298] Estar revestido de la Virgen es, ante todo, ser reconocido por la Iglesia como hijo de la Virgen. Es una marca de pertenencia a Ella. En definitiva, es "quedar marcado para no olvidarse más delante de Dios, de la Virgen y de la Iglesia de que se es hijo de la Virgen".[1299]

[1295] Editado en: TELLO, *La imposición de la medalla de la Virgen*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2013, 167-174.
[1296] *Ibíd.*, 169.
[1297] Cf. supra 217.
[1298] TELLO, *La imposición de la medalla de la Virgen*, 171.
[1299] *Ibíd.*, 171.

Tello también señala que la imposición debe hacerse guardando cierta ritualidad que incluya besar la medalla y recibirla por la cabeza.[1300] Por último, ofrece una rica reflexión sobre los múltiples valores de este gesto misionero:

- "Que sea la Iglesia en nombre de Dios que a cada uno le diga que es hijo de la Virgen y lo vista de Ella.
- Que delante de Dios, de la Virgen y de la Iglesia la gente se reconozca y diga su amor a la Virgen y que sea escuchado por la Iglesia en su profesión de amor.
- Que al llevar esa medalla se sepan de modo 'tangible' prohijados por la Virgen.
- Que, porque es la misma Virgen a través de la Iglesia la que los llama hijos, ya no pueden dudar u olvidarse.
- Tiene el valor que tienen en la vida las cosas y los actos que nos reavivan la fe y la caridad y nos llevan a vivir más cerca de la verdad.
- Además el hombre es todo junto, alma y cuerpo, y el cristiano está llamado a ser cristiano en cuerpo y alma. Y al expresarse en todo su ser, recibir la medalla tiene el valor de vestirse por fuera de lo que ya se está vestido por dentro, hacer participar a todo el ser, al cuerpo, a la inteligencia, a la memoria, de la gracia de ser hijo de la Virgen, avivando a través de un acto la luz que trae a la vida esa gracia".[1301]

Como vemos, Tello le da gran importancia a que se reconozca que es la Iglesia quien impone la medalla. En ese reconocimiento, es la misma Virgen quien los llama hijos, y los fieles responden profesando su fe y su amor ante Dios, la Virgen y la Iglesia. La medalla en el cuello se vuelve un sacramental del amor materno de María siempre al alcance de la mano para tomarlo en cualquier circunstancia y suplicar: *no me dejes Madre mía.*

9.5 Los santuarios marianos como espacio de encuentro con la Virgen

«Es allí, en los santuarios, donde puede percibirse cómo María reúne a su alrededor a los hijos que peregrinan con mucho esfuerzo para mirarla y dejarse mirar por Ella».[1302]

En el capítulo VIII, sobre el encuentro personal entre la Virgen y el pueblo, hemos tenido como trasfondo permanente lo dicho en el capítulo IV sobre las imágenes de la Virgen y su capacidad de establecer una presencia sacramental. Lo completamos diciendo que, así como este encuentro se da sobre todo mediado por una imagen mariana, el lugar

[1300] "Es importante que sea un acto de algún modo litúrgico. Por ejemplo: Dentro de la Iglesia, o frente al altar o en el altar. O delante de la imagen Milagrosa (Luján, etc.). Podría realizarse más o menos así: El sacerdote o ministro pregunta el nombre al que se acerca: *ministro*: '¿Cómo te llamás?' *gente*: 'Pedro'. *ministro*: 'Pedro, la Virgen es tu Madre'. *gente*: 'Sí, la Virgen es mi Madre' o 'Sí, yo soy su hijo'. *ministro*: le da a besar la medalla y luego se la pasa por la cabeza (ese ponérsela, no dársela, es el propio rito de la imposición) *ministro*: 'Andá a los pies de tu Madre'. *gente*: 'Amén'. Y se va a arrodillar a los pies de la Virgen. El hombre va al camarín (por ej.) y se pone de rodillas como le mandó la Iglesia delante de la Virgen y que ahí se entiendan los dos" (*ibíd.*, 172).

[1301] *Ibíd.*, 173.

[1302] EG 286.

privilegiado en que acontece son los santuarios. Estos, de algún modo, participan y amplían la sacramentalidad de la imagen con la significación propia del espacio sagrado y sacramental. Según la feliz metáfora del padre Salvaire, son como *el cofre de la perla*.[1303]

Para el cristianismo popular los santuarios tienen un significado especial, que podemos ver anticipado en las palabras de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego:

> "Mucho quiero, mucho deseo que aquí le levanten mi casita sagrada, en donde lo mostraré [a Dios], lo ensalzaré, al ponerlo de manifiesto; lo daré a las gentes con todo mi amor personal, en mi mirada compasiva, en mi auxilio, en mi salvación. Porque yo en verdad soy vuestra Madre compasiva, tuya y de todos los hombres que en esta tierra estáis en uno, y de las demás variadas estirpes de hombres, mis amadores, los que a mí clamen, los que me busquen, los que confíen en mí. Porque allí escucharé su llanto, su tristeza, para remediar, para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores".[1304]

En aquel cerro –y por todo el Continente– quiso la Virgen tener su *casita sagrada* para recibir a sus hijos con sus dolores a cuestas y llevarlos a Dios en su mirada compasiva. Nuestra historia muestra que ese movimiento de la Virgen para estar en medio de un pueblo siempre empezó por los más humildes. Ella emprendió una *nueva Visitación* en estas tierras[1305] y el pueblo latinoamericano le respondió sembrando santuarios marianos durante toda su historia. Por toda su geografía, los santuarios se extienden como puntos de una red que constituye un verdadero "signo de la presencia activa, salvífica, del Señor en la historia y un refugio donde el pueblo de Dios, peregrino por los caminos del mundo hacia la Ciudad futura (cf. Hb 13,14), restaura sus fuerzas para continuar la marcha".[1306]

La reflexión eclesial sobre los santuarios es rica y abundante. Algo de eso ya hemos presentado al reseñar lo dicho por Pironio, Gera y Galli sobre el milagro de Luján.[1307] No podemos en este momento desviar el foco de esta comunicación extendiéndonos en una presentación de la teología de los santuarios. Apenas mencionamos algunas enseñanzas del magisterio latinoamericano y de Francisco para ofrecer un marco a la reflexión pastoral de Tello sobre los santuarios marianos.

[1303] Cf. supra 143.

[1304] *Nican Mopohua*, 26–32.

[1305] Cf. JUAN PABLO II, *Homilía durante la Misa para la evangelización de los pueblos en Santo Domingo (11/10/1984)*.

[1306] CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* [en línea], 2002 [consulta: 8 de mayo de 2023], n.262.

[1307] Cf. supra 298s.

9.5.1 Los santuarios en el magisterio latinoamericano y en el Papa Francisco

El magisterio latinoamericano –que en el posconcilio comenzó un proceso de redescubrimiento del valor teologal de la piedad popular–[1308] señala la importancia de los santuarios como lugar de encuentro del pueblo con Dios. El Documento de Puebla (1979), cuando afirma que en América Latina el Evangelio fue anunciado presentando a la Virgen como su realización más alta, agrega que los "santuarios marianos del Continente son signos del encuentro de la fe de la Iglesia con la historia latinoamericana".[1309] En 2007 el Documento de Aparecida expresa un punto alto en la valoración de la piedad popular cuando afirma que esta constituye *una verdadera espiritualidad* y que no debemos considerarla un modo secundario de vida cristiana. Llama a valorar sus variadas expresiones, entre las que destaca las peregrinaciones a los santuarios.[1310]

La peregrinación es una verdadera "*imagen plástica y móvil* de la vida teologal del Pueblo de Dios peregrino por la historia hacia la plenitud del Reino de Dios".[1311] En un Continente donde el 80% de los católicos visitan al menos una vez al año un santuario, los obispos enseñan que el sólo hecho de decidirse a ir es una confesión de fe cristiana.[1312] Ir en peregrinación a un santuario "es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo".[1313] Los santuarios son lugares de gracia donde el peregrino se sumerge en el misterio y muchos toman decisiones que marcan sus vidas para siempre; "esas paredes contienen muchas historias de conversión, de perdón y de dones recibidos, que millones podrían contar".[1314] Más adelante, al hablar de la Virgen como Madre en América Latina, el Documento de Aparecida señala a los santuarios marianos como el lugar donde Ella "atrae multitudes a la comunión con Jesús y su

[1308] De esto hemos tratado en: BIANCHI, "El tesoro escondido de Aparecida: la espiritualidad popular". Sobre el impacto de ese proceso en la pastoral de santuarios en Argentina cf. C. M. GALLI, "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad", en: CARLOS MARÍA GALLI - LUIS SCHERZ, *Identidad cultural y modernización*, Buenos Aires, Paulinas, 1992, 147-176; G. RODRIGUEZ MELGAREJO, "Reflexiones acerca de la pastoral popular desde el interior de un santuario", *Teología* (1972-73) 117-138.

[1309] DP 282.

[1310] También el Documento de Puebla las destaca: "Nuestro pueblo ama las peregrinaciones. En ellas, el cristiano sencillo celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo y sacramental espléndido de la gran visión de la Iglesia, ofrecida por el Concilio Vaticano II: la Familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor" (DP 232).

[1311] GALLI, "De la piedad popular mariana a la mariología pastoral de Francisco", 477.

[1312] Cf. DA 259; GALLI, "La peregrinación: "imagen plástica" del Pueblo de Dios peregrino", 277.

[1313] DA 264.

[1314] DA 260.

Iglesia".[1315] María trajo el Evangelio a nuestro Continente y ha entrado profundamente en el tejido de su historia. "Las diversas advocaciones y los santuarios esparcidos a lo largo y ancho del Continente testimonian la presencia cercana de María a la gente y, al mismo tiempo, manifiestan la fe y la confianza que los devotos sienten por Ella".[1316]

Francisco, en la exhortación *Evangelii Gaudium*, se hace eco de la enseñanza de Aparecida destacando el valor evangelizador del peregrinar a los santuarios,[1317] y –al hablar de la Virgen– señala que los santuarios marianos son un signo de cómo María, a través de sus advocaciones, entra a formar parte de la identidad histórica de un pueblo. Destaca también el vínculo espontáneo que la fe popular establece entre el bautismo y los santuarios marianos. En ello ve una manifestación de fe en la acción maternal de María que engendra nuevos hijos para Dios. También señala que:

> "Es allí, en los santuarios, donde puede percibirse cómo María reúne a su alrededor a los hijos que peregrinan con mucho esfuerzo para mirarla y dejarse mirar por ella. Allí encuentran la fuerza de Dios para sobrellevar los sufrimientos y cansancios de la vida. Como a san Juan Diego, María les da la caricia de su consuelo maternal y les dice al oído: 'No se turbe tu corazón […] ¿No estoy yo aquí, que soy tu Madre?'".[1318]

Los santuarios son un espacio donde sale a la luz mucho de la acción escondida de María en el pueblo. Ella convoca, une a sus hijos. Allí se hace más patente la fuerza de su amor maternal. Allí los peregrinos crecen en fraternidad, encuentran descanso y se reconfortan bajo la mirada de la Madre.

9.5.2 Tello: "Un santuario es un signo visible del amor de la Virgen"[1319]

El padre Tello animó la organización de una fiesta a la Virgen de Luján para el 8 de diciembre de 1981. Para ello elaboró una *hojita* en la que ofreció una rica reflexión teológica sobre la visita al santuario.[1320] Allí explicaba que lo principal en el santuario es la presencia de la Virgen. Ella elige un lugar para brillar desde allí. "Cuando la Virgen se queda en un santuario es para que la gente vaya a ponerse delante de Ella y Ella derrame sobre cada uno sus bendiciones (que Ella *mire* a cada uno y al mirar derrame gracia, los bañe de luz). Sólo para eso se queda en un santuario".[1321]

[1315] DA 268.

[1316] DA 269.

[1317] Cf. EG 124.

[1318] EG 286. Un antecedente de este texto puede encontrarse en la homilía de la peregrinación a Luján de 1999. Allí –como vimos en el capítulo VIII– Bergoglio hablaba sobre el consuelo que brota del intercambio de miradas entre el peregrino y la Virgen. Cf. supra 336s.

[1319] TELLO, *La visita al Santuario de la Virgen*.

[1320] Sobre el contexto de esta *hojita* cf. supra nota 1084.

[1321] TELLO, *La visita al Santuario de la Virgen*, 175.

En los santuarios la Virgen acentúa su presencia en un pueblo. Ellos son lugares en los cuales se queda para ser la Virgen de un pueblo particular. Desde allí Ella se constituye en fuerza de unidad:

> "Y se hace la Virgen de un pueblo (Luján, Guadalupe, Itatí, etc.) para ser ella un punto de unión y reunión de ese pueblo. En orden a unir ese pueblo en vida eterna desde esta vida, recibe a los que llegan al santuario mirando a cada uno y en cada uno a todo el pueblo (como el Padre mirando a Cristo mira a toda la Iglesia). Porque ama a cada uno en su pueblo y a los hombres en pueblo (como Cristo que de los cristianos hizo un pueblo)".[1322]

Cuando Ella elige un lugar lo hace punto de reunión del pueblo. Desde allí contempla, mueve y forma al pueblo en cada uno de sus miembros. Es un espacio que hace patente que María es solidaria con el peregrinar histórico de un pueblo. Un santuario mariano, su imagen y su milagro están entrelazados y en ellos la Virgen señala que quiere estar presente en la vida de sus hijos y ayudarlos con su amor de madre. "Cuando Ella, por medio de un milagro, le dice a un pueblo que desde esa Imagen y desde ese y en ese lugar visible quiere derramar su gracia al pueblo, está *abajándose* a la tierra para ayudar a los hombres, que están en un lugar y en el tiempo, a encontrarla".[1323]

Este *abajarse* de la Virgen sigue de algún modo la lógica de la Encarnación. Dios al hacerse hombre asumió la materia y la carne como espacio de revelación, y la Virgen al establecer su presencia en un lugar, ofrece un espacio concreto para el encuentro con Dios: "La Virgen desciende y *se materializa* para que los hombres vayan a verla y *tocarla*, para que con todo su ser, alma y cuerpo, la vayan a buscar y a recibir su bendición *visible* (visible por la Fe, que cuando es tan viva como la de la gente por el sólo hecho de ponerse bajo la Virgen ya se sabe bendecida)".[1324] Por eso, para Tello "un santuario es un signo visible del amor de la Virgen" y visitarlo "es un acto de fe en el amor de la Virgen" que reconoce como verdadero "ese incomprensible (para los cerebrales, progresistas, etc.) antojo de haber instituido un modo de dar bendición y Gracias de Dios desde una casa adonde ella *baja*".[1325]

Nuestro teólogo encuentra una rica analogía entre los santuarios marianos y la Eucaristía: "La Virgen imita a su Hijo que se quiso quedar de modo visible en la Eucaristía, quedándose ella en los santuarios (no es lo mismo, pero es una imagen mariana de la Eucaristía)".[1326] Si bien no puede decirse que la presencia de la Virgen en una

---

[1322] *Ibíd.*
[1323] *Ibíd.*
[1324] *Ibíd.*, 176.
[1325] *Ibíd.*
[1326] *Ibíd.*

imagen –y en su santuario– sea una *presencia real* al modo de la de Cristo en la Eucaristía, ambas realidades tienen en común cierta materialidad. Por eso, así como es connatural al cristiano acercarse a Cristo en el pan convertido en su cuerpo y sangre, alma y divinidad, "no es nada ajeno al cristianismo acercarse a la Virgen que se quedó (de modo distinto pero a imagen de Cristo) en algo tan pequeño como una imagen".[1327]

Una relación análoga entre la Virgen y la Eucaristía ofrecía el cardenal Bergoglio en el Sínodo sobre la Eucaristía en 2005. Allí señalaba la regla tradicional según la cual lo que se dice de María se puede decir, análogamente, de la Iglesia y del corazón del cristiano. Invitaba a releer contemplativamente los pasajes en que Juan Pablo II habla de María como mujer eucarística y mirarla no sola, sino en compañía del Pueblo de Dios. Señalaba que el pueblo fiel "vincula el cariño a la Eucaristía y el cariño a la Virgen nuestra Madre y Señora".[1328]

En el capítulo sobre las imágenes vimos que Romano Guardini explicaba que la verdadera imagen de culto no procede del espíritu humano sino de Dios mismo. Se constituye así en un *órgano de la economía de la salvación* a través del cual Dios se comunica con los hombres.[1329] Algo similar puede decirse del santuario. Viene de Dios y desde allí el Espíritu Santo atrae: "el origen de un santuario de la Virgen sale del Espíritu de Dios, sale de la Virgen. Y el origen de la ida al santuario sale del Espíritu de Dios que vive en el alma de la gente, sale del cristiano".[1330] Por eso, promover que la gente visite a la Virgen no es forzar algo ajeno a sus vidas de fe. Por el contrario, "es hacerles vivir algo propio de su fe que ya llevan como inclinación adentro […] porque Ella se inventó ese modo de bendecir a su gente".[1331]

9.5.3 Pastoral desde los santuarios marianos

Este modo de entender el santuario abre una rica perspectiva evangelizadora. El corazón de esta propuesta está en creer verdaderamente que la Virgen hace visible su amor al quedarse en un santuario y desde allí atrae a sus hijos. A partir de esa convicción, busca facilitar el encuentro en la casa de la Madre. Así lo expresa Tello:

> "Entonces la Iglesia, los curas, lo único que pueden y tienen que hacer es:
> - Hacer que la gente vaya a verla en el santuario. Acercarle a la gente la posibilidad de ir. *Prestarle su ser a la Virgen* para salir a los caminos a buscar a la gente y llevarlos a la Virgen.

[1327] *Ibíd.*
[1328] AWI MELLO, *Ella es mi mamá: encuentros del Papa Francisco con María*, 68.
[1329] Cf. supra 204.
[1330] TELLO, *La visita al Santuario de la Virgen*, 176.
[1331] *Ibíd.*, 177.

> - Una vez en el santuario, ayudar a que la gente viva, entienda, contemple, diga y agradezca, toda entera con su cuerpo y su alma, lo que está recibiendo y viendo de la Virgen. *Prestarle su ser a la gente* para decir con ellos, y por y para ellos, la luz-bendición que están recibiendo en ese momento, quién es y cómo es la Virgen, su amor por Ella, etc. (sacarle afuera a la gente todo el respeto, amor, veneración, para que *conociendo*, por el anuncio de la Verdad de las cosas de Dios -misión de los curas-, *conociendo* lo que tienen dentro de Vida Eterna y a qué los mueve el Espíritu Santo, crezcan en la fe, esperanza y caridad, porque el conocimiento es gracia)".[1332]

La pastoral que Tello propone para los santuarios intenta secundar la acción de la Virgen. Desea facilitar el movimiento de atracción que Ella ejerce desde allí. *Prestarle su ser a la Virgen* para llevar la gente hacia Ella. Y una vez allí, ayudar a que se dé el encuentro que busca la Virgen, *prestarle su ser a la gente* para vivir con ella la bendición que está recibiendo. Es algo tan simple que no siempre resulta fácil mantenerse en esa simpleza. Por eso es muy firme en una advertencia: "Todo lo que se quiera añadir a esto no va. Porque la Virgen no quiere otra cosa".[1333] Hay que buscar los medios para poner a la gente delante de la Virgen, pero eso debe ser hecho en verdad. Y obrar en verdad es ser sencillo como paloma y prudente como serpiente. "La verdad sencilla es: ¡Vengan a ver a la Virgen! La verdad prudente es: apartar todo lo que impida eso, personas y cosas".[1334]

Como hemos señalado en numerosas oportunidades, las elaboraciones teológicas de Tello siempre están en el marco de la reflexión sobre acciones evangelizadoras concretas. Esta *hojita* que trata sobre el sentido teológico de la visita al santuario la escribió para ayudar a organizar la fiesta de un 8 de diciembre en Luján. Por eso concluye con estas indicaciones concretas:

> "Entonces la cosa sería preparar para el 8:
> - Una gran noche de visita a la Virgen.
> - Para miles de personas.
> - Donde se agasaje a la Virgen, se hagan cosas con la Virgen (la misa, p.e.), cosas por la Virgen (promesas, testimonios) y se le pidan bendiciones.
> - Con la Basílica toda iluminada como si viniera el Papa y a puertas abiertas.
> - Y donde colaboren todos los que tengan una misión para con la gente (como los artistas)".[1335]

En esa fiesta del 8 de diciembre de 1981 se representó en la plaza de Luján el milagro de la carreta, narrado por Luis Landriscina y se escuchó una oración a la Virgen grabada por "Minguito" Altavista.[1336] Tello había explicado en la *hojita* previa que, si

---

[1332] *Ibíd.*

[1333] *Ibíd.*

[1334] *Ibíd.*, 178.

[1335] *Ibíd.*, 182.

[1336] Se trata de dos artistas muy populares en esos años. Cf. *Ibíd.*, 70-72.

bien es la Virgen quien convoca, puede facilitarse ese movimiento con la colaboración de artistas. No porque la gente vaya por ellos, sino que ellos –en cuanto son artistas populares– pueden "expresar en voz alta a la gente el deseo y la necesidad que tienen de ir a ver a la Virgen".[1337] Ayudarían a convocar a algo que la gente está convocada ya dentro de ellos.

9.6 Conclusión

Hemos podido ver en este capítulo cómo la mirada de Tello sobre el misterio de Luján –y sobre el lugar de la Virgen en la fe de América Latina– desemboca naturalmente en planteos evangelizadores. Esta finalidad pastoral de su doctrina hace que muchas veces prefiera no profundizar en detalles que puedan distraer del objetivo principal. Sin embargo, como hemos podido verificar, las acciones que propone tienen todas un trasfondo teológico muy elaborado. Tello cree firmemente en la principalidad de la acción salvífica de Dios y hace teología con el fin de discernir acciones pastorales en línea con la pastoral que la Virgen lleva adelante desde Luján.

Desde Dios, lo principal es la salvación, la consumación de su invitación a participar de su misma vida divina. Esa plenitud de vida es el corazón de su promesa a la humanidad. Hacia allí llevan los meandros de la historia. Incluso al pecado Dios lo ordena misteriosamente hacia la salvación. La posibilidad de alcanzar esta plenitud de vida es siempre fruto de la misericordia divina. Aun así, la aceptación libre de esta salvación es parte de la dinámica dialogal del acontecimiento salvífico. La mejor respuesta sería una vida de amistad con Dios, amando a todos como Cristo ama, lo que es sobre todo una gracia divina. Sin embargo, Tello llama la atención sobre otro camino por el que Dios, por pura misericordia, puede dar la salvación. Un camino por donde Dios parece estar llevando a grandes mayorías del pueblo latinoamericano. En la vida de muchos, sobre todo entre los más pobres, se conjuga una fuerte tendencia hacia Dios con las heridas del pecado, a veces escandalosas. Para ellos, la pastoral más adecuada no sería aquella que mire exclusivamente a lograr cierta perfección de vida cristiana, sino a crear las condiciones para que Dios dé su salvación. Esta pastoral buscará afirmar esa tendencia hacia Dios, sobre todo presente en la fe y la esperanza, aun sin caridad. También fortalecerá los valores evangélicos de su cultura, como por ejemplo las obras de

[1337] *Ibíd.*, 180.

misericordia y las bienaventuranzas. Estos representan una participación en los bienes salvíficos y como tal disponen para recibir la salvación.

La Virgen, que desea ardentísimamente la felicidad de sus hijos, está siempre trabajando por nuestra salvación. Ella, como Madre de *hijos pródigos*, nos hace accesible el abrazo del Padre. Reconocernos como hijos suyos, reforzar ese vínculo, es una buena manera de disponernos para recibir los dones de Dios. En este sentido, Tello trabajó pastoralmente el texto de Jn 19,25-27 en el que Jesús nos entrega a su madre. Allí encuentra el arquetipo de la respuesta a semejante regalo: *creer y aceptar a la Virgen como Madre nuestra*. Como Juan, llevarla a ser parte de nuestras cosas más íntimas. Reconocerla como un don de Jesús en nuestras vidas. En ese marco, pueden elaborarse un sinfín de iniciativas misioneras. Hemos repasado las que inspiró Tello: peregrinaciones, misiones, multiplicación de imágenes, consagración popular, imposición de la medalla, etc. Todas estas actividades buscan hacer más fuerte el amor a la Virgen en el pueblo. Son pensadas desde la lógica de la cultura popular y tomando a los más pobres como verdaderos protagonistas, más allá de la formación que tengan o de la coherencia que haya en sus vidas.

La reflexión de Tello también nos lleva a reparar en que hay un espacio privilegiado para el encuentro con la Virgen: su santuario. En ellos, afirma el Código de Derecho Canónico, "se debe proporcionar abundantemente a los fieles los medios de salvación".[1338] El santuario de Luján es un signo del amor de la Virgen al pueblo que peregrina en Argentina. Nace de la voluntad de Ella, que quiere caminar solidaria con la historia de este pueblo. En un lugar que Ella señaló valiéndose de los humildes. La Virgen brilla desde su santuario en Luján y desde allí atrae a sus hijos. Visitar el santuario es actualizar el encuentro con la Madre que renueva y consuela. La pastoral puede facilitar ese encuentro. Según una bella formulación tellana, la Iglesia debe *prestarle su ser a la Virgen* para salir a los caminos e invitar a todos a ponerse bajo su mirada. Señalarles ese brillo de amor materno que invita a la comunión con Dios. Junto con eso, una vez en el santuario, *prestarle su ser al pueblo* para ayudar a que la gente viva, entienda, contemple y agradezca lo que está recibiendo de la Virgen; y sacar a la luz todo el respeto, amor y veneración que sienten por Ella, para que así crezcan en fe, y creyendo tengan vida eterna (cf. Jn 20,31).

[1338] CIC 1234.

Conclusiones, perspectivas abiertas y mirada de conjunto

A modo de cierre de esta presentación queremos ofrecer tres puntos finales y un último apartado para expresar la gratitud que brota al finalizar esta etapa.

En primer lugar intentaremos formular los aportes que creemos que esta investigación ofrece a la reflexión teológica. Además de señalar el valor que tiene contar con una sistematización de la mariología de Tello, reseñaremos los principales núcleos de su originalidad teológica (1). Luego consignaremos algunas de las múltiples perspectivas que quedan abiertas (2). Por último, antes de expresar los agradecimientos, queremos ofrecer una mirada de conjunto sobre el acontecimiento salvífico de Luján. Este trabajo ha querido ser la exposición de una larga contemplación teológica. Por eso nos parece conveniente cerrarlo con una reposada síntesis (3).

1. Aportes de esta investigación y núcleos de originalidad teológica

El primer fruto de esta investigación es contar con una sistematización de las enseñanzas de Rafael Tello sobre la Virgen en América Latina y específicamente sobre el misterio mariano de Luján. Aporte que esperamos que sea valioso para la comunidad académica porque allana el camino a un pensador muy rico pero de no fácil acceso. Los motivos de esta dificultad son múltiples. En primer lugar, porque este teólogo desarrolló un método teológico pastoral propio. Tello no era solo *un teólogo*. Su reflexión, si bien fue rigurosa y científica, no se preocupó por seguir las pautas propias del ámbito académico. Su *teología de la pastoral popular* se desarrolló en diálogo con una pequeña comunidad sacerdotal dedicada a la evangelización de los más pobres y empeñados en llevar adelante las propuestas pastorales de este teólogo. Esto le dio un *pathos* propio a su propuesta teológica, del que conviene participar para captarla en su profundidad. Por otra parte, debemos reconocer que sus textos presentan cierta dificultad debido a su estilo de escritura. Su opción por el análisis aristotélico-tomista deriva en un lenguaje escolástico y por momentos demasiado abstracto. Para quien se acerca por primera vez a sus textos puede resultar útil contar con una sistematización previa que ayude a contextualizarlos. Antes de la publicación de este trabajo, solo había tres obras de cierto

volumen sobre la teología de Tello.[1339] Otra dificultad para acceder a la propuesta de este teólogo es que la mayor parte de sus textos y desgrabaciones de charlas aún permanecen inéditos. Una riqueza de esta investigación es haber podido contar con la totalidad de ese material y con la experiencia de más de veinte años de búsquedas pastorales en la huella abierta por el padre Tello.

En sus reflexiones mariológicas hemos encontrado tres núcleos a partir de los cuales articulamos las tres partes de este trabajo: histórico teológico, teológico sistemático, y teológico pastoral. Presentaremos brevemente los tópicos en los que creemos que nuestro trabajo saca a la luz la originalidad del pensamiento mariológico y lujanense de Tello.

1.1 Aportes histórico teológicos (primera parte)

Los estudios históricos, a los que les hemos dedicado la *primera parte* (capítulos I-III) son muy importantes en la teología de Tello. La intención fundante de su pensamiento es discernir la obra salvífica de Dios en América Latina para encontrar caminos pastorales que la continúen y la potencien. Esto hace que en su método resulte clave la relación entre fe e historia. La fe siempre se da vivida en un medio histórico concreto. Por eso, Tello la piensa no solo en abstracto, sino contemplada en la vida cristiana del pueblo latinoamericano. En su lectura teológica de la historia del cristianismo latinoamericano Tello destaca el protagonismo que ha tenido la Virgen, haciéndose presente a través de hechos históricos concretos, que el sentido de la fe del pueblo sencillo interpretó como *milagros* y que dieron origen a advocaciones marianas autóctonas. Hemos repasado el acontecimiento guadalupano como caso paradigmático –y primero– del actuar histórico de la Virgen en América Latina (capítulo I).

Al presentar los orígenes históricos del cristianismo popular hemos tenido oportunidad de desplegar las explicaciones de Tello sobre la diversificación del cristianismo por la cultura, y lo que significa como enriquecimiento de la tradición eclesial que haya aparecido en la historia un cristianismo de rostro latinoamericano. El punto de partida es considerar que el cristianismo no es monocultural. La gracia supone la naturaleza y la cultura, de modo que esta última siempre va a teñir el modo en que se vive la vida cristiana. La sustancia de esta es el ejercicio de las virtudes teologales, que

[1339] Cf. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe*; FORCAT, *La vida cristiana popular*; ALBADO, *El pueblo está en la cultura*.

son tal por ser infundidas por Dios y porque nos permiten alcanzarlo. Son una gracia pero su ejercicio es un acto libre que, como tal, está influido por la cultura. Por eso, el cristianismo tendrá tantos rostros como culturas en las que se encarnó. En América Latina el Evangelio encontró una nueva expresión cultural: el *cristianismo popular latinoamericano.* La práctica de una pastoral popular, pensada para fortalecerlo, ha demostrado que este sigue vivo entre los más pobres, a pesar de las profundas transformaciones sociales de la modernidad en curso.

Es muy interesante la reflexión de Tello cuando explica que con la evangelización de América se dio una notable ampliación de la Iglesia. La existencia de este nuevo modo cultural de vida cristiana supone un enriquecimiento de la tradición eclesial. La Revelación de Cristo tiene una riqueza infinita que no puede ser agotada por ninguna cultura. La encarnación del mensaje cristiano en un nuevo núcleo histórico hace que se desarrolle en la historia una nueva riqueza y esto supone un crecimiento en el conocimiento de la Revelación, depósito de infinitas riquezas. En una intuición muy rica, Tello sostiene que, una nueva veta del Evangelio que el Espíritu Santo pone de manifiesto con la aparición del cristianismo popular tiene que ver con la comprensión de los misterios marianos. América Latina conoció a María por la predicación de los españoles, pero profundizó este conocimiento a través de los cinco siglos de relación filial con Ella. Eso la hace portadora de una riqueza que tiene que ofrecer a la Iglesia universal.

En los capítulos II y III hemos presentado una original lectura histórico teológica de la advocación de Nuestra Señora de Luján, desde sus orígenes hasta el presente. Al elaborarla, debimos resolver una cuestión que puede ser útil para futuros investigadores. En los estudios historiográficos lujanenses, pueden reconocerse dos corrientes: una *confesional* que utiliza una hermenéutica histórico teológica, y otra *no confesional* que parte de una hermenéutica histórica laica. Ambas presentan divergencias en la forma de narrar e interpretar los hechos históricos. En la actualidad, los estudios no confesionales sobre Luján son cada vez más abundantes, sobre todo en el ámbito de la Universidad Nacional de Luján. La teología no puede prescindir de este valioso aporte, pero tampoco puede asumirlo acríticamente. Ante este desafío, nos ha resultado muy útil la propuesta metodológica de Bernard Lonergan, que invita a realizar un ejercicio dialéctico para abordar estos conflictos a partir de discernir los presupuestos y el horizonte hermenéutico de cada historiador. Hemos hecho este ejercicio al tratar los puntos históricos discutidos y esperamos haber encontrado caminos de diálogo y superación de estos conflictos de interpretación. Desde el punto de vista metodológico, nuestra investigación es la primera

en ofrecer una lectura histórico teológica del acontecimiento lujanense integrando los aportes de las antiguas crónicas, los estudios eclesiásticos (Salvaire, Durán, Presas) y los estudios laicos (Universidad Nacional de Luján).

1.2 Núcleos teológico sistemáticos (segunda parte)

En la *segunda parte* (capítulos IV-VI) hemos agrupado los tópicos teológico sistemáticos. Podríamos decir que acá se concentra la mariología latinoamericana de Tello. Como hemos mencionado más de una vez, si bien de él se ha dicho que es el *teólogo de la Virgen*, no tiene ningún texto propiamente mariológico. Por eso, una riqueza de esta sección es ofrecer una sistematización de su mariología a partir de haber espigado las referencias marianas en toda su obra.

Los tres grandes temas en que hemos articulado esta parte ofrecen su originalidad propia. Tello formula una teología de la imagen religiosa latinoamericana y destaca su importancia para la evangelización (capítulo IV). Al hacerlo, señala especialmente la dimensión de presencia que ofrece la imagen. Esta se basa en que, a partir de la Encarnación, la materia adquiere la capacidad de representar a Dios, de ser símbolo de lo divino, o sacramento en sentido amplio. Hay una analogía de la sacramentalidad que nace en la creación, sigue en la historia, culmina en Cristo y se prolonga diversamente en la Iglesia. La Revelación cristiana –cuya transmisión es la vocación propia de la Iglesia– tiene una estructura sacramental, en profunda analogía con el misterio de la Encarnación. Esta se continúa en la estructura sacramental de la fe, de la evangelización y, especialmente de las mediaciones sacramentales: sacramentos y sacramentales. Las imágenes religiosas expresan esta sacramentalidad y han sido un camino muy fecundo para el anuncio de la fe en América Latina. La reflexión de Tello llama la atención sobre la potencia evangelizadora que ellas suscitan, creemos que un redescubrimiento de esto puede abrir un cauce a nuevas iniciativas pastorales.

Otra de las riquezas del pensamiento de Tello es su explicación sobre el actuar histórico del amor materno de María (capítulo V). Aquí conjuga los datos históricos que dan cuenta de la presencia de la Virgen en la conformación histórica de América Latina con la doctrina mariológica sobre la maternidad espiritual de María. Llama a pensar el influjo salvífico de la Virgen en el pueblo latinoamericano a partir de tres títulos: *Madre de misericordia, Signo de identificación* y *Madre de la unidad*. Concluye que Ella, con su amor materno y misericordioso va gestando un pueblo. Esta misma idea aplica Tello

al fenómeno de Luján al afirmar que se trata de un hecho salvífico por el que Dios busca la gestación del pueblo argentino (capítulo VII).

Aquí nos encontramos con un rico núcleo de originalidad del pensamiento de Tello. Este teólogo –siguiendo al Concilio y la reflexión coepaliana– privilegia el análisis histórico cultural que entiende a las personas siempre como miembros de un pueblo. Este término, que ofrece una rica polisemia, es usado por Tello sobre todo en tres perspectivas:

> "Pueblo se dice de manera diferente de tres realidades diferentes: 1) de modo analógico, de una realidad sobrenatural: el Pueblo de Dios, 2) de un modo genérico común, de una sociedad amplia que busca cualquier bien común, 3) de modo propio y estricto según la teología moral, de la que tiende a un bien común verdadero".[1340]

Como vemos, la noción de pueblo presenta un *sentido eclesiológico*, como Pueblo de Dios; un *sentido amplio*, entendido como el pueblo de una nación; y un *sentido teológico moral*, como una comunidad humana que busca el bien común verdadero. Este último es el principal en las consideraciones de Tello. Se trata de un pueblo temporal que, a pesar de ser una realidad secular, puede considerarse cristiano.[1341] Este no se identifica propiamente con la noción eclesiológica de Pueblo de Dios, aunque ambas realidades puedan coincidir materialmente en cuanto que las mismas personas pueden pertenecer a ambas a la vez.

Un pueblo, desde la perspectiva teológico moral, puede ser cristiano por su cultura. Esta, entendida como una actitud vital compartida por sus miembros, es la que lo caracteriza. Cada pueblo la va forjando autónomamente en su devenir histórico. En América Latina, la evangelización fue clave en el proceso histórico de conformación del pueblo y su cultura. Tanto, que muchos de los misterios cristianos quedaron impregnados en los valores supremos de la cultura popular de estas tierras. Hemos nombrado varios ejemplos de esto: quien hace una *gauchada* penetra en el misterio de la caridad de Cristo, quien visita a la Virgen en Luján se abre al misterio de la maternidad divina, etc. Un ejemplo muy rico es el del bautismo que nos sumerge en el corazón del misterio Pascual. Este sacramento nos confirma en la dignidad de hijos de Dios, lo que habla de una radical igualdad entre todos y es semilla de liberación. El pueblo latinoamericano, marcado por

---

[1340] TELLO, *Anexo XVIII. El pueblo cristiano*, 25-26.

[1341] El adjetivo *cristiano* puede aplicarse a los tres tipos de pueblos: "según define el Concilio de Trento, el hombre es cristiano por la fe (s. VI, c. 28, Dz 838) y por tanto el *Pueblo de Dios*, que confiesa la fe cristiana, es un pueblo totalmente de cristianos. Si hay cristianos en el pueblo, dicho de un *modo genérico o común*, de tal manera que ellos fueran en él mayoría de algún modo, aún él podría ser llamado pueblo cristiano (del modo que eso puede ser dicho pueblo); y también el pueblo en *sentido estricto*, por los cristianos que los forman y su influencia en las instituciones, puede ser llamado pueblo cristiano" (*ibíd.*, 26).

la cruz de la desigualdad y la explotación, captó rápidamente la fuerza salvífica de este sacramento y hasta el día de hoy lo pide insistentemente para sus hijos.

Tello entiende que, desde una perspectiva teológico moral, puede decirse que el proceso histórico latinoamericano llevó a la formación de un pueblo temporal, autónomo y cristiano. A lo que agrega que el amor materno de María ha participado en este proceso como una fuerza de unidad que gesta y mantiene unido al pueblo. Desde Luján, concretamente, brota una fuerza salvífica que acompaña la conformación del pueblo cristiano que vive en Argentina. En este sentido, Tello afirma que "la Virgen de Luján es la formadora del pueblo argentino".[1342]

También debemos aclarar que, si bien Tello elabora sus reflexiones teológicas considerando al pueblo desde una perspectiva teológico moral, muchas veces aplica las conclusiones, análogamente, al pueblo considerado en sentido amplio: el pueblo de la nación argentina. Esta analogía puede hacerse en atención a la mayoría de cristianos que alberga en su seno. En la medida en que avance el proceso de secularización y disminuya la influencia de los valores cristianos en la sociedad en su conjunto, la analogía se irá haciendo más débil, y viceversa. Esto es más notable en la parte *incluida* de la sociedad, más permeable a los valores de la modernidad. En cambio en el mundo de los pobres, más refractario a estos valores, la analogía con el pueblo cristiano considerado desde su perspectiva teológico moral sigue manteniendo su vigencia.

Otra riqueza de la mariología de Tello que hemos ofrecido es su explicación sobre la centralidad de la Virgen en el cristianismo popular latinoamericano (capítulo VI). Esta se basa en considerar la singular unidad que forman Cristo y María en virtud de la Encarnación. El cristianismo popular ubica a María muy cerca de Dios, en estrechísima unión con Cristo, siendo *uno* con Él. Si el amor del hombre y la mujer los une haciéndolos *una* misma carne (cf. Mc 10,8), y si el amor a Cristo nos hace *uno* con Él y el Padre (cf. Jn 17,21), cuánto más *uno* es el Verbo encarnado con aquella en cuyo seno se encarnó.

Esto es algo que capta el cristiano de cultura popular por su sentido de la fe y que expresa sintiendo a María más en el ámbito divino que humano. Una mirada superficial podría interpretar que se confunde a la Virgen con Dios. Sin embargo, Tello explica que

[1342] En el mismo texto, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, vemos que Tello usa alternativamente estas tres expresiones: "formadora del pueblo de la nación argentina" (n.1), "formadora del pueblo argentino" (n.10), y "formadora del pueblo argentino cristiano" (35). Alterna el uso de pueblo en sentido amplio con el sentido teológico moral. Como vimos en la nota anterior, en ambos sentidos puede hablarse, análogamente, de *pueblo cristiano.*

con esta actitud el pueblo está expresando una verdad muy honda de la Revelación: *la Virgen es parte del fin que plenifica la vida*. Esta es una intuición muy rica y original de nuestro teólogo. A partir de considerar que Cristo es el fin de la vida humana y que está estrechísimamente unido a María, entiende que Ella *participa* del fin. La vida en este mundo está llamada a encontrar una felicidad plena en la comunión con Cristo. Dios mismo es el fin de la vida humana. Y María, al ser Madre de una persona divina y formar un *unum* con ella, y al tener relaciones tan únicas con la Santísima Trinidad, participa del carácter de fin de la vida humana.

Tello percibe que el pueblo entiende este fin como un "complejo divino que da el sentido último de la vida del hombre"[1343] y ve a María formando parte del mismo. Es claro que al hablar de *complejo divino* no está expresando una visión politeísta, sino que intenta poner en palabras la mirada del cristianismo popular sobre la bienaventuranza eterna. A la cultura popular le resultan ajenas las distinciones metafísicas, como p.e. creador y creatura, más bien se maneja con categorías relacionadas con lo que experimenta en la vida cotidiana. Por eso, espontáneamente ve a la Virgen más del lado de Dios que del nuestro, de algún modo formando parte del ámbito divino. Y no la ve de modo que reemplace a Cristo ofreciendo una vía alternativa. Ella participa de la plenitud de Cristo, *es participadamente medio y fin de nuestra salvación*. El pueblo cristiano ve claramente que la comunión con Ella será también parte de la felicidad plena del cielo.

A partir de considerar esta participación de María en el fin que plenifica la vida humana, Tello llama a repensar algunos planteos pastorales. Sostiene que una evangelización que instrumentalice a la Virgen tratándola sólo como un medio para llegar a Cristo, no haría honor al puesto de María en la redención. No existe en la Revelación cristiana un Cristo *aislado* de María, no debe el hombre separar lo que Dios ha unido (cf. Mt 19,6).

1.3 Temas teológico pastorales (tercera parte)

En la tercera parte hemos agrupado los tópicos de tono más teológico pastoral de la propuesta mariológica de Tello. En estos temas, su reflexión mariológica se concentra en el misterio de Luján (capítulo VII). Debemos reconocer que, en este punto, la suya no es una mirada aislada sino que se da en el marco de una tradición teológico pastoral marcada por la reflexión de la COEPAL y que hoy se conoce como *teología del pueblo*.

[1343] TELLO, *Amor al prójimo*, n. 89.

Como testimonio de esto, hemos repasado las voces de Lucio Gera, Eduardo Pironio y Carlos María Galli sobre el fenómeno lujanense.

Tello entiende que Luján es un *misterio*, un sacramento del obrar salvífico de Dios en la historia del pueblo argentino. Misterio es el designio salvífico de Dios, escondido en Él y destinado a manifestarse y realizarse en el curso del tiempo. Cristo es el misterio por excelencia. En su realización histórica, el misterio se va revelando a la vez que permanece de algún modo velado. Solo puede ser conocido por la fe que, creyendo en la Revelación divina, lo va penetrando y a la vez contribuye a su realización histórica. El *milagro* de Luján es manifestación del misterio de salvación, que se hace historia en la medida que el pueblo lo recibe con fe. Esta incipiente realización histórica es *signo* del misterio que está destinado a realizarse plenamente y es también *instrumento* para esa realización.[1344] Al ser signo e instrumento, el milagro de Luján se vuelve *sacramento* del obrar salvífico divino. Dios quiere formar un pueblo cristiano en Argentina y Luján es *instrumento* de eso, y a la vez es *signo* de lo que será su realización plena.

También hemos visto que Tello trata sobre el vínculo espiritual y afectivo entre la Virgen y el creyente, entendiéndolo como una comunión de amor (capítulo VIII). Destaca que en esta relación es la Virgen quien tiene la iniciativa, atrayendo a sus hijos para dispensar su amor maternal. Nuestro teólogo afirma que esa atracción amorosa de la Virgen se da suscitando un *conocimiento afectivo* de su misterio. Aquí aplica la doctrina del conocimiento por connaturalidad afectiva de Santo Tomás, a la que recurre en varias oportunidades, al igual que lo hacen el Documento de Puebla y *Evangelii Gaudium*.[1345] La originalidad en este punto es que señala que la Virgen con su acción promueve este conocimiento afectivo que lleva que se la reconozca como Madre, y que esto tiñe y deja marcada toda la vida del hombre y la mujer de cultura popular. El pueblo tiene a la Virgen en el corazón y eso le da una connaturalidad con los misterios marianos, más allá de la conciencia que pueda tener de ello. Este conocimiento afectivo produce un *sentimiento* que lleva hacia la Virgen, por tanto es una fuerza de unidad que –para Tello– confirma que María es, y quiere seguir siendo, la formadora del pueblo cristiano.

En el encuentro personal entre la Virgen y el creyente, tal como se da en la cultura popular, y sobre todo mediado por una imagen mariana, Tello ve una auténtica contemplación cristiana. En este punto, aporta una novedad propia del tono místico y

[1344] Cf. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 180.
[1345] Cf. DP 397; EG 125.

encarnado de su teología. Llama a interpretar el saludo del pueblo a la Virgen a la luz del saludo del Ángel en la Anunciación. Aquí sigue toda una línea de espiritualidad mariana –que encuentra en San Bernardo un gran referente– que, a partir de la lectura mariológica de los textos sapienciales, ve en María a la creatura que enamora a Dios. Ella, predestinada junto con su Hijo *en un mismo decreto divino*, es la *primogénita entre las creaturas.* Dios crea y redime, inspirado en la belleza de la primera de sus obras. La novedad de Tello es que aplica esto al encuentro amoroso entre la Virgen y el pueblo. Mirando las multitudes que visitan el Santuario de Luján, especialmente los más pobres, nuestro teólogo interpreta que la gente saluda a la Virgen como lo hace Dios. Es solo mirar, admirar, reconocer la belleza de la *llena de gracia*. El saludo es un reconocimiento de su función maternal ¡El enamoramiento de los devotos está arraigado en el enamoramiento de Dios!

De la gracia y la belleza de la Virgen pasamos al misterio de la Concepción Inmaculada. En este punto Tello ofrece otro núcleo teológico de rica originalidad al articular dialécticamente la inocencia de la Virgen con el pecado del pueblo. Sostiene que el hombre y la mujer de cultura popular reconocen que sus vidas están gastadas por el pecado y que el encuentro con la Inmaculada tiene un efecto purificador. El cristiano, al mirarla y sentirse uno con Ella, de algún modo recupera la inocencia. Al verse en María, "el hombre que se sabe y se reconoce pecador ante Dios puede ofrecerle como propio lo que él mismo ya no tiene: la pureza, la gracia, la inocencia de María".[1346] En ese encuentro vital la fe manifiesta su fuerza redentora, "porque la redención es eso: recuperar la inocencia. Y es en la Virgen donde el pueblo, que se sabe pecador, que se siente muy pecador, muy mordido, muy gastado por el pecado, va a encontrar la inocencia, la juventud".[1347]

Por último, en el capítulo IX hemos presentado las reflexiones de Tello que llaman a pensar una pastoral desde lo que la Virgen hace en Luján. Aquí también hay puntos que merecen ser destacados por su originalidad. El primero es su propuesta de pensar la pastoral en función de la salvación, sobre todo la eterna. La felicidad plena que Dios nos promete, su salvación, se dará en la comunión de amor con Él en la gloria. Esta se anticipa en la historia por la gracia. Las acciones evangelizadoras deben discernirse teniendo eso como norte, sobre todo en un pueblo con tantos murientes.[1348] Es clave no perder de vista

[1346] TELLO - POLLACCHI, "Apuntes para el año mariano", 100.

[1347] TELLO, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, 283-284.

[1348] "Una situación en la que se encuentra el hombre concreto de América Latina es la de ser un *muriente*. En esta condición están la mayoría de nuestros pobres que, aunque *ahora* no mueran o agonicen, se

que la salvación es siempre un don gratuito de Dios. Nuestro esfuerzo no puede alcanzarla y el pecado no puede detenerla, al menos no definitivamente. Mientras el hombre sea peregrino en la historia tendrá ese llamado a la plenitud en Dios y, hasta el instante *ultimísimo*, la posibilidad de entregarse a Él. En ese momento definitivo, más que nunca, el amor de Dios mostrará su gratuidad. Tello señala que hay dos caminos por los que Dios lleva a la vida eterna. Uno por el que Dios da la gracia de la perseverancia final a quienes vivieron como amigos suyos. Pero también, Dios puede dar la gracia de la perseverancia final por pura misericordia, a quienes –como el buen ladrón del Calvario– mueren envueltos en mil pecados. Incluso en algunos casos, a pesar del pecado, puede haber una disposición interior a recibir este don preparada por ciertas obras. Tello explica que esta disposición interior puede prepararse por la participación en ciertos *bienes salvíficos*, como los valores evangélicos que se viven culturalmente, o los sufrimientos propios de la pobreza, o la tendencia a Dios que implican la fe y la esperanza, aún sin caridad. Como hemos visto, aquí Tello aplica la doctrina de Santo Tomás sobre las virtudes teologales para explicar que en la persona que perdió la caridad por el pecado, tanto la fe como la esperanza informes siguen siendo fuerzas salvíficas activas aunque no sean propiamente virtudes. Por eso, una pastoral en orden a la salvación encuentra en ellas una gran oportunidad. Se trata de buscar acciones evangelizadoras que no solo propongan un camino de perfección cristiana, sino sobre todo, acciones que ayuden a mantener la tendencia hacia Dios.

Bajando más a lo concreto, Tello propone diversas acciones pastorales que hemos reseñado en el capítulo IX: fiestas, peregrinaciones, misiones, difusión de imágenes, imposición de medallas, etc. En todas lo que se busca es poner al creyente cara a cara con la Virgen, confiando en la fuerza evangelizadora de ese *mirar y ser mirado.* "todo lo que pasa después está en sus manos".[1349] En el fondo se busca repetir la escena del Calvario, en que Cristo nos ofrece a su Madre como Madre nuestra, y suscitar en el creyente la respuesta del discípulo amado: aceptarla filialmente. Esto lo ampliaremos hacia el final de la mirada de conjunto con que cerramos esta conclusión.

encuentran *de hecho* amenazados de muerte por la coyuntura histórica a la que se ven sometidos" (ALBADO, *El pueblo está en la cultura*, 104).

[1349] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n.36.

2. Perspectivas abiertas

Presentar el fruto de años de investigación es de algún modo cerrar una etapa. Al hacerlo, tomamos conciencia de que elaborar un trabajo científico es comparable a subir una montaña. Así como a medida que uno asciende va descubriendo nuevos horizontes, el desarrollo de una investigación ofrece nuevas perspectivas y posibilidades de diálogo. Algunas las hemos señalado en el punto anterior al repasar la originalidad que aporta la propuesta de Tello en diversos aspectos de la mariología y los estudios lujanenses. Podrían nombrarse otras. Por ejemplo, la contemplación del fenómeno de Luján como un acontecimiento salvífico enlazado con el proceso histórico del pueblo, es algo que puede iluminar la interpretación de otras advocaciones marianas de fuerte arraigo histórico en nuestro país, como la Virgen de Itatí y la Virgen del Valle, o la devoción al Señor y la Virgen del Milagro en Salta. Más allá de las diferencias propias de cada región, todas comparten un tronco histórico cultural común y es esperable que ofrezcan sugerentes paralelismos y analogías. Lo mismo puede decirse de advocaciones históricas de países latinoamericanos como la Virgen de Copacabana o la Virgen de Caacupé, sólo por nombrar un par de aquellas cuya fuerza trasciende las fronteras y llega a nuestro país. Esa perspectiva histórico cultural también nos puede ayudar a encontrar continuidades y desemejanzas con otras advocaciones de origen reciente y que congregan multitudes, como la Virgen de San Nicolás o la Virgen del Cerro en Salta.

A nivel teológico, el diálogo con otras reflexiones mariológicas latinoamericanas (p.e. la mariología social o la mariología hecha por mujeres), también tiene frutos para ofrecer. Tello propone intuiciones originales y bien fundamentadas, con una potencia tal que parecen llamadas a abrir cauces reflexivos. Por ejemplo, su explicación sobre la posibilidad de comunión con el misterio que ofrecen las imágenes religiosas (capítulo IV). O su idea de que la Virgen gesta los pueblos al sembrar una fuerza de unidad en el corazón de sus hijos (capítulo V). Incluso su modo de interpretar la centralidad que el cristianismo popular le da a la Virgen a partir de considerar la peculiar *unidad* que conforman Cristo y María (capítulo VI). Son todas nociones muy ricas, que en la medida que se las profundicen, se las confronten, y sean puestas en diálogo podrán ofrecer un nuevo brillo a la comprensión del misterio mariano de América Latina.

También a nivel pastoral se abren nuevas perspectivas. La reflexión de Tello es teológico pastoral, pero no propone *recetas* pastorales. Si bien en el capítulo IX hemos presentado algunas actividades que el mismo Tello propuso, no hay que tomarlas como

un elenco cerrado, sino más bien como ejemplos que pueden inspirar nuevas acciones. Esta mirada sobre el misterio de amor entre la Virgen y el pueblo pide ser internalizada y, desde allí, buscar instancias evangelizadoras que lo fortalezcan. En la medida en que arraiga en nosotros la convicción del protagonismo de la Virgen en la vida cristiana del pueblo, nos va cambiando la perspectiva desde la que hacemos los discernimientos pastorales. Lo mismo podemos decir de la apropiación teologal de los misterios marianos, como la Inmaculada y la Asunción, que hace el pueblo sencillo de América Latina. El uso masivo de la gracia que las peregrinaciones representan en nuestro continente puede ofrecer todavía a la teología moral y pastoral otros acercamientos inter y transdisciplinarios. Seguramente hay muchos caminos por descubrir y podrán favorecerse nuevas actividades que ayuden a sacar a la luz esa voz interior que dice: *soy de la Virgen nomás*.

3. Mirada de conjunto sobre el milagro de Luján

> *"La Virgen se quedó en Luján para brillar irradiando vida. Y para juntar a la gente a su alrededor, formando un pueblo. Este hecho es un misterio y una gracia. Es un misterio del amor de la Virgen a los pobres. Proviene solo de Dios y no es alcanzable por las meras fuerzas humanas".*[1350]

Luján es una fuente de gracia, de salvación, de vida, y de unidad en el corazón del pueblo argentino. Esta es la intuición fundante de esta investigación, apoyada en la autoridad de la sabiduría evangélica del padre Tello y macerada en la práctica pastoral. En este trabajo la hemos desarrollado y hemos visto su coherencia teológica. La primera conclusión que brota en este punto es que lo que sucede alrededor de la Virgen de Luján es un acontecimiento salvífico que puede ser explicado en el marco de la Revelación, interpretada a la luz de la tradición de la Iglesia, y que da cuenta de la originalidad histórico cultural de América Latina.

En este punto, queremos ofrecer una reposada síntesis de la contemplación teológica sobre este acontecimiento de gracia. La hemos articulado en cinco puntos. Comenzaremos presentando el fenómeno mariano lujanense en el marco de las intervenciones de la Virgen en la historia de América Latina. Luján comparte muchos

[1350] Tomado de una *hojita* que circuló en la escuelita y que no fue redactada por Tello sino por uno de los integrantes que firmó bajo el seudónimo de *El cura Paligüe*.

rasgos con otras advocaciones marianas que son parte de la identidad histórica del Continente (3.1). Luego veremos que este acontecimiento puede interpretarse como un sacramento del obrar salvífico de Dios por el cual va gestando los pueblos (3.2). En tercer lugar, exploraremos el significado de que la presencia de la Virgen en la historia de un pueblo esté mediada por una pequeña imagen (3.3). Luego, trataremos sobre la centralidad de María en la vida cristiana popular (3.4). Por último, para ser fieles a la tensión pastoral del pensamiento de Tello, hablaremos sobre la dimensión pastoral de este fenómeno mariano (3.5).

3.1 Una advocación latinoamericana

"Ella, reuniendo a los hijos, integra a nuestros pueblos en torno a Jesucristo".[1351]

La devoción a la Virgen de Luján comparte sus rasgos principales con otras advocaciones autóctonas de América Latina cuyos orígenes se remontan a la primera evangelización del Continente. En estas tierras, fruto del doloroso encuentro entre europeos y pueblos originarios, nació un pueblo nuevo. "Una originalidad histórico cultural que llamamos América Latina" dice el Documento de Puebla.[1352] Este pueblo nuevo recibió el cristianismo y encontró un modo de vivirlo con acentos propios. La Virgen María, anunciada aquí como la realización más alta del Evangelio, fue una activa protagonista en este proceso de inculturación de la fe cristiana.[1353]

Desde sus inicios, y en medio de los sufrimientos de la conquista, Ella se hizo presente manifestando su cercanía de madre a los más pobres. Siempre a través de hechos históricos concretos. Acontecimientos simples, que el sentido de la fe de cristianos sencillos tomó como *milagros,* y que generaron movimientos de unidad de los pueblos partiendo desde los más pobres. El ejemplo paradigmático es el de Guadalupe, en los albores del proceso histórico latinoamericano. Allí la Virgen eligió a un indio pobre, Juan Diego, para manifestar su cercanía maternal frente a la desolación que sufrían los indígenas en esos años. Eligió también un lugar, el cerro Tepeyac, para oír los sufrimientos de sus hijos y darles consuelo. Desde allí dedicó palabras llenas de ternura

[1351] DA 265.
[1352] DP 446.
[1353] Cf. DP 282.

llamadas a resonar por todo el Continente, y por todos los tiempos, en los oídos de cada pobre y sufriente: *'no se turbe tu corazón… ¿no estoy yo aquí, que soy tu Madre?'*.[1354]

Durante los siglos XVI y XVII, en la medida en que el pueblo crecía, toda la geografía del Continente se fue poblando de nuevas advocaciones de María. Siempre con dinámicas similares: a partir de los pobres, la Virgen atraía y unía entre sí a sus hijos, a la vez que les presentaba el rostro misericordioso de Dios. Cada una de estas advocaciones marianas de los primeros siglos pasaron a constituir parte de la identidad histórica de los pueblos que conforman América Latina. La Virgen quedó en el ADN cultural del Continente. O mejor, desde una lectura teológica de este proceso histórico, podemos decir que *América Latina nació de la Virgen*.

En el territorio de lo que hoy es la República Argentina se destacan tres advocaciones de este tipo. En el noroeste la Virgen del Valle, en el noreste la Virgen de Itatí y en la zona pampeana la Virgen de Luján. Todas nacieron desde los más pobres y reuniendo un pueblo a su alrededor. De las tres puede decirse que son acontecimientos de gracia por los que Dios se hace presente en la historia del pueblo argentino.

3.2 Luján como sacramento del obrar salvífico de Dios

Hemos visto con Tello que *Luján es como un sacramento*, un signo e instrumento del obrar salvífico de Dios en la historia del pueblo argentino. El sentido de esta acción es la formación de un pueblo. En el misterio profundo del origen –y la unidad– de un pueblo, hay un movimiento que viene de Dios. En Latinoamérica, Dios se valió especialmente de María como colaboradora en ese dinamismo. En Argentina, específicamente, Luján fue uno de los lugares que Ella eligió para desplegar esa fuerza salvífica.

Su *milagro* no fue sólo un hecho puntual, sino que abarca toda su presencia en la historia. Sin embargo, nos interesa especialmente contemplar sus inicios porque allí quedó plasmada su dinámica interna. La semilla se sembró con un sencillo acontecimiento que tuvo lugar en 1630: una carreta junto al río que transportaba una imagen de María y no podía moverse. Los testigos del hecho, rudos troperos y algún esclavo, interpretaron que allí había un signo divino: *la Virgen había elegido ese lugar para quedarse*. La historia de casi cuatro siglos de permanencia de la Santa Imagen junto al río terminó confirmando ampliamente la intuición de la fe sencilla de aquellos testigos.

[1354] Cf. *Nican Mopohua* 118-119.

En esos tiempos Buenos Aires era apenas una aldea con puerto y su campaña presentaba un panorama poblado de peligros. Era muy dura la vida de aquellos campesinos que convivieron con la *Pura y Limpia Concepción del Río Luján* en sus primeras décadas. El hecho de que en ese contexto se haya extendido su fama llama a pensar que ha sido muy fuerte su presencia como un signo de consuelo y protección divina. En la convivencia con aquellos antepasados nuestros, Ella se fue metiendo en sus corazones mostrándose como madre cercana y protectora.

Sobre todo en el de uno de ellos, un esclavo de nombre Manuel, que venía con todo el dolor a cuestas de haber sido capturado como un animal y desarraigado de su familia y de su pueblo. Además de sus tareas en la estancia, cuidaba el aseo de la Santa Imagen y la tenía siempre alumbrada y adornada con flores. Si bien había sido bautizado al llegar a América, es presumible que haya aprendido a ser cristiano en ese compartir cotidiano con la Virgen. El *mirarla y ser mirado* por Ella, el atender a los peregrinos y el contemplar la mano de la Virgen en sus vidas, fue para Manuel una escuela de fe. No parece aventurado pensar que algo similar se dio en muchos de aquellos sencillos cristianos.

La Virgen de Luján acompañó ese proceso por el cual indios, mestizos y criollos aceptaron la fe cristiana pero la expresaron de un modo culturalmente diverso al español. La gracia supone la naturaleza y la cultura, por tanto la vida cristiana de un pueblo que recibe el anuncio evangélico va a estar marcada por su propia cultura. Esto es algo que se dio siempre en la historia y que se verificó especialmente en América Latina. Aquí la semilla del Evangelio brotó con los rasgos propios de la tierra en que fue sembrada. El cristianismo encontró un nuevo rostro, que Tello llama *cristianismo popular latinoamericano.* El culto a la Virgen de Luján nació como un fenómeno de este cristianismo y a la vez lo alimenta. De hecho, cuando comenzó a ser conducido oficialmente por la institución eclesial ya tenía varias décadas y sus bases estaban echadas. En atención a ese origen es que Tello señala que, a diferencia de otras advocaciones, la Imagen de la Virgen de Luján pertenece al pueblo y la Iglesia tiene su custodia, que debe ejercer, no en provecho propio sino atendiendo al bien espiritual y temporal del pueblo.[1355]

[1355] "El milagro de Luján, en los primeros tiempos, ocurrió y se desenvolvió sin intervención de autoridad eclesiástica alguna. La primera consecuencia pastoral que de allí deriva, es que la Imagen de la Virgen es del pueblo y no de la autoridad eclesiástica que tiene su cuidado y custodia; la que no debe decidir sobre ella en vista de su propio provecho, sino atendiendo primeramente al bien espiritual y temporal (recordar,

El corazón del acontecimiento salvífico de Luján es la irrupción en la historia de una fuerza de unidad que va formando y manteniendo unido a un pueblo. Este pueblo que Dios fue convocando a través de la Virgen de Luján comenzó germinalmente desde los pobres. Por eso puede abarcar a todos. La Virgen convoca a todos, y cuida especialmente que no queden fuera aquellos que la sociedad excluye. Con esa dinámica maternal fue acompañando los diferentes procesos históricos de nuestra patria. Hemos repasado su historia y hemos podido verificar cómo el proceso de transformación de una humilde ermita de barro en una enorme basílica está entrelazado con la evolución de unos pequeños pueblos coloniales en una nación integrada a la Patria Grande latinoamericana. Durante cuatro siglos fueron multitudes los que se pusieron bajo su mirada. Ella los fue atrayendo y les fue sembrando una fuerza de unidad que ha sido clave en la formación del pueblo argentino.

Hemos dicho que la Virgen en América Latina ha sido una estrecha colaboradora de Dios en el movimiento por el que se va gestando al pueblo. En el caso de Luján, decimos con Tello que *Ella es formadora del pueblo argentino*. Esto supone reconocer que la Virgen, en su vida gloriosa, sigue amando activamente y que esta acción es capaz de influir en la historia. El actuar salvífico de María es algo que puede ser explicado teológicamente, sobre todo a la luz de *Lumen Gentium* y *Redemptoris Mater*. Desde la doctrina mariológica de la Iglesia, es claro que la Virgen ejerce un *influjo salvífico* en la historia. Ella colabora estrechamente con la obra redentora de Dios y esa acción no menoscaba la mediación única de Cristo, más bien demuestra su poder. Y –en palabras del Concilio– "lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, la fomenta".[1356]

Se puede hablar en María de una *mediación materna*, que reviste la forma de un amor maternal. Este, a la vez que mueve a sus hijos a acercarse a Dios, mueve a Dios a tener misericordia. En América Latina la Virgen ha derramado esa fuerza salvífica a manos llenas. Ella se ha mostrado aquí como madre de misericordia, como signo de identificación y como fuerza de unidad. Siempre con una inclinación especial por los últimos, revelándose especialmente como *Madre de los pobres*.

---

por ejemplo, los malones o las invasiones inglesas) del mismo pueblo" (TELLO, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, n.24-25)

[1356] LG 60.

3.3 La Virgen se hace presente en una pequeña imagen

El punto neurálgico de esa fuerza de atracción que ejerce la Virgen es una sencilla imagen de la Inmaculada hecha de barro cocido, de apenas 38 centímetros de alto y sin grandes pretensiones artísticas. Hoy se encuentra entronizada como una perla preciosa en el corazón de una imponente basílica gótica. Es el único *objeto*, si cabe la expresión, que está en Luján desde hace cuatro siglos. Todo allí gira alrededor suyo.

El uso de imágenes figurativas de Cristo, de la Virgen y de los santos es algo propio de la tradición cristiana, que se remonta a los orígenes del cristianismo. Si bien el Antiguo Testamento, para subrayar la trascendencia divina, prohibía la representación de Dios, la Encarnación inauguró una nueva economía de las imágenes. Cristo, Imagen de Dios Padre, al encarnarse convirtió a la materia en morada de Dios. De algún modo la dotó de capacidad hierofánica, a la vez que la hizo lugar de respuesta al Dios encarnado. Por eso una imagen religiosa no es sólo una representación sino un espacio de revelación y de *presencia* divina. En ella podemos encontrarnos con la Palabra, que se hizo carne para entrar en el ámbito de la experiencia humana y poder ser vista y tocada (cf. 1Jn 1,1).

El cristianismo latinoamericano adoptó gustosamente el culto a las imágenes y le dio un tono propio. Esto tiene motivaciones históricas y antropológicas. La historia muestra que el Continente se evangelizó con imágenes. En los siglos XVI-XVII, la Iglesia buscaba responder a los desafíos que le presentaba la Reforma y encontró en el arte religioso una herramienta muy útil para enseñar y cautivar al pueblo sencillo. Eran los tiempos del barroco, y fue tal la riqueza iconográfica de esa etapa que marcó la sensibilidad religiosa hasta nuestros días. El culto icónico llegó a América bajo estos modelos estilísticos, con sus imágenes de madera policromada y sus retablos barrocos. Aquí se mostró desde sus inicios como un medio muy adecuado para anunciar el Evangelio a los nuevos cristianos.

La fecundidad de las imágenes en la primera evangelización también reconoce motivos antropológicos. Así como en el culto a los iconos del cristianismo primitivo puede reconocerse una raíz pagana, aquí la imagen cristiana fue fecundada por el elemento indígena. El terreno antropológico en el que fue sembrada estaba previamente abonado por la percepción de lo sacral en la creación que ya tenían los indígenas. Para ellos no era extraño que la materia sea espacio de hierofanía. Esto hizo que adopten fácilmente las imágenes y que acentúen en ellas su capacidad de *presencia* divina. La teología de la imagen de culto cristiana señala que esta presenta, además de su función

pedagógica, una dimensión sacramental. Si bien el cristianismo occidental no había acentuado tanto esta dimensión, en Oriente siempre se mantuvo muy viva. Allí se habla de *los santos iconos,* en el sentido de que estos están llenos de gracia y santidad.[1357] Aquí el pueblo creyente, seguramente bajo la guía del Espíritu Santo que despliega las riquezas de la Revelación en la historia, redescubrió y acentuó la dimensión de presencia que ofrece una imagen y que fue siempre parte del acervo cristiano.

Las imágenes ofrecen un canal de expresión a la búsqueda de comunión con lo divino a través de los sentidos, sobre todo la vista y el tacto. En el cristianismo popular, estas, además de *mirar* y *ser miradas,* se tocan, se acarician, se besan, para *tomar gracia*. Una expresión popular –seguramente aprendida hace siglos– que significa la bendición que se recibe en el encuentro con María mediado por su imagen. Esta nunca es un adorno sino una *presencia.* Ante ella el creyente es capaz de rezar, llorar, o festejar, como si estuviera ante la mismísima Madre de Dios en persona. La teología explica que *el honor tributado a una imagen se dirige al original.* Si contemplamos las manifestaciones de cariño y cuidado del pueblo latinoamericano a las imágenes religiosas podemos decir que viven –por supuesto que sin saber explicarlo– lo que enseña la Iglesia.

El hecho de que para el creyente latinoamericano la imagen de María sea el espacio privilegiado del encuentro con Ella, hace que sea muy importante estar en el ámbito de presencia que ofrece la cercanía con la imagen. Esto se da especialmente en los santuarios marianos. Decimos que el pueblo va a Luján para *mirar y ser mirado* por la Virgen. En ese encuentro pueden delinearse los rasgos de una verdadera contemplación. Tello ve allí un contenido teológico muy hondo. Con el talante místico propio de su teología, anima a pensar este mirar recíproco a la luz del saludo del Ángel a María. Dios se goza de la belleza de su creatura, a la que preservó de toda mancha y llenó de gracias, y envía a su mensajero a comunicar ese gozo: *¡Alégrate, llena de gracia!* Mirar y ser mirados por la Virgen es participar como hijos del diálogo amoroso de la mirada entre Dios y María: el Padre que contempla enamorado la pequeñez de la *Tota Pulchra*, y Ella que mira a Dios diciéndole *hágase*. El fruto de ese torbellino de amor es vida abundante para el pueblo. Este lo reconoce y se alegra de la presencia de la Virgen en sus vidas. La visita con ánimo festivo es una forma de expresar este gozo. Rezar, sacarse fotos, ofrecer velas y flores, y mil gestos más, manifiestan esa admiración por la belleza que Dios puso en la Virgen y la gratitud de que Ella sea parte de sus vidas.

[1357] Cf. UPENSKY, *Teología del icono*, 136.

En esa mirada también se presenta accesible el perdón divino, tan necesario para el hombre y la mujer de cultura popular, que se saben muy gastados por el pecado. La Imagen de Luján representa el misterio de la Inmaculada Concepción. El deseo de redención, propio de nuestra condición pecadora, encuentra en este misterio una fuente de esperanza y de consuelo. La contemplación amorosa de la que es *totalmente pura y limpia* tiene un efecto purificador. El cristiano, al mirarla y sentirse uno con Ella, de algún modo recupera la inocencia.

3.4 En América Latina el cristiano es de la Virgen

La Virgen es el centro de todo lo que sucede en Luján. Esta es una característica de todo santuario mariano, que sin embargo en Latinoamérica ofrece un acento propio. Como señalamos al hablar de las advocaciones marianas autóctonas, en la historia de América Latina, María se hizo tan presente que se volvió parte de la identidad de sus pueblos. Esto le da una centralidad especial en la vida cristiana popular que, como vimos en el capítulo VI, no está fuera de quicio.

Este es un punto de gran importancia pastoral porque, tal vez por la influencia del protestantismo en el sentido común cultural de las sociedades modernas, los agentes de pastoral no siempre pueden discernir adecuadamente las intensas manifestaciones de devoción mariana que se dan en el cristianismo popular latinoamericano. Para abordar estas cuestiones resulta útil comenzar recordando la sabiduría de John H. Newman cuando intentaba despejar el escándalo que la piedad mariana italiana despertaba en sus compatriotas ingleses: "yo no daría mucho por un amor que nunca exagerara".[1358] También el Papa Francisco recurre a ese argumento para aclarar que todos los títulos gloriosos que se le han dado a María no menoscaban la unicidad redentora de Cristo: "son expresiones de amor como un hijo a la madre, algunas veces exageradas. Pero el amor, nosotros lo sabemos, siempre nos hace hacer cosas exageradas, pero con amor".[1359]

Sin embargo, hemos visto que la reflexión teológica puede ir mucho más allá que justificar los desbordes devocionales. Especialmente rica es la propuesta de Tello en este punto, cuando afirma que la centralidad que el pueblo le otorga a María no sólo no está desviada, sino que expresa una de las riquezas de la Revelación cristiana que aparecieron

[1358] NEWMAN, *Carta a Pusey*, 103.

[1359] FRANCISCO, *Audiencia general*, 24 de marzo de 2021 [en línea] https://press.vatican.va/content/saastampa/es/bollettino/pubblico/2021/03/24/audien.html [consulta: 8 de diciembre 2021].

con nuevo brillo en el cristianismo latinoamericano. Así como el Negro Manuel decía *soy de la Virgen nomás,* el cristiano popular se sabe *de la Virgen*. En palabras de Tello, la novedad está en "entender que no hay cristiano 'perfecto' sin un profundo amor y unión con la Virgen. Que la aceptación de Cristo crucificado es verlo en la cruz junto a la Virgen como si *no pudiera haber Cristo crucificado sin la madre* a su lado. *Dios no es sin la Virgen"*.[1360] Esto significa un mayor conocimiento de los misterios de la Virgen, sobre todo del de su *unidad* con Cristo y su lugar en la redención.

3.5 Una pastoral "lujanizada"

La contemplación teológica que Tello ofrece sobre el misterio de Luján no brota de la curiosidad intelectual ni es sólo una expresión de su piedad personal. Su motivación hunde sus raíces en su amor a Cristo y María, y en su pasión por colaborar con el obrar salvífico de Dios. Hemos hablado bastante de la tensión pastoral de su teología, siempre orientada a discernir la obra de Dios en la historia del pueblo latinoamericano y desde allí encontrar acciones evangelizadoras que la favorezcan. Fue en esa búsqueda que se encontró con la Virgen de Luján. Por eso, quedaría incompleta una presentación de la mariología de Tello que no aborde su dimensión pastoral.

En una de sus últimas *escuelitas*, a partir de la expresión *santuarizar* que usaba el cardenal Bergoglio en ese tiempo, Tello se preguntaba qué sería *lujanizar la pastoral*. Para ello llamaba a discernir cual es la pastoral que está haciendo la Virgen y secundarla. ¿Qué hace la Virgen desde Luján? *Brilla irradiando vida, y así atrae a sus hijos y los mueve a formar un pueblo*. Lo hace comenzando por los más pobres. La evangelización está llamada a continuar ese movimiento: "para *lujanizar* la pastoral hay que partir desde los más pobres; eso queda claro, y yo creo que la Virgen de Lujan es eso: formar una nación partiendo de los más pobres".[1361]

Una pastoral *lujanizada* busca fortalecer la comunión en el pueblo. Un camino es facilitar la reunión festiva de la Virgen con sus hijos. En el fondo se trata de que "todos, los más que se pueda, se *pongan* simplemente frente a la Virgen".[1362] Pero, para ser fiel al movimiento que Ella suscita, en primer lugar se debe buscar remover los obstáculos que les impiden a los más pobres ese encuentro. Hay que ser realistas y reconocer la

[1360] TELLO, *Sobre la Iglesia*, suplemento.
[1361] TELLO, *Desgrabaciones de la escuelita*11 de octubre 2001.
[1362] TELLO, *Orientaciones para los estatutos*, n.36.

cantidad de impedimentos que tienen. A los propios de la pobreza se les agregan los que tienen que ver con vivir en una sociedad organizada con una lógica que le es ajena. Si la pastoral reproduce esa lógica, más bien entorpece el movimiento de atracción de la Virgen a los pobres. Por eso, para no proponerles acciones evangelizadoras que le resulten ajenas, y condenadas al fracaso, es importante hacer el esfuerzo por conocer la cultura popular.

El brillar de la Virgen desde Luján tiene, además del movimiento de atracción, un movimiento de irradiación. La Virgen es misionera y no reduce su presencia a la Imagen milagrosa en su santuario, sino que la multiplica en sus imágenes, estampas, medallas y todo tipo de representaciones. La difusión de imágenes es algo que hace el pueblo desde su dinámica misionera propia. *El pueblo evangeliza al pueblo* dice un conocido lema pastoral que Francisco asume en *Evangelii Gaudium*.[1363] La evangelización puede potenciar este movimiento misionero espontaneo con acciones como peregrinaciones, misiones, o gestos misioneros en la calle o estaciones del transporte público. Todas actividades donde lo central es la presencia de la Virgen en su Imagen.

Estas acciones pastorales buscan siempre el encuentro de María con sus hijos. De corazón a corazón. De algún modo repiten la dinámica de la escena del Calvario, cuando Jesús le encarga a su Madre que sea también Madre nuestra: "Ahí tienes a tu hijo" (Jn 19,26). En la *hora* suprema de la redención, Cristo extiende la maternidad divina de María a una maternidad espiritual de los cristianos. Pero allí también nos señala a María y nos pide que la tomemos por Madre: "Ahí tienes a tu Madre" (Jn 19,26). Esa filiación debe ser aceptada por nosotros. Así como el discípulo amado a partir de ese momento la llevó a su casa, *entre sus cosas más propias*, los cristianos estamos llamados a aceptar su maternidad y a confiarnos a ella. Es algo que Jesús nos pide, vamos a María porque Él nos envía. Debemos reconocerla como un don de Jesús en nuestras vidas. El vínculo filial con la Virgen, como todas las relaciones humanas, necesita ser cultivado. La creatividad evangelizadora encuentra allí un llamado y una oportunidad. Una creatividad humilde, consciente de que una pastoral que "en último término tiende sólo a que todos, los más que se pueda, *se pongan* simplemente frente a la Virgen… [es algo] tan invisible, humanamente tan pobre, que es difícil mantenerlo con firmeza y con pureza".[1364] Para

[1363] "Puede decirse que 'el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo'" (EG 122). Como muestra la cita entre comillas, Francisco sigue en este punto a las Conferencias de Puebla y Aparecida (cf. DP 450; DA 264).

[1364] TELLO, *Orientaciones para los estatutos,* n.37.

eso es imprescindible creer que su amor maternal es activo y que *"todo lo que pasa después está en sus manos"*.[1365]

4. Gratitudes…

Dice San Agustín que cuando Dios premia nuestros méritos está reconociendo sus propios dones. Todo lo bueno que podamos ofrecer es porque Dios nos lo dio antes. Si hay algo bueno en este trabajo a Él se lo debemos.

Al cierre de una etapa que demandó y dio mucho, brota espontáneamente la gratitud a Dios y a todos los que puso en mi camino para alentarme y sostenerme. Especialmente a la Virgen, que *miró mi pequeñez* y me invitó a asomarme al misterio de las *grandes obras* que su amor materno hace entre los últimos. Al teólogo que me convidó su mirada, enorme don que fecundó mi ministerio sacerdotal. A la familia, a los amigos, a la gente de la parroquia Santa Ana, sostén afectivo indispensable. A los que leyeron textos y los enriquecieron con sus ideas y apoyo. A la ayuda invaluable que significa el cultivo de la fraternidad sacerdotal con los curas amigos, especialmente con los que compartimos búsquedas pastorales en la Cofradía de Luján. A los monjes benedictinos de la Abadía San Benito, sin su compañerismo y hospitalidad este camino hubiera sido inciertamente extenso. A los colegas del claustro docente y al personal de la Facultad, por animarme en esta iniciativa. Al director de esta tesis, el padre Carlos María Galli, a su mirada crítica y su profesionalismo como teólogo le debe mucho este trabajo.

[1365] *Ibíd.*, n.36.

Bibliografía

1. Bibliografía de Tello

1. TELLO, Rafael, *Desgrabaciones de la escuelita*, inédito.
2. ------, *La sacramentalidad en el pueblo*, inédito.
3. ------, "María estrella de la evangelización", en: VERNAZZA JORGE - RICCIARDELLI RODOLFO, *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, inédito, 42-47.
4. ------, "La comunión de vida con Dios en la Iglesia (comentario a LG V, VII y VIII)", *Teología* 8 (1966) 3-44.
5. ------, *Historia y liberación*, Buenos Aires, Curso organizado por el Centro de estudios "Justicia y Paz", 1972.
6. ------, *María y la Iglesia. Homilía del padre Tello*, inédito, 1976.
7. ------, *La Virgen María regalo de Jesús a los pobres*, inédito, 1985.
8. ------, *Cómo entendemos la pastoral popular*, inédito, 1988.
9. ------, *El cristianismo popular*, inédito, 1988.
10. ------, *La pastoral popular*, inédito, 1988.
11. ------, *Retiro de mujeres en Luján*, inédito, 1989.
12. ------, *Misiones - Misiones de la Virgen - Misiones de la Cofradía*, inédito, 1990.
13. ------, *Peregrinación de Guadalupe*, inédito, 1991.
14. ------, *La Iglesia al servicio del pueblo*, inédito, 1992.
15. ------, *Sobre la Iglesia*, inédito, 1992.
16. ------, *Amor al prójimo*, inédito, 1993.
17. ------, *La "marca" de la Cofradía*, inédito, 1993.
18. ------, *La pastoral popular y Santo Domingo*, inédito, 1993.
19. ------, *Nueva evangelización y cristianismo popular*, inédito, 1996.
20. ------, *Para bajar la Virgen*, inédito, 1997.
21. ------, *Propuesta pastoral centrada en Luján (primer borrador)*, inédito, 1997.
22. ------, *Propuesta pastoral centrada en Luján (segundo borrador)*, inédito, 1998.
23. ------, *Propuesta pastoral centrada en Luján (tercer borrador)*, inédito, 1998.
24. ------, *Fundamentación teológica breve de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, inédito, 1999.
25. ------, *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.
26. ------, "María estrella de la evangelización (EN 82)", en: DOTRO GRACIELA - GALLI CARLOS - MITCHELL MARCELO, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Ágape, 2004, 144-150.

27. ------, *Palabra de Dios e Imagen en la pastoral popular*, publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1990), 2005.
28. ------, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2008.
29. ------, *Pueblo y Cultura I*, Buenos Aires, Patria grande, 2011.
30. ------, "Orientaciones para los estatutos", en: RIVERO GABRIEL, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2012, 185-197.
31. ------, "La imposición de la medalla de la Virgen", en: RIVERO GABRIEL, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2013, 167-174.
32. ------, *La Nueva Evangelización. Anexos I y II*, Buenos Aires, Ágape - Fundación Saracho, 2013.
33. ------, "La visita al Santuario de la Virgen", en: RIVERO GABRIEL, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2013, 175-182.
34. ------, "Anexo XVIII. El pueblo cristiano", en: *Pueblo y Cultura Popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho - Agape, 2014, 9-99.
35. ------, *Pueblo y cultura popular*, Buenos Aires, Patria Grande, 2014.
36. ------, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, Buenos Aires, Ágape Libros - Fundación Saracho, 2015.
37. ------, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, Buenos Aires, Agape Libros - Fundación Saracho, 2016.
38. ------, *El cristianismo popular II. Las virtudes teologales. La fiesta*, Buenos Aires, Agape Libros - Fundación Saracho, 2017.
39. ------, *El cristianismo popular III. Moral del pueblo. Evangelización del hombre argentino*, Buenos Aires, Agape Libros - Fundación Saracho, 2019.
40. ------, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*, Buenos Aires, Ágape Libros - Fundación Saracho, 2020.
41. ------, *Popolo e cultura*, Padova, Messaggero di S. Antonio, 2020.
42. TELLO, Rafael - POLLACCHI, Aníbal, "Apuntes para el año mariano", *La Perla del Plata* 2231-34 (1980) 94-100.

2. Bibliografía sobre Tello

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

48. ------, "La pastoral popular en el pensamiento del padre Rafael Tello. Una contribución desde Argentina a la teología latinoamericana", *Franciscanum* 55 (2013) 219-245.
49. ------, El pueblo está en la cultura. La teología de la pastoral popular en el pensamiento del Padre Rafael Tello, Buenos Aires, Agape Libros, 2017.
50. BIANCHI, Enrique Ciro, "América Latina, tierra de la Virgen", *Vida Pastoral* 286 (2010) 42-48.
51. ------, "María en América: vida, dulzura y esperanza nuestra", *Vida Pastoral* 289 (2010) 38-43.
52. ------, *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*, Buenos Aires, Disertación para obtener la Licenciatura en Teología, Director Víctor Fernández, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2011.
53. ------, "La fe cristiana vivida en la cultura popular latinoamericana", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Dar razón de nuestra esperanza*, Buenos Aires, Ágape, 2012, 329-344.
54. ------, "*Evangelii Gaudium* y el cristianismo popular latinoamericano", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *La Caridad y la Alegría: Paradigmas del Evangelio. XXXIII Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape libros, 2015, 127-137.
55. ------, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, Bologna, EMI, 2015.
56. ------, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2016[2].
57. ------, "Prólogo", en: FORCAT FABRICIO, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape - Fundación Saracho, 2017, 13-15.
58. ------, "Dios salva como pueblo", en: ISCA, *Simposio de catequética. Interpelaciones a nuestra catequesis a la luz de Francisco*, Buenos Aires, PPC, 2017, 144-148.
59. ------, "La Virgen María, regalo de Jesús a su pueblo", *Vida Pastoral* 372 (2018) 15-30.
60. ------, "Inculturación del kerygma en la cultura popular", en: CEA, *La inculturación del kerygma. Algunos caminos*, Buenos Aires, CEA Oficina del Libro, 2019, 13-48.
61. ------, *Theology of the People: An Introduction to the Work of Rafael Tello*, Crossroad Publishing Company, 2019.
62. ------, "Inculturación del kerygma en la cultura popular latinoamericana", *Medellín* 177 (2020) 331-351.
63. ------, "Beati i poveri in spirito", *L'Osservatore Romano, ed. quotidiana* (13 novembre 2021) 2.
64. ------, "Evangelización de la cultura y pastoral popular", en: BINGEMER MARIA CLARA LUCCHETTI - CASARELLA PETER, *Teología de la Liberación: perspectivas para el Tercer Milenio*, Rio de Janeiro, Red Ecclesia in America, 2022, 24-28.
65. ------, "La pastoral popular según Rafael Tello", en: BINGEMER MARIA CLARA LUCCHETTI - CASARELLA PETER, *Puentes y no muros. Construyendo la teología a través de América*, Buenos Aires, Ágape, 2022, 73-90.
66. BIANCHI, Enrique Ciro - FORCAT, Fabricio, "La legítima diversidad cultural del cristianismo. Antecedentes de *Evangelii Gaudium* en Rafael Tello y la recepción argentina

del Concilio Vaticano II", en: ALBADO OMAR, y otros, *La teología argentina y el papa Francisco. Un ida y vuelta en la reflexión teológico-pastoral*, Buenos Aires, Agape libros, 2022, 67-98.

67. FORCAT, Fabricio, "En las nacientes de la pastoral popular. Rafael Tello entre los peritos de la COEPAL", *Stromata* LXXI / 2 (2015) 145-159.
68. ------, "El amor de la libertad en la cultura popular", *Teología* 120 (2016) 121-150.
69. ------, "La cultura popular y la mezcla de culturas en la perspectiva de Rafael Tello.", *Stromata* LXXII / 2 (2016) 159-186.
70. ------, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape - Fundación Saracho, 2017.
71. ------, "El Catolicismo popular. Las nacientes de su reflexión en la COEPAL", *Vida Pastoral* 366 (2017) 4-10.
72. ------, "La cultura popular en la perspectiva de la moral según Rafael Tello", *Teología* 54 (2018) 125-147.
73. ------, "La importancia de la fiesta en el cristianismo popular", *Stromata* 74 (2018) 57-75.
74. ------, "El Papa, los obispos y el linyera: unidad y diversidad en la formulación de la ley en la vida cristiana", *Teología* 128 (2019) 137-165.
75. ------, "S'adapter au rythme des derniers: Rafael Tello et la pastorale populaire", *Revue catholique internationale communio* 27 (2021) 51-63.
76. ------, "María como fin de la contemplación popular", *Revista Teología* 141 (2023) 9-26.
77. FORCAT, Fabricio - VERDINI, Leandro, *La centralidad de María en la vida cristiana. Aproximaciones al conocimiento amante de la Madre de Jesús*, Buenos Aires, Gram, 2022.
78. RIVERO, Gabriel, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2013.
79. ------, *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina (1968-1971)*, Buenos Aires, Agape - Patria Grande - Fundación Saracho, 2015.

3. Magisterio y estudios afines

80. BENEDICTO XVI, *Audiencia general, miércoles 6 de mayo de 2009*, [en línea], 2009 <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090506.html> [consulta: 8 de mayo 2021].
81. BERGOGLIO, Jorge, "Una reflexión a partir del Martín Fierro", en: RUBIN SERGIO - AMBROGETTI FRANCESCA, *El jesuita*, Buenos Aires, Vergara, 2010, 167-192.
82. ------, *El verdadero poder es el servicio*, Buenos Aires, Claretianas, 2013.
83. ------, "Palabras del Cardenal Bergoglio en la presentación del libro (10/5/2012)", en: BIANCHI ENRIQUE C., *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2016², 13-22.
84. ------, "Prólogo", en: BIANCHI ENRIQUE C., *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2016², 23-25.

85. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, "El cristianismo y las religiones (1996)", en: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid, BAC, 2000, 557-604.
86. ------, *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios*, Buenos Aires, Ágape, 2012.
87. ------, *El sensus fidei en la vida de la iglesia*, Madrid, BAC, 2014.
88. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, [en línea], 2002 [consulta: 8 de mayo de 2023].
89. FRANCISCO, *Discurso a los participantes en el primer encuentro internacional de rectores y colaboradores de santuarios*, [en línea], 2018 <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/november/documents/papa-francesco_20181129_convegno-santuari.html> [consulta: 8 de mayo 2021].
90. JUAN PABLO II, *Homilía durante la Misa para la evangelización de los pueblos en Santo Domingo (11/10/1984)*, [en línea], <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom_19841011_evangelizzazione-popoli.html> [consulta: 8 de mayo 2023].
91. ------, *Duodecimum saeculum, al cumplirse el XII centenario del II Concilio de Nicea (4 diciembre 1987)*, AAS 80 (1988), 247-249.
92. MARÍN, Hilario, *Doctrina pontificia. IV Documentos marianos*, Madrid, BAC, 1954.
93. PÍO XII, *Radiomensaje de su santidad Pío XII al congreso mariano nacional argentino (12 de octubre de 1947)*, AAS 39 (1947) 627-630.

4. Bibliografía de historia

94. AUZA, Néstor Tomás, *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Ed. Claretiana, 1984.
95. ------, Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino, Buenos Aires, Docencia, 1987.
96. ------, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Ed. culturales argentinas, 1992[3].
97. BARRAL, María Elena, "Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 18 (1998) 7-33.
98. ------, De sotanas por la Pampa: religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
99. BELTING, Hans, Imagen y culto: Una historia de la imagen anterior a la era del arte, Madrid, Ediciones Akal, 2009.
100. BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Volumen I*, México, Ediciones Mexicanas, 1950.
101. BINETTI, Jesús, *El augusto recinto. Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján*, Luján, Librería de Mayo, 2007.
102. ------, "La cruz sin espada. Patrimonio, tradición e historia del Luján temprano, 1671-1742. 1° parte", *Red Sociales. Revista del Departamento de Ciencias Sociales* 4 (2014) 52-80.

103. BINETTI, Jesús - SUÁREZ, Federico, *Una virgen para el pago: historia y patrimonio del Luján, 1580-1740*, Ituzaingó, Cienflores, 2016.
104. BIROCCO, Carlos María, "Los indígenas de Buenos Aires a comienzos del siglo XVIII: los *reales pueblos de indios* y la declinación de la encomienda", *Revista de Indias* 69 (2009) 83-104.
105. BONAUDO, Marta, *Nueva Historia Argentina. Tomo 4. Liberalismo, estado y orden burgués (1852-1880)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.
106. BORGES, Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Misionología Española, 1960.
107. ------, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX). Volumen I: Aspectos generales*, Madrid, BAC, 1992.
108. BRUNO, Cayetano, *Historia de la Iglesia en la Argentina III (1632-1686)*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1968.
109. ------, *Historia de la Iglesia en la Argentina VII (1800-1812)*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1971.
110. ------, *Historia de la Iglesia en la Argentina VIII (1812-1823)*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1972.
111. ------, *Historia de la Iglesia en la Argentina XII (1881-1900)*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1981.
112. ------, "La Virgen de Luján en la historiografía", *Investigaciones y Ensayos* 32 (1982) 93-102
113. BUSANICHE, José Luis, *Historia argentina*, Buenos Aires, Taurus, 2005.
114. CALELLO, Tomás, "Breve caracterización histórica de la Región Metropolitana de Buenos Aires", *São Paulo em Perspectiva* 14 (2000) 34-42.
115. CAPURRO, Nayla, "Consideraciones sobre el Culto a la Virgen del Valle de Catamarca en el siglo XVII", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 25 (2016) 18-33.
116. CARBALLO, Cristina Teresa, *El camino del peregrino: hacia una reconstrucción territorial de las creencias religiosas (Argentina): el caso de la peregrinación gaucha a la ciudad de Luján* (Tesis de doctorado - Universidad de Le Mans), 2008 [en línea] https://cyberdoc.univ-lemans.fr/theses/2008/2008LEMA3006.pdf [consulta: 8 de mayo de 2023]
117. CASAS, Matías Emiliano, "Gauchos y católicos. El origen de las peregrinaciones gauchas a la basílica de Luján, Buenos Aires, 1945", *Anuario de la Escuela de Historia* 25 (2013) 257-275.
118. CORTABARRÍA, Jorge, *"Felipe José Maqueda, primer cronista y primer poeta de la Virgen de Luján"*, [en línea], <https://noticiasenlujan.com/felipe-jose-maqueda-primer-cronista-y-primer-poeta-de-la-virgen-de-lujan> [consulta: 8/5/2020].
119. ------, *El Santuario de Luján 1753-1904*, Luján, Librería de Mayo, 1994.
120. CORTABARRÍA, Jorge "Raúl A. Molina y la historia de la Virgen de Luján", en: BREZZO LILIANA M. , y otros, *Temas de historia argentina y americana 6*, Buenos Aires, UCA, 2005, 67-87.
121. CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México. Tomo I*, México, Porrúa, 1992[6].

122. CUTOLO, Vicente, *Nuevo diccionario biográfico argentino: (1750-1930)*, Buenos Aires, Elche, 1968.
123. DEL RÍO HERNÁNDEZ, Leticia, "Controversia sobre la administración masiva del bautismo en la Nueva España siglo XVI", *II Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano, Universidad de San Luis Potosí* (2005) 78-94, [en línea] http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_11.pdf [consulta: 8/5/2021].
124. DI STEFANO, Roberto, "De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino", *Prohistoria* 6 (2002) 173-201.
125. ------, "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina", *Quinto sol* 15 (2011) 1-32.
126. ------, "La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX", *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 40 (2014) 91-113.
127. DI STEFANO, Roberto - ZANCA, José, "Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía", *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015) 15-45.
128. DURÁN, Juan Guillermo, *Monumenta catechetica hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Vol. II (S.XVI)*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1990.
129. ------, *El padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva: un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes : en los orígenes de la Basílica de Luján, 1866-1875*, Buenos Aires, Paulinas, 1998.
130. ------, *En los toldos de Catriel y Railef: la obra misionera del Padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado: 1874-1876*, Buenos Aires, Facultad de Teología, UCA, 2002.
131. ------, "La historia de la Virgen de Luján (1885): un libro prometido en 'apremiante lance'", *Teología* 87 (2005) 281-330.
132. ------, "Gestiones del Episcopado argentino ante la Santa Sede en favor del Santuario de Luján (1886)", *Teología* 89 (2006) 97-132.
133. ------, "La Coronación Pontificia de Ntra. Sra. de Luján Patrona de la Argentina (1887)", *Teología* 91 (2006) 627-654.
134. ------, *De la frontera a la villa de Luján : el gran Capellan de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, Buenos Aires, Bouquet Ed., 2008.
135. ------, *De la frontera a la villa de Luján: los comienzos de la gran basílica: Jorge María Salvaire, CM, 1890-1899*, Buenos Aires, Facultad de Teología, UCA, 2009.
136. ------, "La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)", *Teología* 109 (2012) 65-96.
137. ------, "Las lámparas votivas del Santuario de Luján un signo de hermandad de las repúblicas rioplatenses: Argentina, Uruguay y Paraguay (1892-1910)", *Archivum* XXX (2014) 155-174.
138. ------, *Jorge María Salvaire, C. M., Gran apóstol de la Virgen de Luján, "Cual otro Negro Manuel"*, Buenos Aires, Talita Kum Ediciones, 2016.
139. ------, "La segunda coronación de la Virgen de Luján. Robo de la Corona y desagravio (1897)", *Teología* 51 (2018) 145-169.

140. ------, *Manuel "Costa de los Ríos": fiel esclavo de la Virgen de Luján*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2019.
141. ------, "La historicidad de un personaje central de la piedad lujanense. Manuel Costa de los Ríos, esclavo comprado y donado a la Virgen de Luján (circa 1604-1686)", *Teología* 136 (2021) 179-203.
142. ------, *La Virgen de Luján protectora de su Villa. "Entre continuos sustos y peligros, con el credo en la boca". Guardias, malones, cautivos, responsos, misas y novenas. Siglos XVII-XVIII*, Buenos Aires, Ágape, 2023.
143. ECHEVERRÍA DE LOBATO, Felisa, *El padre Salvaire y la Basílica de Luján*, Luján, La Perla del Plata, 1959.
144. FALCÓN, Ricardo, *Nueva Historia Argentina. Tomo 6. Democracia, conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000.
145. FERNÁNDEZ DURÁN, Reyes, *La corona española y el tráfico de negros: Del monopolio al libre comercio*, Madrid, Ecobook, 2011.
146. FOGELMAN, Patricia, "Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján", en: FOGELMAN PATRICIA - CEVA MARIELA - TOURIS CLAUDIA, *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*, Buenos Aires, Biblos, 2013, 25-49.
147. FONTELA, J., *Historia de Nuestra Señora de Itatí*, Corrientes, Talleres gráficos Pedro Goyena, 1947.
148. FRAY TORIBIO DE BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1990.
149. FURLONG, Guillermo, *Belgrano el santo de la espada y de la pluma*, Buenos Aires, Asociación Cultural Noel y Club de Lectores, 1974.
150. ------, *El general San Martín: ¿masón - católico - deísta?*, Buenos Aires, Theoria, 1982.
151. GARCÍA CUERVA, Jorge, "La Iglesia en Buenos Aires durante la epidemia de fiebre amarilla de 1871 según el diario de la epidemia de Mardoqueo Navarro", *Teología* 82 (2003) 115-148.
152. GERÓNIMO DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI*, México, Porrúa, 1971.
153. GOLDMAN, Noemí, *Nueva Historia Argentina. Tomo 3. Revolución, república, confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005[2].
154. GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
155. ------, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
156. GUÉRAULT, Antonio, *La Virgen de Luján y su Santuario. Síntesis histórica. Evocaciones*, Luján, 1972[2].
157. HANKE, L., *La Lucha española por la justicia en la conquista de America*, Madrid, Aguilar, 1959.
158. JEDIN, Hubert, "Storia della chiesa come storia della salvezza?", *Critica Storica* 2 (1962) 181-194.

159. ------, *Manual de historia de la Iglesia III*, Barcelona, Herder, 1970.
160. JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
161. LARROUY, Antonio, *Historia de Nuestra Señora del Valle*, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1916.
162. LIDA, Miranda, "El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico", en: SARA AMENTA - CYNTIA FOLQUER, *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*, Tucumán, UNSTA, 2010, 395-424.
163. ------, "¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934", *Revista de Indias* 70 (2010) 809-836.
164. ------, "Círculos de Obreros, nación, masculinidad y catolicismo de masas en Buenos Aires (1892-década de 1930)", *Anuario de la Escuela de Historia* (2016) 15-38.
165. LUNA, Félix, *La cultura en tiempos de la colonia*, Buenos Aires, Planeta, 1998.
166. ------, *Breve historia de los argentinos*, Buenos Aires, Booket, 2008[48].
167. MARMIER, Xavier, *Buenos Aires y Montevideo en 1850*, Buenos Aires, El Ateneo, 1948.
168. MARQUIEGUI, Dedier, "Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada (por los indios). Precisiones documentales sobre los orígenes del Luján urbano", *Red Sociales. Revista del Departamento de Ciencias Sociales* 6 (2019) 13-56.
169. MARTÍN, Eloísa, *La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica*, [en línea], *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica*, 27 (1997) <https://equiponaya.com.ar/congresos/contenido/religion/24.htm > [consulta: 8/5/2021].
170. MARTINA, Giacomo, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días: época del liberalismo. Vol. 3*, Cristiandad, 1974.
171. MITRE, Bartolomé, *Historia de Belgrano y de la Independencia argentina. Tomo III*, Buenos Aires, Impr. y Libreria de Mayo, 1877.
172. ------, *Historia de Belgrano y de la Independencia argentina. Tomo II*, Buenos Aires, Feliz Lajouane, 1887[4].
173. MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval*, Madrid, Trotta, 2004.
174. MOSQUEDA, Isaac, *Breve reseña de la Virgen de Itatí*, Corrientes, El Disco, 1975.
175. PAZ, José María, *Memorias póstumas I*, La Plata, Imprenta ´La Discusión´, 1892[2].
176. PIEDEGROSSO, Roberto, *Predicador infatigable de la Palabra de Dios, Apóstol incansable de la Virgen de Luján. En el centenario del nacimiento de Mons. Dr. Anunciado Serafini (1898-1998)*, inédito, 1998.
177. PLAZAOLA, Juan, *Historia del arte cristiano*, BAC, 1999.
178. POLI, Mario, "La Virgen de Luján y su cronista franciscano Fray Antonio Oliver Feliu ofm (Palma de Mallorca 1711- Buenos Aires 1787)", *Nuevo Mundo* 8 (2007) 81-106.
179. PRESAS, Juan A., *Nuestra Señora en Luján y Sumampa: estudio crítico-histórico, 1630-1730*, Ediciones Autores Asociados Morón, 1974.
180. ------, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico: 1630-1730*, Buenos Aires, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1980.
181. ------, *Nuestra Señora de Luján en el arte*, Buenos Aires, Paulinas, 1981.
182. ------, *Jorge María Salvaire. El apóstol de la Virgen de Luján*, Morón, 1990.

183. ------, *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental, 1630-2002*, Dunken, 2002.
184. ------, "Historiadores y escritores de la Virgen de Luján. Estudio desde los años 1630 a 1885", *Archivum* XXIII (2004) 141-148.
185. RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986[2].
186. RODA, Laura, "Virgen del Valle, territorialidades antagónicas e interculturalidad en Catamarca", *Estudios Sociales del NOA* 17 (2016) 87-102.
187. SALVAIRE, Jorge María, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo I*, Buenos Aires, Pablo E. Coni, 1885.
188. ------, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo II*, Buenos Aires, Pablo E. Coni, 1885.
189. ------, *La lámpara votiva de los orientales y su gran peregrinación al Santuario de Nuestra Señora de Luján en 8 de septiembre de 1895*, Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1896.
190. SANTA MARÍA, "Crónica", en: PRESAS JUAN A., *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico: 1630-1730*, Buenos Aires, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1980, 226-227.
191. SCARELLA, Antonio, *Pequeña historia de Nuestra Señora de Luján. Su culto, su santuario y su pueblo*, Buenos Aires, 1925.
192. ------, *Historia de Nuestra Señora de Luján*, Buenos Aires, 1932.
193. SIERRA, Vicente, *Historia de la Argentina: Consolidación de la labor pobladora (1600-1700)*, Unión de Editores Latinos, 1957.
194. ------, *Historia de la Argentina: Fin del régimen de gobernadores y creación del virreynato del Río de la Plata (1700-1800)*, Unión de Editores Latinos, 1959.
195. ------, *Historia de la Argentina: Fin del régimen virreinal e instalación de la Junta de Mayo de 1810 (1800-1810)*, Unión de Editores Latinos, 1960.
196. SIMÓN PARDO, Jesús, *La devoción a la Virgen en España: historias y leyendas*, Madrid, Ediciones Palabra, 2003.
197. SUÁREZ, Federico - FLORES, Fabián, *El negro Manuel: un curandero yoruba*, [en línea], 2015 <https://www.giepra.com.ar/819/el_negro_manuel.html> [consulta: 8 de mayo 2023].
198. SUÁREZ, Francisco, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae tomus secundus: Mysteria vitae vita Christi*, 1592.
199. TANDETER, Enrique, *Nueva Historia Argentina. Tomo 2. La sociedad colonial*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000.
200. TAPIA, Oscar (ed.), *Una historia de amor y fidelidad: 400 años de la historia de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción del Valle, presencia de Dios que acompaña el peregrinar de sus hijos*, Buenos Aires, Guadalupe, 2019.
201. TORRE REVELLO, José, "Fray Pedro de Carranza. Primer obispo de Buenos Aires", *Archivum* 2 (1944) 379-449.

202. UDAONDO, Enrique, *Reseña histórica de la Villa de Luján*, Luján, Talleres gráficos San Pablo, 1939.
203. VARELA, Luis Vicente, *Breve historia de la Virgen de Luján, su santuario y su culto*, Buenos Aires, Establecimiento tipográfico "Nicolás Avellaneda", 1897.
204. VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia del culto de María en Iberoamérica: y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Buenos Aires, Editorial Huarpes, 1947.
205. ZANATTA, Loris, *La larga agonía de la nación católica: Iglesia y dictadura en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2015.
206. ZIMMER, Héctor - MOUTIN, Osvaldo, *Guía del peregrina lujanense. Un recorrido por el Santuario, la historia y la espiritualidad de Nuestra Señora de Luján*, Luján, Alba, 2004.
207. ZINI, Julián, *Nuestra Señora de Itatí, tiernísima madre: Historia, canciones, testimonios y enseñanzas*, Buenos Aires, Patria Grande, 2009.

5. Bibliografía de teología

208. ACOSTA, Hernán, "María en el centro de la evangelización latinoamericana. El lugar de la Virgen en la reflexión pastoral de Monseñor Farrell", *Teología* 60 (2023) 27-41.
209. ADAMIAK, Elzbieta, "Caminos de la mariología", *Concilium* 327 (2008) 39-50.
210. AGUIRRE, Federico, "Religión popular: fiesta e imagen", *Veritas* (2020) 169-205.
211. ------, "¿Estas no son guacas también, como las nuestras? Imagen de culto y evangelización en el sur andino", *Perspectiva Teológica* 53 (2021) 723-741.
212. ------, "La lógica estético-sacramental de la fiesta religiosa", *Alpha* 53 (2021) 65-88.
213. ------, "La fiesta religiosa como lugar teológico", *Teología y Vida* 62 (2021) 177-199.
214. ------, "La imagen de culto latinoamericana. Hacia una definición teológica", *Perseitas* 10 (2022) 350-378.
215. ------, "¿Por qué una teología latinoamericana de la imagen?", *Teología* 60 (2023) 61-81.
216. ALLIENDE LUCO, Joaquín, Para que nuestra América viva. María educadora de discípulos y misioneros, Santiago de Chile, Nueva Patris, 2007.
217. AMATO, Angelo, "Espíritu Santo", en: DE FIORES STEFANO - MEO SALVATORE (dirs.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid, San Pablo, 1988, 691-693.
218. ------, *María y la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2000.
219. ARANDA, Antonio, "La «mediación materna» de María en el diálogo ecuménico", *Estudios marianos* 84 (2018) 191-214.
220. ARANDA LOMEÑA, Antonio, "Raíces trinitarias del misterio de María", *Estudios marianos* 82 (2016) 67-92.
221. ARNAIZ, José María, "En la escuela de María (Cardenal EF Pironio): para dejarse modelar en la fe que actúa por la caridad y sostiene la esperanza", *Ephemerides Mariologicae* 61 (2011) 111-130.
222. AWI MELLO, Alexandre, Ella es mi mamá: encuentros del Papa Francisco con María, Patris Argentina, 2014.
223. ------, María-Iglesia: Madre del pueblo misionero. Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano, Dayton, A Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree Doctorate of Sacred

Theology with specialization in Marian Studies Director: Fr. Thomas A. Thompson, Marian Library/International Marian Research Institute University of Dayton 2017.

224. ------, María-Iglesia: Madre del pueblo misionero. El Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano, Buenos Aires, Ágape Libros, 2019.
225. AZCUY, Virginia, "Reencontrar a María como modelo: interpelación feminista a la mariología actual", *Proyecto* 39 (2001) 163-185.
226. ------, "María profetisa en el Magnificat. Aportes de hermenéutica bíblica feminista sobre Lc 1,46b-55", *Teología y vida* 61 (2020) 443-471.
227. AZCUY, Virginia - BESA BANDEIRA, Blanca - TEMPORELLI, Clara María, *Marialogía. Un caleidoscopio y variadas figuras*, Córdoba, EDUCC, 2022.
228. AZCUY, Virginia Raquel, "María en diversas voces de la Teología Latinoamericana: Algunos ciclos de una interminable conversación en las últimas tres décadas", *Ephemerides Mariologicae* 62 (2012) 373-402.
229. BASTERO DE ELEIZALDE, Juan Luis, "La doctrina de la maternidad espiritual en el siglo XX", en: TEOLOGÍA XVIII SIMPOSIO INTERNACIONAL DE, *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la Teología*, Pamplona, 1998, 425-447.
230. ------, "La mediación materna de María", *Scripta theologica* 32 (2000) 135-159.
231. ------, Virgen singular: la reflexión teológica mariana en el siglo XX, Madrid, Rialp, 2001.
232. BAUTISTA PAREJO, Esperanza, "El culto de María en la liturgia de la Iglesia y en la religiosidad popular", en: GÓMEZ-ACEBO ISABEL, *María, mujer medíterránea*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1999, 77-126.
233. BENKO, Stephen, *The Virgin Goddess: studies in the pagan and Christian roots of Mariology*, Boston, Brill, 2004.
234. BIANCHI, Enrique Ciro, "El tesoro escondido de Aparecida: la espiritualidad popular", *Teología* 100 (2009) 557-576.
235. ------, "Der Geist weht vom Süden her und drängt die Kirche hin zu den Armen", en: HOLZTRATTNER MAGDALENA, *Innovation armut: Wohin führt Papst Franziskus die Kirche?*, Innsbruck, Tyrolia, 2013, 51-61.
236. ------, "Muchas veces la brújula, el olfato, lo tiene el Pueblo de Dios", *Vida Pastoral* 318 (2013) 6-9.
237. ------, *El sueño de Francisco: la Evangelii Gaudium*, Buenos Aires, Paulinas, 2014.
238. ------, "La devoción al Gaucho Antonio Gil. Reflexión teológico pastoral (I)", *Vida Pastoral* 349 (2016) 4-14.
239. ------, "La devoción al Gaucho Antonio Gil. Reflexión teológico pastoral (II)", *Vida Pastoral* 350 (2016) 4-13.
240. BOASSO, Fernando, *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, Patria Grande, 1974.
241. BOFF, Clodovis M., "Por una mariología social", *Concilium* 327 (2008) 51-64.
242. BOFF, Leonardo, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.
243. ------, *El Ave María: lo femenino y el Espíritu Santo*, Santander, Sal Terrae, 1996[2].
244. ------, *Los sacramentos de la vida*, Santander, Sal Terrae, 2008.
245. BROWN, Raymond E., *El Evangelio según Juan. Tomo I*, Madrid, Cristiandad, 2000[2].

246. ------, *El Evangelio según Juan. Tomo II*, Madrid, Cristiandad, 2000[2].
247. BROWN, Raymond E., y otros, *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes*, Salamanca, Sígueme, 1982.
248. BRUGAROLAS, Miguel, "Jesucristo, Único Mediador: Fundamento para una mariología de la mediación", *Estudios Marianos* 84 (2018) 109-133.
249. CAAMAÑO, José C., *La visión del invisible. Teología de la imagen y del conocimiento simbólico*, Buenos Aires, Ágape, 2021.
250. CAAMAÑO, José Carlos, "La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de San Juan Damasceno", *Teología* 85 (2004) 57-78.
251. ------, "Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica", *Teología* 86 (2005) 109-140.
252. ------, "Los relatos populares y su dinámica testimonial", en: UCA, *Actas del congreso hacia bicentenario, Memoria identidad y reconciliación,*, Buenos Aires, EDUCA, 2010, 703-707.
253. CANTALAMESSA, Raniero, *La vida en Cristo*, Madrid, PPC, 1998.
254. CASTILLA DE CORTÁZAR, Blanca, "Mediación materna de María e imagen de Dios", *Estudios marianos* 84 (2018) 281-303.
255. CECCHIN, Stefano Maria, *L'Immacolata Concezione: breve storia del dogma*, Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2003.
256. CHÁVEZ SÁNCHEZ, Eduardo, *Algunas investigaciones, libros y fuentes documentales para el estudio del acontecimiento guadalupano*, México, Ángel Servin Impresores, 2002.
257. ------, *La verdad de Guadalupe*, México, ISEG, 2015[4].
258. CHITARRONI, Leandro, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, Córdoba, Talleres Gráficos Masters, 2003.
259. CODINA, Víctor, "Mariología desde los pobres", *Pastoral Popular* (1986) 43-50.
260. CORDOVILLA PÉREZ, Ángel, *Teología de la salvación*, Salamanca, Sígueme, 2021.
261. CORLETO, Ricardo, "La formación teológica del historiador de la Iglesia", *Teología* 66 (1995) 227-234.
262. DANIÉLOU, Jean, "Le culte marial et le paganisme", en: DU MANOIR HUBERT, *Maria: études sur la Sainte Vierge. Tome I*, París, Editions Beauchesne, 1949, 161-181.
263. DE FIORES, Stefano, "María", en: DE FIORES STEFANO - GOFFI TULLO - GUERRA AUGUSTO (dirs.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1983[2],
264. ------, "Inmaculada", en: DE FIORES STEFANO - MEO SALVATORE (dirs.), *Nuevo diccionario de Mariología*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, 910-941.
265. ------, "Mariología", en: DE FIORES STEFANO - MEO SALVATORE (dirs.), *Nuevo diccionario de Mariología*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, 1273-1304.
266. ------, *María en la teología contemporánea*, Sígueme, 1991.
267. ------, *La Santísima Trinidad, misterio de vida: Experiencia trinitaria en comunión con María*, Secretariado Trinitario, 2002.
268. ------, "María, discipula y misionera en el camino pastoral de América Latina", en: PONTIFICIA COMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Aparecida 2007. Luces para América Latina*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2008, 62-96.

269. ------, *María síntesis de valores. Historia cultural de la mariología*, Madrid, San Pablo, 2011.
270. DE GOEDT, Michael, "Un schème de révélation dans le quatrième évangile", *New Testament Studies* 8 (1962) 142-150.
271. DE LA POTTERIE, Ignace, *María en el misterio de la Alianza*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
272. DE LA POTTERIE, Ignace - MUÑOZ IGLESIAS, Salvador - PIKAZA, Xabier, *Mariología fundamental. María en el Misterio de Dios*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995.
273. DE LUBAC, Henri, *Por los caminos de Dios*, Madrid, Encuentro, 1993.
274. DOTRO, Graciela - GALLI, Carlos - MITCHELL, Marcelo, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Ágape, 2004.
275. ELIZONDO, Virgilio, "María y los pobres: un modelo de ecumenismo evangelizador", *Concilium* 188 (1983) 273-282.
276. EVDOKIMOV, Paul, *El arte del ícono. Teología de la belleza*, Madrid, Publicaciones claretianas, 1991.
277. FARRELL, Gerardo, "La devoción a la Inmaculada Concepción en el pueblo latinoamericano", en: CELAM, *Nuestra Señora de América. Colección mariológica del V centenario*, Bogotá, CELAM, 1986, 7-31.
278. ------, "Luján: centenario de la coronación", *Criterio* 1998 (1987) 665-666.
279. FARRELL, Gerardo - PRESAS, Juan Antonio, "Como mejorar el santuario de Luján", *Criterio* 2155 (1995) 280-282.
280. FERNÁNDEZ, Víctor, "El 'sensus populi'. La legitimidad de una teología desde el pueblo", *Teología* 72 (1998) 133-164.
281. ------, "Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello", *Proyecto* 36 (2000) 187-205.
282. ------, "El Padre Tello: una interpelación todavía no escuchada", *Vida Pastoral* 236 (2002) 34-40.
283. ------, "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)*, Buenos Aires, Ágape, 2006, 481-487.
284. FIGUEROA DECK, Allan "Rafael Tello: pensatore creativo del cristianesimo popolare", 168 (2017) 81-89.
285. FIGUEROA, Pablo, "Hacia una fundamentación del hacernos a nosotros mismos en la ética existencial metódica de B. Lonergan", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural. XXX Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape libros, 2012, 467-476.
286. FLORES, Deyanira, *La Virgen María al pie de la cruz (Jn. 19, 25-27) en Ruperto de Deutz*, Roma, Centro de Cultura Mariana, 1993.
287. FORCAT, Fabricio, *Ubi humilitas, ibi sapientia. El conocimiento afectivo en la vida cristiana en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Disertación para obtener la Licenciatura en Teología, Director Lucio Gera, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2001.

288. FORTE, Bruno, *María, la mujer icono del misterio. Ensayo de mariología simbólico-narrativa*, Salamanca, Sígueme, 2015.
289. GALLI, Carlos María, "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad", en: GALLI CARLOS MARÍA - SCHERZ LUIS, *Identidad cultural y modernización*, Buenos Aires, Paulinas, 1992, 147-176.
290. ------, "Die städtische Volksreligiosität vor den Herausforderung der Modernität", en: P. HÜNERMANN - J. C. SCANNONE - C. M. GALLI (Hg.) *Lateinamerika und die katholische Soziallehre. Teil I: Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung. Methodische Reflexionem zur katholischen Soziallehre*, Mainz, Grünewald, 1993, 301-335.
291. ------, "La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio", en: CELAM *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996, 242-362.
292. ------, "Eduardo Pironio, teólogo: ensayo a modo de introducción", *Teología* (2002) 9-42.
293. ------, "La teología como ciencia, sabiduría y profecía. Palabras en el inicio del Decanato", *Teología* 79 (2002) 169-179.
294. ------, "La peregrinación: "imagen plástica" del Pueblo de Dios peregrino", *Teología y vida* 44 (2003) 270-309.
295. ------, "Voces argentinas - Período 1995-2007: Textos de Carlos María Galli", en: AZCUY VIRGINIA RAQUEL - CAAMAÑO JOSÉ CARLOS - GALLI CARLOS MARÍA, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Agape - Facultad de Teología UCA, 2007, 398-407.
296. ------, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Barcelona, Herder, 2014.
297. ------, "La fuerza evangelizadora de la piedad católica popular en *Evangelii gaudium*", *Phase* 54 (2014) 269-298.
298. ------, "*El 'retorno' del 'Pueblo de Dios'*. Un concepto - símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco", en: V. R. AZCUY - J. C. CAAMAÑO - C. M. GALLI, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Agape – Facultad de Teología, Buenos Aires, 2015, 405-471.
299. ------, *Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco*, Cittá del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017.
300. ------, *La mariología del Papa Francisco. Cristo, María, la Iglesia y los pueblos*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2018.
301. "Dalla pietà mariana di Bergoglio all'insegnamento mariologico di Francesco. Prefazione", en: A. Awi Mello, *È mia madre. Incontri con María*, Roma, Città Nova, 2018, 5-15.
302. ------, "De la piedad popular mariana a la mariología pastoral de Francisco", *Ephemerides Mariologicae* 69 (2019) 451-478.
303. ------, "La mariología pastoral del Papa Francisco desde la piedad popular mariana latinoamericana", en: A. Awi Mello, *María – Iglesia: Madre del Pueblo misionero. El Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano*, Buenos Aires, Agape, 2019, 17-35.

304. ------, “Il Popolo di Dio, il popolo e i popoli. Papa Francesco e la teologia argentina”, en: G. LA BELLA; M. DE GIUSEPPE, *Da Puebla ad Aparecida. Chiesa e società in America Latina (1979-2007)*, Roma, Carocci, 2019, 277-296.
305. ------, "Novedades teológico-pastorales de Puebla en la Iglesia actual", en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA - PONTIFICIO COMITÉ DE CIENCIAS HISTÓRICAS, *A los 40 años de la Conferencia de Puebla. Actas del Congreso Internacional. Roma, 2 a 4 de octubre de 2019*, Roma, Pontificia Comisión para América Latina, 2020, 195-224.
306. ------, “La piedad popular: *sensus fidei* y *locus theologicus*. Aportes del Papa Francisco a la teología de la piedad popular”, en: D. PALAU (ed.), *Francisco, Pastor y Teólogo. Actas del Congreso La aportación del Papa Francisco a la teología y a la pastoral de la Iglesia*”, Madrid, PPC, 2020, 177-281.
307. ------, "Fe y teología: riesgo y humildad: meditar desde el corazón de María", *Teología* 132 (2020) 9-40.
308. ------, “Actitudes pastorales para aprender a acompañar la piedad mariana popular”, Pastores 67 (2020) 43-61.
309. ------, "El cincuentenario de la Comisión Teológica Internacional. Aportes a la teología fundamental, la cristología y la eclesiología", *Estudios Eclesiásticos* 96 (2021) 167-192.
310. ------, "Capítulo 2: Historia y fe. La lectura teológica de la historia", en: GALLI CARLOS MARÍA, y otros, *La verdad los hará libres I: La Iglesia católica en la espiral de la violencia de la Argentina entre 1966 y 1983*, Buenos Aires, Planeta, 2023, 87-139.
311. ------, "Capítulo 3: Historia de la Iglesia en Argentina: historia y teología", en: GALLI CARLOS MARÍA, y otros, *La verdad los hará libres I: La Iglesia católica en la espiral de la violencia de la Argentina entre 1966 y 1983*, Buenos Aires, Planeta, 2023, 140-190.
312. GALLI, Carlos María; MOVILLA DÍAZ, Secundino, *Fe y piedad popular*, Barcelona, Phase, 2014.
313. GARCÍA PAREDES, José Cristo Rey, *Mariología*, Madrid, BAC, 2001.
314. ------, "Propuesta de una mariología hoy", *Ephemerides Mariologicae* 71 (2021) 11-38.
315. GARCÍA RUIZ, Alberto (ed.), *Juan Pablo II. Sus oraciones a la Virgen: Cuando el 'Totus tuus' se hace invocación filial*, Madrid, Ediciones Palabra, 2005.
316. GEBARA, Ivone - LUCCHETTI BINGEMER, María Clara, *María, madre de Dios, madre de los pobres*, Madrid, Paulinas, 1987.
317. GEBARA, Ivone - LUCCHETTI BINGEMER, Maria Clara *María, mujer profética: ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina*, Paulinas, 1988.
318. GERA, Lucio, "La cuestión sobre el valor salvífico de las religiones en el Documento de la Comisión Teológica Internacional", *Teología* 71 (1998) 197-223.
319. ------, "Peregrinar", en: DOTRO GRACIELA - GALLI CARLOS - MITCHELL MARCELO, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Ágape, 2004, 391-397.
320. ------, "Dios es Luz, María es Luz", en: AZCUY VIRGINIA RAQUEL - CAAMAÑO JOSÉ CARLOS - GALLI CARLOS MARÍA, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape Libros - Facultad de Teología UCA, 2007, 553-555.

321. ------, "María y la evangelización", en: AZCUY VIRGINIA RAQUEL - CAAMAÑO JOSÉ CARLOS - GALLI CARLOS MARÍA, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape Libros - Facultad de Teología UCA, 2007, 113-132.
322. ------, "Peregrinar", en: AZCUY VIRGINIA RAQUEL - CAAMAÑO JOSÉ CARLOS - GALLI CARLOS MARÍA, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape Libros - Facultad de Teología UCA, 2007, 963-969.
323. ------, "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", en: AZCUY VIRGINIA RAQUEL - CAAMAÑO JOSÉ CARLOS - GALLI CARLOS MARÍA, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Ágape Libros - Facultad de Teología UCA, 2007, 717-744.
324. GOMEZ TEY, Sergio, *El Negro Manuel y su vida en la historia de la Virgen de Luján*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2017.
325. GONZÁLEZ DORADO, Antonio, *De la María conquistadora a la María liberadora*, Bogotá, CELAM, 1986.
326. GONZÁLEZ, Marcelo, *La reflexión teológica en la Argentina, 1962 - 2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2005.
327. GUARDINI, Romano, *Imagen de culto e imagen de devocion, sobre la esencia de la obra de arte*, Madrid, Guadarrama, 1960.
328. GUERRERO ROSADO, José Luis, *Flor y canto del nacimiento de México*, Fernández, 1979.
329. ------, *Los dos mundos de un indio santo: cuestionario preliminar de la Beatifícación de Juan Diego*, Realidad, Teoría y Práctica, 2001[3].
330. IRARRÁZAVAL, Diego, "María en el cristianismo latinoamericano", *Concilium* (2008) 107-116.
331. JOHNSON, Elizabeth, *Verdadera hermana nuestra: teología de María en la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2005.
332. JUSTO DOMÍNGUEZ, Emilio José, "Pensar y decir la salvación cristiana", *Estudios Eclesiásticos* 97 (2022) 745-771.
333. KASPER, Walter, *Jesucristo, la salvación del mundo*, Santander, Sal Terrae, 2019.
334. LARGO, Pablo, "Panorama mariológico-mariano de la primera década del siglo XXI", *Marianum* 189 (2016) 381-489.
335. LAURENTIN, René, *La Vierge au Concile*, Paris, Lethielleux, 1965.
336. ------, "Un año de gracia con María hacia el año 2000 ¿por qué? ¿cómo?", *Scripta theologica* 20 (1988) 163-183.
337. LLAMAS MARTÍNEZ, Enrique, "Algunas corrientes actuales en la mariología", *Revista de espiritualidad* 55 (1996) 9-44.
338. LONERGAN, Bernard, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 2006[4].
339. MARTÍNEZ ALBESA, Emilio "La Inmaculada en la historia de la devoción cristiana", *Humanitas* 9 (2004) 627-653.
340. MARTÍNEZ, Manuel Ángel, "La mediación de María en el concilio Vaticano II", *Estudios marianos* 84 (2018) 77-107.

341. MEO, Salvatore, "Concilio Vaticano II", en: DE FIORES STEFANO - MEO SALVATORE (dirs.), *Nuevo diccionario de Mariología*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, 445-461.
342. NEWMAN, John Henry, *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, Madrid, Encuentro, 2019.
343. ------, *Carta a Pusey. La devoción a la Virgen María en la tradición de la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 2022.
344. PERELLA, Salvatore, "La controversa questione delle 'apparizioni mariane di Amsterdam e il tema della mediazione e della reiterata richiesta del V dogma mariano", *Marianum* 83 (2021) 257-328.
345. PHILIPS, Gérard, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia texto y comentario de la constitución Lumen Gentium. Tomo II*, Barcelona, Herder, 1969.
346. ------, *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980.
347. PIÉ I NINOT, Salvador, *La Teología fundamental: dar razón de la esperanza (1Pe 3, 15)*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006[6].
348. PIKAZA, Xabier, "¿Unión hipostática de María con el Espíritu Santo?: aproximación crítica", *Marianum* 44 (1982) 439-474.
349. ------, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Salamanca, Sígueme, 1989.
350. PIMENTEL, Guadalupe, *Mi niña, dueña de mi corazón*, México, Progreso, 1991.
351. PIRONIO, Eduardo, "Homilía en Luján. Jornada mundial de la juventud (9/4/1987)", en: MURÚA MARCELO - PISANO JUAN CARLOS, *Pironio a los jóvenes*, Buenos Aires, Bonum, 1987, 35-40.
352. ------, "Semblanza sacerdotal", en: FERRARA RICARDO - GALLI CARLOS, *Presente y futuro de la teología en Argentina*, Buenos Aires, Ágape, 1997, 54-59.
353. ------, "María y la Argentina", en: DOTRO GRACIELA - GALLI CARLOS - MITCHELL MARCELO, *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Ágape, 2004, 277-280.
354. POLITI, Sebastián, *Teología del pueblo: una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975*, Buenos Aires, Ed. Castañeda -Ed. Guadalupe, 1992.
355. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore: memoria, presenza, speranza: alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Vaticano, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2000.
356. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Buenos Aires, San Pablo, 1993.
357. POTTMEYER, Hermann, "Tradición", en: LATOURELLE RENÉ - FISICHELLA RINO - PIÉ-NINOT SALVADOR (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992, 1560-1568.
358. POZO, Cándido, "El acontecimiento salvífico de la Concepción Inmaculada de María en Eadmero († 1141)", *Marianum* 65 (2003) 548-557.
359. ------, *María, nueva Eva*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
360. RATZINGER, Joseph, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2001.
361. ------, *Dios y el mundo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

362. RATZINGER, Joseph - VON BALTHASAR, Hans Ur, *María, Iglesia naciente*, Madrid, Encuentro, 2006[2].
363. RODRIGUEZ MELGAREJO, Guillermo, "Reflexiones acerca de la pastoral popular desde el interior de un santuario", *Teología* (1972-73) 117-138.
364. ROMÁN VILLALÓN, Álvaro, "La mediación materna de María en el magisterio de Juan Pablo II", *Estudios Marianos* 84 (2018) 135-190.
365. ROSCHINI, Gabriele, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1955.
366. ------, "Maternidad divina", en: ROSCHINI GABRIELE (dirs.), *Diccionario mariano*, Barcelona, Editoral Litúrgica Española, 1964, 367-373.
367. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *El don de Dios: antropología teológica especial*, Santander, Sal Terrae, 1991[2].
368. SAN BERNARDO, *Obras completas I*, Madrid, BAC, 1953.
369. SCANNONE, Juan Carlos, "Aportaciones de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana (parte I)", *Vida Nueva* 21 (2013) 22-28.
370. ------, *La Teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2017.
371. SCHICKENDANTZ, Carlos, "Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Perplejidades sobre un lugar teológico", *Teología* 51 (2018) 157-183.
372. SCHILLEBEECKX, Edward, *Revelación y teología*, Salamanca, Sígueme, 1969[2].
373. SCHÖNBORN, Christoph, *El icono de Cristo: Una introducción teológica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999.
374. SEBASTIÁN LÓPEZ, Santiago, *El barroco iberoamericano: Mensaje iconográfico*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007.
375. SESBOÜE, Bernard - WOLINSKI, Joseph, *El Dios de la salvación I*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995.
376. SILVEIRA, María del Pilar, *Nueva búsqueda de la Marilogía popular latinoamericana. Aportes de la fisonomía de la mariología popular venezolana al conocimiento teológico*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
377. SIRI, Marcelo, "Índice bibliográfico", *Teología* 79 (2002) 149-167.
378. SOL RODRIGUEZ, Román, "La esperanza mariana como mediación materna", *Estudios marianos* 81 (2015) 145-175.
379. SPADARO, Antonio, *Entrevista al Papa Francisco*, [en línea], 2013 <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html> [consulta: 8 de mayo 2021].
380. TEMPORELLI, Clara, *María, mujer de Dios y de los pobres: relectura de los dogmas marianos*, Buenos Aires, San Pablo, 2008.
381. ------, *María a la luz de la fe del pueblo latinoamericano. Nuestra Señora de Guadalupe*, Buenos Aires, Gram, 2013.
382. UPENSKY, Leonid, *Teología del icono*, Salamanca, Sígueme, 2013.

6. Otras obras

383. ALBERDI, Juan Bautista, Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2017.
384. ALBY, Juan Carlos, "El paso de Asclepio a Cristo en la primera literatura cristiana", *Theologica Xaveriana* 65 (2015) 185-208.
385. AMEIGEIRAS, Aldo, "Manifestaciones interculturales de lo religioso o cuando lo religioso se expresa interculturalmente. Las expresiones y devociones religiosas de los migrantes en ámbitos periféricos del Gran Buenos Aires", en: AMEIGEIRAS ALDO, *Religión, migración e interculturalidad. Perspectivas desde el Gran Buenos Aires*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2022, 29-50.
386. BRUNO, Matías, "La población del conurbano en cifras", en: KESSLER GABRIEL, *Historia de la provincia de Buenos Aires: El gran Buenos Aires*, Buenos Aires, Edhasa - Unipe, 2015, 159-191.
387. GELL, Alfred, *Arte y agencia: una teoría antropológica*, Buenos Aires, SB, 2016.
388. HERRADÓN FIGUEROA, María Antonia, "Cintas, medidas y estadales de la Virgen (Colección del Museo Nacional de Antropología)", *Disparidades. Revista de Antropología* 56 (2001) 33-66.
389. JATTA, Barbara, "Restaurata la Salus populi Romani", *L'Osservatore Romano, ed. quotidiana* Anno CLVIII, n.019, 25/01/2018 [en línea] https://www.vatican.va/various/basiliche/sm_maggiore/it/salus-populi-romani/salus-populi-romani-barbara-jatta-or_it.htm [consulta: 8 de mayo de 2023]
390. MALLIMACI, Fortunato, "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica", *Revista de Ciencias Sociales* 4 (1996) 181-218.
391. ------, "Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina", en: BASTIAN J., *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 19-44.
392. ------, "Ciencias sociales y teología. Los pobres y el pueblo en las teologías de la liberación en Argentina", en: GIMÉNEZ BÉLIVEAU VERÓNICA, *La religión ante los problemas sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2020, 283-315.
393. MARZAL, Manuel, *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.
394. ------, *Los santos y la transformación religiosa del Péru colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.
395. ------, *Historia de la Antropología. Volumen I: Antropología Indigenista*, Quito, Abya-Yala, 2016[6].
396. PANIZO, Laura, "La Virgen de Luján: fuente sagrada de legitimación de los héroes de la Guerra de Malvinas", *Cuadernos de antropología social* 37 (2013) 61-84.
397. RAMBLA BLANCH, J., *El peregrino: autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Barcelona, Mensajero - Sal Terrae, 2011[5].
398. SIRACUSANO, Gabriela, *El poder de los colores. de lo material a lo simbólico en las prácticas cuturales andinas (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
399. VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime, "Cruces contra huacas en la cristianización antiidolátrica del Perú", *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 32 (2005) 12-3.