
El ojo del amor religioso

Reacción al texto de Hugo José Suárez

FABRICIO FORCAT*

Pontificia Universidad Católica Argentina - Facultad de Teología
fabricioforcat@uca.edu.ar

Recibido 22.07.2024/ Aprobado 23.08.2024

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5592-9762>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.146.2025.p33-50>

RESUMEN

El artículo constituye una *reacción* desde la teología a la comunicación inmediata anterior que el sociólogo Hugo José Suárez realizó en el Vº Encuentro Latinoamericano sobre Religión Popular: Memoria, Actualidad, y Promesa, realizado en Santiago de Chile entre el 12-15 de diciembre de 2023. Con el objetivo de favorecer el diálogo interdisciplinario, el texto interpreta la vigencia de este hecho dinámico y diversificado que constituye la Religión Popular en América Latina, y fundamenta la potencia de su valor teológico. Tomando como punto de partida la propuesta de Bernard Lonergan de la fe como *ojo del amor religioso*, el autor rescata algunas categorías de Santo Tomás de Aquino y Rafael Tello para la valoración teológica del cristianismo popular.

Palabras clave: Religión popular; Connaturalidad afectiva; *Sensus fidei*; Uso de la gracia; Vida teológica popular

The Eye of Religious Love

Reaction to the Text by Hugo José Suárez

* Sacerdote de la Diócesis de San Nicolás de los Arroyos. Profesor en ciencias de la religión (UNSTA), Licenciado y Doctor en teología (UCA). Enseña en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA) y en el Instituto de Formación Sacerdotal "Santo Cura de Ars" (Mercedes, Bs. As.) Es miembro de la Sociedad Argentina de Teología, y socio fundador y miembro del Consejo Consultivo de MorAr, una Sociedad de teólogos y teólogas morales argentinos nacida el 20 de febrero de 2020. Desde 2021 es perito de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura.

ABSTRACT

The article constitutes a reaction from theology to the immediate previous communication that the sociologist Hugo José Suarez made at the V Latin American Meeting on Popular Religion: Memory, Actuality, and Promise, held in Santiago de Chile between December 12-15, 2023. With the objective of favoring the interdisciplinary dialogue, the text interprets the validity of this dynamic and diversified fact that constitutes the Popular Religion in Latin America, and bases the potency of its theological value. Taking as a starting point Bernard Lonergan's proposal of faith as the eye of religious love, the author rescues some categories of Saint Thomas Aquinas and Rafael Tello for the theological evaluation of popular Christianity.

Keywords: Popular Religion; Affective Connaturality; Sensus Fidei; Use of Grace; Popular Theological Life.

Introducción: un complejo y escurridizo concepto que señala una realidad teologal

Se me ha pedido una reacción al texto Hugo Suarez *“Religiosidad popular. 50 años de una reflexión compleja”*.¹ Comienzo agradeciendo al autor su texto, y su completo mapa de términos y significaciones de este apasionante hecho que nos convoca. Acorde al título de este *Vº Encuentro*, opto por llamar Religión Popular –en adelante RP– y por distinguir entre *el hecho*, –la realidad de la RP–, con sus hitos configuradores y sus principales expresiones, y *su comprensión* al interno de un proceso dialéctico teológico, pastoral, interdisciplinario, y magisterial interesado en la religión vivida en América Latina.

Considero que la RP es una realidad simultáneamente histórica, cultural y teologal, que pertenece al mundo mediado por la significación y motivado por el valor en la vida humana con su vocación trascendente. Como indica el sociólogo chileno Cristián Parker, estudiar la RP requiere una doble “ruptura epistemológica”, tanto con el sentido común ilustrado como con el «sentido común

¹ Hugo José Suárez, «Religiosidad popular. 50 años de una reflexión compleja» (Santiago de Chile, 2023).

sociológico dominante».² Además, como en mi caso ofrezco una reacción desde la teología, es preciso recordar que el conocimiento de fe tiene su propia epistemología que se me hace imprescindible tener que explicitar.

Mi posicionamiento en esta reacción quiere ser desde una teología con mentalidad histórica. Con Bernard Lonergan entiendo que la *teología* es una *mediación* entre una determinada matriz cultural y la función significativa de una religión dentro de dicha matriz.³ El método para un objeto de estudio que es tanto teológico como histórico y empírico es como el accionar de una tijera cuya hoja superior está constituida por el paradigma de búsqueda apropiado, y cuya hoja inferior va siendo proporcionada por los datos y las experiencias pertinentes.⁴ Respecto a la mentalidad histórica e intercultural, si realmente abandonamos una concepción clasicista y normativa de cultura, los académicos tenemos el enorme desafío de alcanzar una erudición básica definida como «el conocimiento con que el sentido común capta el pensamiento, el discurso y la acción de otros sentidos comunes».⁵ Semejante auto trascendencia cognoscitiva sólo parece posible a través de una conversión intelectual y afectiva a los protagonistas de la RP, y una empatía con sus praxis y usos de la gracia.

Las religiones populares y los cristianismos populares son religiones vividas. En este sentido, el diálogo entre la teología y las ciencias humanas y sociales no puede quedar sólo en la explicación de la experiencia externa, sino principalmente ayudar a

2 Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista* (Santiago de Chile: Fondo de cultura económica, 1993), 48.

3 Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 2006^a), 9.

4 «Sin aquel, los datos se extraviaban en su multiplicidad factual y retraen su posible inteligibilidad. Pero sin datos, el paradigma mismo gira, por así decirlo, en el vacío. Corre el riesgo de extraviarse en una especulación sin arraigo en la experiencia concreta. Esta exigencia de un realismo crítico implica también que el descubrimiento y elaboración de la hoja superior, metodológica, sólo podrá llevarse a cabo, con pretensiones de validez y de eficacia, a partir de datos pertinentes». Gerard De Roux, «Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por el pobre», *Theologica Xaveriana* 124 (1997): 387.

5 Lonergan, *Método en teología*, 226.

la comprensión de la experiencia vivida.⁶ De allí el esfuerzo siempre renovado que la exigencia sistemática impulsa en el campo de la interioridad (y de la conversación común) para acercar estos dos mundos mediados por la significación y motivados por el valor que son el sentido común y la teoría. En lo que hace al análisis de la religión esto se vuelve especialmente exigente:

«Cuando los campos del sentido común, de la teoría, de la interioridad y de la transcendencia se distinguen y se relacionan, se entiende más fácilmente la diversidad de la expresión religiosa. Porque su fuente y su núcleo están en la experiencia del misterio de amor y temor y éste pertenece al campo de la transcendencia. Sus fundamentos, sus términos y relaciones básicas, su método se derivan del campo de la interioridad. Su desarrollo técnico está en el campo de la teoría. Su predicación y su enseñanza están en el campo del sentido común».⁷

Mi objetivo es ofrecer un acercamiento teológico que pueda ayudarnos a fundar de la manera más amplia y generosa posible la vigencia de este *hecho dinámico* –y agrego: poroso, híbrido, sincrético– que es la RP en América Latina. Me animan algunos aportes de Bernard Lonergan –su anhelo de un punto de vista complejo– que pondré en diálogo con algunos conceptos tradicionales de Santo Tomás de Aquino y la propuesta de Rafael Tello. Con estos autores recojo el guante de Hugo que nos invita a volver al pasado,⁸ pero advierto que mis reflexiones no quieren quedar encerradas en lo que ha dado en llamarse teología del pueblo, ni tampoco en la más difundida visión pastoralista, «convertida en una especie de sentido común de la pastoral popular».⁹ Ofrezco algunos argumen-

6 Hace más de un siglo, Emile Durkheim lo expresaba de esta manera: «Los creyentes, aquellos que viven una vida religiosa y tienen una experiencia directa de lo que la constituye, objetan a esta forma de ver que no responde a su experiencia diaria. Ellos sienten, de hecho, que la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, añadir a las representaciones que debemos a la ciencia, representaciones de otra procedencia y carácter, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir». Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: PUF, 2018), 556-557.

7 Cf. *Ibid.* 115.

8 Según el borrador original para fomentar la discusión: «Volver al pasado puede ayudar a entender mejor el presente: durante demasiado tiempo miramos más a otros lugares dejando de lado contribuciones fundamentales». Hugo José Suárez, «*La religiosidad popular a discusión (borrador de trabajo para alimentar el debate)*», (Santiago de Chile: 12-12-2023, inédito), 19.

9 *Ibid.* 5.

tos teológicos y teológicos amplios que pueden señalarnos una roca sobre la que es posible edificar el diálogo posterior.

Con el fin de evitar el riesgo de las definiciones que achican o encierran la experiencia religiosa, sobre todo cuando comparan modelos culturales en la expresión de la religión vivida (residuo, carencia, desviación u otros más amigables pero similares en la valoración: reserva, gérmenes, balbuceos), Hugo señala *cuatro tensiones inherentes al concepto de RP*: 1- su carácter multidisciplinario, 2- los ámbitos que lo usan -la teología, la pastoral y las ciencias sociales- (con sus fronteras arbitrarias y no siempre definidas); 3- el tiempo en la historia (pre-hispánico, colonial, republicano); y 4- el espacio latinoamericano (diversidades territoriales, históricas y culturales).¹⁰

Con esas variables el autor señala *seis componentes analíticos de la RP*. Para ordenar mi reacción agrupo estos seis componentes en los tres puntos que voy a desarrollar, ordenándolos desde lo más general a lo más particular. Comienzo por las *creencias y disposiciones* (1),¹¹ y *el creyente como unidad analítica y de construcción de sentido* (6), a los que dedico el mayor espacio. Luego atiendo a la *producción y reproducción del habitus religioso -prácticas y rituales, la fiesta y la peregrinación, etc-* (2, 3 y 5), desde algunos conceptos de Tomás de Aquino a los que la mentalidad histórica puede ofrecerles renovado sabor. Finalmente, *ya sin tiempo ni espacio considero el vínculo con la cotidianidad y la religión vivida* (4) desde algunas expresiones y valoraciones de Rafael Tello.

¹⁰ Menciona las religiones prehispánicas, la religión colonial, la religión popular en la sociedad actual global, la religión popular en la era diversidades territoriales, históricas y culturales. El mundo andino, el mundo afro, el mundo urbano y el mundo rural. Cf. Suárez, «Religiosidad popular. 50 años...», 1.

¹¹ Dejo en estos paréntesis la numeración del texto de Suárez, «Religiosidad popular. 50 años...», 8-10.

1. Religión popular. Una atención diferenciada al *sensus fidei fidelis*

En su base y en su foco, la RP es afectada por el *mysterium fascinans et tremendum*. Este ser-afectado por el misterio varía mucho, tanto entre los múltiples niveles de la significación, como en los procesos vivos de afectación y enamoramiento que suceden en la religión vivida. Sin embargo, hay rasgos comunes en todas las religiones universales que se hallan implícitos en lo que Paul Tillich llamó el *ser dominado por el interés último*, que *despliega un nuevo horizonte en nuestro conocer y valorar*, ofreciendo sentido a nuestro vivir y morir como seres humanos.¹² A nivel epistemológico es imprescindible reconocer aquí, que además del conocimiento fáctico que se obtiene por las actividades de experimentar, entender y verificar, hay otro tipo de conocimiento que se obtiene por el discernimiento del valor y los juicios de valor de una persona enamorada. La fe es el conocimiento nacido del amor religioso:

«Los hombres no se encuentran solamente para estar juntos y para determinar asuntos humanos sino también para adorar. El poder del amor de Dios produce una nueva energía y una nueva eficacia para la realización de todo lo bueno, y el límite de la expectación humana deja de ser la sepultura».¹³

Por eso mismo, antes de entrar en el mundo mediado por la significación, una teología de la RP, no puede olvidar *la primera palabra que Dios nos dirige al inundar nuestros corazones con su amor*. Esta primera palabra no pertenece al mundo mediado por la significación, sino al mundo de la inmediatez, *a la experiencia no-mediada del misterio de amor y temor reverencial* que da nacimiento a toda religión, y por ende también a la RP. Cuando la palabra ha sido articulada exteriormente ya se encuentra históricamente condicionada

¹² Cf. Lonergan, *Método en teología*, 108.

¹³ *Ibid.* 61. El planteo de Lonergan «sobre el hombre y su mundo, sobre la religión y la cultura, sobre la teología, privilegia la red operacional humana que los constituye, a nivel de sentido; mantiene la tensión dinámica de su desarrollo, y da razón de sus desviaciones». De Roux, «Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por el pobre», 387.

y su significación depende de los múltiples y variados contextos humanos en los cuales se pronuncia,

«pero la primera palabra, en su inmediatez, y a pesar de que difiere en intensidad y de que resuena de manera diferente en los diversos temperamentos y en las diferentes fases del desarrollo religioso, aparta al hombre de la diversidad de historias particulares y lo saca del mundo mediado por la significación, para conducirlo a un mundo de inmediatez en donde la imagen y el símbolo, el pensamiento y la palabra pierden su importancia y hasta desaparecen».¹⁴

Nos encontramos ante una dimensión contemplativa, adorante, celebratoria inherente a *ratio* humana que de ningún modo puede reducirse al ejercicio de la racionalidad ilustrada, o a ser principio de operación fáctica (razón instrumental). En la RP se da ese tipo de conciencia directa, que Tomás de Aquino llama juicio por inclinación. Se trata de un conocimiento por connaturalidad afectiva desde el cual la persona religiosa delibera, hace juicios de valor, decide y actúa libremente. El don del amor de Dios ocupa el fundamento y la raíz del cuarto y más elevado nivel de la conciencia intencional del hombre. Es algo que se apodera de la cima del alma, del *apex animae*, o ratio superior de la que también hablan San Agustín y Santo Tomás.¹⁵

Decir que este estado dinámico es consciente no es decir que sea reflejamente conocido. Porque la conciencia es precisamente experiencia, mientras que el conocimiento es el conjunto de las actividades de experimentar, entender y juzgar. Cómo este estado dinámico es consciente sin ser conocido, resulta ser una experiencia del misterio. El mundo de lo divino adquiere en la conciencia un carácter irrestricto y absoluto. No puede ser percibido y no puede ser imaginado, pero puede ser asociado con la Imagen o el acontecimiento, con el ritual o el relato –incluso los primeros y sencillos relatos familiares o populares que dan ocasión de la experiencia re-

¹⁴ Lonergan, *Método en teología*, 113-114.

¹⁵ Cf. *STh*, I-II, q. 79, a. 9. Rafael Tello, *Fundamentos de una Nueva Evangelización* (Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, 2015), 168.

ligiosa-. Es así como se originan las hierofanías, y la RP está llena de ellas. El testimonio narrativo de esas hierofanías contagia y reproduce el estado dinámico de amor religioso. De allí la significación se encarna y encuentra su soporte en la intersubjetividad humana, en el arte, en los símbolos, en el lenguaje, en las vidas y en los hechos de las personas, y en las tradiciones de las comunidades a las que pertenecen. Esa atención amorosa ante el Misterio expresa también sus efectos internos y externos en la oración, el rito, la peregrinación, la contemplación, el gozo, la compunción del corazón, los cambios de horizontes y decisiones vitales etc. El amor de Dios está también penetrado de temor reverencial, ya que los pensamientos y caminos de Dios son muy diferentes a los caminos y pensamientos humanos. A causa de esta diferencia, que envuelve a menudo la vida en el misterio, Dios causa temor.¹⁶

En este nivel de significación, el don del amor de Dios es descrito primero como una experiencia y sólo posteriormente es objetivado en categorías teóricas. Todos nuestros esfuerzos estos días de encuentro pertenecen a este tipo de categorías, pero la experiencia de la RP no puede quedar encerrada en ellas. Por eso me parece muy importante distinguir y subordinar lo principal y lo secundario en la RP. Y ello, aunque no solamente venga de Dios la palabra interior –el don que Dios hace de su amor, la atracción creyente que produce y activa la fe–, sino también la palabra exterior de la tradición religiosa donde la fe se confiesa como creencia. Distinguir entre fe y creencia nos ofrece una base ecuménica para pensar la unidad en la experiencia religiosa de la diversidad de identidades que caracterizan a la RP. Las creencias son diferentes, pero detrás de esa diferencia hay una unidad más profunda. Porque las creencias resultan de juicios de valor y los juicios de valor pertinentes a la creencia religiosa proceden de la fe, que es *el ojo del amor religioso*,

¹⁶ Importante cuestión para comprender la RP (y sus derivas pseudorreligiosas) que amerita ser desarrollada más extensamente.

un ojo capaz de percibir en la historia de la propia vida las auto-revelaciones de Dios.¹⁷

En tanto conocimiento nacido del amor religioso, la fe *se siembra y crece en la religiosidad culturalmente diversificada de los pueblos*, según la temprana expresión de Medellín.¹⁸ Es la fe existente en las formas variadas y porosas de la RP latinoamericana que insisto debemos distinguir de las diversas formas de cultura eclesial –con mayor o menor pretensiones de normatividad– donde la fe se concibe como una conciencia refleja de confesar esta fe, de profesar esta creencia particular. La conciencia refleja de la fe es la elaboración refleja de esa actitud y eso implica un proceso distinto del hecho mismo de la fe. Es frecuente escucharle decir a la gente sencilla, cansada del proselitismo religioso “Yo creo en Dios, tengo fe, pero no soy de ninguna religión”. En la RP hay abundante fe como conciencia directa de la realidad divina, y eso es común a múltiples tradiciones, aunque no siempre vamos a encontrar desarrollada la conciencia refleja de la fe que se profesa, que es cosa muy distinta que la fe. La RP explícita de múltiples formas –no siempre reflexivas– la conciencia de ser y vivir envueltos en el *Misterium*, de una realidad necesitada de salvación, una vida cotidiana y una historia animadas por el amor religioso, que se transita bajo el amparo de las fuerzas de lo alto. Ello nos lleva directamente a revisitar una comprensión teológica amplia y generosa de la fe teologal, recuperando aquella antigua perspectiva tomista del *sensus fidei fidelis*, el sentido que brota de la gracia de la fe.

El genial Tomás de Aquino jamás identifica la fe con los enunciados de la fe. «Todos los artículos de la fe se hallan implícitamente

17 Cf. Lonergan, *Método en teología*, 120. «Porque en la medida en que la experiencia es genuina, está orientada al misterio del amor y temor; tiene el poder de revelar el amor sin restricciones y de sostener todo lo que es verdaderamente bueno; permanece como el vínculo que une la comunidad religiosa, que dirige sus juicios comunes y que purifica sus creencias».

18 Cf. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Documentos finales de Medellín*. 1968, VI, 5. http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf (último ingreso 9/9/2024), Que ya recomendaba «se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religiosidad popular y sus manifestaciones, sea en universidades católicas, sea en otros centros de investigación socio-religiosa». Ibid. VI, 10.

contenidos en algunas realidades primeras que se han de creer; es decir, todo se reduce a creer que existe Dios y que tiene providencia de la salvación de los hombres». ¹⁹ La fe es mucho más que la creencia en los enunciados de la fe:

«En el Símbolo, como lo indica la manera misma de hablar, se proponen las verdades de la fe en cuanto son término del acto del creyente. Pero este acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la realidad que contiene (*actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*) En verdad, no formamos enunciados sino para alcanzar el conocimiento de las realidades». ²⁰

El *sensus fidei* toma toda su fuerza de este *alcanzar la realidad* en la actividad subjetiva producida en la experiencia religiosa. En tanto ojo del amor religioso, la fe da un *sensus*, un particular instinto de la gracia que es un verdadero modo de conocimiento teologal y místico. El *credere in Deum* provoca en el creyente un conocimiento cierto y directo que se realiza por contacto afectivo, por una cierta asimilación al Misterio. Esta connaturalidad con Dios que hace captar intuitivamente –e incluso discernir y asentir– es el aspecto raigal del *sensus fidei fidelis* que se funda en esta congenialidad del creyente con la Realidad misma de Dios que se revela. ²¹ En la RP, esa fe se inserta vitalmente en un sujeto concreto, histórico y culturalmente situado, capaz de una recepción activa y dinámica. Gracias a la acción interior del Espíritu Santo, la fe es en los creyentes una facultad de percepción y discernimiento, que permite incluso comprender implicaciones aún no dilucidadas de una realidad ya germinalmente poseída.

19 *STh* II-II, q.1 a.7: Solución «Así lo expresan las palabras del Apóstol: *El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan* (Heb 11,6) En la existencia divina está incluido todo lo que creemos existir eternamente en Dios... en la fe de la providencia se incluyen todas las cosas dispensadas en el tiempo por Dios para la salvación de los hombres».

20 *STh*. II-II q. 1, a. 2, ad2m. En el corpus Tomás distingue en el objeto de la fe: «dos maneras. La primera, por parte de la realidad misma que se cree; en este caso, el objeto de la fe es algo incomplejo, como la realidad misma que se cree. La segunda, por parte del creyente; en este caso, el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciados» *STh*. II-II q. 1, a. 2

21 Lonergan considera sublime esta vía de conocimiento teologal que aparta al sujeto del campo del sentido común, de la teoría y de la primera interioridad, y lo introduce en «la nube del no saber». Lonergan, *Método en teología*, 258s.

«El *sensus fidei fidelis* es infalible en sí mismo con respecto a la incomplejidad de su objeto. Sin embargo, en el universo mental real del creyente, las intuiciones correctas del *sensus fidei* se pueden mezclar con diversas opiniones puramente humanas, o incluso con errores vinculados a los estrechos límites de un contexto cultural particular».²²

Esto último debe asumirse como un elemento ineludible de la religión cristiana vivida en la historia, que no parece existir sin determinaciones culturales, por lo menos en dimensión colectiva, social. Por eso, para una teología de la RP parece muy necesario sacar del olvido esta perspectiva antigua del *sensus fidei fidelis* que suele quedar demasiado apretada en el marco eclesiológico del *sensus fidelium*, que ha sido predominante desde Trento hasta el Vaticano II.

Finalmente, coincido con Hugo en que es fundamental aquí la centralidad del ‘creyente en comunidad’ como figura responsable de la administración de lo sagrado.²³ Aquí sólo señalo que la exigencia de *descentramiento* se nos vuelve imperiosa para comprender esta dimensión comunitaria de la RP. En una teología con mentalidad histórica esta dimensión afectiva del *conocimiento que da la fe* tanto en su transmisión como en su “agencia” rebalsa de múltiples expresiones comunitarias, aunque diversificadas de las propuestas –también culturales– “oficiales”. Pensemos, por ejemplo, todo lo que pasa en la RP con las imágenes sagradas de Cristo y de María. Queda mucho por estudiar y saborear la importancia de la imagen en la RP como una característica propia de la experiencia religiosa latinoamericana. El hecho de tocar, vestir, sentir, incensar o bailar ante la imagen religiosa señala un horizonte teologal muy potente de ser abordado. Los siguientes aportes de Blanca Bessa Bandeira

22 Comisión Teológica Internacional, *El Sensus Fidei en la Vida de la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: LEV, 2014). http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.html. n° 55 (último ingreso 9/9/2024). Para esta acepción más antigua del *sensus fidei fidelis*, presente en Santo Tomás y vinculada con el conocimiento por connaturalidad que otorga la fe, y las demás virtudes teologales y dones del Espíritu Santo –especialmente entendimiento y sabiduría–, cf. CTI n° 3; Ricardo Ferrara, «‘Fidei infusio’ y revelación en santo Tomás de Aquino. Summa Theologiae, I-II q100, a4, ad1m», *Teología* 24 (1974): 29-30. cf. EG 119.

23 Cf. Suárez, «Religiosidad popular. 50 años...», 10.

desde la mariología vivida en la RP y los estudios de Pilar Silveyra ofrecen valiosos elementos en esta dirección.²⁴

2. El uso cooperante de la gracia operante en la religión popular

Desde este punto de vista complejo de la RP, reacciono brevemente a los componentes analíticos que Hugo señala en los puntos 2, 3 y 5. Como él indica, hay una multiplicidad de manifestaciones de esto que reducimos al término unitario RP. ¿Puede la teología alcanzar conceptos, juicios y comprensiones capaces de integrar esta enorme heterogeneidad? Creo que sí, porque la praxis de la RP es la punta de un iceberg que reclama exploraciones teológicas en el ámbito de la pneumatología y la teología de la gracia. Es precisamente en esta perspectiva amplia y generosa de la fe como *ojo del amor religioso* que acabo de desarrollar, donde halla su cauce la producción y reproducción del habitus religioso, la diversidad de prácticas y rituales, el aprecio por la fiesta y la peregrinación, el diverso uso del ministerio religioso –ya sacerdotal, ya pastoral, ya del agente para-ecclesial (el custodio, el padrino, el curandero, el músico, el yatiri– etc.), incluso los diversos procesos de hibridación de la RP, su carácter interreligioso o de ‘ecumenismo vivido’ en las diversas condiciones históricas particulares. Rescato dos recomendaciones notables del Papa Francisco en *Querida Amazonia*:

«No nos apresuremos en calificar de superstición o de paganismo algunas expresiones religiosas que surgen espontáneamente de la vida de los pueblos. (...) Es posible recoger de alguna manera un símbolo indígena sin calificarlo necesariamente de idolatría. Un mito cargado de sentido espiritual puede ser aprovechado, y no siempre considerado un error pagano».²⁵

Distinguiendo –y subordinando– entre fe y creencias religiosas señalamos como en la RP, el amor precede al conocimiento, y la

²⁴ Cf. los arts. de las autoras en esta misma publicación

²⁵ Francisco, *Querida Amazonia: Exhortación apostólica postsinodal*, 2020, n° 78 y 79, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (último ingreso 9/9/2024)

actividad directa de la conciencia precede a los hábitos y prácticas religiosas. Creo que sólo partiendo desde este punto de vista superior se accede a una roca sobre la que es posible edificar el diálogo ecuménico e interreligioso, imprescindible para pensar la RP.

Por eso mismo, como teólogo de la gracia, quiero señalar la existencia de esta tradición más antigua y de mayor autoridad teológica, según la cual la fe y la creencia religiosa se identifican en su fuente. Porque al reconocer una fe que fundamenta la creencia, estamos reconociendo lo que podría llamarse *lumen gratiae* o *lumen fidei* o sabiduría infusa. Creo que la teología no debe desconectar la RP de la acción operante del Espíritu Santo, protagonista principal de la obra de la gracia y por tanto de ese conocimiento nacido del amor religioso presente en la fe popular. La teología tiene categorías para reconocer la acción de la *gracia operante* en ese estado dinámico que la RP suscita, y a la gracia cooperante en el mismo estado en cuanto principio de actos de amor, esperanza, confianza, temor, arrepentimiento, etc. Y puede además reconocer las variadas formas de RP como un uso cooperante de la gracia.

«el estado dinámico puede ser precedido por disposiciones transitorias semejantes y que son al mismo tiempo operativas y cooperativas. Asimismo, una vez que el estado dinámico ha sido establecido, es completado aún y desarrollado por ulteriores gracias adicionales».²⁶

En ese sentido, siempre me ha impactado la generosísima perspectiva de Tomás de Aquino en el tratado de la ley nueva. Al comparar la *lex nova* con la *lex vetus*, invita tener en cuenta, que, «en el estado del Antiguo Testamento, hubo algunos que tenían la caridad y la gracia del Espíritu Santo, ya que principalmente esperaban promesas espirituales y eternas y, según esto, pertenecían a la ley nueva».²⁷ Lo mismo formula en la siguiente respuesta:

²⁶ Lonergan, *Método en teología*, 109.

²⁷ *STh*, I-II, q. 107, a.1, ad2m; «Hubo, sin embargo, en el estado del Antiguo Testamento, algunos que tenían la caridad y la gracia del Espíritu Santo, que principalmente esperaban promesas espirituales y eternas y, según esto, pertenecían a la ley nueva». Cf. *STh*, I-II, q.62 a.2: La unidad de fe del AT y el NT indica unidad de fin, y el objeto de la virtud teologal de la fe es el fin último.

«La ley nueva se llama ley de fe, en cuanto que su principalidad consiste en la misma gracia que se da interiormente a los creyentes, por lo cual se llama gracia de la fe. Pero secundariamente tiene algunas obras, ya morales, ya sacramentales (propias del uso de la gracia), en las cuales no consiste la principalidad de la ley nueva, como consistía la de la ley antigua. Y los que en el Antiguo Testamento fueron aceptos a Dios por la fe, en esto pertenecían al Nuevo Testamento, pues no eran justificados sino por la fe en Cristo, que es el autor del Nuevo Testamento».²⁸

¿Cómo no imitar hoy esta audacia teológica al pensar la RP? La ley nueva –ley infusa– es pensada en relación con la sabiduría que conduce la vida de los justos: «*la divina sabiduría, a través de las edades, se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas*».²⁹ ¿Cuántos de ellos encontramos en la RP de América Latina? En un acceso teológico a la RP se vuelve imprescindible partir de la iniciativa divina que atrae al ser humano y lo religa a través de múltiples usos y costumbres religiosas en las que confluyen variados caminos. En una teología con mentalidad histórica, esta diversidad procede de la cultura empírica de las gentes de América Latina fecundada por la evangelización. En palabras de Tello «los actos provenientes de la cultura que diversifican al cristianismo se refieren principalmente *al modo de usar la gracia*».³⁰ Creo que muchas expresiones antiguas y nuevas de la RP son las flores y los frutos –no sólo las semillas– de una legítima autonomía en el uso de la gracia en la historia del continente americano.³¹

3. La vida teologal popular encarnada en el mundo del sentido y del valor

En cuanto gracia de Dios y respuesta de fe, la religión se vive, actúa y expresa en un mundo humano mediado por el sentido y

²⁸ *STh*, I-II, q. 107, a.1, ad3m.

²⁹ *STh*, I-II, q. 106, a.1, ob. 3, donde se cita Sab 7,27.

³⁰ Rafael Tello, «Evangelización del hombre argentino», en *El Cristianismo popular III*, ed. Rafael Tello (Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2019). 147s. Subrayado nuestro.

³¹ A este tema dediqué mi tesis doctoral. Cf. Fabricio Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello* (Ágape-UCA-Fundación Saracho, 2017) y Fabricio Forcat, «El Papa, los obispos y el linyera. Unidad y diversidad en la formulación de la ley en la vida cristiana», *Teología* 56, 128 (2019).

el valor. Por eso cuando Lonergan afirma la mutua incidencia de religión y cultura a nivel del sentido y del valor, está apuntando hacia lo más específico de ambas. En la RP hay mucho deseo radical de dar sentido y valor humanos al movimiento de la vida. La cultura es el conjunto articulado de sentidos y valores concretos, que informan la dinámica de la vida de los grupos humanos concretos a través de usos cotidianos concretos. Las creencias y los valores se hallan imbricados en los usos y las prácticas características de la RP. En su concreticidad, esos sentidos, valores y prácticas configuran el estilo de vida propio de los sujetos de la RP. Se encarnan en las múltiples facetas del obrar cotidiano, inspiran y regulan los distintos *usos de la gracia* e imprimen una cierta orientación común al movimiento compartido de la vida.

La teología tiene por vocación mediar entre religión y cultura, en forma directa, en el ámbito del sentido y del valor. Ello fundamentalmente porque

«la fe pone todos los demás valores a la luz y a la sombra del valor transcendente. A la sombra, porque el valor transcendente es supremo e incompatible. A la luz, porque el valor transcendente se vincula a todos los demás valores para transformarlos, engrandecerlos, glorificarlos».³²

En esta línea pienso que este punto de vista complejo para comprender la RP hace posible identificar que entre las diversas culturas de América Latina puede darse la «adopción de valores supremos comunes y de otros elementos conglomerantes»³³ que hacen que tales culturas alcancen cierta unificación, aun manteniendo la diversidad y especificidad de sus características peculiares. Vean que señalo el fondo y no las formas de la RP. De entre estos elementos unificantes que en América Latina son muchos y relacionados «unidad de conquistador, continuidad del territorio, lengua, mestizaje, religión»,³⁴ se destaca un *valor* constitutivo que da unidad a la

³² Lonergan, *Método en teología*, 117.

³³ Rafael Tello, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* (Buenos Aires.: Saracho - Agape, 2016), 168.

³⁴ Tello, *El cristianismo popular...*, 168.

RP: «la actualización del amor de la libertad, y consiguientemente de la dignidad humana que está en su base».³⁵ Lo que mencionamos antes acerca de la ley nueva –*ley de perfecta libertad*–, puede alcanzar en la comprensión de la RP una potencia inusitada:

«La ley nueva es pues principalmente la fuente de una vida plena, que por serlo no puede ser limitada y encasillada por un molde prefijado. Vida causada por el Espíritu Santo y por tanto libre pues ‘donde está el Espíritu esta la libertad’ (2Cor 3,17), ‘el Espíritu sopla donde quiere, oyes su voz, pero no sabes de dónde viene, ni adónde va’ (Jn 3,8). Vida libre para el conato agónico, obsesivo, de una vida digna».³⁶

Este anhelo de libertad se expresa fundamentalmente como un *conato agónico por vivir*.³⁷ Creo, por último, que es notable la contribución que la RP realiza al intensificar y hacer conscientes esos valores humanos de dignidad y libertad, explicitando –*por la fe y el bautismo*– su reconocimiento simbólico y sacramental.³⁸ En la RP, el ojo del amor religioso que constituye la fe se expresa fundamentalmente en la convicción de que Dios no es ajeno a la propia vida, sino que toma parte en ella, y a Él se lo halla en las profundas experiencias que llenan la lucha por vivir.

Balance:

Para fomentar el diálogo sobre la RP resulta imprescindible una postura epistemológica de *descentramiento y empatía*. El esfuerzo *interdisciplinar* que interroga y dialoga sobre la concepción que cada

35 *Ibíd.* 73.

36 *Ibíd.* 175. Cf. Pedro Trigo, «Evangelización del cristianismo en los Barrios de América Latina», *Revista latinoamericana de teología* 16 (1989): 94.

37 Cf. Trigo, «Evangelización del cristianismo...», 94; Tello, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 168.

38 Cf. Fabricio Forcat, «El amor de la libertad en la cultura popular», *Teología* 120 (2016): 121-150. Sólo menciono que el hecho de la recepción masiva del bautismo, reconocido como fundacional de la RP, continúa siendo un verdadero paradigma de la vitalidad de su vigencia. Podrían darse otros muchísimos testimonios del deseo de los cristianos populares por bautizar a sus hijos, especialmente en misiones, peregrinaciones y retiros de pastoral popular. En la actualidad, por dar sólo el ejemplo del Santuario Nacional de Luján, con una decisión pastoral de respeto y ‘acogida cordial’ al peregrino, los bautismos no han parado de crecer en los últimos años rondando los 24.000 anuales.

disciplina tiene sobre la religión puede beneficiar profundamente las distintas perspectivas. En un nivel ulterior o *transdisciplinar*, los mismos presupuestos epistemológicos pueden verse enriquecidos a partir de los aportes y migraciones que el mismo ejercicio del diálogo puede favorecer. Creo que la propuesta epistemológica de Bernard Lonergan se muestra especialmente potente en esta dirección.

Resulta parcial y deficiente considerar la RP a partir de su distancia o cercanía con las variadas formas de cultura eclesial, sin atender a sus características internas propias, y al conjunto de las relaciones teológicas y sociales que le sirven de fuente y de contexto. En continuidad con el texto de Hugo Suarez, esta reacción ha querido aportar categorías teológicas críticas de estas interpretaciones normativas donde la primacía de la fe como ojo del amor religioso no suele quedar a salvo.

Bibliografía

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Documentos finales de Medellín*. 1968. http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf.

Comisión Teológica Internacional, *El Sensus Fidei en la vida de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: LEV, 2014. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.html.

De Roux, Gerard «Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por el pobre», *Theologica Xaveriana* 124 (1997): 381-414.

Ferrara, Ricardo. «'Fidei infusio' y revelación en Santo Tomás de Aquino. Summa Theologiae, I-II q.100, A4, Ad1m.» *Teología* 24 (1974): 24-32.

Forcat, Fabricio. «El amor de la libertad en la cultura popular." *Teología* 120 (2016): 121-150.

- — — «El Papa, los obispos y el linyera. Unidad y diversidad en la formulación de la ley en la vida cristiana», *Teología* 128 (2019): 137-166.
- — — *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*. Ágape-UCA-Fundación Saracho, 2017.
- Comisión Teológica Internacional, *El Sensus Fidei en la vida de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: LEV, 2014. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.html
- Lonergan, Bernard, *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Parker, Cristián, *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile : Fondo de cultura económica, 1993.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología. Tomo II, Parte I-II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- — — *Suma de teología. Tomo III, Parte II-II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Suárez, Hugo José, «Religiosidad Popular. 50 años de una reflexión compleja». Santiago de Chile, 2023.
- — — «La religiosidad popular a discusión. (borrador de trabajo para alimentar el debate)», Santiago de Chile (12-12-2023) inédito.
- Tello, Rafael. *El Cristianismo Popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*. Buenos Aires : Saracho - Agape, 2016.
- — — «Evangelización del hombre Argentino». En *El Cristianismo Popular III*, edited by Rafael Tello. Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2019.
- — — *Fundamentos de una Nueva Evangelización*. Buenos Aires : Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, 2015.
- Trigo, Pedro, «Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina», *Revista latinoamericana de teología* 16 (1989): 89-113.