

# INSTITUTO DE DIREITO CANÔNICO

## “PE. DR. GIUSEPPE BENITO PEGORARO”

O Instituto de Direito Canônico “Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro”, com sede à Av. Nazaré, 993 em São Paulo - Brasil, rege-se pelas normas emanadas da Sé Apostólica. Pertence à Arquidiocese de São Paulo e é mantido pela Mitra Arquidiocesana.

### Finalidade do Instituto:

1) Investigar, aprofundar e explanar as fontes do Direito emanadas tanto no passado como no presente, procurando harmonizar as exigências científicas com as necessidades pastorais do povo de Deus.

2) Desenvolver o Direito, sob a guia do Magistério, para que sua aplicabilidade possa ser relevante e significativa no processo de inculturação, tanto brasileiro como latino-americano, sem descurar a universalidade.

3) Concorrer para a formação jurídica tanto do clero como de leigos, dando ênfase especial à formação e preparação de professores em Direito Canônico.

### Requisitos para matrícula:

O candidato para matricular-se no Instituto deve, no ato da matrícula, entregar à Secretaria:

1. Xerox autenticado do documento de identidade ou correspondente.
2. Três fotos 3x4.
3. Xerox autenticada de diploma universitário.
4. Carta de apresentação do ordinário.

### Início do curso:

**Começo:** março e agosto: das 8:00 às 11:20hs.

**Local:** Campus III da Faculdade Assunção.



# EL SEÑORCITO DE LOS MILAGROS - UN APORTE DEL CATOLICISMO POPULAR A LA REFLEXIÓN MISIONOLÓGICA<sup>1</sup>

*Ir. Gabriela Zengarini*

## 1. OBJETIVO Y OPCIÓN METODOLÓGICA

Este texto es motivado desde la experiencia misionera vivida durante siete años en medio de las comunidades campesinas de Guasayán, Santiago del Estero, Argentina. Según la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, “el compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres”(DP 1147).

En este momento se intenta “exponer” (poner afuera) a la luz teológica una experiencia religiosa popular: la devoción al *Señorcito de los Milagros*. Su valor permaneció escondido a los ojos de la Iglesia local durante mucho tiempo, tanto para sus proyectos pastorales como para su

teología; hoy se la quiere colocar en el centro de una reflexión misionológica.

La devoción al “Señor de los Milagros” no es un hecho religioso aislado, sino por el contrario, pertenece a una realidad histórica, cultural y eclesial mayor. Forma parte de los diferentes rostros del ser Iglesia en Argentina. Abordar esta práctica religiosa abre también a temáticas y cuestiones válidas para las múltiples expresiones del catolicismo popular presentes en América Latina.

La pregunta que se quiere plantear al analizar teológicamente la devoción al “Señor de los Milagros” es precisamente en qué consiste este “potencial evangelizador de los pobres” presente en el catolicismo popular (DP 444, 450), y que según el magisterio interpela a la misma Iglesia, “llamándola a la conversión” (DP 1147), así

<sup>1</sup> Síntesis de la disertación presentada como exigencia parcial de la Facultad Nossa Senhora da Assunção, São Paulo (15/7/1999), para la obtención del grado de Maestría en Teología Dogmática, con especialidad en Misionología, bajo la orientación del Prof. Pe. Dr. Paulo Suess.

como también sus límites y desafíos.

El método que se sigue puede ser sintetizado a través de las palabras que Mons. Enrique Angelelli<sup>2</sup> usaba para expresar la dinámica de su vida: "con un oído en el pueblo y el otro en el evangelio". Esta metodología está dada por un doble movimiento: primeramente, se intenta rescatar los datos teológicos que el pueblo transmite, manifiesta, revela en sus palabras, gestos, acciones, ritos y símbolos. En segundo lugar se recurre a la tradición bíblica, en especial a los textos del Nuevo Testamento desde los elementos teológicos jerarquizados por la concepción popular y sistematizados por el análisis de esta expresión de catolicismo popular.

Desde el paradigma de la inculturación, se propone la aproximación al "otro-pobre"<sup>3</sup>. Las fuentes orales son la puerta de entrada que se utilizan para este acercamiento a la experiencia vivida por las comunidades populares. Ellas posibilitan traer a la luz voces, narraciones y cuestiones que los discursos dominantes tratan de

suprimir y olvidar. Permiten acercarse a las expresiones religiosas desde los significados, sentidos e interpretaciones que los mismos pobres dan a su experiencia religiosa.

## 2. PRESENTACIÓN DE LA DEVOCIÓN

Las comunidades sujetos de la devoción al *Señorcito de los Milagros* están ubicadas en la región del NOA -noroeste argentino-, y dentro de esta región más específicamente en las provincias de Tucumán, Santiago del Estero y Catamarca.

El lugar donde hoy se encuentra la imagen, puesto "Paloma" pertenece al departamento Granero, provincia de Tucumán. El mismo está ubicado a pocos kilómetros de la frontera con las otras dos provincias, Catamarca y Santiago del Estero. Las poblaciones más cercanas son, Taco Ralo (Prov. de Tucumán) a 20 km. con 1230 habitantes, y San Pedro de Guasayán (Prov. de Santiago del Estero) a 33 km. con 1340 habitantes. En realidad,

las localidades de esta región representan las zonas más marginales de las tres provincias por estar en las fronteras de cada provincia y relativamente alejadas de sus correspondientes capitales.

La geografía serrana de esta región y su clima semiárido hacen que la producción económica sea muy limitada<sup>4</sup>. En general son localidades o comunidades más bien rurales, aunque también forman parte de los devotos

del *Señorcito*, habitantes de la ciudad de Termas de Río Hondo, con 23.447 habitantes, a 60 km. del puesto "Paloma"<sup>5</sup>.

### *Narrativas acerca del origen de la devoción*

Según la tradición oral esta imagen del *Señor de los Milagros* fue encontrada en un árbol, en la raíz de un quebracho por unos hacheros<sup>6</sup>, Don

<sup>4</sup> En la actualidad, la actividad productiva de las familias campesinas de esta región, es la cría de caprinos y en menor medida de vacunos, porcinos, aves de corral y yeguarizos. El 75 % de las explotaciones no superan las 5 hectáreas y el 25 % restante no pasa de las 50 hectáreas. Se cultivan pequeños cercos no mayores a las 2 hectáreas, con maíz principalmente, y en menor medida zapallo y anco, que se destinan al autoabastecimiento familiar y consumo de los animales. El otro componente destacado del ingreso familiar proviene del trabajo extrapredial de uno o varios integrantes de la familia. Según el Indec los departamentos de esta región se caracterizan por "la pérdida de población como consecuencia de los intensos movimientos emigratorios en los que estarían involucrando a individuos de ambos sexos". INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSO (Indec). *Situación demográfica de la provincia de Santiago del Estero*. Buenos Aires: Instituto nacional de estadística y censo, 1998, 38.

<sup>5</sup> Los datos poblacionales son del Censo Nacional de Población y Vivienda 1991. Cf. DIRECCION GENERAL DE PLANIFICACION EVALUACION DE PROYECTOS ESTADISTICAS Y CENSOS. *Santiago del Estero*. Cartografía departamental. Santiago del Estero: Dirección General de Planificación Evaluación de Proyectos Estadísticas y Censos, 1995.

<sup>6</sup> La explotación forestal de esta región se realizó por medio de obrajes, o sea, lugares donde se agrupaban los trabajadores al mando de un patrón para el desmonte con el hacha, y más en concreto para la explotación del quebracho, árbol típico de la zona, valorado por la resistencia de su madera, utilizada en la construcción del ferrocarril. Durante los años 1898-1903 el gobierno de la provincia de Santiago del Estero vende en sucesivos remates públicos más de cuatro millones de hectáreas de bosques vírgenes. La adquisición de estas tierras estaba destinadas a la explotación de los inmensos quebrachales existentes en la región. Los obrajes representaron el lugar de la injusticia organizada, usando al hachero y a toda su familia a favor de la "civilización y el progreso". Cf. DARGOLTZ, Raúl. *Hacha y quebracho*. Santiago del Estero, el drama de una provincia. 3ª ed., Santiago del Estero: Conciencia Nacional, 1991, 85-132.

<sup>2</sup> Obispo y mártir de la Iglesia de la Rioja (Argentina), 6/8/76.

<sup>3</sup> Cf. SUESS, Paulo. Inculturación. En: ELLACURÍA, Ignacio/SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. T.II. Madrid: Trotta, 1994, 393. Idem. *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros*. Diez ensayos de misionología. Quito: Abya-Yala, 1995, 162-163. Idem. Papel creador y normativo de la religiosidad popular en la Iglesia. *Concilium* 206 (1986): 151.

Juan Manuel Sotelo y Don Antonio Sotelo, o por los padres o abuelos de ellos según otras narrativas. No se sabría precisar el año pero parecería que fue a fines del siglo pasado y comienzos de este. Estos hacheros decidieron llevarla a una iglesia, y allí el sacerdote le puso el nombre de *Señor de los Milagros*:

“...y entonces le trajeron a una iglesia, y le hicieron bendecir por un cura y el cura le puso el nombre del Señor de los Milagros, y les dijo: “esta imagen vamos a bendecirla, cuiden esta imagen, le hacen una casita para tenerlo” [...] la gente comenzaba a pedirlo, El comenzaba a ser muy milagroso, le hacían promesa, y lo llevaban a su casa para velarlo el día viernes. El día domingo lo tenían que traer y jueves para prenderle velas. Los cura ... el cura fue el que puso que dos días puede salir, y el día jueves y domingo tienen que prenderle velas en su casa, para que la gente le pueda alumbrar, y en abril para Semana Santa le hacen una buena velada”<sup>7</sup>.

Se cuenta que la capilla donde está ahora fue construida con la ayuda de los vecinos y devotos, porque “él no

tenía paradero” según Clara Sotelo, que es la cuidadora o síndica del Señorcito:

“...cuando le fueron haciendo la capilla, hacían recoleta, unos colaboraban con un horcón, con una vara, hasta que se fue haciendo. El terreno es donado, está a nombre de El, del Señor de los Milagros. El no tenía su paradero seguro, es que ellos trabajaban afuera... En Los Puestito lo encontraron, en un árbol, en un nido, lo encontraron unos hacheros”<sup>8</sup>.

La devoción al “Señor de los Milagros” se realiza en torno a una imagen de **Jesús crucificado**. En realidad lo que se puede apreciar es una cruz de 35 cm de tamaño, en la que sobresale una cabeza con una coronita, también se puede ver las manos del Cristo en la cruz, y cintas y vestidos cubriendo casi toda la imagen. Estas vestimentas se llaman hábitos que los promesantes le hacen y le regalan. Según el testimonio de Clara se lo viste con siete cintas de diferentes colores y siete cadenas o rosarios.

Desde las narrativas permanece como interrogante si lo que se encontró fue la imagen con la cruz que hoy

se venera, si ha sido el santito, o una piedrita<sup>9</sup>. Al respecto, hay relatos diferentes:

“Mi finado padre, mi finada madre cuando han estado allá, han encontrado una piedrita así el abuelo de ellos, detrás de un quebracho colorado, lo han llevado para Tucumán, a la iglesia”<sup>10</sup>.

Una de las mujeres de las comunidades de San Pedro de Guasayán, que es considerada por otros devotos como una de las principales promotoras de esta devoción, rezadora en el pueblo y que anualmente organiza veladas para el santo, narra lo siguiente:

“Lo encontraron en un tronco de un árbol, los primitivos abuelos de esta gente que está ahora. Ellos lo sacaron, era un santo muy chiquito; Ud. lo habrá visto; él tiene la carita bien formada y le faltaba un brazito entonces ellos le han hecho hacer de plata, bueno no ellos, sino creyentes, y lo han formado y lo han puesto en una cruz; lo que encontraron en un árbol es el santito”<sup>11</sup>.

A medida que se realizan las entrevistas, aparece con mayor claridad la pluralidad de variaciones que los narradores introducen en la historia. Aunque también se percibe que esta pluralidad no es ilimitada, más bien siempre se realizan dentro de un repertorio legitimado por los devotos y en especial por aquellos “autorizados” para contar estas historias.

La utilidad específica de las fuentes orales no está tanto en su capacidad para preservar el pasado, como en los cambios mismos elaborados por la memoria. Estos cambios revelan el esfuerzo de los narradores por darle **un sentido al pasado y una forma a sus vidas** y colocan a la entrevista y a la narración en su contexto histórico<sup>12</sup>.

### *Sujetos que interactúan en esta devoción*

De las narrativas acerca del origen de la devoción al *Señorcito de los Milagros* como de la observación participante en la vida de las comuni-

<sup>7</sup> Custodio Angel Sotelo, 17-2-98.

<sup>8</sup> Clara Sotelo, 15-2-96.

<sup>9</sup> Resulta interesante esta presencia de una “piedrita” en el origen de otras devociones del catolicismo popular argentino, así como sus raíces indígenas. Cf. DUSSEL, Enrique/ESANDI, María Mercedes. *El catolicismo popular en la Argentina*. Cuaderno 5, histórico. Buenos Aires: Bonum, 1970, 101.

<sup>10</sup> Hercules Sotelo, 15-2-96.

<sup>11</sup> Catalina Trejo, 17-2-98.

<sup>12</sup> Cf. PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Projeto História* 14 (1997): 25-39.

dades de esta región, se descubren diferentes actores: los devotos, los hombres y mujeres con tradición, los miembros de las CEBs, el clero.

La gran mayoría de los devotos forman un "tejido subterráneo" muchas veces desconocido por las mismas parroquias, existente en ciudades, localidades, barrios, puestos rurales de la región. Uno de los jóvenes del lugar expresa quiénes son estos devotos:

"El es muy simple. No lo sigue el intendente, ¿cuándo fue un intendente a un reza-baile? ¿cuándo fue un consejal? ¿cuándo fue una autoridad? Yo nunca vi... ¿quién está ahí? la gente humilde, la gente que le va a pedir, la gente que le tiene fe"<sup>13</sup>.

Formando parte de los devotos, pero con cualidades especiales están algunos hombres y mujeres que son considerados por las comunidades como los que "saben de la historia del Señorcito", aquellos que tienen mayor autoridad para contar ya sea porque pertenecen a la familia de los "dueños"

del Señorcito o que cuidaron de la imagen. Pero fundamentalmente importantes son algunas mujeres, herederas de la tradición. El ministerio de "cuidar" comprende también narrar, contar: "y la viejita le contaba la historia a las chicas mías, la rodeaban, y ella les cantaba vidalitas de antes"<sup>14</sup>.

Desde la experiencia misionera y en el trabajo de campo fue quedando claro que esta devoción no existe como una "sobrevivencia"<sup>15</sup> del pasado, sino que va siendo recreada y reinterpretada a partir de una nueva experiencia religiosa y eclesial. Los principales sujetos de esta recreación son los miembros de las CEBs de Guasayán, desde nuevas concepciones bíblicas y teológicas<sup>16</sup>.

Según ya se escuchó en las narrativas de origen de la devoción hay un reconocimiento de la autoridad del clero en la constitución del culto local. Sin embargo, la presencia clerical y su interacción con estas comunidades cristianas no siempre fue pacífica. Algo que aparece con mucha insis-

tencia en las narrativas es el conflicto con algunos sacerdotes y en especial con el P. Juan Bures<sup>17</sup>, párroco de la zona por la diócesis de Santiago del Estero:

"Para nosotros, yo ya le he dicho, el Señorcito es Jesús, es Dios, es todo, y como la Madre de los Dolores es la madre de Jesús por eso la veneramos... El P. Bures decía que era un gitano, vestido con pollera de todos colores; uno tenía que pelear a uña y diente porque cuando lo estaban viendo y él llegaba, peleaba; ve, el *Señorcito* tiene un uñaso, porque el P. Bures ha tratado de llevarlo y un muchacho del campo lo ha volteado sobre un catre y le ha quitado, y ahí lo había uñado al Señor"<sup>18</sup>.

Junto al conflicto se narra lo que le acontece al sacerdote que no respeta esta devoción, que no cree en el *Señorcito*:

"Y de ahí le ha venido una ruina al pobre padre, terminó en la última miseria, volcó, se quebró, y le agarró

un reuma infeccioso, que a lo último nosotros teníamos que vestirlo, ponerle el cordón, la ropa para celebrar la misa, y así cantaba misa"<sup>19</sup>.

Pero en las rondas de conversaciones también se intenta entender cuál es la causa de este rechazo, de las prohibiciones, y de los controles que ejercía no sólo el P. Bures sino otros sacerdotes de la región:

"Bueno esos son cura, no se... contaba mi papá y mi mamá.. muchas veces hay cura que no le creen en los santos; hay gente que no cree; no sé antes de venir aquí yo sentí que había un cura de aquí, que no quería darle permiso para que lo velen, y no sé parece que volcó con la camioneta,...bueno ¿por qué son así?... a usted por más pobre que sea, ellos no le pueden prohibir hacer promesa, usted tiene que cumplir su promesa como corresponde..."

"¡Nos lo querían quitar, ... ¿qué no Custodio? La iglesia de Taco Ralo, le quería quitar", comenta Doña Narcisa.

<sup>13</sup> Cristian Abaca, 12-2-98.

<sup>14</sup> Catalina Trejo, 17-2-98.

<sup>15</sup> Cf. STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias*. Un estudio antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahía. Petrópolis: Vozes, 1996, 59. 289-295.

<sup>16</sup> En la disertación se desarrolla como núcleo temático la interrelación entre la devoción y las CEBs, así como las mediaciones que estas comunidades populares usan para la recreación de su tradición.

<sup>17</sup> Las comunidades entrevistadas pertenecen a la Parroquia de San Pedro de Guasayán, parte del antiguo territorio de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen de Villa La Punta, Departamento de Choya, de la cuál el P. Juan Bures fue su párroco por más de veinte años (1945-1972). El actuaba como misionero itinerante por las comunidades rurales.

<sup>18</sup> Catalina Trejo, 17-2-98.

<sup>19</sup> Idem

“Y yo le dije al cura: El que quiera tener santo, que compre santo. Un pobre también puede tener una imagen milagrosa... Si yo tengo una imagen, Dios sabrá porque yo tengo una imagen...”<sup>20</sup>

En una de las entrevistas a un sacerdote actual de la zona, intentando hacer una lectura de aquellos tiempos, él reconocía:

“La gente cuenta con un cierto sabor que el cura no podía, y no podía contra ellos y contra la imagen. La gente cuenta como que Bures quería robar la imagen, y yo no me lo imagino queriendo robar la imagen, pero sí me lo imagino queriendo manejarlos o dominarlos también. Entonces cuentan que quiso llevarse la imagen, que la quiso robar, que no lo iba a devolver, que se le volcó el coche y que hasta que no la sacaron a la imagen no podía hacer andar el coche... En el fondo Bures pensaba que todo eso era pagano. El cura le quería manejar la fiesta, y a mí me lo contaban de entrada, como diciendo Ud. está llegando, era una forma de decirme qué tengo que hacer”<sup>21</sup>.

Expresiones simbólicas como las narradas manifiestan cómo los pobres experimentan a los agentes evangeli-

zadores en relación con sus vidas, y el estilo de relación que quieren entablar en el futuro ¿Cuáles son los valores, normas y comportamientos que las comunidades de Guasayán están queriendo legitimar a través de las narraciones y de los rituales en la devoción al “Señorcito” y que están queriendo defender ante la presencia del clero? ¿Qué importancia tiene esta devoción para la vida de estas comunidades populares? ¿En qué consiste su “potencial evangelizador”?

En el desarrollo de la disertación se intentó responder a estas preguntas a través de tres ejes temáticos: **los milagros, el peregrinar y el reza-baile**. Estos corresponden a la jerarquización que resulta del análisis de las narraciones de los devotos así como de la observación de sus prácticas religiosas.

### 3. LECTURA MISIONOLÓGICA DE LA DEVOCIÓN

El abordar las fuentes bíblicas desde los ejes temáticos planteados por las narrativas de los devotos, permitió ir respondiendo a la pregunta por el “potencial evangelizador” de

esta experiencia religiosa, así como sus límites y los desafíos evangelizadores que representa<sup>22</sup>.

I. ¿En qué consiste este potencial evangelizador de la devoción al “Señorcito de los Milagros”? ¿Que puede estar significando en un contexto de globalización como el que se presenta en la actualidad?

Ante una sociedad que organiza la exclusión desde una injusta distribución de los bienes<sup>23</sup>, los devotos reivindican desde la fe y en un lenguaje simbólico, la predilección de Dios hacia ellos. En la devoción al “Señor de los Milagros” los más sencillos son sus principales protagonistas. La imagen del *Señorcito* se aparece a unos humildes hacheros y son los pobres, entre ellos principalmente mujeres, los responsables de “guardar la memoria”, y de ir narrándola. Se privilegian los ministerios laicales y los espacios como casas y capilla a donde se peregrina.

El modelo de sociedad globalizada, en el que se vive actualmente, fomenta la presencia de los individuos como espectadores o consumidores. En la devoción al “Señor de los Milagros” la comunidad de los devotos es la que construye la capilla y contribuye para la formación de la imagen, organiza el espacio y el tiempo (demarca el espacio sagrado organizando la itinerancia de la imagen). Los devotos usan un lenguaje simbólico y un modo de construir conocimiento propio de la cultura oral. Esto permite que la lógica y concepciones de estos cristianos populares se imponga. Ellos son “sujetos” de la inculturación del mensaje evangélico desde su experiencia de vida.

Expresiones como “un pobre también puede tener una imagen milagrosa” revelan no sólo un protesto simbólico, sino también cómo una fe inculturada fortalece la resistencia

<sup>22</sup> Este abordaje a las fuentes orales y bíblicas, que fundamenta las conclusiones presentadas en esta síntesis, es desarrollado en la disertación de mi autoría. *El “Señorcito de los Milagros”*. Un aporte del catolicismo popular a la reflexión misionológica. Pontificia Facultad de Teología *Nossa Senhora da Assunção*: São Paulo, 1999.

<sup>23</sup> En Argentina, en 1974 el 20 % de los más ricos detentaban el 43,7% de la renta total, contra el 6,7% de los 20% más pobres. En agosto de 1998, el 20 % de los más ricos retenían el 53,20% de la riqueza, un récord histórico, contra 4,2% para los 20% más pobres. Cf. *Folha de São Paulo*, 30-5-99. Esta exclusión no sólo es de los bienes materiales, sino también de los proyectos políticos y sociales.

<sup>20</sup> Custodio Angel Sotelo y Narcisca Diaz, 17-2-98.

<sup>21</sup> P. Raúl Ibarra, 18-8-98.

cultural de estas comunidades populares. Es una fe que anima, salva de la desesperación y levanta en medio de una realidad de injusticia y de impotencia. El valor y sentido de esta fe popular pueden descubrirse a través de estas palabras:

“Cuando pasó el caso de esta chica de Villa Guasayán, que tomó esta terrible decisión de quitarse la vida, una chica jovencita,... a mí se me vino a la memoria cuando yo me sentía mal, sola, con mi papá enfermo, con el hogar que estaba destruyéndose, yo me refugié en Dios, porque sino quizá yo hubiera tomado esta decisión de quitarme la vida; pero yo no, le pedí que me dé fuerza, que no me abandone, y confiaba en Dios, y sabía que un día de alguna manera íbamos a salir a flote, como se dice”<sup>24</sup>.

El lenguaje de las promesas y de los milagros, es en primer lugar, una manera de no dejarse caer en la desesperación. Este lenguaje ha sido construido en orden a un sentido que sea capaz de sustentar la vida. Encontrar la causa del mal y combatirla simbólicamente a través de dones,

promesas, rezos, velas, peregrinaciones o ayunos procura, en primer lugar, la satisfacción inmediata de no permanecer de brazos cruzados ante el sufrimiento; hay un contraataque contra el mal<sup>25</sup>.

Las comunidades de Guasayán experimentan la presencia salvadora de Jesucristo en medio de ellos y lo expresan a través de los relatos de **milagros**. Es una presencia poderosa (*dynamis*) que levanta, salva y “endereza”. Presencia que se muestra para aquellos que tienen “ojos para ver y oídos para escuchar”; los ojos y oídos de la fe como los de esta mujer de las comunidades de Guasayán que no duda en afirmar: “Jesús murió y se lo había enterrado y de hecho apareció vivo, ... el Señor de los Milagros ¡por algo se ha aparecido!..., el se ha aparecido en una imagen para salvar o ayudarnos a los creyentes en Dios”<sup>26</sup>.

La devoción al “Señorcito” suscita diversidad de ministerios entre mujeres y hombres pobres y al servicio de otros más necesitados. En el análisis que se hizo de la devoción existe una constante interrelación entre lo “dado”

y lo “construido”. En este eje temático de milagros también vuelve a tejerse la dimensión de la salvación como lo “dado” (como don) y la ministerialidad “construida” por el protagonismo y la participación de la comunidad de los creyentes. “Tu fe te ha salvado”(Mc 5,34) tan importante en el catolicismo popular como en los evangelios, expresa esta complementariedad entre “el trabajo de Dios” y el “trabajo de los hombres”(cf. Jn 5,17).

La devoción está marcada por la **peregrinación**, la itinerancia de la imagen. Es un movimiento en doble sentido: el del peregrino en busca del poder salvador de Dios y, por otro lado, la itinerancia de la imagen, en la que los devotos experimentan la visita del Señor a las familias y comunidades. Es un movimiento como respuesta a un pedido, a un gemido, a una oración y que produce encuentro. Así lo expresan los devotos:

“...hay gente que dice: “miralo como sale el Señor de los Milagros, anda paseando...” ¿por qué pasea? porque tiene promesa con esa persona que le ha ido a pedir, usted lo lleva y por eso va El; pero si no es por eso no va salir, si no es para cumplir con

usted. Doña Cuca no pierde un año, ella lo trae con sus promesantes todos los años”<sup>27</sup>.

La fe en el *Señorcito* ayuda a caminar, compromete con los enfermos o vecinos más pobres, celebra y reza fortaleciendo los lazos comunitarios o familiares. Es un movimiento exigido por la solidaridad con el necesitado y expresado en el ritual:

“yo siempre que lo traigo le hago procesión, le hago visitar a los enfermos, y así a los barrios que le toca una vez el barrio San Antonio, otra vez San Blas, así al que le toca cuando lo traigo. Sin ir más lejos Luchín Arevalo estaba postrado, no caminaba, estaba muy mal, entonces lo llevamos, y yo le dije a la señora que lo sentara en la ventana así nosotros podemos entrar”<sup>28</sup>.

A través de palabras sencillas los devotos expresan su experiencia de la peregrinación como un encuentro privilegiado con las realidades últimas:

“Yo pude experimentar cuando íbamos a la casa del Señorcito con otros vecinos (40 km.), ese ir, y pasar, por donde sólo se ve monte y el cielo, y nada más, porque no hay casa... el caminar en medio de la naturaleza, es como estar... y yo sentía estar más

<sup>24</sup> María Romelia Carrizo, 25-11-98.

<sup>25</sup> Cf. GEBARA, Ivone. *Teología a ritmo de mujer*. Madrid: San Pablo, 1995, 90-95.

<sup>26</sup> Mirian Suarez, 25-11-98.

<sup>27</sup> Custodio Angel Sotelo, 17-2-98.

<sup>28</sup> Catalina Trejo, 17-2-98.

en la naturaleza, sentía una paz, porque dejamos todas las preocupaciones... todo, y estamos como más cerca de Dios, con esa paz que nos brinda, cuando íbamos a llevarlo o trayéndolo a él, es como encontrarse más con uno mismo. Para mí fue una gran experiencia las pocas veces, que pude ir. Tanto cuando voy al Señor de los Milagros como a la Virgen de las Canteras, siempre sentí esa misma sensación, esa paz espiritual, es tan lindo sentir así... Me recuerda el peregrinar de Jesús. Jesús caminó por lugares apartados; Jesús subió al monte de los Olivos para orar. Jesús busca estar solo para estar con el Padre"<sup>29</sup>.

La migración forzada, fruto cada vez más generalizado del sistema neoliberal, trae consigo desarraigo, ruptura con vínculos primarios y puede conducir a una desintegración personal o grupal que amenaza la propia identidad. En las comunidades de Guasayán, que viven esta realidad de la migración, la devoción al "Señor de los Milagros" cumple una función estructuradora de su visión de mundo. "El es como nosotros" afirman estos católicos. La vivencia de la devoción fortalece la identidad cultural de

las comunidades de Guasayán y garantiza su continuidad histórico-cultural. Expresiones como "él sale a trabajar como nosotros" o "él no tenía paradero" muestran la relación profunda entre la vida de estos cristianos y la devoción. Esta fe encarnada en la realidad cultural de estos pueblos es importante para sus vidas porque desde ella dan sentido a sus existencias y se animan para continuar en la búsqueda de una vida mejor, aunque para ello tengan que emigrar.

El peregrinar tiene como culmine una fiesta donde se celebra compartiendo: el **reza-baile**. Este constituye el centro de la devoción: "la tradición de El es el baile". Es una fiesta que posibilita la convivencia, la reconciliación, el fortalecimiento comunitario:

"Yo siento que los reza-bailes del *Señorcito* son fiestas que nos unen como hermanos, se comparte todo; el ir a traerlo, el vecino que presta el caballo, la montura, todo... la gente se va sumando. **Uno siente que Dios está con nosotros**; porque Dios se manifiesta, lo sentimos, nos hermana, nos hace vivir una fiesta, nos hace reconciliar entre nosotros... Bueno como yo digo siempre traer al *Señor-*

*cito* siempre es motivo de fiesta, de juntarnos todos, de estar contentos, de vivir"<sup>30</sup>.

Los reza-baile son así expresión de la fe inculturada en un pueblo y una tierra que se define por el canto y el baile. Por eso, si bien se rezan rosarios y alabanzas, la gran oración que el promesante ofrece es el baile:

"Bailarle es demostrarle la fe, en nuestra zona así se demuestra la fe, pues quizás antiguamente no existía una forma de expresar a través de palabras, sino que lo expresaban por baile o por el canto". "La promesa se paga con chacareras, con gatos; la música propia de aquí"<sup>31</sup>.

El predominio de la danza subraya la posición central y espontánea del cuerpo humano en la fiestas populares campesinas. Usar el cuerpo para entrar en contacto con lo santo es algo propio del reza-baile. En la cultura popular el elemento material y corporal es un principio profundamente positivo, que no aparece bajo una forma egoísta, ni separado de los demás aspectos de la vida"<sup>32</sup>.

Cuando en las entrevistas se pregunta por qué se organiza una fiesta para un crucificado inmediatamente ellos responden desde su experiencia:

"Las cosas malas que nos pasan es como estar en la cruz, y por eso buscamos la fiesta; vamos al encuentro de Dios y de los hermanos. Para mí cuando escucho las alabanzas es revivir la muerte y resurrección de Jesús. Es volver a nacer, a revivir lo que Dios quiso hacer. El se entregó a la muerte para salvar la vida. La vida es linda y hay que vivir bien, de buena manera... Las cosas de este mundo nos desgastan y en la velada del Señorcito revivimos, nos renueva. El sentir a Dios con nosotros nos renueva. Hay cosas que dan muerte, la situación económica actual, muchas veces nos sentimos castrados con esta situación, cuando no nos vemos como hermanos... En la fiesta nos renovamos, nos reconciamos con el hermano, nos contamos cosas... Primero esta el sacrificio de ir a buscarlo, la oración, etc., pero es para hacer la fiesta".

<sup>29</sup> María Romelia Carrizo, 18-2-98.

<sup>30</sup> María Romelia Carrizo, 18-2-98.

<sup>31</sup> Hermindo, 25-11-98. María Romelia Carrizo, 18-2-98.

<sup>32</sup> Cf. BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no renascimento*. São Paulo/Brasília: Edunb/Hucitec, 1996, 17. Considero interesante para poder comprender mejor la cultura popular como este autor se refiere al *rebajamiento* como "la transferencia al plano material y corporal, o de la tierra y del cuerpo en su indisoluble unidad, de todo lo que es elevado, espiritual, ideal y abstracto".

“Bueno yo pienso que primero es el sacrificio, la tristeza, pero como es el mismo Dios el que resucita es como signo de alegría por eso le hacemos el reza-baile, fiesta como signo de alegría”<sup>33</sup>.

El aspecto regenerador de la fiesta popular está en sintonía con la imaginación pascual que posibilita a los “crucificados de hoy” ser recomfortados y experimentar como suyo el triunfo de Jesucristo.

II. Como toda forma histórica de inculturación del evangelio, la devoción al “Señor de los Milagros” es precaria y limitada.

Las relaciones asimétricas, y en especial con respecto a la mujer, existen también entre los mismos pobres y devotos. Por ejemplo, la realidad de la violencia familiar y sexual sigue presente y silenciada. Los espacios de ayuda mutua entre mujeres pobres son recientes, así como la reflexión desde la perspectiva de género. Parece un desafío fundamental seguir trabajando desde la oralidad sus historias de vida y sus experiencias religiosas.

El poder regenerador y liberador de la devoción se ve limitado a la salvación inmediata de las situaciones

de angustia e incertidumbre. Desde la tarea evangelizadora se puede favorecer una práctica crítica que haga abierto el protesto simbólico presente en la misma devoción al *Señorcito* y un trabajo político-pastoral que fomente el protagonismo de las comunidades populares desde su propia visión de mundo, con su imaginario y paradigmas.

En el imaginario de los devotos aparece la necesidad de “pagar” y de “cumplir”, una imagen de Dios que cobra y castiga. Profundizar una lectura liberadora de la Palabra de Dios, que fortalezca la experiencia gratuita del evangelio en medio de estas comunidades es un desafío actual.

III. Seguramente la devoción al “Señor de los Milagros” presenta mayores riquezas, límites y ambigüedades de las mencionadas aquí. Este es un primer acercamiento que debe ser profundizado. Durante el trabajo quedaron planteadas dimensiones a ser retomadas por una futura reflexión misionológica: la oralidad presente en la cultura popular y su contribución a la teología; el lenguaje simbólico, gestual y festivo así como el imaginario de las comunidades populares; la perspectiva de género y la problemática

de la mujer en el mundo popular; la diversificación de ministerios y el protagonismo real de los pobres en la Iglesia y en la sociedad. Cada uno de estos aspectos están exigiendo de la teología abrirse al diálogo interdisciplinar y una mayor inserción de los teólogos-as en la vida de las comunidades populares.

En esta disertación quedó de manifiesto, en especial, el desafío que para la teología cristiana representa la oralidad de la religiosidad popular, por basarse esta primera fundamentalmente en un libro (la Biblia) y en doctrinas escritas (dogmas, liturgias prescritas). En la religiosidad popular reluce siempre una gran libertad hermenéutica; no existe una última palabra en la interpretación de las devociones populares.

Profundizar en estas dimensiones ayudará a la “aproximación del otro-pobre” que el paradigma de la inculturación propone. La fe de los pobres, como lugar teológico, continúa siendo un desafío para la misionología latinoamericana. Para “descubrir” y “reconocer” el valor de la fe popular se necesita, en primer lugar, “saber mirar y escuchar” como Jesús.

El texto del evangelio de Marcos acerca del óbolo de la viuda revela a Jesús que sabe “mirar”, “descubrir” y

“reconocer” lo valioso de esta mujer. El es capaz de “exponer” para los demás discípulos, la sabiduría de esta viuda pobre. Además este texto bíblico ayuda a expresar lo que a través de esta disertación se ha “descubierto” y “reconocido” de la devoción al “Señor de los Milagros”:

“Jesús se sentó frente al arca del Tesoro y miraba cómo echaba la gente monedas en el arca del Tesoro: muchos ricos echaban mucho. Llegó también una viuda pobre y echó dos moneditas, o sea, una cuarta parte del as. Entonces, llamando a los discípulos, les dijo: “Os digo de verdad que esta viuda pobre ha echado más que todos los que echan en el arca del Tesoro. Pues todos han echado de los que les sobraba, ésta, en cambio, ha echado de lo que necesitaba, todo cuanto poseía, todo lo que tenía para vivir” (Mc 12,41-44).

Las comunidades populares de Guasayán, son como esta mujer viuda y pobre, que entregan al tesoro de la misión evangelizadora de la Iglesia, su aporte: la inculturación del mensaje evangélico desde su realidad de vida. Como la moneda de la mujer viuda, este “evangelio inculturado” pasa desapercibido. Estuvo escondido y peregrinando en el monte santiaguero por muchos años. Continúa constru-

<sup>33</sup> Comunidad Las Talitas. Ma. Romelia Carrizo, Julián Trejo, 18-2-98.



yendo el Reino en forma casi secreta por los capilares subterráneos de barrios, parajes y comunidades.

Las comunidades de Guasayán, como la mujer del evangelio, entregan a la Iglesia "todo lo que tienen para vivir" ... **su fe**. Una fe profunda y festiva, que madura en la pobreza y vence el sufrimiento. Una fe que da "autoridad" a los pobres. La autoridad que proviene del Espíritu de Jesús crucificado y resucitado, presente en medio del caminar de su pueblo po-

bre. Pues "nadie puede decir ¡Jesús es Señor! sino con el Espíritu Santo" (1Cor 12,3).

*Ir. Gabriela Zengarini O.P. é Mestra em Teologia Dogmática com Concentração em Missiologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.*

## O CRISTÃO NA POLÍTICA: UM ESTUDO DE CASO

*Prof.<sup>a</sup> Rosana Manzini  
Pe. Dr. Alejandro Angulo, SJ*

### INTRODUÇÃO

Em muitos casos, em muitos países e em muitas épocas procurou-se ver incompatibilidades entre seguir a Cristo, cabalmente, e realizar um trabalho político eficaz<sup>1</sup>. Por outro lado, comprova-se de que não há um verdadeiro seguimento de Cristo, se este não vem acompanhado de uma militância política decidida e generosa<sup>2</sup>.

A natureza ambígua da política real, com suas promessas grandiloquentes e suas realizações raquíticas, propôs e segue propondo um interrogativo fundamental aos cristãos, para quem, em seu compromisso batismal de construir o Reino de Deus, não podem esquivar-se da passagem pela arena política, seja como protagonistas, seja como agentes seletos, ou puramente no exercício da cidadania. Com efeito, a tentação de construir um Reino de Deus, fora do mundo

real, tem sido uma constante no cristianismo, levando não só a propostas utópicas, mas também a retiradas medrosas.

Uma ética cristã parte da análise da ordem, do estudo da legitimidade da representação e das condições de factibilidade das eleições representativas.

Como esses campos de ação política estão determinados por suas próprias circunstâncias, pensamos não ser oportuno utilizar um raciocínio dedutivo. Parece-nos mais frutífero confrontar os princípios éticos com a realidade histórica. Dentro dessa perspectiva, buscamos realizar o estudo de um caso brasileiro, articulando a análise sobre a experiência de um político cristão concreto.

Este trabalho nasce de uma insatisfação pessoal com a estratégia de apresentar modelos importados de

<sup>1</sup> CULTRERA, F. *Ética e Política*, Brescia: 1996, p. 35

<sup>2</sup> CELAM. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformacion de America Latina a la luz del Concilio*, Santa Fe de Bogota: 1991