

Kasper Kaproń

Pobożność ludowa w dokumentach CELAM i religijności boliwijskiego Altiplano

Salvatoris Mater 17/1/4, 199-218

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jeśli chcesz wiedzieć, kim jest Maryja, idź do teologa, a on ci wszystko wyjaśni. Jeśli jednak chcesz wiedzieć, jak kochać Maryję, idź do ludu Bożego, on cię nauczy tego o wiele lepiej. Są to słowa Papieża Franciszka wypowiedziane 25 maja 2013 roku w czasie porannej Mszy Świętej w Domu Świętej Marty. W swojej homilii Papież nawiązał do czytanej w tym dniu ewangelicznej perykopy (Mk 10, 13-16): Jezus upomina apostołów, którzy chcieli oddalić od Niego dzieci przychodzące po błogosławieństwo. Odnosząc się do tej sceny, Papież mówił o potrzebie otwartości i szacunku dla wiary prostych ludzi. *Wiara ludu Bożego jest wiarą prostą, być może bez wielkiej teologii, ale z teologią nieomylną w środku, bo za nią stoi Duch. Pamiętam – kontynuował papież – że kiedyś na odpuszcie w mieście Salta pewna prosta kobieta prosiła księdza o błogosławieństwo. A ksiądz jej powiedział: «Ależ przecież pani już była na Mszy». I wyłożył jej całą teologię błogosławieństwa na Mszy. Kiedy ów ksiądz się oddalił, kobieta zwróciła się do innego kapłana mówiąc: «Proszę mnie pobłogosławić». A zatem wszystkie te słowa poprzedniego kapłana do niej nie dotarły, bo ona potrzebowała czegoś innego, chciała, by Pan Bóg jej dotknął. To jest ta wiara, którą spotykamy zawsze. Tę wiarę wzbudza Duch Święty. Musimy jej sprzyjać, rozwijać ją, pomagać jej, by wzrastała – wskazał Franciszek.*

Kasper Kaproń OFM

Pobożność ludowa w dokumentach CELAM i religijności boliwijskiego Altiplano

SALVATORIS MATER
17(2015) nr 1-4, 199-218

Jest to wiara i pobożność, która ma w sobie dużo – w pozytywnym tego słowa znaczeniu – z otwartości i z bezgranicznego zaufania dziecka. Gest papieża Franciszka, który zaledwie kilka godzin po wyborze skierował swe kroki do bazyliki Santa Maria Maggiore i tam przed ołtarzem złożył Matce Najświętszej bukiet polnych kwiatów, najlepiej oddaje ten aspekt latynoskiej pobożności. Jest to religijność prosta, co jednak nie znaczy, że pozbawiona teologicznych fundamentów. Jest ona bardzo mocno zakorzeniona w historii tamtejszego ludu i to ona dała podstawy do stworzenia własnego prądu teologicznego właściwego dla Ameryki Łacińskiej, którym jest tzw. teologia ludu (*teologia del pueblo*).

Silą tej teologii jest fakt, że zrodziła się ona poza tradycyjnymi ośrodkami akademickimi i nie jest identyfikowana ze światem europejskim: *Stwarza to okazję, aby w inny i w nowy sposób dokonać refleksji nad tym, co tradycyjne i co nowe. Może być ożywczym również dla my-*

śli rodzącej w tzw. *Pierwszym Świecie*¹. Jest to ważne, gdyż, jak zauważył kardynał Walter Kasper w wywiadzie dla włoskiego *Il Foglio*, kryzys współczesnego Kościoła związany jest z faktem braku wielkich teologów: *W czasach Soboru były wielkie osobistości jak Congar, De Lubac, Balthasar, Rahner czy sam Ratzinger. Dziś mamy tylko profesorów teologii, a nie teologów*. Opinia ta zbieżna jest z wypowiedzią, jaką inny purpurat, kard. Jorge Medina Estévez, zawarł w książce *Amar la verdad: Kolejny sobór? Powiedziałbym – ale mogę się mylić – że nie widzę, aby dzisiaj w Kościele istniało pokolenie tak wybitnych teologów, jak to miało miejsce w czasie Vaticanum II. Wtedy rzeczywiście było wielu wyróżniających się i wielkich teologów. Nie jest to jednak stan dzisiejszy*. Jednocześnie jednak nie kto inny, a sam prefekt Kongregacji Doktryny Wiary kard. Gerhard Ludwig Müller wskazuje na Amerykę Łacińską jako na kontynent, który wypracował jedyną oryginalną myśl teologiczną w Kościele po Vaticanum II: *Ruch teologiczny Ameryki Łacińskiej, powszechnie znany pod nazwą „teologia wyzwolenia” jest jedynym, według mojej opinii, godnym uwagi i najbardziej znaczącym prądem teologicznym w XX w.* („Vatican Insider” – 21.06.2013).

Zauważmy: okres przed Vaticanum II to czas prężnie działających ośrodków akademickich na zachodzie Europy. Dzisiaj ośrodki te cieszą się jedynie historyczną nazwą. Na rozwój myśli teologicznej przed Vaticanum II wywarło ogromny wpływ tragiczne doświadczenie II wojny światowej i rodzące się w związku z tym te fundamentalne pytania – o miejsce Boga i sens życia: o to, gdzie był Bóg, gdy płonął ogień w piecach krematorium. Dzisiaj człowiek Europy czy Północnej Ameryki obrósł w dobrobyt i nie zwraca sobie głowy tego typu pytaniami. Pytania te rodzą się bowiem tam, gdzie wierzący człowiek spotyka się z rażąco niesprawiedliwością, wobec której trudno pozostać obojętnym.

Hiszpański teolog Victor Codina, który związał swe życie z Boliwią, w swoim niedawno opublikowanym dzienniku napisał: *Teolog w Europie posiada jako zaplecze dla swych poszukiwań bibliotekę, teolog w Ameryce Łacińskiej posiada prosty lud*. Tutejszy teologiczny język może drażnić lub wywoływać uśmiech w ośrodkach akademickich zachodniej cywilizacji; wśród tych, którzy do niedawna uważali się za jedynych właścicieli teologii; wśród tych, którzy uważają (mając ku temu słuszne prawo), że ich sposób mówienia o Bogu jest tym właściwym, gdyż wypracowały go całe wieki. Jednakże z tego powodu, że tutaj jest to inny język i gdzie indziej postawione zostały akcenty, wcale nie znaczy, że jest on gorszy.

¹ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1988, 13.

Sposób mówienia Jezusa z Nazaretu, podobnie jak Jego ucznia Piotra (o którym powiedziano: „twoja mowa cię zdradza”), posiadał cechy właściwe mieszkańcom Galilei, które drażniły słuch intelektualnych warstw mieszkańców Jerozolimy. Teologiczny język nie odbiega od tej reguły: jest naznaczony cechami ludów, kultur, ras².

Wszystkie kultury lokalne mogą stać się językami, w których wybrzmi Słowo. Potrzebują one Chrystusa, żeby osiągnąć swoją pełnię, ale również Chrystus potrzebuje ich – by wciąż na nowo kontekstualizować dar Wcielenia. Przecież Wcielenie Słowa dokonało się w historii: w ściśle określonym miejscu i czasie, w narodzie posiadającym własną kulturę.

Porównując prostotę opowiadań biblijnych ze skomplikowanym językiem europejskich teologów, słusznie można postawić sobie pytanie o to, czy nasza teologia wciąż jeszcze jest kerygmaticzna. Czy nie stanowi ona swego rodzaju getta dla grupy uprzywilejowanych, którzy opanowali ten swoisty kod? O kim myślimy, uprawiając teologię: o ludzie Bożym czy też o innych teologach? Rzeczywistość daje odpowiedź na to pytanie: język papieża Franciszka i jego sposób zachowania drażni pseudointelektualistów Europy, jednocześnie jednak papież zdobywa sobie posłuch wśród tłumów wiernych zmęczonych i znudzonych dotychczasowym hermetycznym językiem europejskiej teologii.

Teologia zrodziła się w środowisku pierwszych wspólnot chrześcijańskich. W kolejnych wiekach rozwijała się głównie w murach monasterów i klasztorów, następnie zaś w aulach kościelnych i świeckich uniwersytetów. Gdzie powinna być wypracowywana dzisiaj? Czy nie tam, gdzie zmęczeni ludzie o zmroku wracają do swych domów? Gdzie pozbawieni perspektyw młodzi ludzie kopią piłkę na ulicy? Gdzie słychać krzyki kłócących się sąsiadów i dźwięki osiedlowej muzyki? Gdzie unosi się dym zakładów pracy i gdzie wyczuwalny jest niepokój bezrobotnych? Takie miejsca nie są jedynie przestrzenią geograficzną i społeczną. To prawdziwe miejsca teologiczne.

Obecny czas i pontyfikat papieża Franciszka jest więc stosownym momentem, aby chrześcijaństwo i chrześcijańska teologia uwolniły się od „helleńskiego obrzezania”, to znaczy grecko-rzymskiego systemu myślenia, który po dziś dzień obowiązuje w teologii katolickiej. To, co udało się osiągnąć Pawłowi w sporze z Piotrem i jego propozycją utrzymania „żydowskiego obrzezania”, było aktem otwarcia się na nowe kręgi kulturowe. Z biegiem czasu stało się jednak nowym jarzmem i „nowym

² V. CODINA, *Diario de un teólogo del postconcilio. Entre Europa y América Latina*, Bogotá 2013, 38.

obrzezaniem”, jedyną dopuszczalną normą chrześcijańskiego myślenia o Bogu³.

Teologia ludu może więc stać się ożywczą siłą dla Kościoła w Europie. Twórcą tego kierunku teologicznego jest argentyński jezuita Juan Carlos Scannone. Kierunek ten, mało znany w Europie, jest jednym z ważniejszych w eklezjologii posoborowej. Teologiczne badania przyczyniły się do dowartościowania pobożności ludowej, uważanej wcześniej za gorszą czy wręcz skażoną postać katolickiej religijności. Teologiczno-duszpasterska analiza tego zjawiska wypromowana przez pastoralną komisję COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral – Argentina), szczególnie po konferencji w Medellín, wskazała na istniejący w prostym ludzie autentyczny zmysł wiary. Echa tej teologii, pośrednio lub bezpośrednio zawarte są w dokumencie Episkopatu Argentyny z San Miguel, w *Ewangelii nuntiandi* Pawła VI, a zwłaszcza w dokumencie konferencji z Puebla (1979). Ten ostatni dokument ukazuje rolę pobożności ludowej i znajduje swoje późniejsze rozszerzenie w dokumencie z Santo Domingo (1992) i Aparecida (2007). W tym ostatnim mówi się już wyraźnie o „duchowości ludowej”⁴ i o „mistyce ludowej” odznaczającej się *bogatym potencjałem świętości i sprawiedliwości społecznej*⁵. Aparecida stanowi niejako najwyższy punkt tej teologicznej refleksji i pozwala opisać duchowość ludową, która *nie może być w jakimkolwiek stopniu uznawana za drugorzędny sposób przeżywania życia chrześcijańskiego*⁶.

Od dnia 13 marca 2013 roku teologia ta wychodzi poza granice Argentyny i całej Południowej Ameryki. Chociaż papież Franciszek z pewnością nie należy do protoplastów tego kierunku teologicznego, to jednak bez wątpienia jest jednym z jej najwybitniejszych „uczniów” i przekazał ją światu w swojej adhortacji apostolskiej *Ewangelii gaudium*. Słowo ‘lud’ pojawia się na kartach tego papieskiego dokumentu aż 164 razy i jest on najczęściej używanym rzeczownikiem całego tekstu. Papież mówi o ludzie Bożym oraz o wiernym ludzie Bożym w tym samym znaczeniu, jak miał zwyczaj używać tej terminologii w Buenos Aires.

1. Od Medellin do Aparecidy

Pierwszy raz temat pobożności ludowej w dokumentach Kościoła Latinoamerykańskiego znalazł swoje miejsce w dokumencie końco-

³ J. ESTERMANN, *Teología Andina: Antología*, La Paz 2005, 243.

⁴ DA 259.

⁵ TAMŻE, 262.

⁶ TAMŻE, 263.

wym II Konferencji Generalnej CELAM, która miała miejsce w Medellin w 1968 r. Wcześniej ani Konferencja w Rio w 1955 r., ani Konsylium Plenarne Latinoamerykańskie (CPLA), które zebrało się w Rzymie w 1899 r., nie zajęły się w szczególności tym zagadnieniem. Oczywiście nie znaczy to, że w dokumentach CPLA znajdziemy sformułowania deprecjonujące lub wyrażające się w sposób negatywny o pobożności ludowej. W wielu miejscach pojawiły się odniesienia do różnych praktyk (jak na przykład kult relikwii i wizerunków, procesje itp.), bez wyszczególnienia istniejących nadużyć lub błędów w odniesieniu do obowiązującej doktryny katolickiej. Dekrety i inne pisma ukazują klimat katolicyzmu ludowego, który był wszechobecny: biskupi go *akceptowali jako naturalną ekspresję wiary ludu*. Pobożność ludowa nie stanowiła jednak ważnego zagadnienia do szczegółowej analizy⁷.

Dopiero konferencja w Medellin stanowi rzeczywisty punkt wyjścia w refleksji nad tym zagadnieniem. Aktualizując naukę niedawno zakończonego Soboru Watykańskiego II, konferencja wskazała na Kościół, który, aby realizować swoją misję ewangelizacyjną, ma obowiązek dostosować własny przekaz do języka różnych kultur i pragnie w ten sposób ogarnąć swoim zasięgiem wszystkich ludzi, niezależnie od tego, w jaki sposób przeżywają oni własną religijność. Dlatego też należy zadaptować nową pedagogię pastoralną, która powinna doprowadzić do nawrócenia, wychodząc od przejawów religijności ludu. Należy więc właściwie poznać i docenić te manifestacje, gdyż istnieje w nich ukryta obecność Boga⁸. W tym też znaczeniu należy stwierdzić, że konferencja w Medellin wskazała na pobożność ludową jako miejsce, gdzie znajdują się ziarna słowa (*semillas del verbo*).

Kolejna konferencja, która odbyła się w meksykańskim Puebla (1979), z wielką mocą wskazała na rolę, jaką odgrywa pobożność ludowa. Puebla mówi o tej formie pobożności jako o sercu kultury latinoamerykańskiej⁹. Właściwie to wraz z konferencją w Puebla do przeszłości *odszedł pełen agresji i super krytyczny klimat wobec ludowej formy religijności*¹⁰. Można powiedzieć, że zasiew z Medellin, którego pierwsze owoce można było dostrzec w *Evangelii nuntiandi* – zaowocował całą mocą w Puebla.

⁷ Por. F. LABARGA GARCÍA, *La religiosidad popular*, w: J. SARANYANA, *Teología en América Latina III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid 2002, 393-441, 396.

⁸ Por. TAMZE, 400.

⁹ AG 9. Por. TAMZE, 424.

¹⁰ L. GERA, *Evangelización y promoción humana*, w: *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1981-2007)*, Buenos Aires 2007, 297-364, 314.

Konferencja w Santo Domingo (1992) odbyła się w kontekście obchodów pięćsetnej rocznicy ewangelizacji Ameryki. Dlatego też temat historii tego kontynentu i jego rdzennych tradycji nie mógł być nieobecny. Ta historia i kultura jest ciągle żywa w pobożności ludowej. W Ameryce *Bóg wybrał sobie nowy lud, wcielił go w swój projekt zbawczy i obdarzył go swoim Duchem*¹¹. W pobożności ludowej dostrzec można żywą obecność Ducha w swoim ludzie. W religijności tej doszło do *zespoleńia tego, co chrześcijańskie, z tym, co własne dla Ameryki*¹². Stanowi ona *wielką część patrymonium chrześcijańskiego kontynentu*, kształtuje jego kulturę i religijność¹³. Santo Domingo ukazuje religijność ludową jako formę inkulturacji katolicyzmu.

Dochodzimy w ten sposób do konferencji w Aparecida¹⁴ (2007), gdzie pobożność ludowa przedstawiona jest jako *wcielona duchowość w kulturę ludzi prostych*. Konferencja ta była jedyną, która odbyła się w sanktuarium maryjnym. Fakt ten nie jest bez znaczenia. Każdego ranka biskupi celebrowali Eucharystię wraz z wiernymi, a następnie udawali się do sali posiedzeń znajdującej się poniżej sanktuarium, mając nieustannie w uszach szum modlitwy „unoszący się nad ich głowami”. Kardynał Bergoglio – przewodniczący Komisji przygotowującej dokument końcowy – opisuje to w wymowny sposób: *Naszą muzyką motywującą była modlitwa i msze, które sprawowaliśmy z naszym ludem*¹⁵. Inny uczestnik obrad wspomina: *Bazylika była ogromnym domem modlitwy, gdzie słyszalny był rumor sanktuarium i cisza monasteru*¹⁶. Bez wątpienia ten bezpośredni kontakt z ekspresją wiary ludu miał wpływ na to, w jaki sposób temat ten znalazł swoje odzwierciedlenie w tekście dokumentu końcowego. Podobnie jak w *Evangelii nuntiandi* znajdziemy w nim *najpiękniejsze słowa, jakie o pobożności ludowej zostały napisane w oficjalnym dokumencie Kościoła*¹⁷.

¹¹ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie inauguracyjne Konferencji w Santo Domingo*, 3.

¹² DSD 18.

¹³ Por. DSD 247.

¹⁴ Celem pogłębienia wiedzy na temat przygotowań i przebiegu V konferencji odsyłam do: V.M. FERNÁNDEZ, *Aparecida: guía para leer el documento y crónica diaria*, Buenos Aires 2007; C. GALLI, *Comunicar el Evangelio del amor de Dios de Dios a nuestros pueblos de América Latina y El Caribe para que tengan vida plena en Cristo*, w: V.M. FERNÁNDEZ-C. GALLI, *Discípulos misioneros*, Ágape, Buenos Aires 2006, 7-85; C. GALLI, *Aparecida, ¿un nuevo Pentecostés en América latina y el Caribe?*, „Criterio” 23(2007) 362-370. Aby zrozumieć recepcję Konferencji w Aparecida: *Testigos de Aparecida. Volumen I*, ed. CELAM, Bogotá 2008.

¹⁵ *Entrevista al cardenal Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires*, w: 30 *Giorni*, n. 11, XXV, 2007, 20.

¹⁶ C. GALLI, *Líneas cristológicas de Aparecida*, Bogotá 2007, 180.

¹⁷ *Entrevista al cardenal Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires...*, 20.

Nauczanie Aparecidy dotyczące pobożności ludowej odnajdziemy przede wszystkim w paragrafie 6.1.3, zatytułowanym: *Pobożność ludowa jako miejsce spotkania z Jezusem Chrystusem*¹⁸. Zawiera się ono w szerszym kontekście szóstego rozdziału poświęconego duchowości i formacji chrześcijańskiej. Kontekst ten pomaga ukazać pobożność ludową jako prawdziwą duchowość oraz prawdziwą drogę chrześcijańskiej formacji. W ten sposób biskupi unikają niebezpieczeństwa popadnięcia w elitaryzm twierdzeń na temat formacji chrześcijańskiej, odrzucając całą dialektykę rozróżnienia na tych, którzy formują i tych, którzy są formowani¹⁹.

Paragraf ten opisuje językiem żywym i barwnym niektóre formy wyrazu duchowości ludowej. Mówi o *świętach patronalnych, nowennach, modlitwie różańcowej, drodze krzyżowej, procesjach, tańcu i śpiewie oraz całym folklorze religijnym, obietnicach składanych świętym, o czułości Boga i świętych*²⁰. Biskupi zwracają uwagę na pielgrzymki do sanktuariów. Piszą, że *już sama decyzja wyruszenia do sanktuarium jest aktem wyznania wiary*²¹; w sanktuarium *pielgrzym żyje doświadczeniem tajemniczy*²². *Mury sanktuariów są świadkami wielu historii nawrócenia, przebaczenia i otrzymanych darów, o których miliony ludzi mogłyby mówić*²³. W sposób poetycki, tak obcy stylowi dokumentów Magisterium Kościoła, opisuje się to, czego z pewnością autorzy mogli doświadczyć w sanktuarium w Aparecida: *Wzrok pielgrzymów spoczywa na wizerunku, który symbolizuje czułość i bliskość Boga. Miłość zatrzymuje się, kontempluje tajemnicę i w ciszy wynosi z niej pożytek. Wzrusza się także, wylewając cały ciężar swojego bólu i pragnień. Szczera modlitwa, płynąca z ufnością, jest najlepszym językiem serca, które zrezygnowało z samowystarczalności, uznając, że samo nie może zrobić nic. W takiej krótkiej chwili zawiera się żywe doświadczenie duchowe*²⁴.

I chociaż pobożność ludowa przeżywana jest w wielkiej grupie osób, *nie jest ona duchowością mas*²⁵, lecz dotyka najgłębszych zakamarków serca ludzi, w ich konkretnych sytuacjach życia, w ich doświadczeniach: *W różnych momentach codziennych zmagani wiele osób zwraca się do jakiegoś małego znaku Bożej miłości: krucyfiksu, różańca, świecy zapalanej,*

¹⁸ Zob. n. 258-265.

¹⁹ V.M. FERNÁNDEZ, *Aparecida: guía para leer el documento y crónica diaria*, Buenos Aires 2007, 49.

²⁰ Por. DA 259.

²¹ Por. TAMŻE.

²² TAMŻE, 260.

²³ TAMŻE.

²⁴ TAMŻE, 259.

²⁵ TAMŻE, 261.

aby towarzyszyła dziecku w chorobie, Ojcie nasz szepcany przez łzy, pełnego czułości spojrzenia skierowanego na ukochany wizerunek Maryi czy uśmiechu skierowanego ku Niebu w momencie prostej radości²⁶.

W duchu Konferencji w Puebla Aparecida wskazuje na moc ewangelizacyjną, jaką ma pobożność ludowa. Jest to duchowość wpisana w kulturę ludzi prostych²⁷. Dlatego też uczestniczy ona w procesie przekazu wartości własnych każdej kulturze. Biskupi są świadomi faktu, że *tradycje kulturowe nie są już przekazywane z pokolenia na pokolenie z taką samą łatwością jak w przeszłości*²⁸, i chociaż przekaz ten jest osłabiony, to jednak ciągle jest on obecny w Ameryce Łacińskiej. Stanowi on wewnętrzną dynamikę ludu, poprzez który *lud chrześcijański ewangelizuje siebie samego*²⁹.

Całkowitą nowością dokumentu jest sposób, w jaki Aparecida wskazuje na konieczność „oczyszczenia” pobożności ludowej. Już konferencja w Medellin podkreślała, że wszystkie formy religijności – nie tylko te właściwe dla ubogiego i prostego ludu – wymagają oczyszczenia³⁰. We wszystkich dokumentach przed Aparecida, włącznie z Dokumentem z Puebla, Magisterium wskazywało na konieczność oczyszczenia – puryfikacji – pobożności ludowej, używając do tego terminów takich jak: *konieczność odrzucenia błędów i nadużyć*³¹. W tekście dokumentu końcowego V konferencji biskupi mówią na ten temat, używając terminu „wzrost bogactw obecnych w ludzie”: *Jeśli twierdzimy, że należy ją zewangelizować czy oczyścić, nie chcemy przez to powiedzieć, iż jest pozbawiona ewangelicznego bogactwa. Pragniemy po prostu, aby wszyscy członkowie wierzącego ludu, uznając świadectwo Maryi i świętych, stawali się każdego dnia lepiej ich naśladować*³².

Oczyszczenie pobożności ludowej ukazane zostaje w wymiarze pozytywnym jako proces wzrostu. Słowo ‘oczyszczenie’ nie zostaje odrzucone, lecz przedstawione w nowej perspektywie. Oczyszcza się przez fakt, że się wzrasta. Należy więc stworzyć odpowiednie warunki do wzrostu i wtedy nastąpi zmiana³³.

Dlatego też w dokumencie końcowym z Aparecida nie zostały wyszczególnione i wskazane błędy i niebezpieczeństwa związane ze źle po-

²⁶ TAMŻE.

²⁷ TAMŻE, 263.

²⁸ TAMŻE, 39.

²⁹ TAMŻE, 264.

³⁰ Por. Med 6,4.

³¹ Por. np. Med 6,5; 8,2; DP 83; 109; 457; 643; DSD 36; 39; 53.

³² DA 262.

³³ J. GERA, *San Miguel: una promesa escondida*, Buenos Aires 1997, 287.

jętą praktyką pobożności ludowej. I to wcale nie dlatego, że Aparecida zamyka oczy na te błędy lub neguje fakt ich występowania. Jak to wspólnie opisuje V. Fernández, Aparecida *zamiast wymieniać zagrożenia, zwyczajnie rozbraja najczęstsze zarzuty, które były wysuwane do krytykowania pobożności ludowej*³⁴.

Tym wszystkim, którzy twierdzili, że pobożność ludowa nie jest autentyczną wiarą chrześcijańską i nie jest w pełni eklezjalna, lub też brakuje jej ducha misyjnego, biskupi mówią: *Pobożność ludowa jest uprawianym sposobem przeżywania wiary, bycia częścią Kościoła i misjonarzami*³⁵. Co więcej, biskupi wskazują na ryzyko bagatelizowania i lekceważenia lub też *uważania jej za drugorzędny sposób życia chrześcijańskiego*³⁶. Jest ona bowiem „wyrazem nadnaturalnej mądrości”, przeżywanej przez ludzi, którzy nie mają specjalnego wykształcenia religijnego, jednakże przez to nie jest ona *mniej duchowa, lecz duchowa na inny sposób*³⁷, *ponieważ mądrość miłości nie zależy bezpośrednio od oświecenia umysłu, lecz od wewnętrzznego działania łaski*³⁸.

Aparecida wskazuje na uprzywilejowane miejsce, jakie w duchowości ludowej zajmuje pobożność maryjna. W twarzy Maryi lud bowiem odnajduje *czułość i miłość Boga*³⁹ oraz dostrzega w niej *odzwierciedlone podstawowe przesłanie Ewangelii*⁴⁰. Miłość do Dziewicy, która stanowi charakterystykę ludu latynoskiego, połączyła *różne historie Ameryki Łacińskiej we wspólną historię, która prowadzi do Chrystusa*⁴¹.

Punkty dotyczące pobożności ludowej dokumentu końcowego z Aparecida stanowią osobisty i bezpośredni wkład w redakcję kard. Bergoglio. Pozwalają one zrozumieć świat pobożności ludowej mieszkańców Ameryki Południowej, a także zrozumieć maryjność papieża Franciszka, w tym także powracające niczym *leitmotiv* wyrażenia jego homilii i przemówień: miłosierdzie, tkliwość, czułość. Dla papieża Franciszka pobożność ludowa, szczególnie ta maryjna, staje się siłą, która broni religię przed ulegnięciem pokusie ideologicznej infiltracji. Odpowiadając na pytanie dotyczące teologii wyzwolenia, ówczesny Pasterz Buenos Aires powiedział: *Niebezpieczeństwo ideologicznej infiltracji zani-*

³⁴ V.M. FERNÁNDEZ, *Aparecida: guía para leer el documento y crónica diaria*, Buenos Aires 2007, 56.

³⁵ DA 264.

³⁶ TAMŻE, 263.

³⁷ TAMŻE.

³⁸ TAMŻE.

³⁹ TAMŻE, 265.

⁴⁰ TAMŻE.

⁴¹ TAMŻE, 43.

kało w miarę, jak rosła świadomość posiadanego przez nasz lud wielkiego bogactwa: pobożności ludowej. [...] W miarę więc, jak kościelni działacze odkrywają pobożność ludową, ideologia traci moc, bo zbliżają się oni do ludzi i ich problemów, interpretując je prawdziwie, tak jak czuje sam lud⁴².

2. Pobożność ludowa (maryjna) w Boliwii.

Zjawisko synkretyzmu religijnego

Maryjna pobożność Ameryki Łacińskiej, w tym oczywiście Boliwii, bez wątpienia czerpie ze źródła religijności mieszkańców Półwyspu Iberyjskiego, którzy przynieśli na te tereny chrześcijaństwo. A Hiszpania i Portugalia pierwszych konkwistadorów i misjonarzy to czas kontrreformacji i w konsekwencji silnego akcentu położonego na pobożność maryjną. Zresztą do dnia dzisiejszego Hiszpania, a szczególnie Andaluzyja, skąd wyruszały statki do dalekiej Ameryki, kojarzy się z wizerunkami Virgen del Rocío, Macareny, Virgen de los Milagros z La Rábida, de la Esperanza i wielu innych. Każda świątynia ma swój cudowny wizerunek, wokół którego gromadzi się religijne bractwo (hermandad). Każde bractwo pragnie, aby to ich Matka Boża była tą najpiękniejszą i dlatego prześciga się w dekorowaniu wizerunków ozdobnymi sukienkami i kosztownościami. Ku Jej czci organizowane są uroczyste procesje, gdzie religijność miesza się z zabawą.

Przybywając do wybrzeży Ameryki, Matka Boże hiszpańskiej kontrreformacji i charakterystycznej pobożności ludowej stała się Maryją Zdobywczynią «La Conquistadora». Tak nazwana została w pierwszych latach ewangelizacji *Nowego Świata*, a konkretnie tytuł ten nadał jej w Gwatemali zakonnik z Zakonu Najświętszej Maryi Panny Miłosierdzia dla Odkupienia Niewolników, Bartolomé de Olmedo. Jednakże Matka Boża, nazwana tym pełnym negatywnych konotacji określeniem, wskazującym na hiszpańską dominację, stanie się dla rdzennej ludności indiańskiej Maryją Wyzwolicielką «La Madre Liberadora», Matką uciśnionych, Matką tych, którzy zostali bez Matki. Objawienie maryjne w Guadalupie w 1531 r. oraz początki sanktuarium maryjnego w boliwijskiej Copacabana (1583), pomijając aspekty nadprzyrodzone, stają się punktami zwrotnymi w ewangelizacji Ameryki, gdyż mają za protagonistów przedstawicieli ludności tubylczej: Juana Diego w Meksyku i Francisco

⁴² S. RUBÍN, F. AMBROGETTI, *El Jesuita*, Buenos Aires 2010, 76.

Tito Yupanqui nad jeziorem Titicaca. Dla Azteków Maryja jest Matką utożsamianą z Tonatzin, Matką wszystkich bóstw azteckiego panteonu. Maryja wpisuje się więc w rdzenną kulturę, mitologię i w bogatą symbolikę. Jest Matką dającą oparcie i bezpieczeństwo i podkreślającą godność swych dzieci nawet w przeciwnościach życia. Mieszkańcy Płaskowyżu Andyjskiego utożsamili Maryję z Pachamama, elementem żeńskim kosmosu, siłą rozrodczą, Matką Ziemią. Dziewica Maryja w swej synkretycznej korelacji z Pachamama (Matka Ziemia), nie jest postrzegana tylko jako bardzo użyteczna rzeczywistość, lecz zobowiązuje Ona do podjęcia pewnego stylu życia, w ramach którego człowiek jawi się jako istota zależna od ziemi, w niej zakorzeniona i z nią związana⁴³.

Katolicyzm Ameryki Południowej dźwiga więc bagaż naleciałości wierzeń pierwotnych, lokalnych wyobrażeń i obyczajów, które rzutują na miejscową religijność. Kult wyrażony w procesjach i innych formach pobożności ludowej, oddawany Bogu za pomocą figur Chrystusa, Matki Bożej i świętych, w otocze cudowności, bardzo łatwo pozwolił miejscowym widzieć w nich swoje dawne bóstwa. Indianie przyjęli nową wizualizację i wprowadzili swoich dawnych bogów na grunt religii chrześcijańskiej, czego odzwierciedleniem jest obecna sytuacja w wioskach Płaskowyżu Andyjskiego⁴⁴.

Ujmując rzecz bardzo ogólnie, należy stwierdzić, że mieszkańcy andyjskich gór są chrześcijanami, prawie zawsze ochrzczeni w Kościele katolickim. Pomimo to jednak świat ich wierzeń nie jest „czysto katolicki”, bo niektóre zwyczaje, sięgające swymi korzeniami czasów przedkolumbijskich, tak splotły się z wiarą chrześcijańską, że doszło do pojawienia się synkretycznej odmiany tych dwóch religii. Wpływ tego zjawiska jest powszechny i można dostrzec go na każdym kroku: mieszkańcy wiosek w modlitwie zwracają się do Boga chrześcijańskiego, ale kiedy przechodzą obok wielkiej góry, która w ich mniemaniu jest zamieszkiwana przez jakiegoś ducha, proszą go o opiekę. Innymi słowy, nie widzą problemu, by zachować jedną formę wierzeń, nie zaniebując drugiej⁴⁵.

Andyjscy Indianie, żyjąc w środowisku, w którym ich rodzima religia jest dość silna, w kluczowych momentach swego życia, takich jak narodziny, małżeństwo, choroba lub śmierć krewnego, odwołują się do

⁴³ Por. *España y América al encuentro. Textos y documentos de los cronistas de Indias a los escritores contemporáneos (1492-1992)*, ed. E. SORIOCO, P. MAICAS, M. GÓMEZ DEL MANZANO, Madrid 1992.

⁴⁴ M. ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima 1992, 161-165.

⁴⁵ J.L. IDÍGORAS, *La religión fenómeno popular*, Lima 1991, 211.

praktyk związanych z ich tradycyjną religią: do znachorów, kapłanów religii tradycyjnych, wróżbitów. Ci uzdrowiciele są w stanie sięgać na przemian po to, co w ich mniemaniu będzie pomocne bądź to z ich tradycyjnych wierzeń, bądź po to, co przynieśli chrześcijanie. Na przykład w ramach celebrowania obrzędu, którego celem jest przywrócenie zdrowia, dany uzdrowiciel posługuje się nie tylko środkami leczniczymi typu zioła i innymi elementami szeroko pojętej medycyny naturalnej, lecz także używa niekonsekrowanych hostii i wina, dużej ilości wody święconej oraz czyni znaki krzyża. W obrzędach tego typu dochodzi do przemiennego posługiwania się kamieniami i muszlami, oraz obrazami Matki Bożej i wizerunkami świętych. Jest to idealne połączenie i harmonia pomiędzy obrzędami przedhiszpańskimi a elementami religii chrześcijańskiej⁴⁶.

Konsekwencją synkretyzmu, nazywanego przez niektórych symbiozą czynników religijnych i obcych, jest współlistnienie, w prawie całym regionie andyjskim, duchów: *Apu*, *Auki*, *Wamani*, *Achachila* z Chrystusem, z Dziewicą Maryją i świętymi katolickimi. Jest to swego rodzaju regionalny panteon⁴⁷. Z jednej strony odbywa się kultywowanie tradycyjnych wierzeń i składanie wierzeń Matce Ziemi, a z drugiej dochodzą do głosu przejawy wiary chrześcijańskiej, jak święta ku czci patronów, pielgrzymki do katolickich sanktuariów (np. Copacabana)⁴⁸. Często jest fakt, że sam obrzęd składania krwawej ofiary Matce Ziemi odbywa się nie w samej świątyni katolickiej, lecz na terenie parafialnym, a samo spalanie ofiary tuż przy kościele. W obrzędach tych wykorzystuje się księgę Pisma Świętego, lecz nie po to, żeby czytać jej treść, lecz w celu wykonywania pełnych magii czynności, jak na przykład w celu przykładania jej do głów uczestników obrzędu. Można spotkać się z takim rozumieniem Chrystusa, jak rozumie się obecność duchów gór. Chrystus poprzez proces synkretyzacji został włączony do tradycyjnego systemu wierzeń i nabył cech przedkolumbijskich bóstw⁴⁹.

Swoje miejsce mają święci chrześcijańscy, którzy zostali utożsamieni z miejscowymi, dawnymi bóstwami świata andyjskiego. Na przykład pewnego pomieszania doświadcza kult związany z Apostołem Jakubem, który utożsamiany jest z bóstwem, którym jest Piorun – *Illapa* [w Ewan-

⁴⁶ L.M. OTERO, *La inculturación en los documentos de la Iglesia*, Cobán 1996.

⁴⁷ B. ZECENARRO, Villalobos, *Espacio y tiempo sagrado en los Andes. La festividad del Señor de la exaltación de Qqyehue*, „Allpanchis” 31(1988) 204.

⁴⁸ TAMZE, 211.

⁴⁹ J.V. NUÑEZ DEL PRADO, *El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la Comunidad de Qotobamba*, „Allpanchis” 2(1970) 76.

geli św. Jakub wspólnie ze św. Janem nazwani są Synami Gromu (por. Mk 3, 17, również tekst: *Wówczas Jakub i Jan, uczniowie Jego, widząc to, powiedzieli: Panie, jeśli chcesz, to powiemy, żeby ogień zstąpił z nieba i pochłonął ich* [Łk 9, 52-54]). Bóstwo to, które kojarzono ze zjawiskami atmosferycznymi występującymi przy burzy, ma postać ludzką, a miejsca, gdzie uderzył piorun, wysłany przez *Illapa* – św. Jakuba, uważane są za święte. Do niego też, jako odpowiedzialnego za spadające deszcze, Indianie zwracają się, prosząc o urodzaje.

Również *Pachamama* (Matka Ziemia) jest bóstwem odpowiedzialnym za urodzaje. Według andyjskich wierzeń bóstwo to przebywa w samym środku ziemi i porównywane jest do Dziewicy Maryi. Bardzo często tych samych lub podobnych określeń używa się w wobec Matki Jezusa oraz względem ziemi. Zanim rozpocznie się zasiew, przyzywa się jednocześnie *Virgen Natividad* oraz *Pachamamę*, *Apu* i *Auki*, czyli Dziewicę Maryję czczoną w tajemnicy Jej Narodzenia oraz Matkę Ziemię, ducha wielkiej i mniejszej Góry. Nie ulega zatem wątpliwości, że postać Dziewicy Maryi uległa synkretyzacji z Matką Ziemią. Biorąc pod uwagę to, że dla mieszkańców Ameryki Łacińskiej macierzyństwo, szczególnie to widziane w osobie Matki Najświętszej, jest przestrzenią, w której dochodzi do idealizacji obrazu kobiety, która charakteryzuje się tym, że ochrania, żywi i pielęgnuje, łatwo było doszukać się analogii między ziemią, „Matką Ziemią” a Dziewicą Maryją. Stąd też można usłyszeć wezwanie: *Pachamamita, Święta Ziemio, Maryjo Dziewico, pomóż nam*⁵⁰.

Wyżej wymienione przykłady, które można by mnożyć, wskazują, że główne postaci wiary chrześcijańskiej (Chrystus, Maryja Dziewica, święci) zostały łatwo przyjęte przez miejscowych, gdyż w dużej mierze przypominały one bóstwa autochtoniczne z czasów, zanim dotarło tam chrześcijaństwo.

Analizując współczesną religię Indian Andyjskiego Płaskowyżu, i co za tym idzie – ich pobożność, dyskusyjną jest kwestią, czy można mówić o dwóch religiach, jednej obok drugiej, czy też o jednej religii mieszanej, to znaczy religii chrześcijańsko-pogańskiej, która byłaby odpowiednikiem nowej religii synkretycznej. Stanowiska antropologów i religioznawców w tej kwestii nie są zgodne. Niektórzy, jak na przykład Pedro Borges, dostrzegają zjawisko koegzystencji dwóch zestawionych ze sobą religii, poprzez które Indianie starają się pogodzić chrześcijaństwo z pogaństwem. Chodzi o jednoczesne funkcjonowanie wierzeń i obzędów chrześcijańskich z pogańskimi, praktykowanymi przez miejsco-

⁵⁰ TAMŻE, 101.

wą ludność, wyłączając jednocześnie fakt, jakoby owo zestawienie odpowiadało istnieniu jednej religii mieszanej⁵¹. Według tego stanowiska, Indianie są niejako dwureligijni: tak jak można spotkać się z człowiekiem dwujęzycznym, tak samo wydaje się, iż w Andach, wewnątrz indiańskiego kręgu kulturowego, można natrafić na tubylców praktykujących dwie religie⁵².

Wielu jednak sprzeciwia się tej wizji i stwierdza, że system religijny Indian jest scalony, a tylko niektóre elementy traktowane są z pewną swobodą. Nie wydaje się bowiem możliwe istnienie przez kilkunastowy okres czasu obok siebie dwóch systemów religijnych wewnątrz jednej społeczności bez wzajemnego przenikania się. Faktycznie jest bowiem tak, że bez jakiegokolwiek problemu jedno i drugie jest praktykowane: wzywianie świętych oraz przywoływanie duchów, uczestnictwo we Mszy Świętej i odprawianie innych rytów, a to wszystko ma swój wyraz w pobożności ludowej⁵³.

Jakkolwiek by to wyglądało, fakt istnienia tych dwóch religii, obok siebie czy wewnątrz siebie, nie jest ani nie może być traktowany banalnie i lekceważąco. Jest to poważny problem i należy znaleźć właściwe kryterium, które pozwoli odróżnić wiarygodną i konieczną inkulturację od niebezpiecznej zmiany kierunku prowadzącej do herezji. W procesie weryfikacji przychodzi nam z pomocą historia Kościoła, która poświadcza, że chrześcijaństwo w początkach swego wzrostu wchłonęło pewne elementy świata religijnego, który je poprzedzał, a przecież wiadomo, że nie był to wyłącznie świat wiary mojżeszowej, lecz także pogański świat pełen wielobóstwa. Ekskluzywność zbawienia, jakim cieszył się i w pełni Kościół, nie pozwoliła mu jednak zamknąć się wyłącznie w sobie, lecz zwracać się do innych z tolerancją. Obrazują to słowa św. Justyna, który nie wahał się twierdzić, że „wszystko, co jest prawdziwe i dobre, jest chrześcijańskie”⁵⁴. Samo chrześcijaństwo jest bowiem pięknym świadectwem przyswajania sobie elementów z innych kultur. Boże Objawienie zostało wyrażone na sposób ludzki, co w danym kontekście kulturowo-religijnym ukazane zostało przez zacerpnięcie i asymilację elementów ze świata judaistycznego, Greków, Rzymian czy gnostyków⁵⁵.

⁵¹ J.M. GARCÍA AÑOVEROS, *Características del cristianesimo indígena*, w: A. DE LA PEÑA MONTENEGRO, *Itinerario para párrocos de indios*, t. I, Libros I-II, Madrid 1995, 36.

⁵² D. MAZUREK, *Bóg o Indiańskim obliczu*, Kraków 2006, 260.

⁵³ M. MARZAL, *La cristalización del sistema religioso andino*, w: *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Potencias y documento final*, Bogota 1977, 148.

⁵⁴ M. MARZAL, *Categorías y números en la religión del Perú hoy*, w: *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima 2000, 33.

⁵⁵ L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander 1982, 145-148.

To odniesienie do historii nie ma jednak na celu faworyzowania synkretyzmu jako takiego, gdyż naczelnym zadaniem wiary w zetknięciu z różnymi kulturami jest odnowienie ich, oczyszczenie z błędów i ustrzeżenie przed takim synkretycznym zmieszaniem, w którym doszłoby do zatraty tożsamości chrześcijaństwa. Chodzi raczej o podjęcie dialogu i o inkulturację, czyli o zgodę na ewentualne przyswojenie tego, co nie jest sprzeczne z Ewangelią, oraz o zewangelizowanie danej kultury, dające jednocześnie tym, którzy się nawrócili na chrześcijaństwo, możliwość bycia autentycznymi amerykańskimi Indianami. Zjawisko synkretyzmu religijnego, tak silnie obecne na terytorium Andyjskiego Płaskowyżu, jest poważnym wyzwaniem dla Kościoła tego regionu, które, w myśl nauczania soborowego, choć z jednej strony wyklucza *wszelkie pozory synkretyzmu i fałszywego partykularyzmu*, to jednak jednocześnie wskazuje na możliwość zaczerpnięcia *ze zwyczajów i tradycji, mądrości i nauki, sztuk i umiejętności swoich narodów to wszystko, co może się przyczynić do wyznawania chwały Stwórcy, objaśnienia łaski Zbawiciela i właściwego ukształtowania chrześcijańskiego życia*⁵⁶. Należy także uświadomić sobie, że sama działalność ewangelizacyjna jest procesem i nie może być postrzegana jako określony punkt w historii. Dlatego też prowadząc działalność ewangelizacyjną wśród indiańskich plemion w Andach trzeba cierpliwości, trzeba potraktować przepowiadanie Dobrej Nowiny jako pewien długotrwały i złożony proces. Kościół wolny od synkretyzmu to raczej eschatologiczna nadzieja, a nie obecna rzeczywistość.

3. Najważniejsze sanktuaria Boliwii

Postać Matki Bożej weszła więc na stałe do życia religijnego społeczności latynoamerykańskiej. Religijność szuka tutaj swojego odzwierciedlenia poprzez otaczanie się obecnością Maryi, co w praktyce oznacza, że Jej imieniem nazywa się porty, doliny, rzeki, góry, miasta, nawet szczepy winne czy oliwki. To samo odnosi się do życia duchowego i materialnego, do sfery uczuć i pragnień. Boliwijczycy modlą się o wstawienictwo Maryi w dobrych intencjach, nadając Jej przydomki: Nasza Nadzieja, Zdrowie, Pokój, Miłosierdzie, Radość, ale i z prośbą o odegnanie cierpienia czy smutku, czyli praktycznie tego wszystkiego, co przeżywa na co dzień każda rodzina⁵⁷.

⁵⁶ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, 22.

⁵⁷ *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, ed. A. MAYER, E. DE LA TORRE VILLAR, México 2004, 241-262, 297-346.

Kult Matki Chrystusa osiągnął w Ameryce Łacińskiej niespotykane nigdzie indziej rozmiary. Postać Madonny jest silnie związana z lokalnymi wierzeniami i wyobrażeniami mieszkańców boliwijskiej ziemi, przede wszystkim dlatego, że jako prawdziwy człowiek stała się bliska ludziom. Dla Boliwijczyków obecność Maryi pod postacią figury jest jednoznaczna z realną, wręcz fizyczną Jej obecnością, wierzą w bezpośredni kontakt z Matką Bożą, która staje się dostępna dla ich prośb i błagań. W świecie zdominowanym przez kulturę „macho” Maryja jest ponadto pozytywnym odniesieniem, wskazującym na relację dającą bezpieczeństwo: «matka – dzieci». Jest ciepłem domowego ogniska, czułością i bezpieczeństwem, zawsze gotową przebaczyć w świecie, którym rządzi bezwzględne prawo silniejszego.

3.1. Copacabana

W sanktuarium tym znajduje się figurka wykonana przez indiańskiego rzeźbiarza Francisco Tito Yupanqui. Pielgrzymów przyciąga wizerunek Czarnej Madonny – Matki Bożej Gromnicznej. Największe fiesty odbywają się tu 2 lutego w Fiesta de la Virgen de Copacabana – święto Patronki miasta, w Wielki Piątek oraz na początku sierpnia – fiesta tygodniowa, związana z Dniem Niepodległości.

Do kompleksu klasztornego sanktuarium: świątyni zbudowanej w stylu mauretańskim w latach 1605-1820 oraz zabudowań klasztornych przybywają setki pielgrzymów. Miejsce to ma symboliczne znaczenie, poczynając od czasów sprzed konkwisty. Położone nad brzegiem jeziora Titicaca, ok. 200 km od La Paz, związane jest z najstarszymi wierzeniami Indian. Legenda dotyczy dwu wysp: Słońca – Isla del Sol i Księżycy – Isla de la Luna. Według mitologii indiańskiej, to w wodach jeziora narodziły się słońce i księżyc. Tu mają początek mity boliwijskiej kosmologii. Na Wyspie Słońca rozwijał się starożytny kult, którego elementem było składanie ofiary z dziewic (wychowywanych specjalnie do swego ostatecznego przeznaczenia na Wyspie Księżycy). Synkretyzm religijny przejawia się tu w tym, że większość wierzących nie widzi rozbieżności między modlitwą w sanktuarium, a jednocześnie zachowaniem legendy.

3.2. Socavón

Od niepamiętnych czasów również górnicze miasto Oruro było miejscem licznych podróży pątników. Sanktuarium to znane jest pod nazwą Socavón lub Matki Bożej z tunelu górniczego. Obraz Matki Bożej,

Opiekunki górników, został namalowany na ceglanej ścianie tunelu kopalni. Dzisiaj, dzięki specjalnym technikom, udało się przenieść namalowaną warstwę wizerunku Świętej Dziewicy na ścianę kościoła. Nietypowość sanktuarium polega na tym, że zbudowane zostało nad kopalnią, a z jego wnętrza można zejść do szybu górniczego.

To święto Matki Bożej jest mocno związane z pobożnością ludową, szczególnie przez rytualne tańce. Jednym z najważniejszych wydarzeń jest karnawał i procesja tzw. diablada – tancerzy poprzebieranych w maski i stroje diabłów oraz mitycznych indiańskich bóstw. Uczestnicy procesji przemierzając tanecznym krokiem główną ulicę Oruro, podążają do sanktuarium Matki Bożej Socavón. Diablady, jako typowe boliwijskie grupy folklorystyczne o charakterze religijnym i pielgrzymkowym, witały Jana Pawła II podczas jego pielgrzymki do Boliwii w 1988 r. Jest to tradycyjny taniec andyjski, Źródłowo sięgający do starożytnej opowieści o dziewicy kuszanej przez złego demona, która była świadkiem walki dobra ze złem, anioła z demonem.

3.3. Cotoca

Okolo 20 km od miejscowości Santa Cruz de la Sierra znajduje się kolejne sanktuarium La Virgen de Cotoca. Cudowna figura znajduje się w parafii Niepokalanego Poczęcia NMP, aktualnie prowadzonej przez dominikanów. Największe uroczystości, które przyciągają pielgrzymów głównie z tropikalnej części Boliwii, mają miejsce 7 i 8 grudnia. Początki kultu związane są z XVIII-wieczną historią młodzieńca niesłusznie oskarżonego o morderstwo, który, bojąc się osądzenia, uciekł do lasu. Aby rozpalić ognisko, zaczął rąbać drewno, które wydało mu się dziwnie puste w środku. Kiedy zajrzał do wnętrza pnia, zobaczył obraz Matki Bożej. Rezygnując z ucieczki, wrócił z obrazem do swego pracodawcy. Wieść o cudownym pojawieniu się wizerunku rozniosła się bardzo szybko, przyciągając do miasteczka rzesze pielgrzymów.

3.4. Sucre

La Virgen de Guadalupe znajduje się w sanktuarium stolicy Boliwii – Sucre. Obraz namalowany został przez o. Diego de Ocana w 1601 r., zdobiony złotem, srebrem i biżuterią, które są świadectwem jego popularności i dziękczynienia pielgrzymów. Znajdujący się w katedrze metropolitalnej wizerunek przyciąga wiernych, którzy w największe święta liturgiczne, przemierzając ulice miasta w tanecznej paradzie, zmierzają do katedry z cudownym obrazem.

3.5. Cochabamba

W czasach kolonialnych w Cochabamba jedna z indiańskich pasterek miała objawienie Matki Bożej z dzieckiem na rękach, rozmawiającej z nią w jej ojczystym języku keczua. W miejscu objawień rodzice dziecka zobaczyli na wzgórzu wizerunek Matki Bożej, nazywali go Urcupiña (Jest na wzgórzu). Zbudowano tam kościół, który – szczególnie w lipcu i sierpniu – ożywia się dzięki folklorystycznym festiwalom i religijnym nabożeństwom.

Gdy zapytałem moją znajomą Glorię Álvarez Orellana: „Kim dla ciebie jest Matka Boża?”, usłyszałem: *Każdy człowiek potrzebuje matki, która go akceptuje, kocha i chroni. I to właśnie czyni Ona, Maryja, przyjazne oblicze Kościoła. Kult Matki Bożej jest tutaj, w Ameryce Łacińskiej, tak silny, gdyż większość z nas to Metysi, dzieci nieobecnego ojca, a równocześnie harującej i kochającej matki. W sumie tylko na nią możemy liczyć.* Geografia sanktuariów maryjnych w Środkowej i Południowej Ameryce wiele mówi o specyfice latynoskiej pobożności. Trudno jest mówić o religijności Argentyńczyków bez odniesienia do Virgen del Luján, Chilijczyków bez Virgen de Maipú lub mieszkańców Wenezueli bez Nuestra Señora de Coromoto. Każdy kraj, region i miejscowość posiada sanktuarium, które jest dla wierzących punktem religijnego odniesienia. Tak jak dla nas, Polaków, jest nim Jasna Góra. Indianie może nie przyklękną przed Najświętszym Sakramentem, ale godzinami potrafią wpatrywać się w twarz ich *Virgensity* i *Mamity*, rozmawiać z nią, przygotowywać dla Niej najlepsze sukienki, zdobić Ją, dla Niej tańczyć i z okazji Jej święta ucztować.

Łatwo znaleźć elementy wspólne między tym, czego można doświadczyć w Ameryce, a tym, co spotkać można w czasie odpustów w polskich wsiach, miastach i miasteczkach. Wystarczyłoby jedynie wstawić w miejsce białych sukienek dziewcząt z orszaku np. tutejszy *tipoy*, a nieodłączne stragany odpustowe zastąpić kiermaszem z używaną odzieżą. Także i tu znaleźć można obwoźnych sprzedawców cukrowej waty, a odpowiednikiem piernikowego serca mogłoby być oblane czekoladą jabłko na patyku. Po obu częściach globu w odpustowe dni stałym elementem krajobrazu są regionalne stroje. Trudno jednak byłoby zachęcić Latynosów do podjęcia trudu kilkudniowej pieszej pielgrzymki; być może my, Polacy, więcej potrafimy od siebie wymagać. Tutaj jednak bez porównania większa jest radość ze świętowania, co na pewno związa-

ne jest z latynoskim temperamentem. Dla nich parafialny odpust ku czci Bożej Rodzicielki to dosłownie impreza u matki, a więc... i upić się można. Mama przecież doskonale to zrozumie i nie będzie miała o to pretensji. Wiara tutaj jest radością, my natomiast jesteśmy nacechowani powagą i dystansem do sacrum. Dużo podobieństw i oczywiście – ze względu na klimat, temperament i historię – różnice. Nie przeciwstawiałbym jednak duchowości maryjnej Wschodu i Zachodu, Ameryki i Europy. Należałoby raczej wejść głębiej w każdą z tych duchowości, pragnąc ją lepiej poznać. Pozwoli to równocześnie zrozumieć specyfikę każdej kultury i religijności. Dziewica Maryja jest darem niebios, który otrzymaliśmy, aby przełamywać nasze wzajemne uprzedzenia.

Dr Kasper Kaproń OFM
Facultad de Teología
Universidad Católica “San Pablo”

M.M. Marques
Cochabamba
Boliwia

e-mail: kasper@krakow.home.pl

Bibliografia

- Boff L., *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander 1982.
- Codina V., *Diario de un teólogo del postconcilio. Entre Europa y América Latina*, Bogotá 2013.
- España y América al encuentro. Textos y documentos de los cronistas de Indias a los escritores contemporáneos (1492-1992)*, ed. E. Sorio, P. Maicas, M. Gómez Del Manzano, Madrid 1992.
- Estermann J., *Teología Andina: Antología*, La Paz 2005.
- Fernández V.M., *Aparecida: guía para leer el documento y crónica diaria*, Buenos Aires 2007.
- Galli C., *Comunicar el Evangelio del amor de Dios de Dios a nuestros pueblos de América Latina y El Caribe para que tengan vida plena en Cristo*, w: V.M. Fernández, C. Galli, *Discípulos misioneros*, Agape, Buenos Aires 2006.
- Galli C., *Aparecida, ¿un nuevo Pentecostés en América latina y el Caribe?*, „Criterio” 23(2007) 362-370.
- Galli C., *Líneas cristológicas de Aparecida*, Bogotá 2007.
- García Añoveros J.M., *Características del cristianesimo indígena*, w: A. De La Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, t. I, Libros I-II, Madrid 1995.
- Gera J., *San Miguel: una promesa escondida*, Buenos Aires 1997.
- Gera L., *Evangelización y promoción humana*, w: *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1981-2007)*, Buenos Aires 2007.

- Gutiérrez G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1988.
- Idígoras J.L., *La religión fenómeno popular*, Lima 1991.
- Labarga García F., *La religiosidad popular*, w: J. Saranyana, *Teología en América Latina III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid 2002.
- Marzal M., *La cristalización del sistema religioso andino*, w: *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Potencias y documento final*, Bogota 1977.
- Marzal M., *Categorías y numeros en la religion del Perú hoy*, w: *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima 2000.
- Mazurek D., *Bóg o Indiańskim obliczu*, Kraków 2006.
- Otero L.M. *La inculturación en los documentos de la Iglesia*, Cobán 1996.
- Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, ed. A. Mayer, E. De La Torre Villar, México 2004.
- Rostworowski De Diez Canseco M., *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima 1992.
- Rubín S., Ambrogetti F., *El Jesuita*, Buenos Aires 2010.

Popular Piety in the Documents of CELAM and Bolivian Altiplano Religiosity

(Summary)

The author discusses the issue of popular piety in the documents of the Church in Latin America. The Church in its evangelizing mission must adjust its message to the language of different cultures. Popular piety is at the heart of Latin American culture and is a form of inculturation. We should recognize the true spirituality and true way of Christian formation in popular piety.

A privileged place in popular piety belongs to Marian devotion. In Mary's face, people see the tenderness and love of God.

The author focuses on the manifestations of popular piety in Bolivia in the context of the phenomenon of religious syncretism, and briefly discusses the most important Marian shrines.

Keywords: popular piety, Latin American Church, folk theology, devotion to Mary, the shrine.

Słowa kluczowe: pobożność ludowa, Kościół Latynoamerykański, teologia ludowa, pobożność maryjna, sanktuarium.