



TEMAS DE PASTORAL

A mariologia conciliar como chave hermenêutica do culto popular mariano

Conciliar Mariology as a Hermeneutical Key to Popular Marian Devotion

La mariología conciliar como clave hermenéutica de la religiosidad popular mariana

Anderson Moura

Amorim¹

orcid.org/0000-0001-9746-7798

cristo.moura@hotmail.com

Recebido em: 13 jun. 2024

Aprovado em: 23 jun. 2025

Publicado em: 22 dez. 2025.

Resumo: O presente artigo analisa a mariologia do capítulo VIII da Constituição *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II (1962-1965), como chave hermenêutica para compreender e orientar o culto popular mariano na prática pastoral. Parte-se da hipótese de que a mariologia conciliar, fundamentada na Escritura e na Tradição, e confirmada pelo Magistério (seja individual, seja coletivo), oferece critérios teológicos que legitimam e iluminam a religiosidade popular como expressão inculturada da fé vivida pelas comunidades. O estudo bibliográfico busca compreender como a releitura mariológica do Vaticano II insere Maria no dinamismo da história da salvação, favorecendo uma espiritualidade popular que articula fé e cultura, estruturada em três eixos: (1) analisar a mariologia conciliar; (2) compreender a religiosidade popular como vivência inculturada da fé; (3) demonstrar Maria como modelo da Igreja no exercício do culto e na ação pastoral. A mariologia conciliar não apenas ressignifica o culto mariano popular, mas o reafirma como caminho legítimo de vivência da fé, oferecendo fundamentos para a missão pastoral da Igreja peregrina e evangelizadora nos tempos hodiernos.

Palavras-chave: Mariologia conciliar. Religiosidade popular. Inculturação da fé. Mariologia popular.

Abstract: This article analyzes the Mariology of Chapter VIII of the Constitution *Lumen Gentium* from the Second Vatican Council (1962-1965) as a hermeneutical key to understanding and guiding popular Marian devotion in pastoral practice. It starts from the hypothesis that conciliar Mariology, grounded in Scripture and Tradition, provides theological criteria that legitimize and illuminate popular religiosity as an inculturated expression of the faith lived by communities. The bibliographic study aims to understand how the Mariological rereading of Vatican II situates Mary within the dynamism of salvation history, fostering a popular spirituality that articulates faith and culture, structured around three axes: (1) analyzing conciliar Mariology; (2) understanding popular religiosity as an inculturated lived faith; (3) demonstrating Mary as a model of the Church in the exercise of devotion and pastoral action. The conciliar Mariology not only reinterprets popular Marian devotion but also reaffirms it as a legitimate path of living the faith, providing foundations for the pastoral mission of the pilgrim and evangelizing Church.

Keywords: Conciliar Mariology. Popular religiosity. Inculturation of Faith. Popular Mariology.

Resumen: El presente artículo analiza la mariología del capítulo VIII de la Constitución *Lumen Gentium*, del Concilio Vaticano II (1962-1965), como clave hermenéutica para comprender y orientar el culto popular mariano en la práctica pastoral. Parte de la hipótesis de que la mariología conciliar, fundamentada en la Escritura y la Tradición, ofrece criterios teológicos que legitiman e iluminan la religiosidad popular como expresión inculturada de la fe vivida por las comunidades. El estudio bibliográfico busca comprender cómo la relectura mariológica del Vaticano II inserta a María en el dinamismo de la historia de la salvación, favoreciendo una espiritualidad popular que articula fe y cultura, estructurada en tres



¹ Faculdade Católica de Feira de Santana (FCFS), Feira de Santana, BA, Brasil.

ejes: (1) analizar la mariología conciliar; (2) comprender la religiosidad popular como vivencia inculturada de la fe; (3) demostrar a María como modelo de la Iglesia en el ejercicio del culto y en la acción pastoral. La mariología conciliar no solo ressignifica el culto mariano popular, sino que también lo reafirma como un camino legítimo para vivir la fe, ofreciendo fundamentos para la misión pastoral de la Iglesia peregrina y evangelizadora.

Palabras clave: Mariología conciliar. Religiosidad popular. Inculturación de la fe. Mariología popular.

Introdução

A mariologia apresentada no capítulo VIII da Constituição *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II (1962–1965), constitui um marco teológico relevante para a compreensão da relação entre Maria, a Igreja e a fé popular (Meo, 1995, p. 300). Intitulado *A Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no Mistério de Cristo e da Igreja*, esse capítulo insere Maria no coração da eclesiologia conciliar, reafirmando sua identidade como modelo, mãe e figura tipológica da Igreja (Hackmann, 2005, p. 666). Tal inserção não é casual, mas reflete uma intencionalidade teológica que aponta para a dimensão escatológica da Igreja, antecipada na pessoa de Maria (Hackmann, 2005, p. 667).

Com base nessa fundamentação, este artigo parte da hipótese de que a mariologia conciliar, alicerçada na Sagrada Escritura, na Tradição e no Magistério (LG 55-59), oferece critérios teológicos para validar, discernir e orientar a devoção mariana no âmbito da piedade popular. Esta, enquanto expressão inculturada da fé (DPPL 9), manifesta uma espiritualidade existencial e intuitiva, que transcende o mero assentimento intelectual, enraizando-se na vida concreta das comunidades (Agostino, 1995, p. 1068-1069). Nesse horizonte, Maria, proclamada na Escritura, venerada na Tradição e apresentada pelo Magistério, é acolhida vitalmente pelo *sensus fidelium*, que a reconhece como mãe, intercessora e sinal

da misericórdia de Deus (Agostino, 1995, p. 1070-1071). Assim, no dinamismo do *sensus fidelium*, o culto mariano se expressa de forma espontânea e vivencial, distinta da racionalidade teológica e pastoral formal, mas plenamente legítima como caminho encarnado de fé (DPPL 9)².

O objetivo deste estudo é analisar de que modo a releitura mariológica proposta pelo Vaticano II insere Maria no dinamismo da história da salvação e como essa perspectiva favorece a articulação entre fé e cultura no âmbito da piedade popular. A reflexão estrutura-se em três eixos: (1) os fundamentos da mariologia conciliar; (2) a piedade popular como expressão inculturada da fé; e (3) Maria como modelo da Igreja no exercício do culto popular e na prática pastoral. Nessa perspectiva, busca-se evidenciar como a mariologia conciliar não apenas ressignifica, mas reafirma o culto mariano popular como caminho legítimo de vivência da fé, oferecendo fundamentos teológicos e pastorais para a missão evangelizadora da Igreja no mundo contemporâneo.

1 Mariologia conciliar: uma nova orientação da mariologia

O Concílio Vaticano II foi decisivo para a renovação da mariologia, tanto no âmbito doutrinal quanto pastoral (Almeida, 2005, p. 179-190). No debate conciliar, destacaram-se duas tendências: uma *crisotípica*³, de orientação maximalista, liderada pelo cardeal Rufino Santos, que enfatizava os paralelos entre Maria e Cristo; e outra *eclésiográfica*⁴, liderada pelo cardeal Franz König, que propunha compreender Maria no interior do mistério da Igreja, favorecendo o equilíbrio teológico e o diálogo ecumênico (Baraúna, 1995, p. 1158). Esta última prevaleceu, conduzindo à inserção da doutrina mariana na Constituição sobre a Igreja, a *Lumen Gentium*, no capítulo VIII,

² Segundo Agostino, no *sensus fidelium*, a relação com Maria nasce de um caminho existencial, onde a fé parte das necessidades, angústias e esperanças humanas, sendo vivida de forma intuitiva e não conceitual (Agostino, 1995, p. 1068-1071).

³ A tendência cristológica, centrada na maternidade divina e na união hipostática, atribuía a Maria uma condição singular, superior à própria Igreja. Alguns padres conciliares defendiam essa perspectiva, apoiados na forte devoção dos séculos XIX e XX e nas definições dogmáticas da Imaculada (1854) e da Assunção (1950). Esperava-se, inclusive, um novo dogma – o da corredenção – ou, ao menos, o título de Mãe da Igreja (O'Malley, 2014, p. 199).

⁴ A tendência eclesiológica via Maria como modelo da Igreja, cujos privilégios refletem suas próprias propriedades – virgindade, maternidade e peregrinação rumo à glorificação. No Concílio, essa perspectiva buscava integrar a doutrina mariana à eclesiologia, superando o devocionismo e promovendo uma piedade enraizada na Escritura, na liturgia e no diálogo ecumênico (O'Malley, 2014, p. 199-200).

como sinal de que Maria e a Igreja devem ser compreendidas uma à luz da outra (Almeida, 2005, p. 181), superando a proposta de um tratado mariano autônomo (Alberigo, 2009, p. 43)⁵.

No enquadramento conciliar da *Lumen Gentium*, Maria é apresentada como plenamente inserida "no divino mistério da salvação, que se revela e continua na comunidade eclesial" (LG 52) e, conseqüentemente, situada "no" ⁶ mistério de Cristo e da Igreja, de modo que se articulam, nessa perspectiva, dois princípios mariológicos (Boff, 2004, p. 18-21; 96): pelos princípios explícitos – *eminência, singularidade, conveniência e semelhança com Cristo* –, ela é exaltada, unida intimamente a Cristo e "colocada acima de todas as criaturas" (LG 53); pelos princípios limitativos – *criaturalidade, história, redenção, serviço e pertença à Igreja* –, é reconhecida como "membro eminente" da Igreja, solidária com a humanidade, filha de Adão e participante da mesma redenção (LG 53). Com base nessa articulação, observa-se que a mariologia conciliar sustenta a tensão entre sua máxima dignidade e sua condição plena de criatura redimida.

Tendo em vista essa fundamentação doutrinária, Feller (2021, p. 81) argumenta que o binômio "Maria 'no' mistério de Cristo e da Igreja" expressa uma dialética teológica de distância e proximidade, na qual se salvaguarda a única mediação de Cristo. A intercessão de Maria não se apresenta como intermediária entre os seres humanos e um Cristo "irado", mas se realiza no interior dessa mesma mediação, em favor da humanidade. Estando ao lado de Cristo, ela é Mãe da Igreja, ocupando "o lugar mais alto"; estando ao nosso lado, é membro da Igreja e ocupa "o lugar mais próximo de nós" (LG 54).

O papel maternal de Maria não faz nenhuma sombra, nem diminui em nada essa mediação única de Jesus. A atuação salutar de Nossa Senhora junto aos seres humanos não provém

de uma necessidade objetiva qualquer, mas do puro beneplácito divino, fluindo da superabundância dos méritos de Cristo. Funda-se, pois, na mediação de Cristo, de que depende completamente e da qual tira toda a sua força. Não coloca nenhum obstáculo à união imediata dos fiéis com Cristo, mas até a favorece (LG 60).

À luz desse princípio, Hackmann (2017, p. 74) afirma que é unicamente em referência a Cristo e, enquanto ícone e antecipação do caminho da Igreja, que se compreende corretamente o lugar de Maria na história da salvação, fundamentando, assim, uma autêntica devoção mariana. Baraúna (1995, p. 1161), alinhado a esse pensamento, ressalta que a reorientação promovida pela mariologia conciliar não constitui um mero ajuste metodológico, mas representa uma verdadeira conversão do olhar teológico, capaz de salvaguardá-la dos riscos do devocionismo ou de autonomizações doutrinárias.

Segundo Iwashita (2014, p. 559), ao inserir o tratado mariológico no âmbito da cristologia e da soteriologia, sob uma perspectiva eclesiológica, os padres conciliares não buscaram resolver as controvérsias mariológicas então presentes, mas, conforme Philips (1975, p. 529)⁷, reafirmaram a Tradição e o Magistério, em comunhão com a Escritura, como fundamentos para o progresso doutrinário da mariologia, mantendo aberta a continuidade teológica. Boff (2004, p. 93-94) ressalta que essa reorientação da mariologia conciliar representa uma "reentrada" na corrente principal das verdades da fé (LG 65), superando o discurso mariano até então isolado do restante da teologia, caracterizado pela perda de globalidade, polarização e desenvolvimento unidimensional.

Nessa reestruturação, o Concílio apresenta Maria como síntese da vocação cristã (Feller, 2021, p. 78) e, nesse horizonte, Meo (1995, p. 297) destaca critérios claros que orientam a teologia e o culto mariano, na liturgia e na piedade popular.

⁵ A votação final do texto mariano, incorporado como oitavo capítulo da Constituição *Lumen Gentium*, ocorreu em 29 de outubro de 1964, registrando o seguinte resultado: 1.559 votos favoráveis (*placet*), 521 votos condicionados com sugestões de emenda (*iuxta modum*), 10 votos contrários (*non placet*) e 1 voto nulo, totalizando 2.091 votantes (Congar, 2005, p. 414-415).

⁶ Aspas (*) do autor.

⁷ Gerard Philips opina que o não querer apresentar toda a doutrina sobre a Virgem Maria indicava a precaução de levar a pensar que o Magistério deve dirimir todos os problemas teológicos com declarações autoritárias, como também deixar aberto o prosseguimento da pesquisa e reflexão teológica. Assim, os padres conciliares se antecipavam à possível crítica de que promoveram uma diminuição da piedade mariana na Igreja (Philips, 1975, p. 529).

A partir da mariologia conciliar, fundada em princípios cristológicos, soteriológicos e eclesiológicos, e, segundo autores como De Fiores (1985), Hackmann (2017), Iwashita (2014) e Feller (2021), é possível identificar seis critérios fundamentais: bíblico, cristológico, eclesiológico, ecumênico, antropológico e litúrgico. Esses critérios asseguram que a teologia mariana permaneça fiel ao núcleo da fé cristã, plenamente inserida "no mistério de Cristo e da Igreja", em continuidade com a tradição viva e em diálogo crítico e construtivo com os desafios teológicos e pastorais contemporâneos.

Critério bíblico: A renovação conciliar reforçou a necessidade de fundamentar tanto a teologia quanto as expressões de piedade mariana na Escritura, reconhecendo a Palavra de Deus como critério normativo e permanente (Hackmann, 2017, p. 73). Segundo Meo (1995, p. 300-301), o Concílio Vaticano II procurou ser fiel à Escritura, tal como é interpretada pela Igreja, realizando uma releitura global e ordenada do Antigo e do Novo Testamento, orientada pela exegese patrística e pelos estudos atuais, priorizando a Maria bíblica, e não formulações arbitrárias, assegurando, assim, uma compreensão teológica coerente com a economia da salvação. Essa abordagem, que também favoreceu o diálogo ecumênico, apresenta Maria, como destaca Hackmann (2017, p. 73), como modelo de fé e discípula no cotidiano.

Critério cristológico: O critério cristológico, fundamental para a mariologia conciliar, reafirma decisivamente que Maria não pode ser compreendida isoladamente, mas sempre em relação a Cristo, único Mediador (Feller, 2021, p. 81-82). Sua existência, missão e lugar na história da salvação se definem exclusivamente em função de Jesus, do acolhimento do Reino e do seguimento ao qual todos são chamados. Ao integrar Maria "no mistério de Cristo e da Igreja", o Concílio evidencia que sua função maternal não ofusca nem diminui a mediação de Cristo, mas, ao contrário, manifesta e serve à sua eficácia (LG 60). Essa pers-

pectiva, de acordo com Iwashita (2014, p. 555), responde também às objeções de alguns setores do mundo evangélico, que temiam que certos títulos marianos, como "mediadora" e "corredentora", pudessem obscurecer a centralidade da única mediação de Cristo.

Critério eclesial: A mariologia conciliar situa Maria dentro da Igreja, da qual é membro eminente, único e exemplar, ocupando, "depois de Cristo, o lugar mais elevado e também o mais próximo de nós" (LG 55). Ela representa a Igreja na fé, caridade e união perfeita com Cristo (LG 63), sendo figura prototípica da humanidade crente, guiada pelo Espírito Santo e antecipando a plenitude da Igreja em sua missão redentora. Para Moltmann (1983, p. 184), essa relação sublinha a fidelidade à ação contínua do Espírito, rejeitando idealizações, e reforça que a Igreja, como sinal e sacramento de salvação, depende da disponibilidade para corresponder ao Espírito em sua caminhada histórica. Como lembra Almeida (2005, p. 181), "se a mariologia é importante para se entender a eclesiologia, a eclesiologia é essencial para se entender a mariologia", destacando a passagem de uma mariologia "*cristotípica*", centrada em Cristo, para uma mariologia "*eclesiotípica*", que a enxerga à luz da Igreja.

Critério antropológico: Este critério ressalta a pessoa humana não como mero objeto passivo da salvação, mas como sujeito ativo, capaz de cooperar livremente com a vontade de Deus na história da salvação (Hackmann, 2017, p. 74). Em Maria, isso se expressa nos valores pessoais – esperança, caridade e obediência a Deus (LG 63) – e na profundidade de sua fé, mesmo na obscuridade e nas dores. Meo (1995, p. 300) argumenta que, com sensibilidade renovada, Maria é reconhecida como mulher do nosso mundo, esposa e mãe, exemplo que interpela a existência humana e a condição feminina. Assim, ela simboliza a cooperação consciente, livre e responsável com Cristo, evidenciando a participação pessoal na salvação (Iwashita, 2014, p. 556-557).

Crítério ecumênico: Uma das maiores preocupações do Concílio Vaticano II foi iniciar o diálogo com o mundo protestante, especialmente devido às divergências marianas entre as confissões cristãs (LG 67). Por isso, no capítulo VIII da *Lumen Gentium*, o Concílio adotou uma exegese rigorosa da Sagrada Escritura, conforme interpretada pela Igreja, para purificar a doutrina marial (Iwashita, 2014, p. 557). A luz do Concílio e de sua recepção no magistério pós-conciliar reforça que a mariologia e a piedade mariana devem estar marcadas pela preocupação ecumênica, apresentando Maria não como motivo de divisão, mas como ponto de convergência e unidade entre todos os irmãos em Cristo (Meo, 1995, p. 300).

Crítério litúrgico: O Concílio Vaticano II, na *Lumen Gentium*, estabelece uma orientação clara de que o culto e a piedade marianos devem integrar-se harmonicamente na liturgia da Igreja e em seus critérios, mantendo, contudo, sua razão de ser própria, devidamente estimada e promovida (LG 66-67). As práticas e os exercícios de piedade, cultivados pelo povo cristão e aprovados pela Igreja ao longo dos séculos, precisam estar em sintonia com a liturgia oficial, expressão do culto trinitário centrado em Cristo (DPPL 186). Essa integração exige autenticidade de vida, evitando uma devoção estéril e passageira, que, segundo o Concílio, deve nascer da fé, conduzindo ao amor filial e à imitação das virtudes de Maria (Bento XVI, 2011, n. 2-3).

2 A piedade popular como inculturação da fé

A piedade popular, ou "religiosidade popular"⁸, no âmbito do catolicismo vivido nas comunidades de base, configura-se como uma manifestação complexa e plural da fé cristã, ao articular o sentido religioso inerente à condição humana, os elementos culturais dos povos e

os fundamentos da revelação cristã (DPPL 9). Reconhecida pelo magistério eclesial como a primeira e fundamental forma de inculturação da fé (Pinho, 2005, p. 442), expressa-se como uma "fé que se fez cultura", fruto do encontro entre o Evangelho e os contextos culturais (Pinho, 2005, p. 443; EG 122-123). Inserida nas expressões de fé das camadas populares, com caráter espontâneo e não institucional, não se opõe ao catolicismo oficial nem lhe é inferior; ao contrário, complementa-o e o fecunda (Zuben; Landgraf, 2018, p. 212). Por isso, exige uma abordagem teológica capaz de superar reducionismos e reconhecer, nessa experiência, uma mediação legítima e vital para a transmissão e a vivência da fé (Bento XVI, 2011, n. 5).

Na análise de Boff (2006, p. 550), o adjetivo "popular" comporta três acepções complementares e interligadas: (1) refere-se à piedade do povo – das multidões, dos fiéis, sejam ricos ou pobres, urbanos ou rurais, praticantes ou não –, com destaque para o culto à Mãe de Deus, que é, por antonomásia, o culto popular e universalmente católico; (2) designa a religião das classes populares, majoritariamente empobrecidas, que nela encontram expressão de sua fé e resistência; (3) indica a forma de experiência religiosa das bases, distinta das cúpulas hierárquicas, por assumir os códigos culturais, simbólicos e espirituais próprios dos simples.

O Diretório sobre a Piedade Popular e a Liturgia (DPPL 9; 50; 57; 61; 62; 65; 79; 262; 274-278) aponta que a piedade popular manifesta valores antropológico-teológicos relevantes, como a percepção do sagrado, a confiança na providência, a misericórdia de Deus e a integração do mistério pascal na vida cotidiana. Pinho (2005, p. 443) interpreta essa vivência como expressão de uma autêntica sede do transcendente, marcada por esperança, solidariedade e confiança no Espírito Santo. Em convergência, Boff (2006, p. 553-559) sublinha o simbolismo denso dessa piedade, que atua como mediador cultural, reforçando a iden-

⁸ Neste artigo, adota-se preferencialmente o termo "piedade popular" em vez de "religiosidade" ou "religião" popular, por ser a nomenclatura conceitual empregada oficialmente pelo *Diretório sobre Piedade Popular e Liturgia* (2003), da Santa Sé. Além disso, segundo Clodovis Boff (2006, p. 550), o termo "**piedade**" apresenta maior adequação ao uso teológico, enquanto "**religiosidade**" remete prioritariamente à abordagem sociológica.

tidade e abrindo ao Mistério, tornando-se espaço privilegiado de realização espiritual e humana.

2.1 Característica da piedade popular mariana

Ao refletir sobre a devoção mariana no contexto da piedade popular e seu valor teológico, Boff (2006, p. 553-559) propõe uma leitura específica da devoção mariana, destacando cinco traços que revelam sua densidade espiritual e antropológica. De acordo com o autor, essas características expressam a profundidade afetiva do povo em relação a Maria e sua função como mediação do sagrado no cotidiano. São elas: o sentimento ou *via cordis*, a exuberância simbólica e expressiva, a vitalidade, o caráter maravilhoso e a força comunitária. A seguir, apresenta-se uma breve explanação de cada traço.

2.1.1 Sentimento ou *via cordis*

Em contraste com a cultura racionalista, a cultura popular enfatiza o papel das emoções e do afeto, configurando a piedade popular como uma expressão da *via cordis* (Boff, 2006, p. 553). No entendimento de Boff (2006, p. 554), a devoção traduz-se em uma entrega total e profunda do fiel, que se manifesta tanto no sentimento interior quanto nas práticas externas de reverência. Essa dimensão afetiva é fundamental para compreender a relação do povo com Maria, marcada por uma vinculação intensa e emocional (De Fiores, 1995, p. 392-395).

Sobre essa proximidade afetiva, o autor observa que:

Em relação à Maria Santíssima, a piedade do povo católico é verdadeiramente "visceral ou entranhada". Os devotos tratam Maria com extremo carinho. Falam em termos de "Mãe querida" e mesmo "Mãezinha do céu". Outros modos de falar, que denotam intimidade, são o uso do diminutivo (Santinha etc.), especialmente no mundo hispano-americano (*Virgencita, Niña, Morenita, Chinita* etc.). O mesmo vale para o uso do pronome "minha", particularmente no âmbito brasileiro (Minha Santa, Minha Mãezinha e o curioso Minha Nossa Senhora) (Boff, 2006, p. 554).

Essa relação visceral inspira manifestações

espontâneas e sinceras de fé (EG 123), frequentemente acompanhadas por sacrifícios e gestos concretos, evidenciando a centralidade da devoção mariana na espiritualidade popular (Boff, 2006, p. 554). O uso de expressões carinhosas e íntimas, como "Mãezinha" e "Minha Nossa Senhora", revela não apenas proximidade emocional, mas também uma percepção de Maria como presença acessível e protetora no cotidiano. Trata-se de uma experiência religiosa marcada mais pela confiança afetiva do que por formulações doutrinárias, na qual o coração ocupa o lugar central da relação com o sagrado (Bento XVI, 2011, n. 5).

2.1.2 Exuberância

A exuberância é um traço marcante da piedade popular mariana, manifestando-se em expressões sensoriais e afetivas como hinos, ladainhas, flores, fogos e cores (Dorado, 1992, p.75). Tal transbordamento se evidencia especialmente nas festas dedicadas a Maria, nas quais há um "excesso" próprio de todo *festum magnum*, mesmo entre populações materialmente empobrecidas (Boff, 2006, p. 554). Nessas ocasiões, destaca-se a generosidade dos fiéis nos enfeites, nos gestos de penitência e nas oferendas (Boff, 2006, p. 555). A festividade mariana é comparada à celebração do aniversário de uma mãe, momento sagrado no qual nenhum filho pode se ausentar. Por isso, a presença e a oferenda tornam-se sinais públicos de amor e devoção.

As festas da padroeira convertem-se em verdadeira peregrinação familiar e comunitária, mobilizando a memória afetiva e religiosa do povo (Dorado, 1992, p.75). Como observa Stefano De Fiores (1995, p. 329), a linguagem do amor é exuberante e, para os que não compartilham dessa lógica afetiva, pode parecer exagerada. No entanto, trata-se de uma manifestação de fé intensa, com forte valor teológico, ascético e pastoral (Agostino, 1995, p. 1071). Os gestos festivos traduzem oração, gratidão e invocação, evidenciando a força dramática da piedade mariana (Agostino, 1995, p. 1071). Mesmo que criticada por possíveis excessos, essa expressão popular se guia pelas "razões do coração" mais que por

regras litúrgicas (Boff, 2006, p. 555).

2.1.3 Expressividade

A expressividade constitui um aspecto essencial da devoção popular, caracterizando-se por manifestações religiosas marcadamente sensíveis, exteriores e visíveis. O fiel não se limita ao sentimento interior, mas o traduz por meio de gestos concretos: tocar imagens, beijá-las, acender velas, oferecer flores, caminhar de joelhos, carregar ex-votos, entre outros (Boff, 2006, p. 556). Essa corporeidade simbólica revela a natureza "encarnada" da piedade popular, que assume as linguagens culturais do povo em sua relação com o sagrado. Maria, como figura central dessa devoção, é especialmente alvo de tais expressões (Boff, 2006, p. 556). Tais práticas, embora simples, carregam densidade afetiva e espiritual.

Essa forma de expressividade afasta-se de um racionalismo abstrato e aproxima-se da tradição que valoriza o corpo como mediação do Espírito (EG 122). A exterioridade, longe de ser um obstáculo à fé, é entendida como caminho legítimo para o invisível, conforme a própria lógica sacramental da Igreja (Boff, 2006, p. 555). A piedade popular, portanto, conserva em sua espontaneidade uma sabedoria teológica implícita. Trata-se de uma fé profundamente encarnada, que articula o sensível com o transcendente.

2.1.4 Vitalidade

A vitalidade da devoção popular manifesta-se como expressão concreta das necessidades primárias do povo, fazendo da fé um clamor por proteção, saúde, libertação e sustento (Boff, 2006, p. 557). Maria é invocada como Mãe protetora e intercessora diante das angústias cotidianas, assumindo papel central como provedora celeste. Trata-se de uma religiosidade encarnada, profundamente situada na vida real do povo, marcada por sua funcionalidade espiritual e social. Nesse contexto, ocorre uma "sobrenaturalização das coisas da vida", na qual tudo pode tornar-se matéria de relação com o divino (Boff, 2006, p. 557). Assim, fé e vida não se separam, revelando a força vital da piedade mariana.

2.1.5 Caráter maravilhoso

A piedade popular revela um profundo sentido do sagrado e da transcendência, enraizado na sensibilidade do povo para o mistério e o maravilhoso. Essa fé é alimentada por relatos de milagres, graças alcançadas e aparições, formando um imaginário espiritual onde o extraordinário é norma (Boff, 2006, p. 558). Há um desvio da racionalidade pura em direção a uma lógica sobrenatural, em que se crê firmemente que a graça será obtida de algum modo. Nesse horizonte, o insucesso não encontra lugar, pois a confiança no poder divino é absoluta. O maravilhoso, portanto, torna-se uma linguagem fundamental da religiosidade popular.

No que diz respeito à Virgem Maria, essa lógica se expressa na forma como o povo a enxerga: como senhora gloriosa, Mãe de Deus e toda santa. Representações simples ou demasiadamente humanas da Mãe de Jesus são, por vezes, rejeitadas, pois ferem o senso de dignidade atribuído à sua figura. O devoto prefere imaginá-la com traços de beleza sublime e riqueza celeste. Isso reflete sua posição singular: inferior apenas a Deus e superior a todos os santos (Boff, 2006, p. 558-559).

2.2 A criteriologia da devoção popular mariana

A piedade popular mariana, ao mesmo tempo em que revela a profundidade da fé do povo, suscita o desafio teológico-pastoral de discernir seus significados, limites e potencialidades. Nesse sentido, é necessário um olhar crítico que, sem desprezar sua riqueza simbólica e espiritual, seja capaz de reconhecer suas ambivalências e a necessidade constante de purificação evangélica (Bento XVI, 2007, n. 1). Como observa Pinho (2005, p. 444), a valorização da piedade popular exige, além do reconhecimento de sua densidade antropológica e teológica, uma postura crítica e discernente, sensível a possíveis distorções – como resquícios pré-cristãos, visões utilitaristas da salvação ou a relativização da centralidade de Cristo e da mediação eclesial.

A crítica teológica não nega o valor da pie-

dade popular, mas busca, ao contrário, garantir sua fidelidade ao núcleo essencial da fé cristã (Bento XVI, 2011, n. 5). Tal discernimento, como afirma Pinho (2005, p. 444-446), se orienta por cinco critérios fundamentais: (1) a submissão da religião ao Evangelho, como abertura permanente ao Deus vivo, impedindo qualquer fechamento ou absolutização do sagrado; (2) o respeito à diversidade das formas de viver a fé, exigindo uma leitura realista e pastoral da experiência concreta dos fiéis; (3) a necessidade permanente de evangelização das expressões piedosas, para que não se desvinculem do centro cristológico da fé; (4) uma pedagogia pastoral paciente, que favoreça o amadurecimento progressivo da fé, evitando rupturas ou imposições; e (5) o discernimento contínuo da imagem de Deus, que emerge das práticas devocionais, avaliando sua consonância com a revelação cristã.

Nesse mesmo horizonte, Boff (2006, p. 552-553; 584-589) observa que cabe à teologia e à pastoral "evangelizar a religiosidade popular", zelando pela autenticidade, promovendo sua integração orgânica com a liturgia, a fé e a prática da caridade, confrontando a piedade mariana com a realidade social. A espiritualidade mariana, nesse contexto, deve conduzir à adesão concreta ao Evangelho, superando o risco da devoção sentimentalista ou desvinculada da vida (Bento XVI, 2011, n. 3). Trata-se de uma "mística do cotidiano", enraizada na vida concreta do povo, mas permanentemente interpelada pelo seguimento de Cristo (Olivera, 2002, p. 297; Salvador, 1978, p. 514-536).

O Papa João Paulo II (2003, n. 80) recorda que o verdadeiro culto a Deus se realiza, antes de tudo, na vida cotidiana marcada pela caridade, pela justiça e pela entrega generosa. Assim, a genuína devoção mariana não pode se reduzir a ritos externos ou práticas isoladas, mas deve levar a um compromisso efetivo com o Reino. A esse respeito, a Exortação Apostólica *Mariialis Cultus* (1974, n. 39) afirma com clareza que todo culto mariano autêntico deve conduzir à glorificação de Deus e ao compromisso com uma vida segundo o Evangelho.

Portanto, a devoção popular mariana manifesta

sua plena autenticidade quando se traduz em testemunho concreto, serviço e amor ao próximo (LG 53; 56; 63; Bento XVI, 2011, n. 3). A criteriológica da piedade popular não visa negá-la, mas iluminar suas expressões com o discernimento evangélico, a fim de que ela permaneça fiel à tradição viva da Igreja, integrando fé, cultura e vida em um dinamismo que une o *sensus fidei* do povo com a centralidade do Mistério pascal.

3 Maria como modelo da Igreja no exercício do culto e na ação pastoral

O capítulo VIII da Constituição *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II, propõe Maria como modelo da Igreja na liturgia e na ação evangelizadora, integrando culto e compromisso com o Reino (LG 66-67). Essa seção conciliar funciona como chave hermenêutica para compreender e orientar o culto mariano na prática pastoral, oferecendo critérios teológicos que legitimam e iluminam a piedade popular como expressão inculturada da fé vivida pelas comunidades (EG 123-126). Com base nessa fundamentação, bem como na reflexão teológica atual, destacam-se três perspectivas complementares para uma metodologia pastoral em relação à piedade popular mariana, vinculada a uma fé enraizada e interiormente vivificada: a mariologia eclesial, a mariologia mistagógica e a mariologia libertadora. Essas abordagens contribuem para tornar o culto mariano popular mais inteligível, em sintonia com a tradição viva da Igreja e coerente com a missão transformadora do discipulado.

3.1 Mariologia eclesial: Maria, modelo de fé para a Igreja

O Concílio Vaticano II, na Constituição *Lumen Gentium*, ao tratar da mariologia em perspectiva eclesial, evidencia a singular função de Maria na história da salvação (LG 55) e sua profunda vinculação com a vida da Igreja (LG 53). Essa relação, considerada temática central do capítulo VIII da referida Constituição, apresenta Maria como "Mãe", "tipo" e "modelo eminente" da Igreja. Enquanto Mãe do Redentor, participa da única mediação de Cristo e acompanha com caridade

os fiéis em sua peregrinação terrena (LG 62). Como tipo, manifesta a fé, a caridade e a união perfeita com Cristo, espelhando a vocação e a identidade da Igreja (LG 63). Como modelo de fé, Maria resplandece diante do Povo de Deus como exemplo de virtudes a serem imitadas na vivência eclesial (LG 63-65).

Nos primeiros séculos do cristianismo, a teologia patristica reconheceu a íntima identidade entre Maria e a Igreja, considerando Maria como figura e recapitulação da Igreja-Mãe (Iwashita, 2014, p. 118). Tal perspectiva, segundo Müller (1955, p. 63), expressa o profundo amor da Igreja primitiva pela Mãe do Salvador, compreendendo sua vida – da concepção imaculada à assunção – como prefiguração do destino da própria Igreja. Essa concepção, ao mesmo tempo mística e real, fundamenta o paralelismo entre Maria e a comunidade eclesial, ambas chamadas a gerar Cristo no mundo (Müller, 1955, p. 54). Para Laurentin (1967, p. 43), a analogia entre Maria e a Igreja, elaborada por Santo Irineu, não constitui um mero recurso simbólico, mas uma expressão substancial da lógica salvífica que une Cristo aos seus membros. Nesse sentido, Maria torna-se ícone da Igreja na ordem da fé, da caridade e da comunhão com Cristo (LG 63).

O Concílio Vaticano II, retomando a tradição patristica, reafirma em *Lumen Gentium* que Maria, por sua maternidade divina e por sua singular missão redentora, está intimamente unida à Igreja (LG 63). Como virgem e mãe, ela ocupa posição eminente no mistério eclesial, sendo seu "tipo", "modelo" e "membro eminente" (LG 53). A teologia conciliar reconhece que Maria transcende a Igreja⁹, mas ambas se esclarecem mutuamente: Maria revela o arquétipo da Igreja em sua essência espiritual e missionária (Iwashita, 2014, p. 119). A figura de Maria, portanto, ilumina a autocompreensão da Igreja como Mãe de Cristo e mãe dos fiéis (LG 62). Ao mesmo tempo, a Igreja torna acessível a figura de Maria como referência existencial para os cristãos na fé e na caridade (LG 53; 65).

Segundo Iwashita (2014, p. 120), na origem da

Igreja, encontra-se o ato de fé de Maria, cujo *fiat*, acolhido em obediência e liberdade, inaugura o tempo messiânico. Seu "sim" torna-se paradigma de toda fé cristã: expressão da acolhida do dom da salvação como graça que antecede e transforma a liberdade humana (Lc 1,38), prolongando-se até o sofrimento do Calvário (Jo 19,25-27). Lorscheider (s.d.), p. 10) recorda que São Bernardo de Claraval dramatiza esse momento, vendo toda a humanidade pendente dos lábios da Virgem, à espera de sua resposta salvadora, que se concretiza na encarnação do Verbo e se estende até a cruz. Maria, cheia de graça, torna-se, assim, modelo da fé da Igreja e de cada fiel, por sua entrega total à vontade de Deus. Em sua experiência crente, realiza-se, como afirma Cantalamessa (1992, p. 42), a perfeita comunhão entre graça e fé: dom gratuito que gera, sustenta e nutre a vida da Igreja.

A piedade popular mariana expressa, de forma sensível e concreta, o realismo da fé de Maria, aquela que creu com todo o seu ser e se entregou sem reservas ao projeto divino (Philippe, 1999, p. 98-100). Seu *fiat*, como ato de fé, esperança e caridade (Philippe, 1999, p. 103-104), tornou-se referência para o povo simples, que, na devoção cotidiana, une contemplação e serviço. Essa piedade, muitas vezes marcada pelo silêncio, pelas romarias, promessas e súplicas, traduz a confiança no Deus que se fez pequeno e acessível em Maria (Agostino, 1995, p. 1071). Como observa De Fiores (2010, p. 329), o povo crente vive, à semelhança de Maria, sua fé na esperança e no abandono confiante à misericórdia divina. A fé de Maria, vivida na pobreza do coração, sustenta a espiritualidade popular, que nela encontra consolo, fortaleza e caminho seguro para Deus (Bento XVI, 2011, n. 4).

3.2 Mariologia mística: Maria à sombra do Altíssimo

A mariologia mística apresenta Maria como aquela que vive à sombra do Altíssimo, mestra

⁹ As reflexões aqui desenvolvidas sobre a relação entre Maria e a Igreja não nos devem conduzir à redução eclesiológica de Maria, pois ela é uma realidade complexa que transcende a Igreja.

da vida espiritual e formadora mistagógica dos fiéis (Pinkus, 1984, p. 281-282)¹⁰. Nela, a Igreja reconhece um modelo prototípico de santidade, serviço e carisma, expressão plena da abertura ao mistério divino. Sua presença silenciosa e fecunda inspira o caminho da interioridade, conduzindo à intimidade com Deus (MC 21). Maria revela à humanidade o segredo de uma existência vivida na graça, em profunda coerência com a feminilidade redimida (MC 37). Por sua vida unida ao Espírito, torna-se ícone da mística cristã e da plenitude vocacional da Igreja.

A mariologia mística, à luz da pneumatologia, revela Maria como espaço sagrado da manifestação trinitária (De Fiores, 1991, p. 265-298). A encarnação do Verbo em seu seio, pela ação do Espírito Santo, testemunha o agir da Trindade na história da salvação. Nessa perspectiva, Costa (2013, p. 87-88) afirma que Maria participa, de forma singular, da economia salvífica como lugar fecundo do encontro entre o eterno e o temporal. Sua maternidade está intimamente ligada ao mistério trinitário, pois é no Espírito que ela concebe, dá à luz e acompanha o Filho de Deus. Assim, a Igreja reconhece nela o ícone da acolhida e da disponibilidade ao Espírito.

Ao contemplar Maria, torna-se evidente sua profunda comunhão com o Espírito Santo, sem jamais se sobrepor a Ele, conforme ressalta Costa (2024, p. 95). Ela se manifesta como modelo de receptividade espiritual e profetisa no *Magnificat* (Lc 1,46-56), vivenciando a escuta orante animada pelo Espírito. Laurentin (1965, p. 309-321) destaca que, em Maria, os dons e carismas do Espírito encontram expressão plena, tornando-a protótipo dos batizados no Espírito (At 1,14). A existência de Maria, marcada por fé, alegria e louvor, é para Forte (1991, p. 26) um verdadeiro caminho de santidade vivido em íntima comunhão com a Trindade. Dessa forma, ela se apresenta como

mestra do seguimento cristão conduzido pelo Espírito (MC 21).

Por sua singular relação com o Espírito Santo, Maria é reconhecida como Filha predileta do Pai, Mãe do Filho e templo do Espírito (LG 53). Contudo, sem confundir sua condição humana com a divindade, ela permanece criatura elevada pela graça. De Fiores (1991, p. 270) destaca que a mariologia pneumatológica enfatiza que se vai ao Pai por Cristo, no Espírito, "com e como Maria", jamais em substituição ao Espírito, mas em íntima união com Ele. Costa (2013, p. 89) salienta que essa abordagem preserva o mistério da Trindade e evidencia o papel feminino e materno de Maria na história da salvação. Por fim, Laurentin (1965, p. 309-321) afirma que, por meio dela, a humanidade contempla a plenitude da vocação cristã iluminada pela ação do Espírito.

Na análise de Costa (2013, p. 105), Maria, como formadora mistagógica, manifesta a pedagogia do Espírito Santo na vida do povo fiel, conduzindo-o ao mistério por meio da simplicidade da fé. Na devoção popular mariana – expressa em romarias, cânticos, súplicas e gestos de entrega – ela educa no silêncio, na confiança e na esperança, formas espirituais de assimilação do mistério divino (Costa, 2024, p. 94). Como *pneumatófora*¹¹, Maria não apenas aponta para o Espírito, mas o torna presente no coração do povo, sendo templo, sinal e ícone de sua ação (Pikaza, 1987, p. 85-86). Sua maternidade espiritual revela a fecundidade do Paráclito, que atua na história para gerar comunhão com Deus (Costa, 2024, p. 95). Assim, a piedade mariana constitui um verdadeiro itinerário de iniciação espiritual, no qual Maria é mestra que introduz o povo simples na experiência viva do sagrado.

¹⁰ A mistagogia, entendida como a pedagogia do mistério, fundamenta-se nas fontes da espiritualidade cristã: a Palavra de Deus, os sacramentos, os exercícios espirituais e a vivência comunitária na oração. Assim como o seguimento de Jesus possui um caráter mistagógico permanente, a dimensão mariana da espiritualidade também se configura como um itinerário de introdução progressiva no mistério de Deus. Maria, ao assumir sua vocação como primeira discipula do Mestre, torna-se igualmente a primeira mestra de santidade, guiando os fiéis no caminho do seguimento de Cristo (Maçaneiro, 1999, p. 97-98).

¹¹ *Pneumatófora* é um termo teológico que deriva do grego *pneuma* (Espírito) e *phoros* (portadora), significando "portadora do Espírito". Aplicar esse título a Maria é reconhecer sua participação singular na missão do Espírito Santo na história da salvação, sobretudo como aquela que gera Cristo no mundo e forma espiritualmente os fiéis. Nesse sentido, Maria se apresenta como mestra e mãe, figura exemplar da presença ativa e fecunda do Espírito na vida da Igreja (Costa, 2024, p. 94-96).

3.3 Mariologia libertadora: Maria, figura de esperança e força

A mariologia libertadora desenvolve-se a partir de uma hermenêutica contextualizada, em fidelidade à orientação conciliar que insere Maria no horizonte do "mistério de Cristo e da Igreja" (Costa, 2013, p. 85-86). Sustentada por fundamentos cristológicos, soteriológicos e eclesiológicos, e inspirada pela Sagrada Escritura e pela Tradição viva, busca enraizar-se na experiência concreta do povo de fé (EG 126). Embora aberta a múltiplas perspectivas, como as questões de gênero, etnia e culturas oprimidas (Costa, 2013, p. 80), neste recorte, privilegia-se a realidade do pobre como lugar teológico. Nessa perspectiva, Maria é reconhecida como sinal do amor salvífico de Deus, que se manifesta em favor dos marginalizados econômicos, tornando-se ícone da opção preferencial pelos pobres (Costa, 2013, p. 86). Assim compreendida, ela encarna uma esperança ativa e uma força transformadora, paradigma da práxis libertadora do Evangelho (RM 37).

Uma mariologia da libertação reconhece que a opção de Deus pelos pobres não é episódica, mas estrutural no plano da salvação (LG 61). Essa opção se realiza desde a Antiga Aliança (Ex 3, 7-15) e encontra sua expressão culminante na Nova Aliança, a partir de Maria, mulher do povo de Nazaré, vila insignificante e socialmente marginalizada (MC 37; RM 37). Em Maria, Deus age a partir da pobreza, da impotência e da periferia, revertendo lógicas de dominação e instaurando um horizonte de libertação-salvação para os pequenos e indefesos (LG 55). Nessa chave hermenêutica, Maria apresenta-se como *crístófora* (portadora de Cristo) (Forlai, 2025, p. 134), expressão concreta e sacramento visível do amor preferencial de Deus e de sua opção real pelos pobres deste mundo (Costa, 2013, p. 86).

Essa mariologia parte de uma abordagem teológica situada (EG 126), enraizada no contexto socioeclesial e cultural, particularmente do continente latino-americano, reconhecendo os pobres não apenas como destinatários, mas como sujeitos da fé e da reflexão teológica (Gerbara; Bingemer, 1987, p. 147-197). Trata-se de

uma leitura pastoral e antropológica que afirma o lugar do pobre na sociedade e na Igreja, a partir da escuta do *sensus fidei* do povo crente (Boff, 1998, p. 436). Maria, como mulher simples, e não passiva, revela-se imagem viva da resistência e da esperança, cujo *Magnificat* (Lc 1,46-55) inaugura uma espiritualidade de denúncia profética e de anúncio libertador (MC 37; RM 37). A práxis de fé que brota dessa teologia é inseparável do compromisso com a justiça e com a transformação das estruturas excludentes (Costa, 2013, p. 97).

Por isso, uma mariologia da libertação deve ser crítica e atualizada, mas profundamente fiel ao núcleo doutrinal da fé cristã (Costa, 2013, p. 87). Ela valoriza e respeita as expressões populares da piedade mariana, entendendo que, nesses gestos, o povo entrelaça ternura e vigor, sofrimento e esperança, espiritualidade e ação profética (EG 288). Em Maria, o Evangelho penetra e exalta a feminilidade, redimindo a carne e espiritualizando a história (DP 293-299). Sua figura torna-se, assim, ícone da libertação integral, modelo de Igreja serva e pobre com os pobres. Como tal, Maria ilumina o caminho de uma teologia que brota do chão dos oprimidos, revelando, no concreto da vida, a gratuidade, a misericórdia e o compromisso transformador de Deus (DP 282).

Nessa dinâmica, a piedade popular mariana, vivida intensamente nos contextos de marginalização, revela-se como espaço privilegiado de resistência espiritual e elaboração teológica (Costa, 2013, p. 95-96). Na fé simples do povo, Maria assume múltiplas feições – como a indígena de Guadalupe ou a negra de Aparecida – tornando-se presença próxima, materna e solidária (DP 168). Nessas expressões, o povo encarna uma espiritualidade que entrelaça mística e denúncia, consolo e clamor por justiça (Militello, 1999, p. 233-236). O *Magnificat* (Lc 1,46-55), cantado nas celebrações e vivido nas lutas cotidianas, torna-se a voz dos pequenos que anunciam a esperança de Deus (Martini, 2000, p. 23-35; EN 82). Assim, a mariologia da libertação reconhece que a piedade mariana é lugar legítimo de teologia encarnada, onde o amor preferencial de Deus pelos pobres se faz visível e eficaz.

Considerações finais

A mariologia conciliar, especialmente conforme delineada na *Lumen Gentium*, oferece uma chave hermenêutica fecunda para compreender o culto popular mariano em sua complexidade teológica e pastoral. Ao situar Maria "no" mistério de Cristo e da Igreja, o Concílio Vaticano II promove uma reorientação que resguarda tanto a centralidade cristológica quanto a legitimidade da piedade popular. Essa abordagem supera dicotomias entre doutrina e prática devocional, revelando uma mariologia integrada à fé vivida pelo povo (Bento XVI, 2011, n. 2). Desse modo, a devoção mariana não é um acréscimo periférico à fé cristã, mas expressão legítima de sua enculturação (Dap 263). A teologia conciliar, portanto, fundamenta e orienta a valorização crítica dessa piedade (Baraúna, 1995, p. 1161).

Reconhecida como "fé que se fez cultura" (Pinho, 2005, p. 443), a piedade popular mariana manifesta a experiência do sagrado entre os pobres e simples, revelando uma espiritualidade vital, simbólica e comunitária. Contudo, essa riqueza exige discernimento teológico que garanta sua fidelidade ao Evangelho e à tradição viva da Igreja (Bento XVI, 2007, n. 1). Os critérios bíblico, cristológico, eclesiológico e litúrgico, entre outros, propostos pela mariologia conciliar, oferecem subsídios para uma leitura crítica e amorosa da piedade popular. Não se trata de negar suas expressões espontâneas, mas de integrá-las pastoralmente ao centro da fé. Assim, a piedade popular mariana é não apenas tolerada, mas reconhecida como caminho autêntico de experiência cristã.

Em suma, a mariologia conciliar ilumina a relação entre fé e cultura, revelando Maria como ícone do seguimento e da vida cristã. Sua figura materna, próxima e solidária, torna-se referência para uma espiritualidade encarnada, capaz de fecundar a missão pastoral e a liturgia da Igreja. A legítima devoção mariana popular, quando purificada e integrada, torna-se expressão do *sensus fidei* e força evangelizadora nas periferias da existência (Bento XVI, 2011, n. 3). Essa articulação entre mariologia, piedade e missão inscreve-se

na dinâmica do Reino, em que Maria, mulher crente e discípula fiel, caminha com o povo de Deus. Assim, o culto popular mariano, à luz do Concílio, revela-se como dom e tarefa eclesial.

Referências

- AGOSTINO, G. Piedade popular. In: FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 1067-1073.
- ALBERIGO, Giuseppe. Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II. In: ALBERIGO, Giuseppe. *Tansizione epocale: Studi sul Concilio Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- ALMEIDA, Antônio José. *Lumen gentium: A transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005.
- BARAÚNA, Guilherme. A Santíssima Virgem a serviço da economia da salvação. In: BARAÚNA, Guilherme (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965.
- BENTO XVI, Papa. Discurso do Papa Bento XVI aos participantes na Assembleia Plenária da Pontifícia Comissão para a América Latina. [Vatican.va](http://www.vatican.va), 2011. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20110408_plenaria-pcal.html. Acessado em: 07 jun. 2025.
- BENTO XVI, Papa. Viagem apostólica de Sua Santidade Bento XVI ao Brasil por ocasião da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe: sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe – Discurso do Papa Bento XVI. [Vatican.va](http://www.vatican.va), 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html. Acessado em: 05 jun. 2025.
- BÍBLIA de Jerusalém. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOFF, Clodovis. *Introdução à mariologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BOFF, Clodovis. *Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CANTALAMESSA, Raniero. *Maria, um espelho para a Igreja*. Aparecida: Santuário, 1992.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen gentium: Constituição dogmática sobre a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CONGAR, Yves. *Diario del Concilio: 1960-1963*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005.
- CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Diretório sobre piedade popular e liturgia: Princípios e orientações*. São Paulo: Paulinas, 2003.

COSTA, Etel Maria Pereira. Maria, arquétipo do feminino na Igreja: uma leitura do Capítulo VIII da Lumen Gentium. *Cultura teológica*, São Paulo, n. 82, p. 75-103, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.19176/rct.voi82.17386>. Acesso em: 17 out. 2025.

COSTA, Jonas Nogueira. À sombra do altíssimo: A relação singular entre o Espírito Santo e Maria. São Paulo: Paulus, 2024.

DE FIORES, Stefano. Figura bíblica de Maria e sua inculturação popular. *Atualidade Teológica*, n. 36, p. 320-347, set./dez. 2010. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/17950/17950.PDF>. Acesso em: 17 out. 2025.

DE FIORES, Stefano. *Maria en la Teología contemporánea*. Salamanca: Siguime, 1991.

DE FIORES, Stefano. *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*: Commento Teologico-pastorale al capitolo mariano del Concilio Vaticano II. 4. ed. Roma: Edizione Monfortane, 1995.

DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (dir.). *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 391-395.

DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). *Nuovo Dizionario di Mariologia* (NDM). Roma: Paulinas, 1985. p. 892-893.

DORADO, Gonzalez Antonio. *Mariologia Popular Latino-Americana*: Da Maria Conquistadora à Maria libertadora. São Paulo: Loyola, 1992.

FELLER, Vitor Galdino. Mariologia Conciliar, chave para a tarefa teológica atual. *Cultura teológica*, São Paulo, n. 99, p. 78-95, maio/ago. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/rct.i99.54227>. Acesso em: 17 out. 2025.

FORLAI, Giuseppe. *Maria, Madre y Compañera en el camino de la fe*. Salamanca: Sigueme, 2025.

FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério*: ensaio de mariologia simbólico-narrativa. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1991.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus, 2013.

GEBARA, Ivone; BINGEMER Maria Clara. *Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres*: um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1987.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. A Igreja da Lumen Gentium e a Igreja da Gaudium et Spes. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 657- 676, dez. 2005. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/1713>. Acesso em: 17 out. 2025.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. Maria nas conferências episcopais da América Latina. *ATeo*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 57, p. 437-457, set./dez.2017. Disponível em: 10.17771/PUCRio.ATeo.31818. Acesso em: 17 out. 2025.

IWASHITA, Pedro K. A presença de Maria na nova evangelização. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 46, p. 104-126, jan./abr. 2014. Disponível em: 10.17771/PUCRio.ATeo.23289. Acesso em: 17 out. 2025.

JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia in Europa*. Braga: Apostolado da Oração, 2003.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica Redemptoris Mater: Sobre a Bem-Aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho. *Vatican.va*, [s.d.]. Disponível em: [ht-tps://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_re-demptoris-mater.html](http-tps://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_re-demptoris-mater.html). Acesso em: 06 jun. 2025.

LAURENTIN, René. *Breve tratado de teologia mariana*. Petrópolis: Vozes, 1965.

LAURENTIN, René. *Court traité sur la Vierge Marie*: Refondu à la suite du Concile. 5. ed. Paris: Lethielleux, 1967.

LORSCHIEDER, Aloísio. *A fé da Virgem Maria*. Aparecida: Ed. Santuário, s. d. Coleção Cadernos Marianos 2.

MAÇANEIRO, Marcial. *A Espiritualidade como caminho e mistério*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTINI, Carlo Maria. *La Madonna del Sabato Santo*: Lettera Pastorale 2000-2001. Milano: Centro Ambrosiano, 2000.

MEO, S. Verbete: Concílio Vaticano II. In: DE FIORES S.; MEO S. (Org.). *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 297-301.

MILITELLO, Cettina. *Maria com occhi di donna*. Casale Monferrato: PIEMME, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. Existe uma mariologia ecumênica? *Concilium*, Petrópolis, v. 188, n. 8, p. 919-924, 1983.

MÜLLER, Alois. *Ecclesia – Maria*: Die Einheit Marias und der Kirche. 2. ed. Freiburg in der Schweiz: Universitäts Verlag, 1955.

O'MALLEY, John W. *O que aconteceu no Concílio Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014.

OLIVERA, Bernado. *Sol en la Noche*: Misterio y mística cristiana desde una experiencia cisterciense. Burgos: Monte Carmelo, 2002.

PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntian-di*: Sobre a evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 1976.

PAULO VI, Papa. Exortação Apostólica Marialis Cultus. *Vatican.va*, 1974. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p_vi_exh_19740202_marialis-cultus.html. Acesso em: 5 jun. 2025.

PHILIPPE, Marie-Dominique. *Mystère de Marie*: Croissance de la vie chrétienne. Paris: Fayard, 1999.

PHILIPS, Gérard. *La Chiesa e il suo mistero*: Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium. Milano: Jaca Book, 1975.

PIKAZA, Xavier. *Maria e o Espírito Santo*: Notas para uma mariologia pneumatológica. São Paulo: Loyola, 1987.

PINHO, José Eduardo Borges de. O culto à Virgem Maria na religiosidade popular: uma perspectiva teológico-sistemática. *Didaskalia*. Lisboa, v. 35, n. 1-2, p. 433-456, 2005. Disponível em: [10.34632/didaskalia.2005.1701](https://doi.org/10.34632/didaskalia.2005.1701). Acesso em: 17 out. 2025.

PINKUS, Lucio. Maria come "simbolo" dell'esperienza Cristiana deloo Spirito Santo. Ipotese e material per la compressione psicológico-analitica. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE MARIA E LO SPIRITO SANTO, 4., 1984, Roma. **Anais** [...]. Roma: Marianum, 1984. p. 245-290.

SALVADOR, Federico Ruiz. *Caminos del Espiritu*: Compendio de Teologia Espiritual. 2. ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978.

ZUBEN, Newton Aquiles Von; LANDGRAF, Robert Donizeti. Piedade popular e o culto a Maria: um olhar a partir do Diretório de Piedade Popular e Liturgia e da Exortação Apostólica Marialis Cultus. *Cultura teológica*, São Paulo, n. 91, p. 209-228, jan/jun. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/rct.iq1.36597>. Acesso em: 17 out. 2025.

Anderson Moura Amorim

Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestre em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Professor na *Faculdade Católica de Feira de Santana* (FCFS). Atua nas áreas de Teologia Fundamental, Teologia Espiritual e Mariologia. Membro da Sociedade Brasileira de Teologia Sistemática (SBTS) e da Associação Brasileira de Mariologia (ABM).

Endereço para correspondência

Avenida Eduardo Fróes da Mota, 18962
Sobradinho, 44021-215
Feira de Santana, BA, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.