
Tradición y transmisión de la fe. El caso de la «religiosidad popular» en el Chile actual*

*Tradition and Transmission of Faith.
The Case of «popular religion» in Chile Today*

RECIBIDO: 14 DE MARZO DE 2019 / ACEPTADO: 28 DE AGOSTO DE 2019

Federico AGUIRRE ROMERO

Pontificia Universidad Católica de Chile. Facultad de Teología, Centro de Estudios de la Religión
Santiago. Chile
ID ORCID 0000-0001-7203-7863
federico.aguirre@uc.cl

Resumen: Desde la segunda mitad del siglo XX, la «religiosidad popular» aparece como un factor determinante en los procesos socioculturales de Latinoamérica. Así, este tópico ha sido ampliamente tratado en el magisterio y las teologías latinoamericanas a partir de los años 60, reconociéndose su progresiva valoración como medio de transmisión de la fe. En lo que sigue, partiendo de una crítica de los términos «religiosidad» y «piedad popular», se propone una perspectiva de análisis teológico-fundamental de este fenómeno, destacando su rol crucial en los procesos de transmisión de la fe y los lenguajes propios a través de los que se expresa.

Palabras clave: Cultura, Cristianismo, América Latina.

Abstract: Since the second half of the 20th century, «popular religion» has been a determining factor in the sociocultural processes of Latin America. Therefore, this topic has been largely treated in magisterial documents and Latin American theologies since the '60s, being progressively appreciated as a medium of the transmission of faith. In this article, the terms «popular religion» and «popular piety» are questioned, in order to suggest a theological-fundamental perspective of analysis of this phenomenon, highlighting its crucial role in the processes of the transmission of faith and the forms through which it is expressed.

Keywords: Culture, Cristianism, Latin America.

* La investigación que se refiere a continuación forma parte del proyecto Fondecyt Iniciación n° 11170285 titulado «Fundamentos estético-teológicos de la piedad popular» (2017-2020).

I. COMPOSICIÓN DE LUGAR

Querría comenzar este estudio haciendo referencia a un hecho biográfico, si se me permite la digresión. El año 2016, recién incorporado al cuerpo académico de la Facultad de Teología después de haber vivido catorce años fuera de Chile, se me solicitó participar en calidad de apoyo docente en la IV Residencia artística de La Tirana¹. Esta actividad es organizada cada año hasta la actualidad desde el 2012 por la Facultad de Artes y la Pastoral de la Universidad Católica, y su principal objetivo es propiciar la investigación artística contextual, es decir, plantearse la producción de obra a partir de la observación directa de medios de producción artística no académica. En este sentido, esta fiesta religiosa que se desarrolla cada año en el Norte Grande de Chile presenta un alto nivel de performatividad, articulando diversas expresiones artísticas a través de las cuales el evento festivo toma cuerpo².

Mi participación en una actividad de esta naturaleza venía justificada, por una parte, por la necesidad que detectaron los organizadores de abordar la dimensión religiosa de la fiesta y, por otra, por mi área de especialización en temas de arte y teología. Mi investigación en teología, de hecho, ha girado en torno a la denominada teología de la imagen del oriente cristiano, y más específicamente en torno a la relación entre la dimensión estética y la dimensión teológica de la imagen de culto en el contexto de la tradición cristiana³. También me dedico a pintar íconos, oficio que aprendí en Grecia durante mi permanencia de casi nueve años y donde comencé mis estudios formales de teología.

Pues bien, sin saber muy bien cómo contribuiría mi participación en la Residencia y sin haber escuchado nunca el término «religiosidad popular», llegué al pueblito de La Tirana bajo el influjo de esa luz implacable de la Pampa, los colores intensos de trajes y las banderas multicolores del pueblo aymara, los tañidos de bombos, quenas, cajas y trompetas.

¹ Cada año el pueblo de La Tirana acoge a más de 200 mil peregrinos y visitantes y alrededor de 200 bailes religiosos, que se dan cita en esta pequeña localidad para rendir culto a la Virgen del Carmen. Los días que preceden y suceden al 16 de julio, el pueblo y la pampa del Tamarugal son escenario de la festividad religiosa más multitudinaria del Norte Grande de Chile y, al mismo tiempo, de una de las demostraciones patrimoniales más reconocidas a nivel nacional.

² Con el término «performatividad» hacemos referencia a un tipo de expresión artística («performance» o «acción de arte») que, por una parte, se ejecuta al modo de las artes interpretativas (por ejemplo, un cuadro que se pinta en vivo), y que, por otra, requiere de una participación activa por parte del espectador (el espectador muchas veces también ejecuta la obra).

³ AGUIRRE, F., «Íconos: arte y teología», en LABARGA, F. (ed.), *Arte y teología*, Pamplona: Eunsa, 2017.

La primera asociación que vino a mi mente de manera espontánea fue la siguiente: «Esto es como la Pascua ortodoxa». El ambiente festivo, pero con un fuerte componente devocional, me recordó ese tiempo que en Grecia coincide con el comienzo de la primavera, esos días llenos de presagios y ritos, íconos, velas y amapolas repartidas en torno a las piedras de la Acrópolis, donde niños, jóvenes y adultos esperan ansiosos la víspera de resurrección para salir a la calle a vitorear «Χρηστός ἀνέστη!... ἀληθῶς ἀνέστη!» («¡Cristo resucitó! ¡En verdad resucitó!»).

Al igual que la víspera del 15 de julio para los devotos de la Virgen de La Tirana, el día de la resurrección para los cristianos griegos marca el auténtico comienzo del año. Todo el trajín anual de las ocupaciones se organiza en torno a ese momento de exaltación festiva que se toma las calles. Pero además de esta asociación respecto a la atmósfera *festiva*, creo que lo que me llevó a establecer la analogía fue el complejo despliegue performático que en ambos casos se observa en torno a la *imagen*, el cual no es un suplemento, sino que constituye parte substancial de la vivencia de la fe o, más bien, es el modo «estético» –es decir, eminentemente sensible– en que se da ese tipo de fe.

Con el paso de los días en la fiesta de La Tirana, me empecé a dar cuenta de que la función estético-sacramental que se aprecia en la veneración de los íconos orientales también se reconoce en la interacción de los devotos de La Tirana con la imagen de la Virgen, y que el mundo de los íconos que llevaba investigando hace más de diez años en el fondo se trataba de una religiosidad popular que no ha sido necesario identificar como tal. Y destaco: no ha sido necesario denominar esta fe como «religiosidad popular» por la sencilla razón de que esas prácticas, en el caso de Grecia, están orgánicamente vinculadas a la expresión institucional de la Iglesia y son reconocidas y valoradas como parte de su tradición.

II. ¿LA FE POPULAR?

Al comenzar la revisión bibliográfica que dio origen al proyecto de investigación que nos encontramos desarrollando, nos causaron franca extrañeza los términos con los que la literatura (tanto teológica como de las ciencias sociales) se refería a esta realidad de la sociedad y la Iglesia latinoamericanas: «religiosidad popular», «piedad popular», «catolicismo popular». ¿Por qué hablar de «religiosidad» y no de «religión»? ¿Por qué es necesario añadir el calificativo de «popular»? ¿Tiene un sentido meramente descriptivo (la reli-

giosidad de los sectores populares de la sociedad) o un sentido normativo (la religiosidad no «cultiva»)?⁴

En este sentido, la definición del tópic que propone el antropólogo español Manuel Delgado nos pareció especialmente asertiva: «La historia de las teorías sobre la religiosidad popular ha sido en realidad la de la incomodidad y la perplejidad de los estudiosos ante unos hechos culturales que desafiaban los esquemas tradicionales de conocimiento y control científico y que hacían inoperantes las técnicas habituales de actuación»⁵.

Al escepticismo expresado por este autor, afín a la postura de los estudios de cultura material de los 90 y a un enfoque postcolonial⁶, habría que añadir la crítica desarrollada en torno al calificativo de «popular» por autores como Michel de Certeau, que destaca la insuficiencia del término tanto en su sentido descriptivo como normativo. Así, el filósofo francés pone de relieve que aquello que se caracteriza como «cultura popular» (en su calidad de objetos concretos, contextos de producción, funciones y prácticas sociales desarrolladas en torno a estos objetos), no se puede limitar a una suerte de contracultura (una clase social subalterna, un modelo socio-económico agrario, un modo de pensar no ilustrado)⁷. Así, para el caso de Latinoamérica, nos parece más adecuado hablar de «biculturalidad»⁸ o de cultura «híbrida»⁹, en cuyo caso objetos y prácticas transitan de manera más o menos libre entre lo culto y lo popular, lo indígena y lo occidental, lo rural y lo urbano, lo religioso y lo secular¹⁰.

⁴ Ver La excelente revisión del concepto «popular», enfocada en la situación de la discusión en Chile, en DAWSON, M^a T., «The concept of popular religion: A literature review», *Journal of Iberian and Latin American Research* 7:1 (2001) 105-132.

⁵ DELGADO, M., «La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema», *Gazeta de Antropología* 10 (1993) 3-4.

⁶ Ver GELL, A., *Art and Agency: an anthropological theory*, Oxford: Clarendon Press, 1998; y GRUZINSKI, S., «Los efectos admirables de la imagen barroca», en *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*, México: FCE, 1994, 102-159.

⁷ DE CERTEAU, M., *La invención de lo cotidiano. 1 Las artes del hacer*, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1996.

⁸ BURKE, P., *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid: Alianza, 1996, 20-21.

⁹ GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires: Paidós, 2001, 37-39.

¹⁰ El sociólogo Cristian Parker se referirá al carácter «hemiderno» de las religiones populares, ni moderno ni premoderno, distanciándose de la teoría de la «síntesis» cultural propuesta por Pedro Morandé (PARKER, C., *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Santiago-México: FCE, 1993; y MORANDÉ, P., *Ritual y palabra: [aproximación a la religiosidad popular latinoamericana]*, Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010).

En este sentido, las cosas y prácticas que se identifican como «populares» en verdad nunca permanecen confinadas, sino que circulan libremente entre diversos medios sociales y económicos, dan lugar a múltiples modernidades, y articulan la realidad a partir de sistemas de pensamiento mestizos, sobre todo en América Latina. Pensemos, por ejemplo, en la obra de la reputada artista chilena Violeta Parra, que se mueve entre chinganas y museos, toma como fuente formas artísticas tradicionales pero se produce en el contexto de las transformaciones socio-culturales de la modernidad, y reivindica una conexión con la gente más sencilla y con los circuitos oficiales de crítica del arte¹¹.

En el caso de la «piedad popular» se hace todavía más difícil entender el epíteto: si bien es clara la contraposición entre «piedad» y «liturgia» (donde la liturgia gozaría de mayor legitimidad y peso sacramental, *vid.* SC 13), cabe preguntarse en qué sentido habría que comprender lo «popular» del rezo del rosario, del Cuasimodo latifundista o de la devoción que se desarrolla en torno a la gruta de Lourdes en Quinta Normal (barrio del sector poniente de Santiago), por ejemplo, desde el momento en que se trata de prácticas extendidas en sectores pudientes y «cultos».

Al revisar la literatura especializada sobre el tema, descubrimos la importancia de este fenómeno para la historia latinoamericana contemporánea. Además de su indiscutida relevancia como fenómeno cultural, diversos autores van a destacar la religiosidad popular como uno de los principales catalizadores de la modernización social y económica en Latinoamérica¹². Un ejemplo concreto: la asimilación del movimiento obrero en Chile se produce en primera instancia a través de las sociedades de bailes religiosos de la pampa salitrera¹³.

A su vez, la «piedad popular» (eufemismo acuñado por el magisterio católico para referirse a las prácticas de religiosidad popular aceptadas por la ins-

¹¹ Respecto a la crítica del concepto de lo «popular» Ver también BAJTÍN, M., *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Françoise Rabelais*, Madrid: Alianza, 2003.

¹² Ver MORANDÉ, P., *Ritual y palabra*; y PARKER, C., *Otra lógica en América Latina*.

¹³ Ver VAN KESSEL, J., *Lucero brillante: mística popular y movimiento social*, Iquique: Universidad Libre de Amsterdam, 1987. Este ejemplo también es analizado en el trabajo recién referido de Parker (PARKER, C., *Otra lógica en América Latina*) y por otros autores como Maximiliano Salinas (SALINAS, M., *Historia del Pueblo de Dios en Chile*, Santiago: Rehue, 1987). En esta misma línea cabe destacar la investigación doctoral de Antonio Bentué (BENTUÉ, A., *Religión y marginalidad social en la población La Victoria de Santiago*, Tesis de Doctorado en Ciencias de la Religión, Estrasburgo: Universidad de Estrasburgo, 1972), que trata sobre la matriz religiosa de la organización social y política de la histórica toma de la Victoria en la ciudad de Santiago.

titucionalidad religiosa, *vid. EN 48*) será un tópico recurrente en casi todo el magisterio regional de la segunda mitad del siglo XX, así como en las teologías latinoamericanas. Desde Medellín hasta Aparecida, todos los documentos conclusivos de los encuentros del CELAM se refieren explícitamente a la realidad «popular» de la fe latinoamericana. También será un tema importante para el desarrollo de la obra de autores como Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo o Lucio Gera, entre otros.

Finalmente, constatamos que el tema en cuestión ha marcado también la historia de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Algunos hitos:

- 1973 y 1977 primer y segundo Encuentro Latinoamericano sobre Religiosidad Popular, de cuyos resultados se realizarán sendas publicaciones¹⁴.
- 1986 Seminario de Profesores sobre Evangelización, Cultura y Religiosidad Popular¹⁵.
- 2002 Seminario de Profesores que conmemora los 30 años del primer Encuentro reseñado más arriba y cuyo tema será «Religiosidad Popular y espacio sagrado»¹⁶.

Al avanzar en nuestra revisión bibliográfica, verificamos que todas las disciplinas involucradas en el estudio de la religiosidad popular en Chile (principalmente las ciencias sociales y la teología a partir de la segunda mitad del siglo XX, incorporándose la estética más tarde¹⁷), si bien diferían respecto a sus métodos y valoraciones del fenómeno, coincidían en la caracterización del mismo como prácticas marcadas por un fuerte apego a la *ritualidad* y expresadas a través de un lenguaje de carácter *simbólico*.

¹⁴ ARIAS, M. (dir.), *Religiosidad y fe en América Latina: ponencias y documentos informativos del Encuentro Latinoamericano de Religiosidad Popular celebrado en Santiago de Chile, dic. 1973*, Serie la fe de un pueblo 2, Santiago: Mundo, 1975; e *Historia y misión: ponencias, aportes y experiencias*, Serie la fe de un pueblo 6, Santiago: Mundo, 1978.

¹⁵ Ver *Teología y Vida* 28 (1987).

¹⁶ Ver *Teología y Vida* 44, 2-3 (2003). Cabe también destacar aquí los trabajos de investigación de Cristián Johannson (JOHANSSON, C., *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*, Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología UC, 1990) y la reciente publicación de Gonzalo Guzmán (GUZMÁN, G., *Lo popular como un lugar teológico de encuentro entre la liturgia y la piedad*, Roma: Edizioni Liturgiche, 2016), ambos siendo académicos de dicha Facultad.

¹⁷ Ver SEPÚLVEDA, F. (ed.), *La fiesta ritual: valor antropológico, estético, educativo*, Santiago de Chile: Instituto de Estética UC, 2000; y LIRA, C. (ed.), *Lecturas de la animita. Estética, identidad y patrimonio*, Santiago de Chile: UC, 2016.

Habría que añadir que estas formas religiosas se suelen contraponer taxativamente frente a la religión oficial con su aparato *sacramental* y *teológico*, tal como lo ilustra Pedro Morandé al contraponer la «religión ritual» respecto al cristianismo oficial como «religión de la palabra»¹⁸. Cristián Parker, en su valioso volumen *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, destacará la dimensión epistemológica de esta cuestión, proponiendo en alguna medida una síntesis de la oposición dialéctica de Morandé:

La cultura popular, mucho más simbólico-dramática-sapiencial que intelectual, con toda su «sabiduría popular», representa «otra lógica», que no es ciertamente una antilógica o un estado primitivo de la facultad de razonamiento –y en este sentido no es prelógica, para usar la expresión de Lévy-Bruhl (1977)– sino que representa el uso de la razón bajo otro sistema mucho más empírico y simbólico a la vez, mucho más sapiencial y dialéctico que cartesiano y positivista¹⁹.

Con todo, la valoración de esta «otra lógica» que destaca Parker no ha sido siempre positiva. A pesar de la advertencia del autor de que no se trata de un estado primitivo de la facultad de razonamiento, en muchas tentativas hermenéuticas se ha deslizado un sesgo peyorativo respecto a los modos en que esta fe latinoamericana se transmite²⁰. A su vez, en el Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia (2002) todavía encontramos un tono de sospecha y condescendencia respecto a estas prácticas «rituales» y el modo «simbólico» en el que se expresan:

Una gran variedad y riqueza de expresiones corpóreas, gestuales y simbólicas, caracteriza la piedad popular. Se puede pensar, por ejemplo, en el uso de besar o tocar con la mano las imágenes, los lugares, las reliquias y los objetos sacros; las iniciativas de peregrinaciones y procesiones; el recorrer etapas de camino o hacer recorridos «especiales» con los pies descalzos o de rodillas; el presentar ofrendas, cirios o exvotos; vestir hábitos particulares; arrodillarse o postrarse; llevar medallas e insignias... Similares expresiones, que se transmiten desde siglos, de padres a hijos,

¹⁸ MORANDÉ, P., *Ritual y palabra*.

¹⁹ PARKER, C., *Otra lógica en América Latina*, 370. Respecto a este carácter ritualista y simbólico, de la literatura magisterial Ver DM I, 4, DP 457 y 465, DA 263 y DPPL 15.

²⁰ Ver PIN, É., *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano*, Bogotá: FERES, 1963; y HOUTART, F., *El cambio social en América Latina*, Bogotá: FERES, 1964, dos obras que marcaron la discusión en Latinoamérica.

son modos directos y simples de manifestar externamente el sentimiento del corazón y el deseo de vivir cristianamente. Sin este componente interior existe el riesgo de que los gestos simbólicos degeneren en costumbres vacías y, en el peor de los casos, en la superstición²¹.

Por otro lado, en los intentos de valoración positiva de la lógica ritual y simbólica de la fe popular, muchas veces se termina cayendo en una contraposición diametral respecto a una fe «cultiva» o «ilustrada», repitiendo los mismos esquemas dicotómicos del tipo intelectual-sensible, corporal-espiritual, exterior-interior, sacramental-ritual que poco dicen de la especificidad de los términos y esquematizan en extremo la compleja realidad empírica a la que hacen referencia. En muchos casos, incluso, se termina postulando un *ethos* cultural Latinoamericano definido por oposición a la Ilustración europea²², lectura que puede servir como punto de partida para superar los prejuicios etnocentristas de muchas aproximaciones pero que no profundiza mayormente en un análisis de las prácticas, los soportes, la función y, en último término, la dimensión epistemológica de dichos lenguajes.

¿Qué sucede cuando una persona le habla a la imagen de la Virgen, cuando la viste, cuando la lleva a visitar otra imagen, cuando la invita a alojar a su casa y le organiza una fiesta, cuando le baila día y noche después de haber atravesado el desierto caminando, cuando se despide de ella llorando y regresa a su vida cotidiana profundamente consolado? ¿Se trata de un espectáculo? ¿La imagen «representa» algo que no está ahí? ¿Es una metáfora? ¿En qué medida este modo de vivir la fe que se transmite de generación en generación se corresponde con el contenido vivencial del evangelio?

Si la religión popular habla a través de fiestas, imágenes, procesiones, cantos, bailes, trajes, música y colores, esto es, a través de una experiencia eminentemente sensible ¿No cabría hablar propiamente de una «lógica estética» de la fe popular, parafraseando a Parker? ¿Qué función específica cumplen los dispositivos artísticos en este contexto? ¿De qué tipo de arte estamos hablando? ¿De qué tipo de fe? ¿Los actos que se despliegan de este modo sensible dan lugar a un ritualismo superficial o albergan el sentido y el misterio de una profunda vida sacramental?

²¹ DPPL 15.

²² En esta línea MORANDÉ, P., *Ritual y palabra* y también en alguna medida PARKER, C., *Otra lógica en América Latina*.

La cuestión de fondo, en nuestra opinión, antes de elaborar diagnósticos de purificación y corrección, es entender la función específica de estos lenguajes y prácticas y, en último término, tomar conciencia de su estatuto teológico. La exhortación apostólica de Francisco *Evangelii gaudium* pone de relieve con suma claridad esta deuda de la teología y el magisterio católico respecto a la valoración de la fe popular:

Quien ama al santo Pueblo fiel de Dios no puede ver estas acciones solo como una búsqueda natural de la divinidad. Son la manifestación de una *vida teologal* animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones (ver Rm 5,5) [...] Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para *quien sabe leerlas*, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización²³.

Como destaca Francisco, para poder comprender la fe del santo Pueblo fiel de Dios es necesario, en primer lugar, reconocerlo como un medio eclesial pleno, como el modo en que se organiza y se expresa el Pueblo de Dios que camina por estas latitudes, y cuyos actores son interlocutores válidos para la reflexión teológica. Esto no significa, en ningún caso, romantizar dicho espacio eclesial y dejar de identificar sus problemas y limitaciones, sino reconocerlo como un espacio legítimo, con virtudes y vicios, igual que otros medios eclesiales supuestamente incorruptibles, pero que a la luz de la crisis actual de la Iglesia se han revelado como espacios de abuso e idolatría clerical.

En segundo lugar, hay que saber leerla, y eso significa adentrarse y valorar correctamente los lenguajes y prácticas que entran en juego, desde su misma especificidad y no desde sistemas teóricos ajenos y metodologías inadecuadas: cómo funciona el cuerpo, el sonido, la imagen, etc., cómo se producen estos lenguajes y qué efectos tienen en sus actores, cuáles son los frutos con-

²³ EG 125 y 126, la cursiva es nuestra. Cabría actualizar esta exhortación a la luz del contenido de la carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile (31 de mayo de 2018), donde uno de los referentes planteados por Francisco para la renovación de la Iglesia chilena es justamente la fe popular: «Quisiera hacer una breve referencia a la pastoral popular que se vive en muchas de vuestras comunidades ya que es un tesoro invaluable y auténtica escuela donde aprender a escuchar el corazón de nuestro pueblo y en el mismo acto el corazón de Dios. En mi experiencia como pastor aprendí a descubrir que la pastoral popular es uno de los pocos espacios donde el Pueblo de Dios es soberano de la influencia de ese clericalismo que busca siempre controlar y frenar la unción de Dios sobre su pueblo. Aprender de la piedad popular es aprender a entablar un nuevo tipo de relación, de escucha y de espiritualidad que exige mucho respeto y no se presta a lecturas rápidas y simplistas».

cretos de este modo de vivir la fe. Finalmente, a partir de una alfabetización contextual de la investigación teológica, intentar acceder propiamente a la comprensión de los dones que el Espíritu dispensa en ese tiempo, en ese espacio, y, de ese modo, realmente tener oídos que escuchan y ojos que ven.

III. LA FE POPULAR COMO LUGAR ESTÉTICO-TEOLÓGICO

La investigación que nos encontramos desarrollando con un equipo de trabajo interdisciplinario se origina a partir de la siguiente hipótesis: los lenguajes sensibles en los que se encarna la fe popular no son una simple *biblia pauperum* ni mucho menos un obstáculo que se habría de sortear para acceder a un auténtico conocimiento de Dios, sino la clave para el desarrollo de una reflexión teológico-fundamental sobre esta fe. En nuestra opinión, en *Evangelii Gaudium* se hace evidente la necesidad de superar el horizonte normativo-pastoral en el que se ha movido la reflexión teológica y plantear la cuestión de la fe popular desde una perspectiva teológico-fundamental.

Esta necesidad ya había sido denotada con anterioridad por autores como Alberto Methol y Pedro Morandé, que van a participar activamente asesorando al CELAM en el encuentro de Puebla (1979)²⁴. Morandé lo formula del siguiente modo: «Aparentemente la discusión en torno a la religiosidad popular no ha dejado de tener una orientación netamente pastoral, puesto que la pregunta más recurrente sigue siendo cómo evangelizar estas formas de la expresión religiosa»²⁵. Hay que destacar que en torno a Puebla la discusión sobre la fe popular va a dar un giro importante: desde una perspectiva de análisis *desarrollista*, basada en modelos de interpretación marcadamente etnocéntricos, a la denominada perspectiva *culturalista*, que va a poner el foco en comprender y valorar el contexto histórico y cultural en el que se ha desarrollado la fe en América Latina²⁶.

²⁴ METHOL FERRÉ, A., «Marco histórico de la religiosidad popular», en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y documento final*, Documento CELAM n° 29, Bogotá, 1977, 55-56; y MORANDÉ, P., *Ritual y palabra* (en la edición de este libro de Morandé se incorpora un texto que recoge su aporte al encuentro de Puebla).

²⁵ MORANDÉ, P., *Ritual y palabra*, 32.

²⁶ Ver JOHANSSON, C., *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla*, 199-255; y SARANYANA, J. I. (dir.), *Teología en América Latina*, vol. III, Vervuert: Iberoamericana, 2002, 109-146. Sobre las diferentes líneas de interpretación de la fe popular durante la segunda mitad del siglo XX ver también NEIRA, G., «Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)», *Theologica Xaveriana* 171 (2011) 203-240.

De este modo, a diferencia de la interpretación desarrollista (adscrita incluso por algunos representantes de la teología de la liberación como Juan Luis Segundo), donde las formas culturales en las que se ha encarnado la fe popular son consideradas defectuosas por naturaleza, la interpretación culturalista (más próxima a los planteamientos de la teología del pueblo) va a abordar esas formas culturales como una realidad positiva, realizando a su vez una crítica fundamental a los métodos de análisis empleados hasta ese momento, basados principalmente en un enfoque socio-económico.

Así, desde esta nueva perspectiva de análisis Morandé propone: «Cuando se habla de revalorización de la religiosidad popular en este contexto, no se está significando entonces un problema pastoral, sino que se está apuntando a una reinterpretación fundamental del significado cultural de estas formas del culto»²⁷. Y concluye: «Este cambio en la interpretación de la religiosidad popular lleva a considerarla “criterio de discernimiento” de la autenticidad de la vida religiosa latinoamericana, lo que la constituye también en punto de referencia obligado de toda teología que pretenda elaborarse desde América Latina»²⁸.

Querríamos destacar tres puntos en común de la crítica culturalista y *Evangelii gaudium* que nos parecen substanciales y que se encuentran en la base de la hipótesis de trabajo que señalamos más arriba: la consideración de la fe popular desde una perspectiva teológico-fundamental comporta, en primer lugar, reconocerla en sí misma (y no en relación a otras realidades eclesiales) como tradición eclesial; en segundo lugar, requiere desarrollar estudios de base empírica que saquen a la luz su especificidad cultural; finalmente, exige elaborar categorías de análisis teológico que realmente sirvan de mediación entre la realidad cultural y el dato revelado que se transmite en la tradición. Todo esto, en último término, significa relativizar la supremacía cultural y epistemológica que se suele atribuir, a veces explícita a veces implícitamente, al catolicismo romano y a la teología latina²⁹.

²⁷ MORANDÉ, P., *Ritual y palabra*, 33.

²⁸ MORANDÉ, P., *Ritual y palabra*, 34. «Nosotros pensamos que la religiosidad popular está ligada, en su estructura fundamental, al ser de la Iglesia. Por tanto, creemos que la religiosidad popular no solo es algo que exige discernimiento, sino que ella misma es eje de discernimiento para la evaluación de momentos distintos de la vida auténtica de la Iglesia». METHOL FERRÉ, A., «Marco histórico de la religiosidad popular», 47.

²⁹ En este punto cabría destacar el desarrollo de las denominadas «teologías contextuales», entre las que se cuentan intentos por describir el estatuto teológico de las cosmovisiones indígenas latinoamericanas (ver, por ejemplo, IRARRÁZVAL, D., *Teología en la fe del pueblo*, San José de Costa Rica: DEI, 1999).

La hipótesis de trabajo que proponemos surge justamente de la constatación de que el aparato conceptual aplicado hasta ahora por la teología en el análisis de la fe popular latinoamericana es insuficiente para abordar el modo «estético» en que esta fe se transmite y, consecuentemente, para acceder a su horizonte teológico-fundamental (entendiendo la teología fundamental como la reflexión sobre los modos en que Dios se revela).

Para el desarrollo de esta hipótesis trabajaremos sobre el siguiente supuesto: desde el momento en que Dios se deja ver, oír y tocar la revelación asume un carácter eminentemente sensible. Este supuesto goza de una sólida base dogmática, establecida formalmente en el segundo Concilio de Nicea en el siglo VIII, pero vinculada a las grandes discusiones trinitarias y cristológicas que marcan el comienzo de la teología cristiana³⁰. De hecho, la denominada querrela iconoclasta significará una síntesis de ambas discusiones, estableciéndose que quien niega la posibilidad de venerar la imagen de Cristo está negando la efectividad salvífica de la encarnación de la Palabra.

Los teólogos defensores de las imágenes, empleando la misma terminología de las discusiones trinitarias y cristológicas, reconocen una diferencia esencial (οὐσία) entre imagen de culto y prototipo, pero van a defender una relación existencial (ὑπόστασις) entre ambas, relación que se da por la semejanza y en virtud de la cual la imagen material es un medio de acción sensible (ἐνέργεια) de la Gracia divina. En palabras de Teodoro Estudita: «En el ícono de Cristo no hay ninguna otra hipóstasis junto a la persona de Cristo. Más bien es la persona misma de Cristo, o bien su expresión (*charaktêr*) que mediante la forma de su aspecto aparece y es venerada en el ícono»³¹.

La cuestión dogmática que se establece en este periodo pasa justamente por el hecho de que la semejanza representada en la imagen de culto pertenece a la persona representada, y si realmente creemos que Dios se encarnó en la persona de Jesucristo (si creemos que el Hijo es imagen del Padre y que actúa a través de Él) debemos creer que Jesucristo se manifiesta en la expresión

³⁰ Ver AGUIRRE, F., *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna*, Santiago de Chile: UC, 2018, 250-272. Dicho supuesto es problematizado en la actualidad en la obra de teólogos católicos como Hans Urs Von Balthasar (VON BALTHASAR, H. U., *Gloria 1. Una estética teológica. La percepción de la forma*, Madrid: Encuentro, 1985) y Christoph Schönborn (SCHÖNBORN, Ch., *El ícono de Cristo. Una introducción teológica*, Madrid: Encuentro, 1999) o el filósofo francés Jean Luc Marion (MARION, J.-L., *El cruce de lo visible*, Castellón: Ellago, 2006), además de ser uno de los principales temas de la teología ortodoxa contemporánea.

³¹ En SCHÖNBORN, Ch., *El ícono de Cristo*, 199.

(*charaktêr*) de su imagen visual y que actúa *kenóticamente* a través de ella, no por obligación sino en virtud de un acto de donación y gratuidad. De este modo, como concluye el cardenal Schönborn, «Dios ha tomado un rostro humano y dicho rostro es el lugar privilegiado de su revelación»³².

En este punto se podría plantear la objeción respecto a la verosimilitud de la semejanza, es decir, si aquella imagen de Jesucristo que se venera realmente se parece al Jesús histórico. Asimismo, se podría plantear análoga objeción respecto a la veracidad histórica de los relatos de los Evangelios, si realmente lo que dicen sucedió. Sin embargo, objetar esto significa atribuir a la imagen de culto y al relato bíblico una función que no pueden y no deben cumplir: identificarse con el prototipo o con el acontecimiento salvífico. No es una relación de identidad sino de semejanza la que reivindica la imagen con el prototipo, y la verosimilitud de esa relación es legitimada por la tradición. De aquí justamente la virtud hermenéutica de la tradición (aunque también su eventual vicio esencialista), que conserva y actualiza permanentemente la hermenéutica de relatos e imágenes.

Hoy en día se hace difícil dimensionar la radicalidad de la formulación dogmática que resulta de la querrela iconoclasta, la cual, en último término, reconoce una dimensión sacramental en las prácticas de veneración en torno a la imagen de culto cristiana³³. Porque la veneración no consiste en un simple acto de conciencia, sino que se encarna en actos corporales como el inclinarse, el besar o el procesionar, actos que vinculan existencialmente al devoto con el prototipo y que configuran aquella vida teologal de la fe popular que destaca lúcidamente Francisco³⁴.

Nos atreveríamos a asegurar que la mayor dificultad para comprender y valorar esta premisa sensible de la revelación cristiana se debe a una cuestión de índole cultural. Lo que hoy entendemos como «cultura occidental» (cuyo origen se sitúa en el proyecto geopolítico de Carlomagno) ha sospechado sistemáticamente del poder de las imágenes, limitando todo estatuto epistemológico al dominio de los conceptos. Para solventar esta posición, se ha desa-

³² SCHÖNBORN, Ch., *El icono de Cristo*, 11.

³³ Sobre la recepción de la teología de la imagen en el mundo contemporáneo ver AGUIRRE, F., *Arte y teología*, 19-33, 57-113 y 227-250.

³⁴ Ver la referencia de Juan Damasceno a la contemplación de Juan Crisóstomo de la imagen de san Pablo: «Y mientras leía sus cartas, observaba cuidadosamente la imagen y se fijaba en él como si estuviera vivo llenándose de felicidad, y todo su pensar lo tenía dirigido a él imaginándolo y hablando con él a través de la visión». JUAN DAMASCENO, *Discurso I sobre las imágenes*.

rollado una hermenéutica preceptiva de la filosofía griega y de ciertos autores de la patrística latina. Recordemos, por ejemplo, que, en el Concilio de Frankfurt convocado por Carlomagno en el año 794, se rechazarán las resoluciones de Nicea II favorables a la veneración de las imágenes, manifestando que estas solo deben cumplir un rol educativo y moralizador, pero en ningún caso podrían asumir una función sacramental³⁵.

Ahora bien, más que plantear una crítica cultural y caer en oposiciones generalizadoras y dicotómicas como las que criticamos con anterioridad, lo que nos interesa ilustrar en este punto es la dificultad metodológica que supone comprender y valorar, sobre todo en el contexto de la teología de tradición latina, prácticas como las que se observan en el caso de la veneración de las imágenes o de la denominada religiosidad popular latinoamericana³⁶.

IV. LA FIESTA Y LA IMAGEN

Si bien la interpretación culturalista mencionada más arriba abre la posibilidad de una consideración positiva de los modos propios en que se expresa la fe popular, los marcos de interpretación que se han empleado hasta ahora provienen principalmente del área de las ciencias sociales y la semiótica, señalando su eventual carácter ritual y simbólico como indicábamos con anterioridad, pero sin ocuparse suficientemente de la especificidad sensible de las prácticas en cuestión, de lo que hemos llamado su «lógica estética»³⁷.

En este sentido, más que de símbolos que *significan* otra cosa que no está en ellos y en torno a los que se desarrolla una ritualidad indefinida y marginal,

³⁵ Ver BELTING, H., *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid: Akal, 2009, 686-699. Cabe recordar a su vez que Roma va a rechazar los postulados de Frankfurt respecto a la imagen de culto ratificando las formulaciones de Nicea II. Sin embargo, en nuestra opinión, la actitud de sospecha respecto a la función sacramental de la imagen va a prevalecer en el medio cultural dominado por el Imperio Carolingio.

³⁶ El eventual vínculo entre la veneración de los íconos y la religiosidad popular latinoamericana, y el estatuto sacramental de ambos tipos de prácticas ya ha sido destacado por Juan Van Kessel (VAN KESSEL, J., «Los iconos de la Ortodoxia: diálogos con el más allá», *Revista de Ciencias Sociales* 16 [2006] 63-73), aunque sin mayor desarrollo.

³⁷ Destacamos aquí dos tentativas de desarrollo de un marco metodológico para el estudio de la fe popular desde un enfoque propiamente teológico: NEIRA, G., «Presupuestos de un método de investigación de la religión popular», *Theologica Xaveriana* 71 (1984) 165-196; y AZCUY, V., «La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad. Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica», *Teología* LIII/121 (2016) 73-98. En el primer caso, se plantea un enfoque desde la semiótica y el estructuralismo, y en el segundo caso desde la investigación cualitativa.

nos parece más adecuado hablar de imágenes que detentan y provocan *agencia*³⁸: actos concretos que se articulan en complejos acontecimientos festivos, los cuales poseen una estructura dramático-litúrgica, constituyen fuertes tejidos sociales, culturales y eclesiales³⁹, y cuyas formas discursivas –su lenguaje o λόγος– son inseparables de una performatividad que se da en lo material y lo corpóreo⁴⁰.

De acuerdo con esto, planteamos las categorías de «fiesta» e «imagen» como más idóneas que las de «rito» y «símbolo» para abordar la lógica estética de la fe popular, habida cuenta que nuestra hipótesis de trabajo otorga un rol fundamental a las expresiones materiales del fenómeno y se basa en el análisis de su especificidad sensible.

Así, la complejidad que presenta la fe popular como hecho social, estético y religioso queda reflejada con mayor precisión en el término fiesta, complejidad que, en nuestra opinión, no es tan claramente denotada por el término rito, que no comporta necesariamente una dimensión social o litúrgica, por ejemplo⁴¹. Por su parte, las imágenes que son veneradas en el contexto de la fe popular reivindican una relación material con el prototipo que difícilmente podría ser calificada como «simbólica», sobre todo si observamos la cantidad de cuidados y atenciones que se les brindan, la forma en que los devotos se relacionan con ellas, las acciones que se les atribuyen y los efectos sociales que producen⁴².

³⁸ GELL, A., *Art and Agency: an anthropological theory*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

³⁹ SEPÚLVEDA, F. (ed.), *La fiesta ritual: valor antropológico, estético, educativo*; y CRUZ DE AMENÁBAR, I., *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*, Santiago de Chile: UC, 1995.

⁴⁰ SHUSTERMAN, R., *Estética pragmatista: Viviendo la belleza, repensando el arte*, Barcelona: Idea Books, 2002; y MANDOKI, K., *Estética cotidiana y juegos de la cultura: Prosaica I*, Madrid: Siglo XXI, 2006.

⁴¹ «Les trois termes de “religion populaire”, de “fête” et de “sacré” apparaissent ainsi comme solidaires. Le système qu’ils composent peut être explicité en une théorie élémentaire, assez fréquemment reçue. La religion populaire constituerait un secteur de la vie religieuse relativement indépendant de la hiérarchie ecclésiastique et des cadres intellectuels qui lui sont liés, indépendance pouvant aller jusqu’à une franche opposition. Alors que le culte et la morale sont étroitement contrôlés par les autorités religieuses, la fête serait la forme par excellence à travers laquelle le peuple exprimerait sa sensibilité religieuse, au-delà des limites spatiales et institutionnelles fixées par les Eglises et à l’encontre des prescriptions morales qu’elles édictent». ISAMBERT, F.-A., *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris: Éditions de Minuit, 1982, 14. El concepto de fiesta ha sido ampliamente estudiado como categoría cultural, estética y social por autores como Mi-jail Bajtín, Hans Georg Gadamer y Josef Pieper.

⁴² «In place of symbolic communication, I place all the emphasis on agency, intention, causation, result and transformation». GELL, A., *Art and Agency*, 6. Gell emplea el concepto de «agencia» para enfatizar que el significado de la obra de arte es inseparable de su materialidad y los efectos que esta provoca según los contextos en los que esta «actúa» sobre los sentidos de sujetos concretos. Por el contrario, en el concepto de «símbolo» Gell reconoce la referencia por conven-

Por otro lado, frente a la indeterminación de «lo ritual» y «lo simbólico», nociones que se pueden aplicar a casi cualquier actividad humana, las mediaciones conceptuales de «fiesta» e «imagen» coinciden con un objeto de estudio muy concreto: «la fiesta de (la imagen de) San Lorenzo de Tarapacá», «la fiesta de (la imagen de) la Virgen de Ayquina», la «fiesta de (la imagen de) el Cristo de Mayo», etc. Fiestas que celebran un objeto material (la imagen) con actos concretos, que se realizan en un tiempo y un espacio concreto, y a las que asisten personas concretas.

En el marco de nuestra investigación, nos hemos concentrado en la caracterización de tres fiestas religiosas de reconocido valor patrimonial y especialmente representativas de la fe popular para la realidad nacional⁴³. Lo que buscamos en esta primera etapa de la investigación es caracterizar desde un enfoque estético y teológico manifestaciones concretas de fe popular en Chile, concentrándonos en la relación que establece el creyente con la imagen de culto.

La fiesta religiosa como objeto de estudio, pues, a diferencia de otro tipo de expresiones de fe popular, presenta cierto grado de estabilidad y una estructura que se repite en el tiempo y el espacio, asemejándose a lo que se suele llamar religión oficial⁴⁴. De hecho, la promoción del culto de las imágenes se va a constituir en una de las principales estrategias de evangelización durante la colonia⁴⁵, y las fiestas religiosas van a dar cuerpo a dicho culto. En este sentido, la fiesta religiosa, que se suele desarrollar en los santuarios oficiales, tiene una dimensión institucional que permite no caer en un esquema de oposición respecto a lo oficial.

Por otro lado, sin embargo, la fiesta religiosa constituye un espacio y tiempo eminentemente disruptivo⁴⁶, un espacio donde la manifestación reli-

ción a un significado universal en el que la materialidad pasa a un segundo plano (ver RAE 2017: símbolo: m. Elemento u objeto material que, por convención o asociación, se considera representativo de una entidad, de una idea, de una cierta condición, etc. *La bandera es símbolo de la patria. La paloma es el símbolo de la paz*).

⁴³ Las fiestas escogidas para nuestro análisis son: 1. La Fiesta de la Virgen de La Tirana; 2. La Fiesta de san Pedro en Valparaíso; 3. La Fiesta del Cristo de Caguach en Chiloé. La selección se da según los siguientes criterios: a) representatividad geográfico-cultural (norte-cultura andina, centro-cultura criolla, sur-cultura mapuche); b) asociación de cada fiesta a actividades productivas que definen la vida económica del país (minería, pesca y agricultura); c) representatividad devocional del mundo cristiano que ofrecen (Virgen, Santos y Cristo, respectivamente).

⁴⁴ ISAMBERT, F.-A., *Le sens du sacré*.

⁴⁵ GRUZINSKI, S., «Los efectos admirables de la imagen barroca», en *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*, México: FCE: 1994, 102-159.

⁴⁶ BAJTÍN, M., *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Françoise Rabelais*, Madrid: Alianza, 2003.

giosa es conducida por el pueblo y la imagen, como personificación de lo sagrado, es literalmente raptada del templo. Así, en el contexto de la fiesta religiosa, la imagen de culto se constituye en el principal punto de referencia de la «heteroglosia» sensual de la fiesta⁴⁷ y en un auténtico *casus belli* entre prácticas que suelen concitar un conflicto de poder entre el pueblo y la institucionalidad religiosa. Además, a partir del siglo XIX la fiesta religiosa se convertirá en una amenaza para el nuevo orden social y moral de la institucionalidad republicana, siendo violentamente reprimida e incluso prohibida en muchos casos⁴⁸.

En cualquier caso, más allá de catalogar normativamente como populares u oficiales las prácticas que se desarrollan con la imagen en el contexto de la fiesta nos interesa, en primer lugar, describirlas desde su lógica estética.

Para desarrollar esta aproximación, hemos optado por una metodología de carácter cualitativo⁴⁹, con una primera etapa de trabajo de campo que consiste en asistir a las fiestas en cuestión y donde las fuentes de información vienen dadas por los mismos actores de las prácticas estudiadas y por la observación directa de dichas prácticas y la cultura material en la que se encarnan. Los instrumentos de recolección de la información son el registro audiovisual, el cuaderno de campo y la realización de entrevistas en profundidad del tipo historia de vida⁵⁰.

Como estrategia de análisis del material recopilado se plantea: 1) un *análisis desde la sociología visual*⁵¹ que consiste en describir las imágenes en torno a las que se celebra la fiesta en tanto que fuente de información de los actos que suscitan, 2) un *análisis etnometodológico* sobre los actos realizados con la imagen por los participantes durante la fiesta⁵² y, 3) un *análisis de contenido* cuyo obje-

⁴⁷ MOULIÁN TESMER, R., *Gozos de santo. Fiesta, ecumenismo, heteroglosia*, Valdivia: Kultrún, 2011. El concepto «heteroglosia» proviene de la teoría de la novela de Mijail Bajtín y hace referencia a la coexistencia –y eventual conflicto– entre las diferentes voces que componen la novela moderna. Moulián toma este concepto para explicar la versatilidad discursiva de la fiesta que llama la atención por «su capacidad de acoger la multivocidad y abrirse a diversos usos e interpretaciones de sentido» MOULIÁN TESMER, R., *Gozos de santo*, 5.

⁴⁸ CRUZ DE AMENÁBAR, I., *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*.

⁴⁹ BOGDAN, R. y TAYLOR, S., *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación. La búsqueda de significados*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1987.

⁵⁰ AZCUY, V., «La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad».

⁵¹ ORTEGA OLIVARES, M., «Metodología de la sociología visual y su correlato etnológico», *Argumentos* 22(59) (2009) 165-184.

⁵² La etnometodología consiste en una «búsqueda empírica de métodos empleados por individuos para dar sentido y realizar acciones todos los días; comunicar, tomar decisiones, razonar» COLLON, A., *La etnometodología*, Madrid: Cátedra, 2005, 32. Toma como presupuesto que «Un miembro no es solo una persona que respira y que piensa. Es una persona dotada de un conjun-

to será lo que los mismos participantes refieren sobre la imagen y la fiesta en las entrevistas realizadas, poniendo atención no solo en lo que se dice sino también en el contexto, los gestos, los énfasis, etc.⁵³

La catalogación de cada uno de estos campos de información dará lugar a una matriz comparativa entre los tres casos de estudio sobre la *imagen* y las prácticas que se desarrollan con ella durante la *fiesta*, buscando a su vez definir otras categorías que puedan resultar del análisis (pluralidad o singularidad de imágenes, tipos de agencia, estructura litúrgico-dramática de la fiesta, actos centrales, actos complementarios, etc.).

La principal ventaja de esta aproximación metodológica consiste en tomar como punto de partida para la reflexión teológica la descripción de la cultura material y las prácticas de la fe popular, evitando proyectar sobre esta realidad un aparato conceptual inadecuado. En este sentido, la misma descripción cualitativa se convertirá en criterio de la posterior búsqueda bibliográfica en los ámbitos disciplinares de la estética y la teología, intentando depurar nuestras categorías de análisis propuestas, sustentar nuestra hipótesis de trabajo y formular de manera más ajustada las implicancias teológicas de esta lógica estética de la fe popular.

V. LA TRADICIÓN Y LA TRANSMISIÓN DE LA FE

A principios de septiembre de este año terminamos la etapa de recolección de datos. Además del diseño de los instrumentos de observación en colaboración con profesionales del área de las ciencias sociales y la dirección audiovisual y la realización de un Seminario interdisciplinar sobre Fiesta, Cultura y Religión (mayo de 2018), se llevaron a cabo tres viajes de precampo que sirvieron para vincularse con las comunidades que celebran cada una de las

to de procedimientos, de métodos, de actividades, de *savoir-faire*, que la hacen capaz de inventar dispositivos de adaptación para dar sentido al mundo que le rodea» COULON, A., *La etnometodología*, 52.

⁵³ El análisis de contenido, a partir del registro audiovisual, presta atención a un contenido que «no estaría localizado dentro del texto en cuanto tal, sino fuera de él, en un plano distinto en relación con el cual ese texto define y revela su sentido» NAVARRO, P. y DÍAZ, C., «Análisis de Contenido», en DELGADO, J. y GUTIÉRREZ, J. (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales*, Madrid: Síntesis, 1994, 179. En este sentido, el análisis de contenido busca «desestabilizar la inteligibilidad inmediata de la superficie textual, mostrando sus aspectos no directamente intuíbles y, sin embargo, presentes» NAVARRO, P. y DÍAZ, C., «Análisis de Contenido», 182. Ver también ANDRÉU, J., «Las técnicas de Análisis de Contenido: Una revisión actualizada», Universidad de Granada, *Fundación Centro Estudios Andaluces* 10 (2) (2000) 1-34.

fiestas estudiadas, así como para definir el perfil de los informantes clave. También se asistió a las fiestas, incorporándonos en las comunidades y participando de las actividades realizadas durante las fiestas y en otras instancias de participación comunitaria durante el año. El trabajo que sigue es el análisis de los datos recogidos según la estrategia definida más arriba, para posteriormente elaborar nuestra lectura teológica.

La presentación detallada de los casos de estudio que hemos referido, será objeto de una futura publicación. En el presente estudio hemos procurado presentar la discusión bibliográfica en torno al tema, la hipótesis de trabajo, el enfoque metodológico, y, sobre todo, hemos intentado denotar la relevancia teológica del mismo. Así, querríamos cerrar esta reflexión refiriéndonos brevemente a la analogía que planteábamos al principio de nuestro estudio entre el cristianismo oriental y la fe popular latinoamericana, y al problema que concita la caracterización de esta última como «religiosidad» o «piedad popular».

Como señalábamos en la primera parte, muchas prácticas que nosotros denominaríamos «religiosidad popular», en regiones como el oriente cristiano están orgánicamente vinculadas a la institucionalidad de la Iglesia y son reconocidas como parte de su tradición. En este sentido, nuestros hermanos de Oriente, con una teología más experiencial que normativa, más existencial que esencialista⁵⁴, nos pueden aportar ciertas claves para superar las dicotomías religiosidad-religión y popular-oficial. Para el cristianismo oriental, pues, la tradición tiene un sentido eminentemente hermenéutico, es decir, constituye el medio histórico y cultural en el cual se desarrolla la vida de la Iglesia, y que, como tal, presenta un carácter incoativo y marcadamente vivencial. En palabras del teólogo ruso Vladimir Lossky:

la tradición no es solamente el conjunto de los dogmas, de las instituciones sagradas y de los ritos conservados por la Iglesia, sino que, ante todo, es lo que se expresa en esas determinaciones exteriores, una tradición viva, la revelación incesante del Espíritu Santo en la Iglesia, vida de la que cada uno de sus miembros puede participar en la medida de su capacidad. Estar en la tradición es tener parte en la experiencia de los misterios revelados a la Iglesia⁵⁵.

⁵⁴ FELMY, K. CH., *Teología ortodoxa actual*, Salamanca: Sígueme, 2002.

⁵⁵ LOSSKY, V., *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona: Herder, 2009, 175. *Vid. EG* 63: «Además, es necesario que reconozcamos que, si parte de nuestro pueblo bautizado no experimenta su pertenencia a la Iglesia, se debe también a la existencia de unas estructuras y a un cli-

Aprovechamos la familiaridad semántica de los términos «transmisión» y «tradición» para desarrollar esta reflexión final. La fe del pueblo latinoamericano, con un marcado carácter festivo y una evidente simpatía por las imágenes, además de ser un medio privilegiado para la transmisión de la fe, se ha constituido en un estrato más de la milenaria tradición cristiana y, por tanto, en auténtico lugar teológico, tal como destaca Francisco en *Evangelii gaudium* (EG 126). Y no se trata de un lugar teológico de segunda categoría o «impropio», sino de una fuente plena, tal como se desprende de las siguientes palabras de Francisco, que en nuestra opinión además subrayan la misma virtud vivencial y participativa de la tradición eclesial que propone el texto de Lossky:

En el Pueblo de Dios no existen cristianos de primera, segunda o tercera categoría. Su participación activa no es cuestión de concesiones de buena voluntad, sino que es constitutiva de la naturaleza eclesial. Es imposible imaginar el futuro sin esta unción operante en cada uno de Ustedes que ciertamente reclama y exige renovadas formas de participación. Insto a todos los cristianos a no tener miedo de ser los protagonistas de la transformación que hoy se reclama y a impulsar y promover alternativas creativas en la búsqueda cotidiana de una Iglesia que quiere cada día poner lo importante en el centro. Invito a todos los organismos diocesanos –sean del área que sean– a buscar consciente y lúcidamente espacios de comunión y participación para que la Unción del Pueblo de Dios encuentre sus mediaciones concretas para manifestarse⁵⁶.

Como señala Francisco en estas líneas y a lo largo de todo su magisterio, la importancia de la fe popular –la fe del Pueblo de Dios– como medio para la transmisión de la fe no emana solamente de su ritualismo conmovedor o sus pintorescos símbolos sino del hecho de que este modo de vivir la fe se ha constituido en un modelo eclesial, a tal punto que lo plantea como criterio de discernimiento para la crisis actual de la Iglesia chilena. En consonancia con el llamado del Concilio Vaticano II a reconocer la Iglesia de Cristo más allá de

ma poco acogedores en algunas de nuestras parroquias y comunidades, o a una actitud burocrática para dar respuesta a los problemas, simples o complejos, de la vida de nuestros pueblos. En muchas partes hay un predominio de lo administrativo sobre lo pastoral, así como una sacramentalización sin otras formas de evangelización».

⁵⁶ Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile (31 de mayo de 2018).

los límites de la Iglesia Católica⁵⁷, las palabras de Francisco nos llaman a reconocer el mismo proceso de asimilación cultural del cristianismo en América Latina como un proceso constitutivo de tradición eclesial, más allá de los programas evangelizadores de los conquistadores, a veces tan contradictorios respecto al mismo mensaje del Evangelio.

La palabra «tradición» (παράδοσις), en efecto, significa justamente «transmitir», «entregar», «ofrecer». La clave para comprender el sentido cristiano de la palabra «tradición» pasa justamente por entender que hace referencia al momento de la entrega, de la transmisión del Evangelio de Jesucristo. En este sentido, se trata de la construcción de un presente proyectado al futuro más que de la mera conservación de un pasado. Se trata, en último término, de ofrecer las condiciones de posibilidad para la irrupción del Espíritu (el παράκλητο), el auténtico comunicador del Evangelio y el principal agente de la comunión eclesial.

El pasado nos ofrece una continuidad histórica respecto al acontecimiento de la encarnación y una base firme para la construcción del Reino. Sin embargo, la legitimidad de ese pasado, al ser histórico, no es autosubsistente, no es un mero canon, sino que viene dada por su relación dinámica con el presente y el futuro, de donde emana justamente su virtud escatológica. De este modo, la tradición cristiana se juega en primer término por la posibilidad de transmitir el testimonio de quienes vieron y oyeron a la persona de Jesucristo, por lo que podríamos afirmar que sin un volver a ver, oír y tocar no hay tradición: «¿Tanto tiempo he estado con ustedes, y todavía no Me conoces, Felipe? El que Me ha visto a Mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: “Muéstranos al Padre”?» (Jn 14,9).

¿Por qué ante el requerimiento de Felipe, «muéstranos al Padre», Jesús no le indica que vaya a la Sinagoga o que se dedique al estudio de la Torá? ¿Qué es lo que se transmite propiamente en la transmisión de la fe cristiana? ¿Qué es lo que se revela en la tradición? ¿Una idea, una convicción, un código de com-

⁵⁷ «Esta es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos como una, santa, católica y apostólica, y que nuestro Salvador, después de su resurrección, encomendó a Pedro para que la apacentara (cfr. Jn 21,17), confiándole a él y a los demás Apóstoles su difusión y gobierno (cfr. Mt 28,18ss.), y la erigió perpetuamente como columna y fundamento de la verdad (cfr. 1 Tm 3,15). Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él si bien fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica» (LG 8).

portamiento? ¿Cómo funciona la tradición entendida como medio para la transmisión de la fe? Entender la tradición solamente desde una perspectiva normativa conlleva indefectiblemente la destrucción del sentido aconteciente y relacional que la revelación asume a partir de la encarnación de la Palabra. En este sentido, cabe distinguir con mucha claridad la diferencia entre la tradición como acopio de información (cosas y prácticas) y la tradición como medio vivo y aconteciente para la transmisión de la fe:

La palabra tradición se empleó en la vida de la Iglesia para significar la transmisión de la experiencia del cuerpo eucarístico de persona a persona y de generación en generación: siempre con vigilante conciencia de la diferencia entre el conocimiento (otorgado por la participación en dicha experiencia) y la sola intelección de las expresiones de esta experiencia⁵⁸.

Podríamos afirmar que, en alguna medida, la transmisión de la fe, incluso cuando se trata de la evangelización, es decir, cuando se trata del anuncio del Evangelio a un pueblo no cristiano, un pueblo que carece de «tradición cristiana» entendida como pertenencia histórica a un determinado medio cultural, incluso en ese caso forma parte constitutiva de la tradición en virtud de la mediación del Espíritu Santo y, por tanto, se constituye en lugar teológico. «¿Puede acaso alguien negar el agua para que sean bautizados estos que han recibido el Espíritu Santo lo mismo que nosotros?»», afirmará el mismo Pedro ante la irrupción del Espíritu en la casa de Cornelio, el primer gentil bautizado (Hch 10,47).

Por todo esto, la primera clave para pensar la denominada «religiosidad popular» como medio de transmisión de la fe –como tradición y, por tanto, como lugar teológico– es tomar conciencia de la heterogeneidad de espacios y medios donde se ha dado dicha transmisión. Sabemos que el sonido, el color, el peso son magnitudes que se comportan de manera diferente según los medios en los que se transmiten. Del mismo modo, la fe cristiana, que es una experiencia interpersonal, una experiencia relacional, una experiencia de comunión, adopta diferentes formas históricas según los medios socio-culturales en los que se transmite.

Ya en el comienzo mismo de la vida de la Iglesia sale a la luz esta cuestión a la hora de extender el anuncio del Evangelio a los gentiles (Hch 15), poniéndose el acento justamente en el modo en que Dios, que ha hablado en muchos lugares y de diferentes modos, ahora habla a través de la existencia

⁵⁸ YANNARÁS, CH., *Εινάντια στη θρησκεία*, Αθήνα: Ίκαρος, 2010, 88.

concreta del Hijo, fulgor de la gloria del Padre e imagen de su existencia (Heb 1,1-4). Si Dios habla a través de la persona de Jesucristo, que se encarnó en una cultura determinada y a través de esa cultura habló, pero que su plan de salvación no se identifica con esas coordenadas espacio-temporales, la mediación cultural de la revelación se convierte en un problema de primer orden para la teología.

En nuestra época se ha tratado de problematizar esta articulación entre la transmisión de la fe y la tradición a través de la noción de «inculturación del Evangelio», poniéndose de relieve que «La revelación se hace efectivamente en el contexto de un pueblo y en el marco evolutivo de su formación socio-cultural»⁵⁹. No es el momento para profundizar en la discusión en torno al concepto de inculturación, que ha sido ampliamente tratado a partir del Concilio Vaticano II y también criticado. Lo que nos interesa destacar en este punto son tres aspectos especialmente problemáticos a la hora de pensar el término «transmisión de la fe» y, por extensión, el término «tradición» para el caso de la denominada religiosidad popular latinoamericana.

En primer lugar, hay que tener muy claro que en el caso del cristianismo aquello que se transmite no es una idea sino una experiencia: la experiencia del conocimiento personal de Jesucristo, cuyo fruto palpable es la comunión como forma de vida⁶⁰.

En segundo lugar, y estrechamente vinculado a lo primero, es necesario no perder de vista que la transmisión de la fe involucra a los términos de una relación, a sujetos individuales y colectivos que se relacionan en el contexto de una cultura y un determinado orden social que muchas veces es conflictivo (en el caso de Latinoamérica en particular hay que tener muy claro que la transmisión de la fe comenzó en el contexto de un choque de culturas)⁶¹.

⁵⁹ FISICHELLA, R. y LATOURELLE, R. (ed.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid: Paulinas, 1992, 689. Ver el documento titulado «La fe y la inculturación», preparado por la comisión teológica Internacional en el año 1987, donde se pueden encontrar las referencias a la literatura magisterial. Respecto a la definición general del concepto, remitimos al lema del Diccionario de Teología Fundamental de Fischella y Latourelle, «Inculturación», en *Diccionario de Teología Fundamental* (1992) 689-707.

⁶⁰ Ver EG 7: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva». (Cita de *Deus caritas est* 1, de Benedicto XVI).

⁶¹ Ver EG 115: «Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia [...] Se trata del estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios [...] La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe».

En tercer lugar, se hace indispensable tener conciencia de que no hay una cultura más idónea que otra para constituirse en medio de transmisión de la fe y, según la perspectiva que estamos planteando, en lugar teológico (de ser así, nosotros deberíamos ser judíos como Jesucristo y estar circuncidados, situación que ya fue zanjada en los albores del cristianismo). Por esta razón, hay que ser sumamente cuidadosos de no identificar el concepto teológico de tradición, que tiene una naturaleza dinámica y asume diversos rostros culturales, con una determinada tradición cultural⁶².

A lo largo de este estudio, hemos querido plantear ciertas claves hermenéuticas para abordar la denominada religiosidad popular la fe del Pueblo de Dios que peregrina en Chile como medio de transmisión de la fe pero también como lugar teológico, poniendo especial énfasis en los lenguajes y modos propios en que se da dicha transmisión.

Tomando en cuenta la dolorosa coyuntura que vive nuestra Iglesia que peregrina en Chile y la necesidad de encontrar nuevos criterios de relación, querríamos hacer hincapié en que la reflexión teológica debe actualizarse en sus metodologías y aparatos conceptuales si quiere participar efectivamente de la renovación eclesial y si quiere contribuir a la discusión sobre un tópico que ha marcado el desarrollo de la cultura latinoamericana (el hecho de que la Facultad de Artes de nuestra Universidad vea en las fiestas religiosas un referente para la producción de arte contemporáneo se muestra como un claro signo de esto último). Siempre y cuando, claro está, la teología tenga algo que aportar.

En nuestra opinión tiene mucho que aportar. En el contexto de la Residencia artística que comentábamos al comienzo de este trabajo, se ha hecho patente una cuestión a la que ni la estética ni los estudios culturales pueden dar respuesta y que tiene relación con la experiencia de fe que anima el despliegue performático de la fiesta religiosa.

En las jornadas de trabajo de la Residencia en La Tirana, estudiantes y profesores destacaban con un dejo de sana envidia la potencia performática de las expresiones artísticas que allí tenían lugar y el impacto que tenían en la vida de las personas, potencia cuya fuerza y vigor proviene de la experiencia de fe

⁶² Ver EG 116: «De modo que, como podemos ver en la historia de la Iglesia, el cristianismo no tiene un único modo cultural, sino que, “permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado”» (Cita de *Novo millennio ineunte* 40, Juan Pablo II).

que se despliega entre el creyente y la imagen. Asimismo, estudiantes y profesores muchos de ellos alejados de la Iglesia se admiraban de la profundidad de dicha experiencia sensible de la fe, sintiéndose atraídos por ella y por el fruto de la misma: la comunión eclesial.

¿Nosotros, desde la teología, vamos a seguir caricaturizando esta fe de mandas, bailes y procesiones, como muchas veces lo hemos hecho, o vamos a abordarla finalmente como lugar teológico, es decir, como un estrato constitutivo de la tradición eclesial y, por tanto, como criterio de discernimiento para la crisis actual?

Referencias

Documentos magisteriales

- DA V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Aparecida. Documento conclusivo*, Lima: Paulinas-Epiconsas, 2007.
- DM II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Medellín. Conclusiones*, Lima: Paulinas-Epiconsas, 2005.
- DP III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla. Conclusiones*, Lima: Paulinas-Epiconsas, 2005.
- DPPL CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principio y orientaciones*, Bogotá: Documentos CELAM, 2002.
- EG FRANCISCUS, Adhortatio Apostolica *Evangelii gaudium*, AAS 105 (2013) 1019-1137.
- EN PAULUS VI, Adhortatio Apostolica *Evangelii nuntiandi*, AAS 68 (1976) 5-76.
- LG CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Lumen Gentium. Constitución dogmática sobre la Iglesia*, AAS 57 (1965) 5-75.

Bibliografía

- AGUIRRE, F., *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna*, Santiago de Chile: UC, 2018.
- AGUIRRE, F., «Íconos: arte y teología», en LABARGA, F. (ed.), *Arte y teología*, Pamplona: Eunsa, 2017, 151-172.
- ANDRÉU, J., «Las técnicas de Análisis de Contenido: Una revisión actualizada», Universidad de Granada, *Fundación Centro Estudios Andaluces* 10 (2) (2000) 1-34.
- ARIAS, M. (dir.), *Religiosidad y fe en América Latina: ponencias y documentos informativos del Encuentro Latinoamericano de Religiosidad Popular celebrado en Santiago de Chile, dic. 1973*, Serie la fe de un pueblo 2, Santiago: Mundo, 1975.
- ARIAS, M. (dir.), *Historia y misión: ponencias, aportes y experiencias*, Serie la fe de un pueblo 6, Santiago: Mundo, 1978.
- AZCUY, V., «La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad. Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica», *Teología* LIII/121 (2016) 73-98.

- BAJTÍN, M., *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Françoise Rabelais*, Madrid: Alianza, 2003.
- BELTING, H., *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid: Akal, 2009.
- BENTUÉ, A., *Religión y marginalidad social en la población La Victoria de Santiago*, Tesis de Doctorado en Ciencias de la Religión, Estrasburgo: Universidad de Estrasburgo, 1972.
- BOGDAN, R. y TAYLOR, S., *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación. La búsqueda de significados*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1987.
- BURKE, P., *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid: Alianza, 1996.
- COULON, A., *La etnometodología*, Madrid: Cátedra, 2005.
- CRUZ DE AMENÁBAR, I., *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*, Santiago de Chile: UC, 1995.
- DAWSON, M^a T., «The concept of popular religion: A literature review», *Journal of Iberian and Latin American Research* 7:1 (2001) 105-132.
- DE CERTEAU, M., *La invención de lo cotidiano. 1 Las artes del hacer*, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1996.
- DELGADO, M., «La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema», *Gazeta de Antropología* 10 (1993) Artículo 8.
- FELMY, K. Ch., *Teología ortodoxa actual*, Salamanca: Sígueme, 2002.
- FISICHELLA, R. y LATOURELLE, R. (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid: Paulinas, 1992.
- GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires: Paidós, 2001.
- GELL, A., *Art and Agency: an anthropological theory*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GRUZINSKI, S., «Los efectos admirables de la imagen barroca», en *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*, México: FCE, 1994, 102-159.
- GUZMÁN, G., *Lo popular como un lugar teológico de encuentro entre la liturgia y la piedad*, Roma: Edizioni Liturgiche, 2016.
- HOUTART, F., *El cambio social en América Latina*, Bogotá: FERES, 1964.
- IRARRÁZVAL, D., *Teología en la fe del pueblo*, San José de Costa Rica: DEI, 1999.
- ISAMBERT, F.-A., *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris: Éditions de Minuit, 1982.
- JOHANSSON, C., *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*, Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología UC, 1990.

- LIRA, C. (ed.), *Lecturas de la animita. Estética, identidad y patrimonio*, Santiago de Chile: UC, 2016.
- LOSSKY, V., *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona: Herder, 2009.
- MANDOKI, K., *Estética cotidiana y juegos de la cultura: Prosaica I*, Madrid: Siglo XXI, 2006.
- MARION, J.-L., *El cruce de lo visible*, Castellón: Ellago, 2006.
- METHOL FERRÉ, A., «Marco histórico de la religiosidad popular», en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y documento final*, Documento CELAM n° 29, Bogotá, 1977, 55-56.
- MORANDÉ, P., *Ritual y palabra: (aproximación a la religiosidad popular latinoamericana)*, Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010.
- MOULIÁN TESMER, R., *Gozos de santo. Fiesta, ecumenismo, heteroglosia*, Valdivia: Kultrún, 2011.
- NAVARRO, P. y DÍAZ, C., «Análisis de Contenido», en DELGADO, J. y GUTIÉRREZ, J. (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales*, Madrid: Síntesis, 1994.
- NEIRA, G., «Presupuestos de un método de investigación de la religión popular», *Theologica Xaveriana* 71 (1984) 165-196.
- NEIRA, G., «Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)», *Theologica Xaveriana* 171 (2011) 203-240.
- ORTEGA OLIVARES, M., «Metodología de la sociología visual y su correlato etnológico», *Argumentos* 22(59) (2009) 165-184.
- PARKER, C., *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Santiago-México: FCE, 1993.
- PIN, É., *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano*, Bogotá: FERES, 1963.
- SALINAS, M., *Historia del Pueblo de Dios en Chile*, Santiago: Rehue, 1987.
- SARANYANA, J. I. (dir.), *Teología en América Latina*, vol. III, Vervuert: Iberoamericana, 2002.
- SCHÖNBORN, Ch., *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Madrid: Encuentro, 1999.
- SEPÚLVEDA, F. (ed.), *La fiesta ritual: valor antropológico, estético, educativo*, Santiago de Chile: Instituto de Estética UC, 2000.
- SHUSTERMAN, R., *Estética pragmatista: Viviendo la belleza, repensando el arte*, Barcelona: Idea Books, 2002.
- VAN KESSEL, J., *Lucero brillante: mística popular y movimiento social*, Iquique: Universidad Libre de Amsterdam, 1987.

- VAN KESSEL, J., «Los iconos de la Ortodoxia: diálogos con el más allá», *Revista de Ciencias Sociales* 16 (2006) 63-73.
- VON BALTHASAR, H. U., *Gloria 1. Una estética teológica. La percepción de la forma*, Madrid: Encuentro, 1985.
- YANNARÁS, Ch., *Ενάντια στη θρησκεία*, Αθήνα: Ίκαρος, 2010 (traducción al inglés: *Against Religion: The Alienation of the Ecclesial Event*, New York: Holy Cross Orthodox Press, 2013).