
La naturaleza performativa de la fe del pueblo

FEDERICO AGUIRRE •

Pontificia Universidad Católica de Chile,
Facultad de Teología, Centro de Estudios de la Religión
federico.aguirre@uc.cl

Recibido 22.07.2024 / Aprobado 15.09.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7203-7863>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.146.2025.p149-164>

RESUMEN

En este trabajo se presenta una crítica a los conceptos de “religiosidad popular” y “piedad popular”, poniendo de relieve su sesgo peyorativo respecto a las instancias oficiales de la religión cristiana. Se plantea el término “fe del pueblo” para definir aquellas experiencias religiosas que surgen en el seno de los pueblos, mediadas por culturas locales, y que no son simplemente una experiencia marginal de Iglesia, sino que se constituyen en expresión objetiva del *sensus fidei*. Esta perspectiva de valoración ya había sido perfilada en los albores de la teología latinoamericana, pero con el magisterio del Papa Francisco recibirá un nuevo impulso. A continuación, se describe la naturaleza performativa de esta fe del pueblo y su relación con las expresiones institucionales a través de la teoría del contraste de Romano Guardini y la figura del círculo hermenéutico.

Palabras clave: Fe del pueblo; Performance; Drama social; Contraste; Círculo hermenéutico.

The Performative Nature of the Faith of the People

ABSTRACT

In this paper, a critique of the concepts of “popular religiosity” and “popular piety” is presented, highlighting their pejorative bias with respect to the official instances of the Christian religion. The term “people’s faith” is proposed to define those religious experiences that arise within the people, mediated by local cultures, and that are not simply a marginal experience of the Church, but constitute an objective expression of the *sensus fidei*. This perspective of valuation had already been outlined at the origins of Latin American theology, but with the teaching of Pope Francis it will receive a new impetus. Next, the performative nature of this people’s

faith and its relationship with institutional expressions are described through Romano Guardini's theory of contrast and the figure of the hermeneutic circle.

Key Words: People's Faith; Performance; Social Drama; Contrast; Hermeneutic Circle.

La discusión sobre la religión popular en América Latina sigue planteando grandes desafíos en nuestros días. Este término se ha aplicado indistintamente tanto a expresiones religiosas de los pueblos indígenas, como a prácticas del catolicismo latinoamericano. Por su parte, ha quedado en evidencia, sobre todo a la luz de los desarrollos en el campo de las ciencias sociales, que se trata de un término ambiguo y asimétrico. Por una parte, el sustantivo "religión" es muy amplio y difícilmente aplicable, por ejemplo, al campo de las culturas indígenas, donde no se reconoce siempre una diferenciación funcional entre los diversos ámbitos de la cultura, o en el contexto actual de diversificación y pluralización de lo religioso. ¿Dónde comienza y dónde termina lo religioso hoy en día? ¿Dónde ubicamos expresiones religiosas liminales como las animitas, que son veneradas por católicos y no tan católicos? Por otro lado, el adjetivo "popular", acuñado, primeramente, en el marco de la Ilustración para diferenciar entre religiones teístas y animistas y, luego, atravesado por el concepto de clase de la teoría marxista, exige en nuestros días también una precisión.¹ ¿Dónde comienza y dónde termina lo popular? ¿Quién es el pueblo? Finalmente, la estigmatización de lo popular como aquello que necesita ser purificado, frente a una supuesta pureza institucional, ya no tiene sustento en el marco de la crisis actual de la Iglesia.² Aun con su dejo de sarcasmo, todavía me parece sugerente la reflexión de Manuel Delgado, que

1 De la distinción entre religiones teístas y animistas provendría la correspondiente oposición moderna entre religiones oficiales, útiles para el proyecto de estado-nación, y religiones populares, estadio primitivo de la primera, que debe ser superado. Véase Peter Brown, *El culto a los santos: su desarrollo y su función en el cristianismo latino* (Salamanca: Sígueme, 2018).

2 En estos casos, muchas veces acompañan al adjetivo "popular" sustantivos que operan como auténticos diminutivos del término "religión", tales como "religiosidad" o "piedad". Para una crítica más extensa a este concepto, véase Federico Aguirre, «¿Por qué una teología latinoamericana de la imagen?», *Teología* 60, n.o 141 (s. f. 2003): 62-66. También apunto como referencia la siguiente revisión panorámica de este concepto: María Teresa Dawson, «The Concept of Popular Religion: A Literature Review», *Journal of Iberian and Latin American Research* 7 n.o 1 (2001): 105-132.

no aporta una solución, pero sí nos deja bien instalados en el problema: «La historia de las teorías sobre la religiosidad popular han 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».³

Creo que el planteamiento de Delgado (que en el fondo se corresponde con un enfoque de la antropología cultural contemporánea) nos enfrenta a la necesidad de reubicarnos ante hechos culturales complejos, como el que aquí se trata. Y esta necesidad se torna especialmente perentoria en disciplinas que deben examinar normativamente estos hechos culturales, como es el caso de la teología. En lo que respecta específicamente a ciertas prácticas religiosas del catolicismo latinoamericano (como las fiestas religiosas), me he inclinado por emplear los términos “fe del pueblo” o “fe popular”, dado que estas prácticas, con sus lenguajes propios, constituyen una respuesta de fe a la revelación de Dios en Jesucristo, expresada al modo de un *sensus fidei*.⁴ Soy consciente de que el trueque entre “fe” y “religión” exigiría un mayor desarrollo, pero a mi parecer va en la línea de lo expresado en Aparecida y en el magisterio de Francisco, donde se subraya que estas prácticas constituyen «una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia, y una forma de ser misioneros» (EG 124). Preferiría concentrarme en esta ocasión en el adjetivo “popular” y en el sujeto “pueblo”, partiendo de la base de que tanto la fe como la religión son hechos culturales y situándome ante el supuesto de la existencia de una cultura popular.

Si bien la Iglesia ha planteado toda una eclesiología a partir de la palabra “pueblo” (“Pueblo de Dios”, para ser más preciso), en el caso que nos ocupa este sujeto y el adjetivo “popular” hacen refe-

³ Manuel Delgado, «La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema», *Gaceta de Antropología*, 1993, 3-4.

⁴ Véase Comisión Teológica Internacional, *El sensus fidei en la vida de la iglesia* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014), 86-89. Volveré sobre este concepto más adelante.

rencia a una especificidad cultural. La fe de los pueblos latinoamericanos, sin lugar a dudas, se enmarca en la fe del Pueblo de Dios, pero además está relacionada a ciertos factores socio-culturales que han llevado a calificarla específicamente como una fe “popular”, tal como se puede apreciar en la literatura especializada.⁵ De este modo, en el marco de la discusión sobre el cambio social en América Latina, en un primer momento “pueblo” significará “clase subalterna” (Medellín 1968), y en una segunda instancia hará referencia a la “unidad plural” de diversos individuos que comparten una cultura común (Puebla 1978). La diferencia entre ambas definiciones estriba en el enfoque socio-económico de la primera y el enfoque histórico-cultural de la segunda.⁶ El elemento común a ambas, que de hecho marcará transversalmente el desarrollo de la teología latinoamericana, será el reconocimiento de aquellos sectores más desfavorecidos de la sociedad como hipóstasis y, en cierto sentido, expresión paradigmática de lo popular.⁷

Sin desconocer este rasgo fundamental de la reflexión sobre lo popular en el marco de la teología latinoamericana, me parece que en la actualidad se hace insuficiente para describir los hechos culturales a los que nos referimos aquí. Creo que orientaciones como la opción preferencial por los pobres o el reconocimiento de una virtud subversiva en las expresiones de la fe popular forman parte de la historia de esta reflexión y, por lo tanto, deben ser consideradas como antecedentes y examinar en qué medida siguen vigentes. Sin embargo, en el contexto actual del capitalismo global, donde las expresiones de fe popular han sido apropiadas por cierta élite intelectual y por la ortodoxia religiosa, donde se están reconstruyendo nuevas identida-

5 Cristián Johansson, *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*, Anales 41 (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile. Facultad de Teología, 1990).

6 Dawson, «The Concept of Popular Religion», 106-107.

7 «En América Latina (AL), son los pobres quienes, al menos de hecho, conservan como estructurante de su vida y convivencia la cultura propia de su pueblo (Documento de Puebla [DP] 414), así como su memoria histórica, y cuyos intereses coinciden con un proyecto histórico común de justicia y paz, siendo así que viven oprimidos por una situación de injusticia estructural y de violencia institucionalizada». Juan Carlos Scannone, «El Papa Francisco y la teología del pueblo», *Razón y fe* 271, n.º 1395 (2014): 34.

des indígenas, y donde las instituciones de la modernidad atraviesan una profunda crisis, cuesta identificar dónde se encuentra el eje del pueblo. Honestamente, no me parece que este tenga una expresión objetiva, definible, e identificable en una determinada porción de la sociedad. ¿Quién es el pueblo y qué es lo popular?

Se podría postular simplemente que en el contexto actual lo popular estaría relacionado con la indiferente cultura de masas. En este caso, sin embargo, se pierde aquella rica historia de lucha y sabiduría que llevan consigo la fe popular en América Latina, donde lo religioso se termina convirtiendo en el campo de una «resistencia simbólica».⁸ Por otro lado, en el marco de la crisis institucional que atraviesa horizontalmente a las sociedades contemporáneas, se podría plantear al pueblo como aquel sujeto virtuoso, víctima de los poderes institucionales. No obstante, en las dinámicas populares también se da un ejercicio del poder que impacta directamente en la vida de comunidades concretas y, con el auge de las ultraderechas y fenómenos análogos de populismo, muchos pueblos se pueden llegar a convertir en caricaturas nacionalistas de sí mismos. En último término, de manera proporcional a la crisis de legitimidad de las instituciones, los pueblos hoy también están en crisis y cuesta reconocer dónde están sus voces y cuál es su voluntad.

Me parece que postular al pueblo como un sujeto o una comunidad homogénea es problemático, pues inmediatamente se pierde de vista la polifonía y las contradicciones que lo caracterizan hoy. Creo que, en la actualidad, tal como propone Judith Butler, corresponde pensar al pueblo como un tipo de relación performativa entre individuos, no exenta de conflicto, cuyo lugar de realización es el espacio público y que, si bien compromete a personas concretas con aspiraciones y deseos, sus modos de enunciación se corresponden con una performance difícil de fijar en un sentido unívoco.⁹ La

8 Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista* (México, D.F: Fondo de cultura económica, 1996), 315-345.

9 Judith Butler, «"Nosotros el pueblo". Apuntes sobre la libertad de reunión», en *¿Qué es un pueblo?*, ed. A. Badiou (Santiago de Chile: LOM, 2014). Véase también Federico Aguirre, «Religión

noción de performance, aplicada al análisis de las sociedades contemporáneas, tiene historia. Desde los años 80 del siglo pasado, ya se planteaba que los procesos sociales no se podían estudiar exclusivamente como continuidades o desviaciones respecto a ciertos modelos normativos.¹⁰ En este sentido, Victor Turner habla de un «drama social», que se expresa performativamente y que se constituye de diversas fases:

«Esas cuatro fases típicas corresponden a: a) la «brecha» de las relaciones sociales gobernadas por normas; b) la «crisis» desprendida de esas brechas, que las ensanchan generando conflictos. La crisis es pensada como un umbral entre fases más o menos estables del proceso social; c) la «acción correctiva» que intenta resolver ciertos tipos de crisis o legitimar formas de resolución y que incluye la ejecución de rituales públicos; d) la fase final del drama social que puede incluir tanto la reintegración del grupo social alterado o el reconocimiento de un «cisma irreparable» entre las partes enfrentadas».¹¹

A diferencia de las instituciones, que gozan de edificios, principios normativos, y jerarquías, los pueblos se constituyen en reuniones (asambleas) de manera relativamente espontánea y sin un orden establecido. Desde luego, en la práctica, apenas se comienzan a dar las relaciones en el espacio público, comienzan a aparecer liderazgos, discursos, y formas de hacer, llegando a configurarse organizaciones que comportan una dimensión institucional, aunque no sea lo que las define. Por tanto, al menos hoy, cuesta identificar al pueblo como una comunidad ingenua diametralmente opuesta a la institución. Más bien habría que pensar que el pueblo y la cultura popular son los poros de la vida pública, es decir, orificios, imperceptibles a simple vista, a través de los cuales los órdenes sociales respiran y se reconstituyen permanentemente. Finalmente, creo que es importante reconocer que los pueblos, aun cuando se expresan performativamente, dan lugar a una estela de productos culturales

y nueva constitución», *La Revista Católica*, n.o 1211 (2021): 23-27.

10 María Celeste Bianciotti y Mariana Ortecho, «La noción de "performance" y su potencia epistemológica en el hacer científico social contemporáneo», *Tabula Rasa*, n.º 19 (2013): 122.

11 Bianciotti y Ortecho, 24.

que conforman una memoria y un imaginario común, un mito. El asunto es que este mito es dinámico y no existe fuera de su representación performativa.¹²

Querría detenerme en esta idea de mito como sustrato expresivo de lo popular. El papa Francisco, inspirado en Romano Guardini, afirma que el pueblo es una categoría mítica:

«Pueblo no es una categoría lógica, ni una categoría mística, si lo entendemos en el sentido de que todo lo que hace el pueblo es bueno, o en el sentido de que el pueblo sea una categoría angelical. Es una categoría mítica [...] Cuando explicas lo que es un pueblo utilizas categorías lógicas porque tienes que explicarlo: cierto, hacen falta. Pero así no explicas el sentido de pertenencia a un pueblo. La palabra pueblo tiene algo más que no se puede explicar de manera lógica. Ser parte de un pueblo es formar parte de una identidad común, hecha de lazos sociales y culturales. Y esto no es algo automático, sino todo lo contrario: es un proceso lento, difícil... hacia un proyecto común» (FT 158).¹³

Esta idea de pueblo tiene su fuente en *El universo religioso de Dostoyevski*, de Guardini, quien a su vez se hace eco de la concepción romántica de este término. Así, para Guardini el pueblo es expresión auténtica de lo propiamente humano; se encuentra desamparado y oprimido por los poderosos; está conectado esencialmente con la naturaleza y es originariamente religioso; en definitiva, es lo opuesto al hombre cultivado occidental.¹⁴ Ya se ha dicho que, en el contexto actual, este tipo de caracterización binaria es ineficaz. Lo mismo sucede con las contraposiciones taxativas del tipo mito-logos, materia-espíritu, o pueblo-institución. Ahora bien, en el marco del pensamiento de Guardini, hay que entender la contraposición como un contraste (*Gegensatz*), es decir, como una relación entre dos realidades compenetradas mutuamente, en la que, según la circunstancia, una de estas realidades sale a la luz mientras la otra perma-

12 "la realización performativa de «nosotros, el pueblo» ocurre antes de cualquier vocalización particular de esa frase. La frase se corporiza antes de ser enunciada e, incluso cuando es enunciada, sigue estando corporizada. Y no puede pensarse separada de su corporización" Butler, «Nosotros el pueblo». Apuntes sobre la libertad de reunión», 52.

13 Véase también José Luis Narvaja, «El concepto "mítico" del pueblo. El papa Francisco, lector de Dostoyevski», *La civiltà cattolica iberoamericana*, n.º 20 (2018): 13-24.

14 Romano Guardini, *El universo religioso de Dostoyevski* (Buenos Aires: Emecé, 1954), 17.

nece en la sombra.¹⁵ En este sentido, el mito no se lee sin el logos, el espíritu no se percibe sin la materia, y el pueblo sólo comparece a través de diversos grados de articulación institucional:

«El concepto y la abstracción no son sino medios para captar, mediante el pensamiento, esos objetos rigurosamente tales. Parece, sin embargo, a menudo que son estos conceptos el objeto propio del trabajo científico; que éste debe partir del concepto, permanecer en el concepto y manipular conceptos, con el fin de proporcionar, como resultado final, elaboraciones conceptuales de conceptos. La idea del contraste, como forma esencial de hacer justicia a la concreto, puede ser una invitación constante a partir de las cosas, abrir los ojos al hecho peculiar de lo viviente-concreto y formar a partir de él los conceptos».¹⁶

Si entendemos al pueblo desde la filosofía de lo viviente-concreto de Guardini, este se correspondería con el acto (*Akt*) de la vida social, mientras que la institución, en tanto que su par de contraste, sería la estructura (*Bau*). Acto y estructura se encuentran unidas, pero no están mezcladas ni reunidas en una tercera cosa que sería su síntesis, sino más bien se trataría de dos elementos que se excluyen, pero permanecen vinculados; incluso: aun excluyéndose, se presuponen mutuamente.¹⁷ Si el concepto, la ley, el dogma, o cualquier otra disposición normativa son la expresión de una determinada estructura institucional, el mito, entonces, sería la expresión del pueblo como acto, es decir, en tanto que realidad viviente-concreta. Como ya se ha apuntado, el mito, al encontrarse arraigado en lo viviente-concreto, posee una naturaleza performativa, lo que significa que se debe por entero al acontecer del pueblo, en un tiempo y lugar concretos. Comprender esta íntima articulación entre el mito y el logos puede dar ciertas luces para nuestra época, en que la crisis de las instituciones modernas (iglesias, estados, banca, etc.) se encuentra íntimamente relacionada con la dificultad para ubicar la voz y la voluntad de los pueblos.

15 Romano Guardini, *El contraste: ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996).

16 Guardini, 204.

17 Guardini, 79.

Otra manera de comprender la naturaleza performativa de los pueblos es la figura del círculo hermenéutico que, en mi opinión, se encuentra emparentada con la noción de contraste. Aplicada a la interpretación de los textos, el círculo hermenéutico sería la trayectoria que describe la comprensión humana, que siempre comienza desde una determinada precomprensión asociada al quehacer, la cual, pasa por el cedazo del texto, para volver a incorporarse al mundo de la acción como una comprensión renovada.¹⁸ El círculo hermenéutico se basa en las siguientes premisas: 1) la comprensión es el modo de ser del ser humano; 2) lo que se comprende no es un significado sino el sentido del ser; 3) el sentido, por mucho que se pueda especular sobre él, está anclado en el mundo de la acción. Dicho de otro modo, un texto siempre se interpreta desde un contexto, y los contextos se transforman a partir de los textos.¹⁹ Llevado al ámbito de la revelación cristiana, el círculo hermenéutico sería el modo en que se relacionan la Sagrada Escritura y la Sagrada Tradición, donde la interpretación del texto sagrado se da en el marco de una tradición eclesial, y la tradición eclesial, que es una realidad histórica y en permanente progreso escatológico, encuentra su orientación en el texto sagrado.²⁰

Sigamos profundizando desde aquí en la idea de mito como modo de expresión performativa de los pueblos. Me gustaría subrayar sobre todo la eficacia hermenéutica del mito. La teoría hermenéutica, a partir de una relectura de la *Poética* de Aristóteles, plantea que el mito es un momento de la mimesis, entendiendo la mimesis como un modo de conocer vinculado a la praxis.²¹ Dentro de las diferentes expresiones de la mimesis, el drama (y en particular la tragedia) tendría un carácter ejemplar. La mimesis, así pues, se

18 Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* 13. Aufl, Hermeneia 7 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012), 331-343.

19 En este sentido, la tarea de la hermenéutica, según Ricoeur, sería «reconstruir el conjunto de operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obra». Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, 1a ed. en español (Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1996), 118.

20 Véase DV 9.

21 *Poética* 1448b. Empleo la siguiente edición bilingüe: Aristóteles y Horacio, *Artes poéticas*, ed. Aníbal González (Madrid: Visor Libros, 2003).

compondría de tres instancias, articuladas entre sí: la prefiguración, la configuración, y la refiguración.²²

La prefiguración se corresponde con el contexto en el que siempre nos hallamos, que va prefigurando un modo de comprender que, si bien no ha sido explicitado, opera activamente en nuestro obrar. El hecho de nacer y crecer en una cultura (una lengua materna, determinados modos de hacer, y un horizonte de expectativas) nos ofrece ya una precomprensión (o un horizonte, dirá Gadamer), que no necesariamente debe operar como un sesgo, sino que se convierte en condición de posibilidad para el comprender. Sólo comprende quien tiene un contexto, del mismo modo que sólo ve quien tiene un horizonte desde el cual las cosas aparecen. Ricoeur asocia este momento de la mimesis al *pathos* aristotélico que, en el marco de la *Poética*, se define como un acontecimiento que nos conmueve profundamente y al cual, en cierto modo, nos enfrentamos pasivamente.²³

El segundo momento de la mimesis surge justamente a partir de este acontecimiento que de alguna manera nos despierta y nos interpela, ante el cual, si bien nos sorprende, no podemos quedar indiferentes. Este momento, la configuración, la teoría hermenéutica lo asocia al concepto aristotélico de *mythos* o “composición de la trama”,²⁴ y sería propiamente la explicitación de aquel sentido prefigurado y padecido en la vida ordinaria. Ahora bien, el mito en tanto que explicitación no se corresponde en ningún caso con un texto normativo, cerrado sobre sí mismo y almacenado en una biblioteca. Por el contrario, el mito se comunica icónica y festivamente, y sólo puede ser asimilado a la luz del tercer momento de la mimesis: la refiguración.

Este tercer momento consiste en un regreso al mundo de la praxis, iluminada por el mito. La refiguración, según Ricoeur, es-

22 Véase Gadamer, *Verdad y método*, 143-224; Ricoeur, *Tiempo y narración*, 113-168.

23 *Poética* 1452a-b.

24 *Poética* 1450b. «[...] la construcción de la trama es la operación que extrae de la simple sucesión la configuración» Ricoeur, *Tiempo y narración*, 136.

taría relacionada con la *katharsis*, aquel paso de un estado de “enfermedad” a un estado de “salud”. En el caso de la teoría aristotélica de la tragedia, la *katharsis* es el tránsito de la ignorancia al conocimiento a través del temor y la compasión, y constituye una herramienta fundamental para la formación del ciudadano.²⁵ La refiguración, pues, debe ser entendida como el acto creativo de un alguien dispuesto a modificarse y modificar su mundo compartido, terminando de cerrar el círculo hermenéutico, que comienza, otra vez, en el regreso al tiempo afanado del quehacer cotidiano. El mito, entendido como el eje de este círculo (que en realidad se trata de un espiral, porque después de haberlo recorrido se produce un cambio de lugar), se encuentra jalonado desde sus dos extremos por el ámbito de la praxis.

Otra característica fundamental del mito es que se convierte en un punto de encuentro entre el pasado, el presente, y el futuro de los pueblos.²⁶ Por esta razón, el mito se conserva en una multitud de plasmaciones que va adquiriendo a lo largo de la historia de los pueblos. Esta realidad se ve reflejada, por ejemplo, en el fenómeno de las advocaciones, donde Cristo, la Virgen, y los santos y santas siguen incrementando sus biografías en una relación viva con los pueblos. Sería un gran desacierto identificar esta polisemia del mito con el error o el engaño, del mismo modo que sería impropio asociar la polifonía de los pueblos a un estado de desgobierno. En ambos casos existe una estructura contrastada, que sólo se hará visible y tomará una forma determinada en relación con el movimiento performativo del pueblo. Cuando no se da esta relación entre acto y estructura, se produce una doble crisis: se derrumban las instituciones y se desdibujan los pueblos. Me parece fundamental para nuestra reflexión sobre la fe del pueblo que nos ubiquemos en la crisis

²⁵ *Poética*, 1449b.

²⁶ En la teoría hermenéutica, esta compenetración histórica se denomina “fusión de horizontes”: «La fusión tiene lugar constantemente en el lugar de la tradición, pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro llegue a destacarse explícitamente por sí mismos». Gadamer, *Verdad y método*, 377.

que esta relación atraviesa en la actualidad, evitando esencializarla y romantizarla.

Como planteé al principio, la fe del pueblo se expresa al modo de un *sensus fidei*, por lo tanto, aquello que vehicula el mito (aquello que se comprende en el mito) sería un “sentido de la fe” más que la expresión de un dogma. Por esta razón, y por estar anclado en la praxis, el mito no se declara únicamente a través de textos, sino a través de diversos artefactos multisensoriales, tales como fiestas, pasacalles, manifestaciones, grafitis, animitas, y otras formas que podríamos calificar de artísticas y en cierto sentido anónimas. Si bien el análisis de la teoría hermenéutica se orienta principalmente a textos literarios, es el arte, entendido también en un sentido amplio (más allá de las bellas artes), la mediación hermenéutica por antonomasia. Según Gadamer, el modo de ser de la obra de arte (incluso de las artes visuales o escultóricas) es la representación, pero no entendida como una objetivación, un poner ahí delante (*Vors-tellung*), sino al modo de una performance (*Darstellung*), como en el caso de la mimesis ritual.²⁷ El autor alemán explica este tipo de representación a través de la idea de simultaneidad:

«En cualquier caso al ser de la obra de arte le conviene el carácter de «simultaneidad». Esta constituye la esencia del «asistir». No se trata aquí de la simultaneidad de la conciencia estética, pues ésta se refiere al «ser al mismo tiempo» y a la indiferencia de los diversos objetos de la vivencia estética en una conciencia. En nuestro sentido «simultaneidad» quiere decir aquí, en cambio, que algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia. La simultaneidad no es, pues, el modo como algo está dado en la conciencia, sino que es una tarea para ésta y un rendimiento que se le exige [...] En este sentido la simultaneidad le conviene muy particularmente a la acción cultural, y también a la proclamación en la predicación. El sentido del estar presente es aquí una auténtica participación en el acontecer salvífico. Nadie puede dudar

27 Gadamer, 182-222. Según W. Tatarkieviz, la mimesis «Si posteriormente significó la representación de la realidad por el arte, especialmente por el teatro, la pintura y la escultura, en los principios de la cultura griega era aplicado a la danza y designaba algo muy distinto: la manifestación de sentimientos, el hecho de expresarse, la exteriorización de experiencias vividas mediante gestos, sonidos y palabras». Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, 7a. ed. en la Colección Neometrópolis (Madrid: Tecnos Alianza Editorial, 2002), 23.

de que la distinción estética, por ejemplo, de una ceremonia «bonita» o de una predicación «buena» está completamente fuera de lugar respecto a la pretensión que se nos plantea en tales actos. Pues bien, en este punto quisiera afirmar que en el fondo para la experiencia del arte vale exactamente lo mismo».²⁸

A partir de aquí, se podría plantear una íntima conexión entre el *sensus fidei*, como contenido del mito, y el sacramento, como su puesta en escena. Dicho de otro modo, la fe del pueblo se conoce sacramentalmente, tal como planteara en su momento Rafael Tello.²⁹ En este punto convendría aclarar la diferencia entre el *sensus fidei* entendido, por una parte, como la capacidad individual de percibir las verdades de la fe y, por otra, la expresión de un consenso de la comunidad creyente respecto a la fe, en cuyo caso también se habla de un *consensus ecclesiae*.³⁰ En este segundo sentido, la fe del pueblo sería un elemento fundamental para la vida de la Iglesia, pues, en primer lugar, es el fruto de la inspiración del Espíritu Santo; en segundo lugar, es expresión del Pueblo de Dios, donde se fundamenta el orden institucional de la Iglesia, el magisterio, y la teología; y, en tercer lugar, a través de él se recibe la Palabra de Dios, que transforma la vida.³¹ El *sensus fidei*, al ser expresión performativa de la fe del pueblo, se encuentra jalonado desde sus dos extremos por una determinada acción: la acción sagrada del Espíritu Santo que, al ser acogida por el pueblo, lo conduce a su santificación. De este modo, el sentido de la fe del pueblo es inseparable del ámbito de la praxis, y ha encontrado en la música, la poesía, la imagen, la danza, y una infinidad de formas de arte entrecruzadas, la mejor manera de comunicarse.

Qué lugar ocupa el sentido de la fe en relación al dogma es una de las definiciones fundamentales para nuestra discusión. Según la teoría del contraste y la figura del círculo hermenéutico, me inclina-

28 Gadamer, *Verdad y método*, 173.

29 Rafael Tello, *Fundamentos de una nueva evangelización* (Buenos Aires: Agape, 2014).

30 Véase Comisión Teológica Internacional, *El sensus fidei en la vida de la iglesia*, 13-17 y 61-76.

31 Véase LG 12 y René Latourelle, Rino Fisichella, Salvador Pié-Ninot, *Diccionario de teología fundamental*, [3ª ed.] (Madrid: Ediciones Paulinas, 2010), 1348-1351.

ría a pensar que el dogma es un momento derivado del sentido de la fe, dado que este último sería expresión del núcleo viviente-concreto de la vida de la Iglesia. Por otro lado, cabe preguntarse también dónde se ubican aquellas sensibilidades religiosas no cristianas y no católicas con las que convive el catolicismo latinoamericano y de las cuales también se ha nutrido históricamente, dando lugar a una Iglesia con rostro propio. Según mi punto de vista, ante los fenómenos de secularización y diversificación, de crisis institucional de la Iglesia, y de reconfiguración de identidades indígenas, la Iglesia en América Latina debería aprovechar su pérdida de hegemonía para establecer una nueva relación, más de escucha, con estas hebras culturales que nos constituyen como Iglesia y que han sido en buena medida invisibilizadas. Me parece que el lugar para este diálogo y enriquecimiento mutuo es la fe popular, que se nutre de un contexto determinado y se suele ubicar en los márgenes de la vida social, pero que a su vez aspira a ser Iglesia y a ofrecer una respuesta de fe a la revelación de Dios en Jesucristo.

Abreviaciones

DV = *Dei verbum*

EG = *Evangelii gaudium*

FT = *Fratelli tutti*

LG = *Lumen gentium*

Bibliografía

Aguirre, Federico. «¿Por qué una teología latinoamericana de la imagen?». *Teología* 60, n.º 141 (s. f.): 61-81.

— — —. «Religión y nueva constitución». *La Revista Católica*, n.º 1211 (2021): 23-27.

Aristóteles y Horacio. *Artes poéticas*. Editado por Aníbal González. Madrid: Visor Libros, 2003.

Bianciotti, María Celeste, y Mariana Ortecho. «La noción de “performance” y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo». *Tabula Rasa*, n.º 19 (2013): 119-137.

Brown, Peter. *El culto a los santos: su desarrollo y su función en el cristianismo latino*. Salamanca: Sígueme, 2018.

Butler, Judith. «“Nosotros el pueblo”. Apuntes sobre la libertad de reunión». En *¿Qué es un pueblo?*, editado por A. Badiou. Santiago de Chile: LOM, 2014.

Comisión Teológica Internacional. *El sensus fidei en la vida de la iglesia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

Dawson, María Teresa. «The Concept of Popular Religion: A Literature Review». *Journal of Iberian and Latin American Research* 7, n.º 1 (2001): 105-132.

Delgado, Manuel. «La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema». *Gaceta de Antropología*, 1993.

- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. 13. Aufl. Hermeneia 7. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- Guardini, Romano. *El contraste: ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- — —. *El universo religioso de Dostoyevski*. Buenos Aires: Emecé, 1954.
- Johansson, Cristián. *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*. Anales 41. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile. Facultad de Teología, 1990.
- Latourelle, René, Rino Fisichella, y Salvador Pié-Ninot. *Diccionario de teología fundamental*. [3ª ed.]. Madrid: Ediciones Paulinas, 2010.
- Narvaja, José Luis. «El concepto “mítico” del pueblo. El papa Francisco, lector de Dostoiévski». *La civiltà cattolica iberoamericana*, n.º 20 (2018): 13-24.
- Parker, Cristián. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. México, D.F: Fondo de cultura económica, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración*. 1a ed. en español. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1996.
- Scannone, Juan Carlos. «El Papa Francisco y la teología del pueblo». *Razón y fe* 271, n.º 1395 (2014): 31-50.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw. *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. 7a. ed. en la Colección Neometrópolis. Madrid: Tecnos Alianza Editorial, 2002.
- Tello, Rafael. *Fundamentos de una nueva evangelización*. Buenos Aires: Agape, 2014.