
Artículos

Subjetividades complejas de las dinámicas religiosas populares.
Una aproximación desde la etnografía y la teología

Complex subjectivities of popular religious dynamics. An
approach from ethnography and theology

revista
TEOLOGÍA

 Juan Alejandro Navarrete Cano

Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía – Universidad Católica del Norte (sede Coquimbo) Núcleo de Investigación en Interculturalidad Gabriela Mistral, Chile
navarrete@ucn.cl

Revista Teología

vol. 62, núm. 146, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

ISSN: 0328-1396

ISSN-E: 2683-7307

Periodicidad: Cuatrimestral

revista_teologia@uca.edu.ar

Recepción: 19 diciembre 2024

Aprobación: 20 enero 2025

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.146.2025.p245-265>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/800/8005260013/>

Resumen: Este artículo tiene su origen en la experiencia compartida con los Bailes Religiosos asociados al Santuario de Andacollo por más de ocho años. Sitúo este trabajo “a medio camino”, es decir, tanto por el estilo del texto, que quiere ser una narración y, a la vez, un artículo científico. Además, hago un abordaje interdisciplinar que parte en el registro etnográfico para culminar en algunas reflexiones teológicas iniciales. A la base de esta investigación está la comprensión de la experiencia de los y las integrantes de los bailes religiosos bajo la categoría de “subjetividades complejas”. Desde esas subjetividades a la vez individuales y colectivas trato de describir tres temáticas que me resultan relevantes: su autocomprensión religiosa, el protagonismo de las mujeres y los registros a partir de las disidencias sexuales. Termino con algunos ensayos teológicos desde la categoría de “encarnación en tránsito” y la comprensión del ser humano como “mítico y creyente”.

Palabras clave: Religiosidad popular, Catolicismo popular, Disidencias sexuales, Feminismo.

Abstract: This article has its origin in the shared experience with the Religious Dances associated with the Sanctuary of Andacollo during more than eight years. I place this work “halfway,” that is to say, the style of the text, which aims to be a narrative and, at the same time, a scientific article. In addition, I take an interdisciplinary approach that starts with the ethnographic record to culminate in some initial theological reflections. The basis of this research is the understanding of the experience of the members of religious dances under the category of “complex subjectivities”. From these subjectivities, both individual and collective, I try to describe three topics that are relevant to me: their religious self-understanding, the protagonism of women and the registers based on sexual

Notas de autor

Doctor en Teología por la Universidad Católica de Lovaina – Bélgica, coordinador del Núcleo de Investigación en Interculturalidad Gabriela Mistral del Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía (ICRF) – Coquimbo de la Universidad Católica del Norte <https://ror.org/02akpm128>

dissidence. I finish with some theological essays from the category of “incarnation in transit” and the understanding of the human being as “mythical and believer.”

Keywords: Religiosidad Popular, Catolicismo Popular, Disidencias Sexuales, Feminismo.

Introducción

Este artículo es fruto de una presentación que realicé en el “V Encuentro Latinoamericano sobre Religión Popular: memoria, actualidad y promesa”. Este encuentro tuvo para mí un atractivo especial. El atractivo de compartir esta reflexión sobre la experiencia religiosa popular de la que he sido parte, desde diferentes lugares y diferentes intensidades, en el Santuario Nuestra Señora del Rosario de Andacollo en la Región de Coquimbo, desde hace casi 30 años. Y, superando mis escrúpulos de escribir sobre experiencias muchas veces marcadas por la intimidad y la cotidianidad, he preparado este texto como artículo para esta revista.

Esa experiencia en el Santuario de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo (Chile) y otros encuentros con el mundo popular a través de mi participación como “socio cooperador” del Baile Religioso de instrumento grueso[1] “Pielas Rojas del Carmen” de Villa Dominante en la ciudad de Coquimbo (Chile) han ido configurando la manera cómo abordo esta experiencia y, cómo desde esta experiencia vivida en la cotidianidad casi semanal, ir armando, de manera crítica, el aparataje metodológico, epistemológico y teológico que permitan afrontar con cierta honestidad intelectual personal estas prácticas populares. Debo reconocer que me cuesta comprenderlas y nominarlas como “reflexiones teológicas” por mi lejanía a ciertas preocupaciones que percibo como habituales en este “gremio” del que de alguna forma aún soy parte.

Quiero, a modo de nota aclaratoria, indicar que este escrito está “a medio camino” entre un relato, una narración y un artículo científico. Un poco como a medio camino de todo nos encontramos los que participamos de estas experiencias religiosas populares, nuestro habitar es “a medio camino” entre mundo popular, barrio e iglesia; “en medio del camino” de la calle, el barrio, la agrupación vecinal, la gruta, la capilla y el Santuario. Es, desde ese intersticio o fisura, donde procuro construir o esbozar estas reflexiones. Desde ahí “viaje de ida y vuelta” desde la experiencia colectiva y comunitaria hacia las discusiones metodológicas y epistemológicas que se construyen para abordar este fenómeno. También viaje hacia la reflexión etnográfico-antropológica y sociológica que da luces y marcos interpretativos que tienen que “probarse” en el territorio. Por último, también incorporo en medio de todos estos viajes o pasajes de un escenario a otro, un viaje, a veces bastante dificultoso y con muchos reparos a la tradición reflexiva de la teología, sobre todo latinoamericana, que ha intentado acompañar estas prácticas religiosas populares.

En el marco del “V Congreso Latinoamericano sobre Religión popular” participé del conversatorio “Dimensión transformadora de la religión popular: aspectos políticos y sinodales”. El esfuerzo reflexivo, de este momento del Congreso, tuvo que ver con la cuestión de las subjetividades complejas que subyacen en estas dinámicas religiosas y sus implicancias eclesiales y políticas, indicaba la descripción del trabajo colectivo donde inserté esta reflexión.

Estas subjetividades complejas subyacentes son producidas por nuevos dispositivos y procesos hegemónicos que los grupos subalternos asumen con creatividad. La categoría de “subjetividades complejas” nos permite dar cuenta de ese proceso popular, social y político que constituye la experiencia religiosa popular en contextos actuales.

Abordaré esta temática de las subjetividades complejas a partir de algunos registros de los trabajos de campo que he realizado durante estos últimos años y que dan cuenta de cómo se van configurando estas “subjetividades religiosas complejas” en medio de los desafíos, escenarios y problemáticas que van surgiendo en la actualidad.

También quiero mostrar cierta plasticidad que estas experiencias van teniendo y que les permite, a los y las protagonistas, de manera más o menos adecuada, responder a esos desafíos actuales. Me interesa mostrar esta dimensión plástica porque habitualmente se entienden los fenómenos religiosos populares, sobre todo en la vertiente católica, desde una concepción de “tesoro de la iglesia católica en latinoamericana”, “reservorio de la tradición”, “rescate de las tradiciones autóctonas, indígenas”, etc. Estas afirmaciones más bien apuntan a lo que en ésta experiencia logró mantenerse o “salvarse” de los procesos de modernidad o secularización, más que a su nueva configuración y a cómo asume los nuevos desafíos que surgen de la realidad actual.

1. Subjetividades complejas: algunos hitos de las experiencias religiosas populares

En este itinerario de experiencias me detengo, para este artículo, en tres hitos, que me parece puede aportar al objetivo de mostrar como esas subjetividades complejas se van actualizando en el contexto actual.

Pero antes, algunas palabras de esta categoría de “subjetividades complejas”[2] que ha sido un término que ha dado muchas luces al trabajo en etnografía y antropología, que está a la base de este artículo.

«Por subjetividad entiendo el conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc., que animan a los sujetos actuantes. Pero también alude a las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan determinadas estructuras de sentimiento».[3]

Se articulan tanto los estados internos como las formaciones socioculturales. Se incorporan la experiencia del propio cuerpo, del mundo socialmente construido y lo propio de cada individuo.[4]

En las experiencias religiosas populares las personas reflexionan, actúan y sienten socialmente y, a su vez, son agentes de sus propias experiencias. En su experiencia se entrecruzan tanto la subjetividad socioculturalmente constituida, la subjetividad constituyente de los sujetos como la subjetividad particular. Con este marco interpretativo nos acercamos a los hitos que quiero describir.

El primer hito hace referencia a una discusión que ha cruzado el estudio de los fenómenos religiosos populares y que tiene que ver con cómo nombrarla: catolicismo popular, religión popular, piedad popular, religiosidad popular, religión del pueblo, etc. En mi trabajo de campo después de más de dos años de haberme integrado en el baile religioso “Pielas Rojas del Carmen” realicé una serie de entrevista a líderes de esta agrupación y una de las preguntas que les realice tiene que ver con cómo ellos se nombran y caracterizan, algo de lo que carecen habitualmente las discusiones terminológicas de los expertos.

Una segunda temática tiene que ver con la participación de las mujeres en los Bailes Religiosos, especialmente en la cofradía más tradicional y antigua que son los “Bailes Chinos” ya que en las otras agrupaciones las mujeres ya se habían incorporado desde hace mucho tiempo atrás. Trato de mostrar cómo se enfrenta este desafío al interior de uno de estas agrupaciones con un poco de convicción y otro poco de sentido práctico.

Finalmente, en esta primera parte del trabajo, presento unas, unos y unes protagonistas que han estado invisibilizados en la descripción de los actores y de las actrices de estas experiencias religiosas y comunitarias, me refiero a las personas de las diversidades sexuales que también son parte de este proceso de subjetivación compleja.

2. La auto-comprensión de su experiencia religiosa popular[5]

CA2: Es que... lo de lo... por ser, lo de legión de María están todo el día como... rezando, están todo el día rezando ahí, todo eso...El baile religioso no hace eso, ellos oran, pero... bailando, danzando, pero no... no como la legión... a mí me ha tocado ir también a la adoración allá, pero... yo no quise ser del grupo de la adoración porque hay que estar todo el día po. Todo el día y... ya uno tiene más cosas que hacer. En cambio con el baile... ya uno designa un día o dos días para el baile... (Son diferentes) pero igual se habla de... de... de... Dios, del señor...Del evangelio, todas estas cosas así, nosotros lo hablamos, pero como le digo no... no todos los días. O sea al grupo de WhatsApp yo... todos los días mando sí el evangelio. Pero no sé si lo leen... Que en el caso del baile es bailar, pero como en el baile religioso se hacen más cosas dijéramos, como diferencia con grupos. Si, si, sipo, sipo porque salimos pues, hay que juntar la plata para eso, para los beneficios, las actividades. Si pues, como le digo la legión no hace más, no ve que hasta ahí no más.

E: ¿Qué cree usted que los diferencia? (respecto a la Legión de María)

CA2: Es que... lo de lo... por ser, lo de legión de María están todo el día como... rezando, están todo el día rezando ahí, todo eso...El baile religioso no hace eso, ellos oran, pero... bailando, danzando, pero no... no como la legión... a mí me ha tocado ir también a la adoración allá, pero... yo no quise ser del grupo de la adoración porque hay que estar todo el día po. Todo el día y... ya uno tiene más cosas que hacer. En cambio con el baile... ya uno designa un día o dos días para el baile... (Son diferentes) pero igual se habla de... de... de... Dios, del señor...Del evangelio, todas estas cosas así, nosotros lo hablamos, pero como le digo no... no todos los días. O sea al grupo de WhatsApp yo... todos los días mando sí el evangelio. Pero no sé si lo leen... Que en el caso del baile es bailar, pero como en el baile religioso se hacen más cosas dijéramos, como diferencia con grupos. Si, si, sipo, sipo porque salimos pues, hay que juntar la plata para eso, para los beneficios, las activi

E: ¿Qué cree usted que los diferencia? (respecto a la Legión de María)

CA2: Es que... lo de lo... por ser, lo de legión de María están todo el día como... rezando, están todo el día rezando ahí, todo eso...El baile religioso no hace eso, ellos oran, pero... bailando, danzando, pero no... no como la legión... a mí me ha tocado ir también a la adoración allá, pero... yo no quise ser del grupo de la adoración porque hay que estar todo el día po. Todo el día y... ya uno tiene más cosas que hacer. En cambio con el baile... ya uno designa un día o dos días para el baile... (Son diferentes) pero igual se habla de... de... de... Dios, del señor...Del evangelio, todas estas cosas así, nosotros lo hablamos, pero como le digo no... no todos los días. O sea al grupo de WhatsApp yo... todos los días mando sí el evangelio. Pero no sé si lo leen... Que en el caso del baile es bailar, pero como en el baile religioso se hacen más cosas dijéramos, como diferencia con grupos. Si, si, sipo, sipo porque salimos pues, hay que juntar la plata para eso, para los beneficios, las actividades. Si pues, como le digo la legión no hace más, no ve que hasta ahí no más.

(CA2, mujer, 60 años, fundadora y, actualmente, parte de la directiva de un Baile, participante activa de la capilla y de actividades de oración. 11.08.2022)

E: ¿Cuál cree usted que es la denominación que la representa más: Catolicismo popular, piedad popular, religiosidad popular o religión popular?

JR2: Religiosidad popular.

E: Si. ¿Por qué no piedad popular, que le gusta más de religiosidad?

JR2: De piedad, es que habría que estar como muy mas cerca a, más cerca de las personas que necesitan que le tengan piedad. Por ejemplo, al que mató a otra persona, entonces yo tengo que ser piadoso y perdonar y a veces cuesta perdonar y en acontecimientos de la vida que a nosotros nos va pasando en la vida cotidiana a veces con los mismos familiares o con los vecinos, si un vecino le hace algo a uno le cuesta perdonar, entonces cuesta mucho perdonar. Ehm, yo creo que ahí me costaría estar en esa parte (Religiosidad popular) expresa más el sentido.

E: ¿Y por qué no catolicismo popular? Por ejemplo

JR2: Catolicismo popular para mí es como que tiene que saber muy bien la parte de la biblia. Yo lo asocio con la biblia. Más conocimiento de la biblia... eh saberse bien los textos del Nuevo Testamento el Antiguo Testamento eeh saber mucho más de los evangelios... más conocimiento yo (claro) ahí estaría la parte de lo que son niños que estudian, los seminaristas... como que ahí (por ahí) andaría encajando la parte del catolicismo

(JR2, mujer 40 años, jefa de baile, antigua catequista.20.08.2022).

JB1: Yo le puse religiosidad popular, porque es algo que abarca muchas cosas, porque abarca usted mismo se da cuenta, muchas, muchas, miles y miles de personas que son creyentes, a lo mejor muchos de esos creyentes muchos quisieran estar en un baile religioso. Porque la misma gente llega “quien es el jefe”, “puedo conversar con usted”, “me gustaría participar en su baile”, “se podría”, “que posibilidad hay”, “que requisitos”, entonces yo cuando se llegan a mí, les digo “ustedes el único requisito que tienen que tener” les digo yo, “es tener fe en Dios y en la Virgen y cooperar con los hermanos danzantes, con su hermano músico, con su hermano socio” eso le digo yo, ese es mi único requisito para recibir un integrante de un baile.

E: ¿Y por qué no piedad popular?

JB1: Porque, piedad para mí... piedad tiene otro significado, tiene otro significado como... ya como más ligado... como tener como una obligación y para mí no... para mí no, como le decía yo recién, esto es lo que abarca todo, a nivel nacional, mundial, para mí es eso.

E: ¿Y por qué no el catolicismo popular?

JB1: Es que hoy en día y mi forma también de ver las cosas, hoy en día el catolicismo ha pasado por muchas cosas, tanto de los curas principalmente y los curas po. Bueno, yo no los culpo tampoco, porque ellos son seres humanos igual que uno, no porque se pongan un traje, eh, van a ser personas que van a estar al lado de Dios, más hoy en día que hay curas jovencitos y hoy en día la forma de expresarse de niños, jóvenes, niñas, chiquillas es diferente como era antes... (Religiosidad popular) Claro, más amplio y se ve solamente con la palabra, uno se da cuenta al tiro que abarca po, abarca para las personas, que no es algo que sea como obligación.

(JB1, Jefe de Baile, ex integrante de otro baile, hombre 50 años, encuentro matrimonial, animación litúrgica. 07.04.2022).

A modo de anécdota cuando realicé estas entrevistas yo había tomado como opción el término “catolicismo popular” siguiendo la nomenclatura de Aldo Ameigeiras,[6] pero para mi sorpresa las y el entrevistado se inclinaron por el término “religiosidad popular” a pesar que todos, además de ser jefes de baile eran activos participantes en sus capillas o parroquias.

Para entender esta situación de la “nominación” traigo a colación el trabajo de Valenzuela, Bargsted y Somma (2013)[7] quienes sostienen que el catolicismo chileno ha tenido una permanente debilidad de la mediación eclesial y sacramental, no prosperó lo que se denomina una “cultura parroquial”. Además, el clero en una abrumadora mayoría (al menos hasta los años 70) no acepta formas indígenas y populares de la experiencia religiosa latinoamericana. Por este motivo la religiosidad popular rebalsa el encuadre clerical, los mismos Santuarios surgen en los márgenes de los centros de poder, generalmente asociados a experiencias de manifestación en medio de grupos indígenas o campesinos pobres. Igual se tiene cierta mediación eclesial ya que, generalmente, las imágenes veneradas se encuentran en Templos, cuya administración está en manos del clero.

En esta misma línea Hugo Suarez[8] (2006) afirma que en América Latina, a diferencia del contexto europeo “las formas de administración de los bienes de salvación han estado marcadas por figuras para eclesiales” que cuestionan a los agentes designados de manera burocrática. Esta situación viene a dar más fuerza a la configuración de la experiencia religiosa popular de una manera autónoma, aunque relacionada, con la estructura eclesial, lo que muchas veces ha significado conflicto.

3. Experiencia religiosa y protagonismo emergente de las mujeres

El segundo hito que quisiera presentar es el lugar que ocupan las mujeres en las cofradías, sobre todo con los bailes chinos que son los más antiguos y tradicionales y que, en su normativa y práctica tradicional, tienen a las mujeres en un lugar secundario (abanderadas, portaestandarte, encargadas de disciplina y aguateras) y no participaban habitualmente como bailarinas.

«...Llegamos muy poco, nos dio pena, con las ganas de seguir bailando. Yo le dije, jefe que pasa si yo en Ovalle (el baile es de Horcón, Valle del Elqui), con la ayuda de la santísima virgen puedo integrar más integrantes... me puse a hacer campaña de un año al otro y resulta que se empezaron a unir puras mujeres... no podía decirles que no... Me fui con la gente que tenía, éramos como 20, 5 hombres y 15 mujeres y le dimos la sorpresa al Jefe. Seré dijo el jefe. Hablamos con el Cacique y le pedimos la autorización, porque no podíamos ser machistas, teníamos que ponernos a tono y hace 8 o 9 años atrás integramos las mujeres al baile chino, ahora ya aparecieron en Andacollo más bailes chinos con mujeres».

jefe de baile Chino Ovalle, 60 años, Sotaquí, fiesta 150 años de la llegada a la Parroquia
(jefe de baile Chino Ovalle, 60 años, Sotaquí, fiesta 150 años de la llegada a la Parroquia del Niño Dios,
10.11.2023)

En el mismo encuentro tuve una conversación con el jefe del baile chino más tradicional de Andacollo y, uno de los temas que hablamos fue la presencia de las mujeres en los bailes chinos. Aquí transcribo las notas que tomé de esa conversación a propósito de esta temática:

«En su baile luego de conversarlo decidieron no admitir mujeres porque ya tenían un lugar en el baile: abanderadas, portaestandarte y aguateras. Pero le hago ver que hoy vi a una mujer bailando en la presentación que le hicieron al Niño Dios de Sotaquí. Bueno me dicen, en realidad, preferimos no tocar el tema de nuevo porque ahora es más complicado por las leyes. Pero se han ido integrando de a poco igual. Las hijas pequeñas de los integrantes del baile se ponían al final de la fila ya han crecido y son adolescentes. Además, según él, si no aceptan a las madres en el baile vamos a perder para el baile a las madres con sus hijos».

(Jefe de Baile Chino de Andacollo, 46 años, Sotaquí, fiesta 150 años de la llegada a la Parroquia del Niño Dios, 10.11.2023)

4. Historias desde las marginalidades de las disidencias sexuales

Aquí quisiera hacer referencia a dos hechos, que relataré ya que no tengo un registro etnográfico de las situaciones, porque en ese tiempo no tenía ese interés.

El “Arcángel” y la Virgen. Cuando se acabaron las restricciones más fuertes de la pandemia, algunos lugares de entretención comenzaron a recibir clientes de manera restrictiva. La Discoteque Arcángel de La Serena comenzó a funcionar con una especie de “café concert” protagonizadas por les artistas travestis y transformistas del local. Una de las cosas que me llamaron la atención fue la constante referencia a signos, símbolos, cantos, ritos asociados a los cultos católicos o protestantes. Claramente varias de ellas/ellos habían sido acólitos, o participados en grupos de adolescentes en la parroquia o capilla. Las continuas referencias se hacían en tono de burla y en situaciones jocosas, aunque también había crítica a los sacerdotes. Lo que me

llamó la atención es que ninguna vez se hicieron referencias directas o indirectas de manera de burla o crítica a la figura de la Virgen María. Además, a partir de otras conversaciones con una de las principales animadoras de la disco, sobre su experiencia en una performance artística fotográfica donde cada una de ellas representó de manera artística “cuir”, una advocación diferente de la Virgen María, mostraba su profundo cariño hacia la Virgen, como una protección maternal, ella la comparaba con lo incondicional que había su mamá para asumir su vida trans.

Callar, llorar y bailar. El otro registro es una conversación con un integrante de un baile religioso de la Zonal de Coquimbo de 30 años e integrante desde niño de este baile. Él contaba que de adolescente cuando comienza a descubrirse como gay, la participación en la fiesta de Andacollo tenía mucho dramatismo, sobre todo cuando el baile se presenta ante el anda de la Virgen en silencio. El lloraba todo el trayecto desde la puerta de ingreso a la Iglesia, porque sentía que no estaba siendo un buen hijo de María y ella lo iba a rechazar por ser gay.

En los bailes religiosos hay varios integrantes gay o lesbianas y, en general, no hay mayor problema. Se aplica la máxima de nuestro gran Juan Gabriel “lo que se ve, no se pregunta”. Pero, habitualmente, los problemas y discriminaciones comienzan a surgir cuando hay instancias de poder de por medio.

Aquí hay un desafío de visibilización y de integración que vaya más allá de la aceptación y comprensión individual y personal, es un desafío el responder a cómo incorporar esas experiencias de manera creativa y en continuidad con lo que ya se vive en los bailes religiosos. Hay un desafío, pendiente para el trabajo etnográfico y antropológico, de recuperar esas experiencias silenciadas y vividas en la intimidad, pero que es parte del baile y de la fiesta.

La experiencias religiosas populares siempre han estado más del lado de los “laxos” que de los “devotos”, o “beatos” como se les dice popularmente de forma despectiva[9]. Esta experiencia desactiva el binomio pecado-reparación y las prácticas penitenciales, la devoción mariana tiene una escasa preocupación soteriológica por cierta intuición que todos de cierta forma estamos salvados y se manifiesta la sobreabundancia de la gracia.

Esta forma de comprender la vivencia religiosa les permite tener una postura, en términos generales, bastante más abierta frente a aquello que la moral tradicional católica considera pecado y cuestiona moralmente. Esta flexibilidad les ha permitido incorporar de manera silenciosa o explícita a personas de las diversidades sexuales, pero también a centrarse sacramentalmente sólo en el bautismo, dejando los otros sacramentos en un segundo plano.

5. Saliendo de la aporía teológica del silencio

5.1. Reticencias para hacer teología para dar cuenta de experiencias religiosas populares

Frente a esta y otras experiencias vivenciadas y registradas (sobre todo en los últimos 6 años) no he podido hacer una reflexión teológica. Percibo que las categorías teológicas usadas para abordar estas experiencias tenían una distancia vital imposible de soslayar y superar. Habitualmente las aproximaciones teológico-pastorales responden a lógicas eclesiológicas, epistemológicas o, incluso, ontológicas que aparecen siendo parte de otro mundo, que puedo ejemplificar en las siguientes afirmaciones que uno escucha o lee habitualmente para referirse a estas experiencias: “fe sencilla del pueblo pobre”, “iluminar y purificar la experiencia de la religiosidad o piedad popular”, “la fe popular como expresión del resto fiel de la fe”.

Estas aproximaciones responden, muchas veces, a una mirada interesada y muchas veces absolutamente funcional a los intereses de la institucionalidad religiosa y que no ponen la experiencia real de las personas como punto de partida. Búsquedas de verdades religiosas, de orientaciones éticas extrínsecas distantes de los mundos de vida de estas personas y comunidades. Por ejemplo: muchas veces se habla de que una verdadera espiritualidad cristiano-católica debe ser capaz de superar una comprensión utilitarista y antropomórfica de Dios, claro, eso lo decimos quienes tenemos seguro médico, habitualmente un buen trabajo y redes de protección. Nosotros podemos darnos el lujo de hablar de una experiencia de Dios “plena” y “liberada de esa mediaciones que nos alejan de comprender la inconmensurabilidad de Dios”. Pero, una madre que tiene a su hijo grave, no puede sino recurrir, muchas veces, a pedir una acción directa de Dios o la Virgen, un milagro, como una última posibilidad de sanación para su ser amado. Y desde ahí, siguiendo a Pablo Semán,[10] se puede caracterizar la religiosidad popular como “cosmológica, holística y relacional” que no es un residuo mal llevado de expresiones religiosas arcaicas y mágicas, sino el resultado permanente de prácticas y nociones de lo sagrado construidas de manera individual y colectiva.

Otra situación que no logra habitualmente percibir la reflexión teológica sobre la religiosidad popular es la “distancia”, la “construcción independiente de sentido” y, a veces, conflicto con la institucionalidad eclesial. Fácilmente y sin matices se considera a los practicantes de estas experiencias religiosas como “nuestros” y, lamentablemente a veces utilizados para fortalecer un poder, cada vez más cuestionado, de la institucionalidad eclesial en la sociedad.

5.2.PROCESO DE REFLEXIÓN A PARTIR DEL V CONGRESO DE RELIGIÓN POPULAR: ¿QUÉ TEOLOGÍA? ¿QUÉ HACER PARA “FABRICAR” TEOLOGÍA?

En los días de reflexión y de compartir han ido saliendo algunas pistas por donde encontrar alguna posibilidad para la teología, que puede ser partícipe, de ser parte de esta experiencia religiosa popular. Podríamos decir que la realidad que se compartieron en ese encuentro “da que pensar” y que me permitieron elaborar algunas intuiciones que denominaré “ensayos teológicos”. En ese trabajo también asomaron la reflexión de Federico Aguirre,[11] Ibar Astudillo[12] y Lily Jiménez,[13] entre otras y otros

En este proceso de rearticulación de una voz teológica que esté a la altura de la experiencia religiosa popular he retomado algunas intuiciones de dos maestros: Juan Noemi[14] y Diego Irarrázaval.[15]

Una teología para responder a este “acontecimiento” popular tiene que ser una “teología viva” capaz de iluminar la actualización del misterio de Cristo en el vivir concreto de hoy. Que esta vivencia de la historia sea una resonancia que provoque la comprensión de Dios que va de lo histórico a la fe. Que esta teología sea “sistemática”[16] en cuanto asume «la situación cultural, el estilo de pensar, la necesidad lógica y conceptual de la situación espacio-temporal en la que debe insertarse para vivir toda comunidad cristiana».[17] Es una teología que busca una relación de inteligencia entre el polo de la fe y del ser humano actual históricamente condicionado.

Es una teología que parte de nuestro hoy como un polo positivo, como fuente de inteligencia teológica, donde el presente se muestra portando un significado de trascendencia concreta.

El desafío que presentan estas experiencias ancladas en un acontecer histórico implica una interpretación interdisciplinar tanto de los fenómenos sagrados como de las prácticas cristianas y posibilite que dicha interpretación pueda conjugarse con discernimientos a la luz del Evangelio y con fidelidad al Espíritu.[18]

5.2.Algunos ensayos teológicos preliminares

Una teología que mira de manera empática la experiencia ritual, descubre las diversidades y transversalidades, que a modo de sentidos envolventes se reiteran en el amplio territorio. Es una ritualidad territorializada que se renueva e integra en los relatos, historias y tradiciones. Una ritualidad que es siempre situada, que tiene lugares, imágenes, historias, tradiciones que se renuevan cada vez que el ciclo del año se repite tanto en la gran fiesta del Santuario, como en cada una de las pequeñas festividades donde los Bailes Religiosos, año a año, comparten su fe cotidiana en las calles de la ciudad, de los barrios y de los pueblos del interior.

Puede ser sugerente retomar una teología de la encarnación-tránsito[19] siguiendo los relatos de Jn 1,14: «la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros». La Encarnación, el habitar de Cristo “en medio de nosotros” es un habitar “en tránsito”, nos muestra un Dios que migra, que viaja, que se traslada. Un Dios que ya en el AT se ha revelado en el “arameo errante” y que en el relato de Juan se va para dejar la presencia del Espíritu en plenitud, es dejar pero sin abandonar «No los dejo huérfanos, volveré a visitarlos» (Jn 14,18). La experiencia de los bailes religiosos es siempre peregrina, es ir de una fiesta religiosa a otra, su experiencia de fe no se da sólo en la festividad religiosa en el Santuario sino que en el ensayo semanal en el barrio, en las actividades para reunir dinero para cubrir gastos para los traslados a las fiestas fuera de la ciudad. Es el desplazamiento a otra fiesta de aniversario para acompañar a un baile hermano.

Probablemente una de las razones por las cuáles no consideran su experiencia como “catolicismo popular” sino “religiosidad popular” tiene que ver con esta dimensión de provisionalidad y de “deambular comunitario”, no sentirse restringido a un lugar, una parroquia o Santuario.

En términos del teólogo belga Adolphe Gesché podríamos hipotetizar que de los tres tipos de seres humanos a los que la teología debe escuchar y, en un segundo momento, hablar (mítico, lógico o creyente) [20] en este camino de reflexión junto a las experiencias religiosas populares sería al ser humano mítico y creyente al que debería escuchar. Aquí vamos en una dirección que no es la del propio Gesché que prefiere elegir para la teología el diálogo con el ser humano creyente, entendiéndolo como cristiano. Me parece que retomar el logos mítico sin abandonar el logos creyente, con toda la dificultad que esto entraña y que Gesché describe magistralmente,[21] es el desafío que se nos presenta a la teología para poder abordar de manera más adecuada estas experiencias.

Probablemente una de las razones por las que me distanciaba de cierta teología de la religiosidad popular era porque se centraba en lo Gesché llama logos de l’ethos-foi, me parecía que no daba cuenta de manera más íntegra de la experiencia de la fe que se vivía en medio de las fiestas religiosas del norte chico donde he participado.

Pero también me parecía insuficiente la aproximación que consideraba la experiencia de fe cristiana como un elemento secundario y dejando el elemento mítico, indígena, o popular como el vector exclusivo de aproximación.

Qué hay en cada uno de estos “logos” que aporta a la comprensión teológica de la religiosidad popular. La dimensión mítica permite encontrar una experiencia y discurso espontáneo, que recupera para sí los mitos y los ritos. Hay un discurso directo sobre Dios, sin barrera, fundamental e inmediato.

La dimensión del “ethos de la fe” o “creyente” muestra la fe como una forma de actuar, un lenguaje performativo sobre Dios. Hay una adhesión a Dios, un lenguaje autoimplicativo, el creyente se compromete frente a “Alguien”, se implica con todo su ser. Hay un conocimiento fundado en el lenguaje de la revelación.

En este intento de comprensión teológica podemos encontrar una cierta resonancia de este ser humano “mítico y creyente” que nos habla Gesché en la reflexión de Pablo Semán que habíamos indicado antes en nuestro artículo. Las lógicas simbólicas de atraviesan las prácticas religiosas populares pueden ser descritas como “cosmológicas, holísticas y relacionales”. Por eso no pueden ser reducidas sólo a una dimensión “creyente”, sino también, en el lenguaje de Gesché, a una dimensión “mítica”, por esta relación más directa e inmediata con lo sagrado.

La dimensión cosmológica la describe Semán[22] como una concepción singular del mundo, una vivencia del cuerpo. Está más allá de las distinciones, lo sagrado se sitúa a nivel de la realidad, en contraposición a la tendencia de la modernidad de separar el aquí y el ahora del más allá, lo sagrado es considerado un nivel más de la realidad. Por eso en este espacio popular se habla del milagro, pero no en una concepción moderna, sino desde esta perspectiva popular que muestra la eficacia de uno de los principios constitutivos de lo real. La dimensión holística apunta a la continuidad entre lo físico y lo moral, una “economía de fluidos”. La dimensión relacional permite describir la experiencia de ligazón con lo sagrado de cada ser humano en conexión con otros y otras que se consideran iguales frente al poder sobrenatural.

La experiencia religiosa popular demanda a la teología una aproximación dialógica que pueda ir más allá de las distinciones propias de la modernidad, que no implica ser “pre-modernos”, sino, en palabras clásicas de Cristian Parker, ser “otra modernidad”. Por eso que es necesario ampliar nuestra concepción de experiencia religiosa y descubrir ahí la relación en los relatos de Jesús en los evangelios, con una fuerte carga de performatividad y autoimplicación.

Finalmente, queda a la teología en este diálogo con las experiencias religiosas populares el desafío de integrar la práctica de acogida relativa a las mujeres y las personas de las diversidades sexuales. Probablemente una experiencia religiosa bajo la perspectiva de una “encarnación en tránsito”, de la incorporación de la dimensión mítica a la experiencia creyente y de la comprensión de su experiencia en perspectiva holística y relacional ha permitido una acogida bastante menos problemática de las mujeres y de las diversidades sexuales al interior de los grupos y cofradías de los bailes religiosos[23], a diferencia de otros grupos pastorales de la propia comunidad cristiana. Aquí probablemente también tiene una influencia lo que decíamos más arriba sobre la experiencia de la religiosidad popular latinoamericana que se había constituido en una relación distante con la institucionalidad eclesiástica y más que “beata” tenían una visión laxa de la moral y de las prácticas sacramentales ordenadas por la iglesia institucional.

Un desafío sería abrirnos a una “teología de la diversidad y la inclusión”, que esté en los márgenes de nuestra cultura. Retomando la práctica de Jesús de acercarse a los y las excluidos e invitarlos a su mesa; de mostrar un Dios que sale de las formas clásicas de divinidad. Y hacernos experimentar un Dios, su Padre, que quiere proteger y acompañar los espacios de diversidad. Y esta teología tiene que hacerse escuchando y aprendiendo de las experiencias que ya se han instalado, desde hace mucho tiempo, en la religiosidad popular.

Conclusión

Lo primero a señalar es que queda mucho camino por recorrer en esta aproximación a las experiencias religiosas populares, no porque no se haya hecho nada, se ha recorrido un largo camino de reflexión en América Latina, como lo muestra lo que han sido los cinco Congresos Latinoamericanos de Religión Popular. Pero estas experiencias están en constante transformación y avanzan muchas veces por derroteros impensados que se escapan a nuestras hipótesis iniciales.

Para una teología de estas experiencias religiosas populares me parece que son requisitos fundamentales un trabajo interdisciplinar que permita describir, entender, conocer y compartir desde la cotidianidad hacia la profundidad reflexiva estas experiencias. No basta con asomarse de manera esporádica a alguna fiesta importante. Las claves hermenéuticas y teológicas sólo pueden surgir de un conocimiento cotidiano de estas vivencias.

Bibliografía

- Aguirre, Federico. «¿Por qué una teología latinoamericana de la imagen?». Revista *Teología* 141 (2023): 61-81.
- Ameigeiras, Aldo. *Religiosidad Popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008.
- Astudillo, Ibar. *Bailes religiosos del norte de Chile: la vanguardia de la fe en las calles y en los Santuarios*. Antofagasta: Ediciones Universidad Católica del Norte, 2019.
- Bárceñas, Karina. «Apropiaciones LGBT de la religiosidad popular». *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* 61 (2019): 98-113.
- Faretta, Florencia. «Procesos de (re)configuración subjetiva. La experiencia de aprender a vivir con VIH-Sida dentro del espacio médico institucional hospitalario». *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur* 9 (2013) : 32-46.
- Gesché Adolphe, *Dieu pour penser II. L'homme*. Paris : Cerf, 1993.
- Jiménez, Lily. «Prácticas afectivas en la colección de Estampas Religiosas del Archivo Jesuita, Santiago de Chile, 1847-1930». En Jiménez, L., M. Delpiano y Sosa, S. (eds.), *Miradas desde el sur. Imágenes, visualidades y poder*. (Editorial Usach: 2024).
- Irrázaval, Diego. *Humanizar con María*. Santiago de Chile: Amerindia Continental, 2023.
- Navarrete Cano, Juan Alejandro. «Dificultades y complejidades para la aproximación a los fenómenos religiosos populares. Una reflexión a partir del trabajo de campo con los Bailes Religiosos del Santuario de Nuestra Señora de Andacollo (Chile)». En Correa, Francisco y Benoit Mathot (eds.). *Irrupciones, fisuras, procesos. A la luz del Dios de la vida* (Valparaíso: Ediciones del Pueblo, 2023), 93-106.
- Noemi, Juan. *¿Es la esperanza cristiana liberadora?* Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1990.
- Noemi, Juan. *La fe en busca de inteligencia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1993.
- Noemi, Juan. «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos»». Berrios, F, J. Costadoat y D. García, *Signos de los tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2003: 83-98.
- Ortner, Sherry. «Geertz, subjetividad y consciencia posmoderna». *Etnografías contemporáneas* 1 (2015): 25-53.
- Semán, Pablo. «Cosmológica, holística y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea». *Ciencias Sociales de la Religión* 3 (2001): 45-74.
- Suarez, Hugo. «Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria». *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 108(2006): 19-27.
- Valenzuela, Eduardo, Matías Bargsted, Nicolás Somma. «¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile». *Temas de la Agenda Pública* 59 (2013): 1-20.

NOTAS

- [1] En los bailes asociados al “Cacicado General de Bailes Religiosos del Santuario Nuestra Señora del Rosario de Andacollo”, que reúne a todos los bailes que participan de la fiesta religiosa podemos distinguir distintas tradiciones históricas y formas de bailar. Están los “Chinos” (patrimonio

- inmaterial de la Humanidad – Unesco) que es la forma más tradicional y antigua de agrupación de bailes, algunos indican que su origen estaría a finales del siglo XVI. En el siglo XIX se agregan dos cofradías tradicionales: los “Danzantes” y los “Turbantes”. En la segunda mitad del siglo XX aparece una forma moderna de cofradía que son los “Bailes de instrumento grueso”. Ver: <https://baileschinos.cl/fiestas-populares/virgen-del-rosario-de-andacollo/> (último ingreso 14.05.2023).
- [2] Florencia Faretta, «Procesos de (re)configuración subjetiva. La experiencia de aprender a vivir con VIH-Sida dentro del espacio médico institucional hospitalario», *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur* 9 (2013): 32-46.
- Sherry Ortner, «Geertz, subjetividad y consciencia posmoderna», *Etnografías contemporáneas* 1 (2015): 25-53.
- [3] Ortner, Geertz... 26.
- [4] Faretta, Procesos... 36.
- [5] El registro de estas entrevistas, en una versión más extensa, se encuentra en Cf. Juan Alejandro Navarrete Cano «Dificultades y complejidades para la aproximación a los fenómenos religiosos populares. Una reflexión a partir del trabajo de campo con los Bailes Religiosos del Santuario de Nuestra Señora de Andacollo (Chile)». En: Francisco Correa y Benoit Mathot (eds.). *Irrupciones, fisuras, procesos. A la luz del Dios de la vida* (Valparaíso: Ediciones del Pueblo, 2023): pp. 93-106.
- [6] Aldo Ameigeiras, *Religiosidad Popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008).
- [7] Eduardo Valenzuela, Matías Bargsted, Nicolás Somma, «¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile», *Temas de la Agenda Pública* 59 (2013): 1-20.
- [8] Hugo Suarez, «Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria», *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 108(2006): 19-27.
- [9] Eduardo Valenzuela, Matías Bargsted, Nicolás Somma, «¿En qué creen los chilenos?..., 15».
- [10] Pablo Semán, «Cosmológica, holística y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea», *Ciencias Sociales de la Religión* 3 (2001): 45-74.
- [11] Federico Aguirre, «¿Por qué una teología latinoamericana de la imagen? », *Revista Teología* 141(2023): 61-81.
- [12] Ibar Astudillo, *Bailes religiosos del norte de Chile: la vanguardia de la fe en las calles y en los Santuarios* (Antofagasta: Ediciones Universidad Católica del Norte, 2019).
- [13] Lily Jiménez, «Prácticas afectivas en la colección de Estampas Religiosas del Archivo Jesuita, Santiago de Chile, 1847-1930» en: Jiménez, L., M. Delpiano y Sosa, S. (eds.), *Miradas desde el sur. Imágenes, visualidades y poder*. (Editorial Usach: 2024).
- [14] Juan Noemi, *La fe en busca de inteligencia*. (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1993); Juan Noemi, *¿Es la esperanza cristiana liberadora?* (Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1990); Juan Noemi, *En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”* Berrios, F, J. Costadoat y D. García, *Signos de los tiempos. Interpretación teológica de nuestra época* (Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2003): 83-98.
- [15] Diego Irrarrazaval, *Humanizar con María*. (Santiago de Chile: Amerindia Continental, 2023).
- [16] Juan Noemi, *La fe en busca...* 33-34.
- [17] *Ibíd.*, 33.
- [18] Diego Irrarrazaval, *Humanización...* 12
- [19] Agradezco las generosas, lúcidas y sabias palabras de la biblista boliviana Bernardeth Caero Bustillos que nos acompañó durante el Congreso Latinoamericano. De ella son estas intuiciones iniciales que me han permitido retomar la reflexión teológica, que se me había hecho vitalmente esquiva

- [20] Adolphe Gesché, Dieu pour penser II. L 'homme (Paris : Cerf, 1993): 33-38.
- [21] Adolphe Gesché, Dieu ... 36-38
- [22] Pablo Semán, Cosmológicas...
- [23] Karina Bárcenas, «Apropiaciones LGBT de la religiosidad popular», Desacatos. Revista de Ciencias Sociales 61(2019): 98-113.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/800/8005260013/8005260013.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Juan Alejandro Navarrete Cano

Subjetividades complejas de las dinámicas religiosas populares. Una aproximación desde la etnografía y la teología

Complex subjectivities of popular religious dynamics. An approach from ethnography and theology

Revista Teología

vol. 62, núm. 146, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

revista_teologia@uca.edu.ar

ISSN: 0328-1396

ISSN-E: 2683-7307

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.146.2025.p245-265>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.