



CENTRO DE  
POLÍTICAS  
PÚBLICAS UC

TEMAS DE LA AGENDA PÚBLICA

# ¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile

**EDUARDO VALENZUELA**  
**MATÍAS BARGSTED**  
**NICOLÁS SOMMA**  
Instituto de Sociología



# ¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile<sup>1</sup>

EDUARDO VALENZUELA

MATÍAS BARGSTED

NICOLÁS SOMMA

Instituto de Sociología

## Introducción

En este artículo se presentan algunas de las principales tendencias del cambio religioso que está atravesando el país en las últimas décadas. El declive del catolicismo está en el centro de estos cambios: la unanimidad religiosa que se mantuvo por más de 400 años ha comenzado a resquebrajarse a través de un progreso sostenido del pentecostalismo y la apertura más reciente de un proceso de secularización en la identificación religiosa, especialmente entre los más jóvenes.

Una doble tenaza tiende a apretar la posición del catolicismo chileno, algo que no suele ocurrir en los demás países que enfrentan ora el desafío del evangelismo popular (como ocurre en varios países del continente), ora el desafío de la secularización (como sucede típicamente en los países europeos), pero no ambos en conjunto. La declinación de la población que se declara católica es un proceso que se puede rastrear al menos en los últimos cuarenta años, aunque tiene raíces anteriores todavía en el despertar evangélico de la primera mitad del siglo pasado (“canutos”) que hicieron del pentecostalismo chileno el más precoz del continente, y en los bolsones de secularismo radicados en la clase media ilustrada que condujeron la separación entre la Iglesia y el Estado también al comenzar el siglo.

La llamada “crisis de los abusos sexuales” que ha sacudido a la iglesia católica en la última década, tiene poco que ver con estos procesos de más larga data, aunque es posible que una cierta reacción secularizante de los jó-

venes en los últimos años tenga alguna relación con esta crisis. El impacto de los abusos eclesiásticos –que ha afectado de manera especial a la chilena entre todas las iglesias latinoamericanas–, está bien documentado para el declive de la confianza en la Iglesia, pero no existe evidencia significativa aún acerca de sus consecuencias sobre la identificación y otras actitudes religiosas.

El trasfondo del declive católico está marcado por una conciencia religiosa que –sin contar el catolicismo de elite– ha sido poco mediada eclesiásticamente, lo que abre un campo muy amplio para diversas expresiones de la religión popular, cuyo molde general aunque no exclusivo, es el marianismo. El catolicismo chileno nunca logró constituir totalmente una organización institucional efectiva de la experiencia religiosa –una “civilización parroquial” según la expresión de Hervieu-Léger (2005)– ni logró incluir a la población en la estructura de mediación sacramental, con la excepción del bautismo. La escasísima proporción de católicos que se acerca a la iglesia regularmente es una expresión de esta debilidad de la mediación eclesiástico-sacramental. A diferencia del cambio religioso que se investiga en los países del norte, los procesos de secularización y pluralización religiosa se despliegan en un contexto en que la religión popular –aquella que se constituye no exactamente fuera, pero en los márgenes o intersticios de la institución eclesial– continúa mostrando muchísima vitalidad. La presencia del catolicismo popular vuelve más difusos los contornos del pluralismo religioso –por ejemplo, los límites entre catolicismo y pentecostalismo–, y entrega

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca en la Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark. Agradecemos el apoyo brindado por el Centro de Políticas Públicas de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Algunos análisis fueron preparados también para Pastoral UC a través del IX Concurso de Investigación para Académicos UC, proyecto 189/DPCC2011.

también menos precisión en los procesos de desafección religiosa, muchos de los cuales quedan orbitando dentro del universo religioso bajo la forma, por ejemplo, de los que “creen sin pertenecer” —para utilizar la expresión acuñada por Grace Davie (1990).

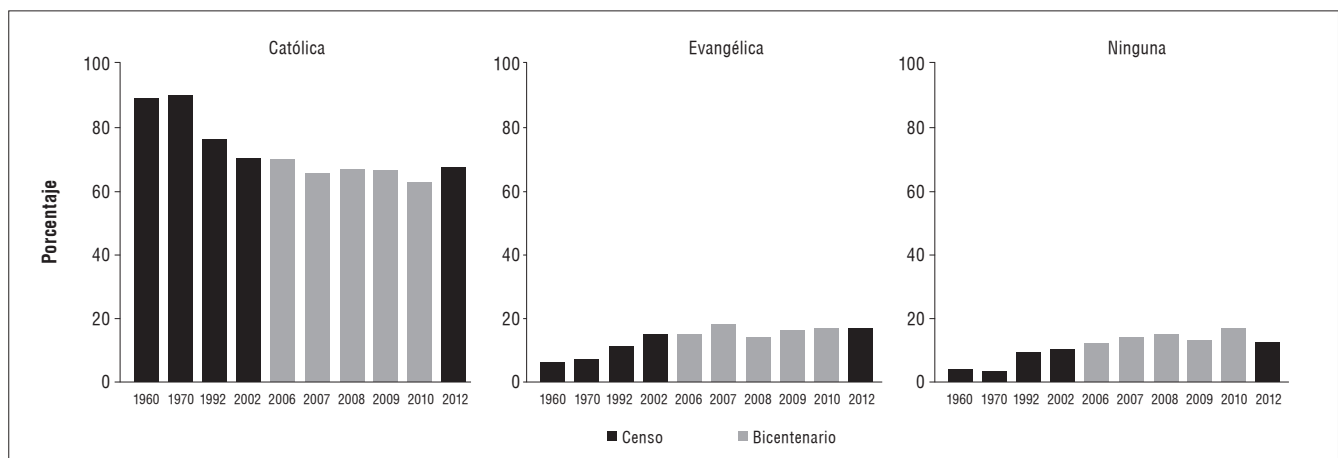
Este estudio ha utilizado como fuente primaria de información la Encuesta Nacional Bicentenario Universidad Católica-Adimark (serie 2006-2012), la que ha levantado anualmente una muestra de hogares representativa de la población nacional desde 2006 hasta la fecha. La encuesta ha construido un módulo especial sobre religión en todas sus versiones y contiene valiosa información en serie acerca de identificación, hábitos, actitudes y creencias religiosas, pero también brinda información sobre tópicos especiales como religión popular (2008), movilidad religiosa (2009), heterodoxia religiosa (2010), confianza institucional y rol público de la Iglesia (2011) y mediación sacramental (2012); los cuales han sido especialmente aprovechados en este artículo. Para información de más largo aliento se han utilizado datos censales que, con la excepción del censo de 1982, contienen una única pregunta sobre identificación religiosa en todas sus versiones disponibles desde 1960 en adelante.

También se ha recurrido, en algunas oportunidades, a la Encuesta Latinobarómetro (serie 1995-2010) para ciertos análisis que requieren mayor amplitud en el tiempo.

### El declive del catolicismo

El rasgo principal del cambio religioso chileno es el declive de la población que se identifica como católica. Tomando como referencia los censos, la población católica habría decrecido en alrededor del 25% en los últimos cincuenta años<sup>2</sup>. El censo de 1960 marcaba un 89% de católicos, mientras que el último censo de 2012 arrojó una cifra de 67%. Las variaciones intercensales indican que el descenso se produce después del período 1960-1970, donde la proporción de católicos marca todavía un elevadísimo 90%<sup>3</sup>. Durante el largo período intercensal 1970-1992 (las cifras del censo de 1982 no están disponibles) se apreció un declive significativo de población católica de casi un 15%, lo que arroja una variación anual de -0,63%. El ritmo de descenso se aceleró todavía en el período 1992-2002 con una población católica que se redujo en un 9%, mientras que en el período intercensal 2002-2012, la reducción se desaceleró, con solamente un 4% de decrecimiento. En su conjunto, el catolicis-

Figura 1 | Evolución de la identificación religiosa en Chile en censo y serie Bicentenario



Fuente: Serie censos 1960 - 2012, Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark, serie 2006 - 2010.

2 Para las estimaciones censales se han utilizado los datos proporcionados por Minnesota Population Center. Integrated Public Use Microdata Series, International: Version 6.1 [Machine-readable database]. Minneapolis: University of Minnesota, 2011. Para el censo reciente de 2012 se puede ver “Resultados XVIII censo de Población” en [www.censo.cl](http://www.censo.cl).

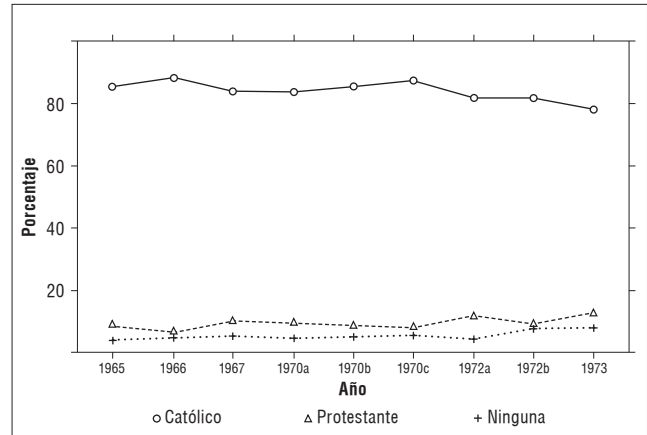
3 El censo de 1970 ofrece una cifra de 81% de católicos, lo que indicaría una caída de 8 puntos porcentuales en el período intercensal 1960-1970. Sin embargo, por alguna razón que se desconoce, el censo de 1970 tiene una cifra de no respondientes para la pregunta sobre religión de 10,5% que no aparece en ningún otro censo, lo que impide una comparación adecuada de las cifras censales. Después de analizar la composición socio-demográfica de los no respondientes que muestran una estructura muy similar a la de los que respondieron, se ha optado por calcular la proporción de católicos tomando en cuenta solamente las respuestas válidas. El resultado concuerda mejor con las serie de Hamuy para la década del sesenta. En el censo de 1982 no se hizo la pregunta sobre religión.

mo parece haber iniciado su declive en algún momento después de la agitada década de los sesenta, el cual ha seguido sostenidamente aunque de un modo inestable en los diferentes períodos de medición censal<sup>4</sup>.

Los cálculos de Augustyn (2006) que están contenidos en los anuarios pontificios muestran una caída en la proporción de católicos de un 22% para el período 1950-2000, mientras la información censal indica 21% para el período 1960-2002, lo que sugiere que el declive antes de 1960 debe haber sido casi inexistente. También los datos de Augustyn indican que la proporción de católicos se retrae desde 95% en 1950 hasta 83% en 1970 (sin estimación para 1960), para mantenerse en las siguientes dos décadas en torno al 80% (84% en la estimación de 1980 y 81% en la de 1990) y comenzar a descender nuevamente hasta alcanzar un 74% al año 2000. Sin embargo, el declive de los sesenta en Augustyn (2006) no está confirmado por los datos censales corregidos según la tasa de respuesta.

La serie de Hamuy para declaraciones de identificación religiosa en el Gran Santiago confirma que la proporción de católicos se mantuvo estable durante los años sesenta, aunque aparece claramente una inflexión a comienzos de la década del setenta durante el gobierno de la Unidad Popular<sup>5</sup>. En el período 1960-1970, la serie Hamuy arroja un promedio de 85% de católicos en el Gran Santiago, el que se compara mejor con una cifra censal de alrededor de 90%, considerando que el censo abarca todo el país, seguramente más católico todavía que la ciudad metropolitana. El efecto secularizador de los movimientos políticos del setenta se aprecia claramente en las cifras de Hamuy, que hacen descender la proporción de católicos hasta 78% en la víspera de la caída de Allende (mientras que quienes declaran ninguna religión se empujan hasta casi 13%), lo que constituye proporciones que recién aparecerán en el censo de 1992 para católicos y en el de 2002 para los que no tienen religión.

Figura 2 | **Identificación religiosa en Gran Santiago (GS), según serie Hamuy 1965-1973**



Fuente: Serie Hamuy 1965 - 1973, para GS 1965 (n=557); GS 1966 (n=614); GS 1967 (n=459); GS 1970 mayo (n=679); GS 1970 julio (n=886); GS 1970 agosto (n=721); GS y Gran Valparaíso, 1972 abril-junio (n=420); GS 1972 diciembre-1973 enero (n=426); GS 1973 febrero (n=754).

El catolicismo chileno se encuentra doblemente desafiado por el progreso de la población evangélica, por un lado, y la población que no declara ninguna religión, por otro. La progresión censal del evangelismo chileno muestra un crecimiento moderado en los sesenta (solamente de 5,7% a 6,1% en el período 1960-1970), lo que se contradice con la creciente visibilidad de la población evangélica que se revelaba, por ejemplo, en el título del estudio pionero de Lalive D'Épinay (1969) sobre el pentecostalismo chileno, "La rebelión de las masas", que da cuenta de una religión popular y de multitudes que trascendía el estereotipo de una religión sectaria que tuvo hasta los años cincuenta. Según los censos, sin embargo, la explosión evangélica se produce después de los años sesenta. En el largo período intercensal 1970-1992, el evangelismo se duplica hasta alcanzar el 12,5%, pero este crecimiento acelerado se modera en los períodos siguientes, aunque siempre en el marco de un avance sostenido y sin pausas (15,1% en el período 1992-2002

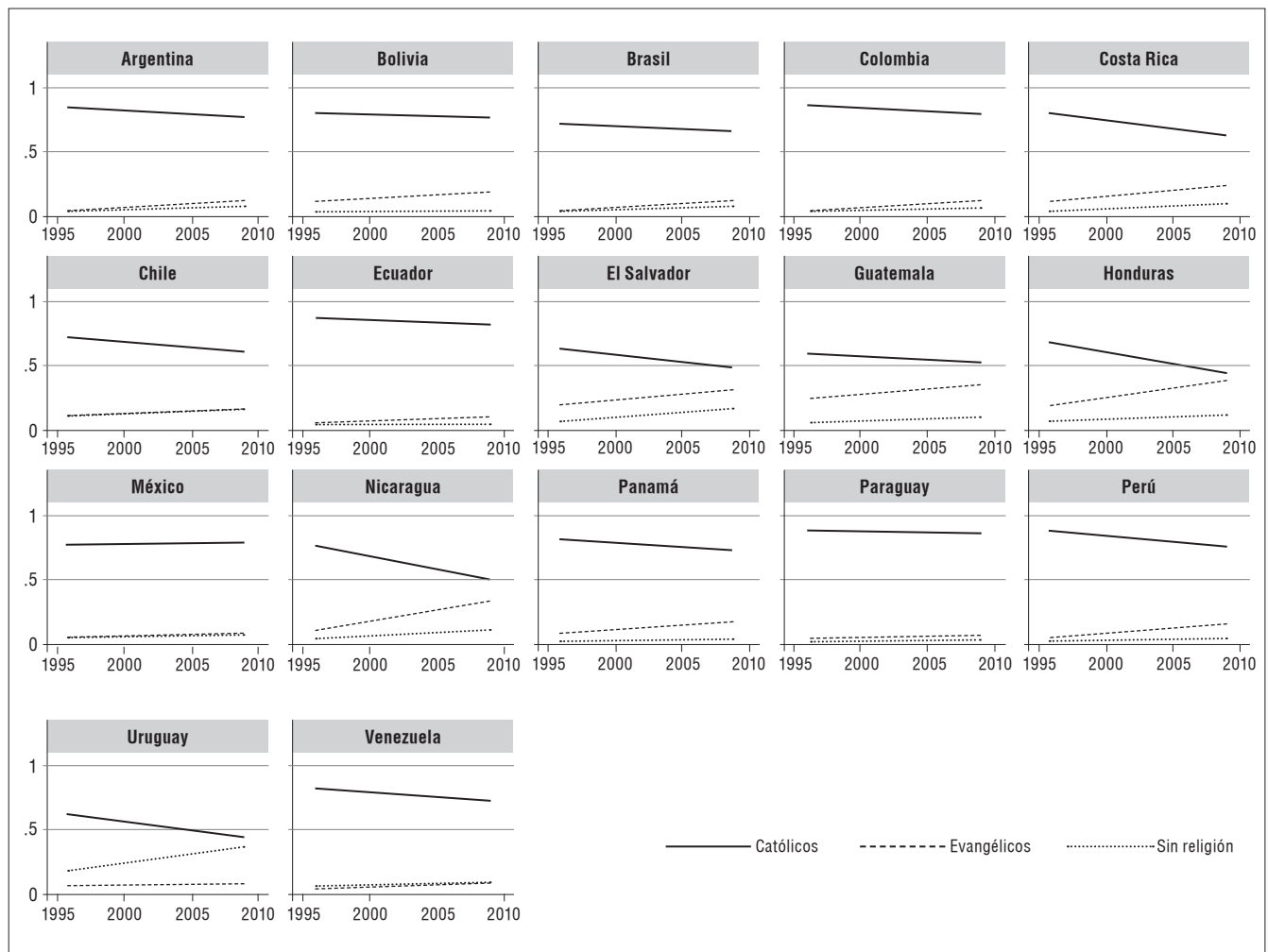
4 Las cifras para la proporción de católicos del último censo 2012 (67%) no coinciden con las que proporcionaron las principales encuestas de alcance nacional en ese mismo año, por ejemplo, la Encuesta del Centro de Estudios Públicos (64%) y la Encuesta de la Universidad Diego Portales (63,6%). La Encuesta Bicentenario UC-Adimark había también obtenido 64% en 2011, pero el registro de 2012 fue sorprendentemente más bajo (58,6%). Debe advertirse que la metodología censal no contempla una pregunta directa sobre religión a cada miembro del hogar, sino que la religión es informada por alguno de ellos, usualmente el adulto mayor que está disponible el día en que se hace la entrevista. Además, por primera vez se hizo un censo de derecho en Chile, que contempló un período de aplicación de tres meses que incluía días laborales, con pocas oportunidades de que los miembros de la familia estuviesen juntos con ocasión de la entrevista. Es posible que esta metodología haya menoscabado el reporte directo de la religión de los más jóvenes (cuya religión fue sistemáticamente informada por otro miembro del hogar de mayor edad), con el resultado de subestimar la declaración de "ninguna" religión que las otras encuestas han reportado en mayor proporción que el censo. Por otra parte, debe observarse que por primera vez en su historia el censo cambió la pregunta "¿Qué religión profesa Ud.?" por "¿Cuál es su religión?".

5 Eduardo Hamuy es considerado el pionero de las encuestas de opinión pública en Chile por su labor en los años sesenta en la recolección de datos, especialmente de interés político. Actualmente se conservan solamente algunas tablas de frecuencia de sus principales encuestas y unas pocas indicaciones acerca de las muestras que utilizaba.

y 16,6% en 2002-2012<sup>6</sup>). La variación intercensal de los que no declaran ninguna religión es más suave y solo se intensifica en los últimos periodos censales. El censo de 1960 (que admite expresamente la posibilidad de declarar ninguna religión) marcó 4%, mientras que en el censo de 1992 (que ofreció nuevamente también esa posibilidad de un modo claro y preciso) aumentó hasta 5,8%, lo que indica que el llamado secularismo habría avanzado muy poco en el país entre 1960 y 1990, etapa

que constituye, por el contrario, el gran período de secularización de masas en varios de los países de mayor desarrollo. En efecto, los años sesenta latinoamericanos no tuvieron ninguna de las consecuencias secularizantes que están bien documentadas para muchos países europeos, salvo aquellas que aparecen brevemente en la serie de Hamuy para comienzos de los setenta. Todo el cambio religioso de este período está concentrado en la expansión pentecostal que desafía por primera vez –lenta e

Figura 3 | Evolución de la proporción de quienes se identifican con cada identidad religiosa en América Latina según Encuesta Latinobarómetro. Se grafica la recta de regresión



Fuente: Encuesta Latinobarómetro, serie 1995 - 2009.

6 Los censos han mostrado mucha inestabilidad en la denominación evangélica: el cuestionario de 1960 ofrece una pregunta abierta sobre religión (anote la religión que declara el informante, si no tiene anote “ninguna”); en el cuestionario de 1970 también la declaración evangélica queda abierta (“¿cuál es su religión?” con alternativas “católica” y “otra (especificar)”); el cuestionario de 1992 distingue entre religión evangélica y protestante en las alternativas de respuestas después de la pregunta “¿qué religión profesa?”; los cuestionarios de 2002 y 2012 suprimen esta diferencia, preguntando solo por religión “evangélica”. Solamente el censo de 1992 contabiliza por separado a evangélicos y protestantes que representaron entonces solo el 6% del total de población protestante.



inexorablemente— la unanimidad católica. En el período 1992-2002, sin embargo, la variación intercensal de los que no declaran religión se eleva súbitamente (8,5%) y en el último período alcanza una cifra del 11,5%, lo que abre el desafío del secularismo para el caso chileno.

Según los datos de Augustyn (2006), la caída chilena en la proporción de católicos es por lejos la más alta de América Latina para la segunda mitad del siglo pasado (1950-2000). La estimación de católicos chilenos de Augustyn fluctúa entre 95% en 1950 y 74% en 2000, lo que ofrece un cambio porcentual de -22%, mientras que la región no presenta ningún signo de declinación católica. Según Augustyn, el catolicismo latinoamericano se mantiene incólume durante este período, “entre 1950 y 2000, la tasa promedio de cambio en la proporción de católicos en Sudamérica fue la más pequeña entre todas las regiones del mundo, un aumento de aproximadamente 2%” (Augustyn, 2006: 159)<sup>7</sup>, lo que incluye también a Centroamérica, con un crecimiento porcentual del 6%. El declive del catolicismo uruguayo —que termina el siglo con la misma proporción católica que la chilena, las dos más bajas del continente— habría comenzado en la primera mitad del siglo bajo la influencia del secularismo ilustrado. El declive chileno, en cambio, se produce enteramente en la segunda mitad del siglo bajo el ímpetu pentecostal, que resulta ser el más precoz del continente.

Los datos más recientes, sin embargo, no muestran la excepcionalidad chilena anotada por Augustyn. En efecto, la serie 1995-2010 de Latinobarómetro muestra descensos muy significativos de población católica en varios países centroamericanos, pero también la curva descendente de Brasil se ha tornado muy similar a la chilena, aunque todos los demás países sudamericanos conservan declives más suaves en su población católica. La explosión del evangelismo brasileño (que salta de 16 a 43 millones en el período 2000-2010), ha conducido a una razón católicos/evangélicos muy parecida a la chilena (22% de evangélicos y 64% de católicos), según el último censo brasileño. Ninguno de estos dos países alcanza, sin embargo, la proporción de evangélicos de casi todos los países centroamericanos, que se empina por encima del 30%. Los demás países sudamericanos mantienen curvas de crecimiento pentecostales mucho más circunspectas, incluyendo México y Argentina, con cotas inferiores al 10% y, por ende, con declives en población católica más modestos.

La retracción católica está siempre relacionada con el auge del evangelismo latinoamericano, por lo que la excepcionalidad chilena solamente consistió en que la expansión pentecostal fue más precoz que en los demás países de alta penetración evangélica. Sin embargo, también el declive católico por obra del progreso de la población que marca ninguna religión, comienza a ser una novedad chilena, distinta de Brasil, por ejemplo, que no tiene secularismo significativo. Descontando el caso de Uruguay —el único país latinoamericano que conoce un proceso de secularización de estilo europeo—, el catolicismo chileno comienza recién ahora a ser firmemente atenuado por una población que no se reconoce en ninguna religión, ni católica ni evangélica.

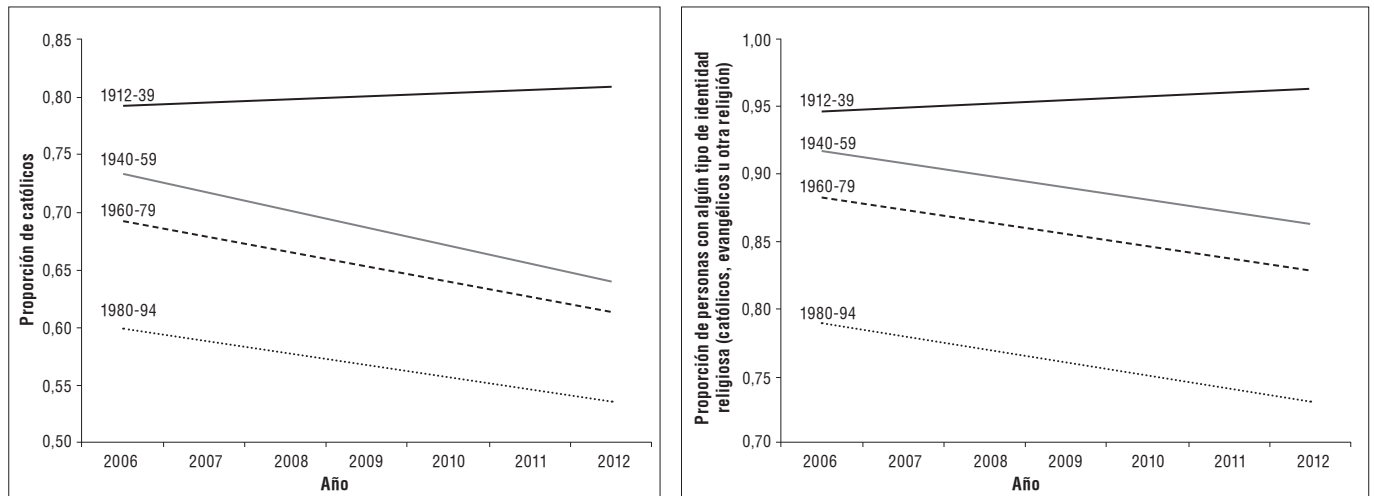
### Patrones del cambio religioso

En el análisis dinámico sobre el declive de la religiosidad se han intentado desentrañar tres efectos diferentes: los efectos de cohorte, edad y período. Los resultados más conocidos de Crockett & Voas (2006) para el proceso de secularización británico, muestran que el efecto más decisivo es el efecto generacional o de cohorte: cada generación es portadora de un nivel de religiosidad más bajo que la anterior en un orden de gradación que se intensifica en las últimas o las más recientes. El efecto de edad es prácticamente inexistente, lo que significa que la preferencia e intensidad de la religiosidad se mantiene con los años y resulta poco afectada por los ciclos de vida. La hipótesis de que el sentimiento religioso se acrecienta con la edad es un efecto espejo del efecto generacional que indica que las generaciones precedentes —y por ende más adultas— son sistemáticamente más religiosas que las siguientes y más jóvenes, lo que entrega la impresión errónea de que la religiosidad aumenta cuando se envejece. El efecto de período indica, por otra parte, la repercusión de acontecimientos discretos que pueden afectar la lealtad o conciencia religiosas en uno o en otro sentido (la guerra, por ejemplo, que intensifica el sentimiento religioso en suelo europeo y norteamericano según los estudios de Putnam & Campbell (2010), o la reciente crisis de abusos sexuales en la Iglesia Católica, que podrían disminuirlo).

Los datos de la Encuesta Bicentenario para la serie 2006-2012, muestran un efecto de cohorte muy claro para el declive de los católicos en Chile: la proporción de católicos desciende sistemáticamente en cada gene-

<sup>7</sup> Traducción de los autores.

Figura 4 | Evolución de la proporción de católicos (arriba) y personas con algún tipo de identidad religiosa (católicos, evangélicos u otra religión; abajo) por cohorte en Chile, período 2006-2012



Fuente: Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark, serie 2006 - 2012.

ración considerada, con una brecha que se expande en la última generación, cuyo punto de partida está casi 10 puntos porcentuales por debajo de la anterior. Los datos muestran también que existe un efecto de edad en la declinación de los católicos, salvo en la cohorte más vieja, que se ha vuelto levemente más católica con el paso del tiempo, en consonancia con la hipótesis convencional que predice mayor estabilidad religiosa entre las personas de mayor edad. En todas las demás cohortes, la proporción de católicos desciende sistemáticamente con el paso del tiempo, lo que indica que el catolicismo también sufre un desgaste dentro de una misma cohorte a medida que esta envejece. Las curvas de declinación de la identificación católica son exactamente las mismas que se obtienen para la diferencia entre aquellos que se identifican con alguna religión, cualquiera sea. La disminución en la proporción religiosa se produce claramente por un efecto de cohorte (cada nueva generación es menos religiosa que la anterior), pero a diferencia de los resultados de Crockett & Voas (2006), también por un efecto de edad, puesto que dentro de cada cohorte la proporción cae sistemáticamente, salvo en la generación más vieja, donde la religiosidad tiende derechamente a elevarse con el paso del tiempo.

No se han podido establecer con exactitud efectos de período en el declive de la población católica. La indicación de los datos de Hamuy para comienzos de los setenta sugiere que hubo un período crítico en el contexto de radicalización política de aquellos años, pero seguramente se trató de un período demasiado breve

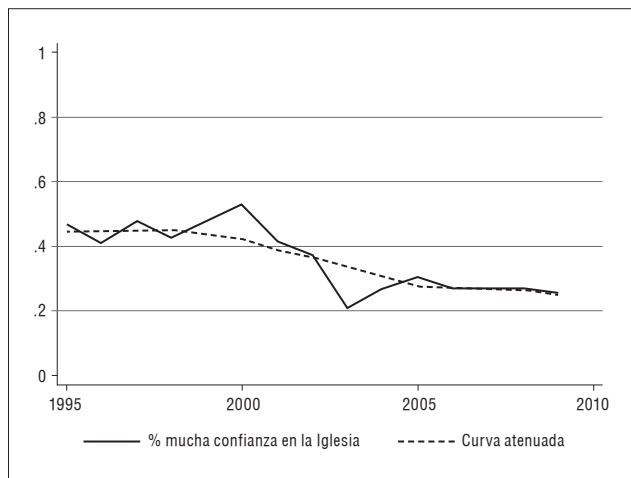
que no dejó huella profunda (sin contar con los efectos de la represión y el exilio sobre el núcleo secularizador de aquellos años). Existe investigación asimismo acerca del impacto que tuvo la actitud de la Iglesia Católica en los regímenes militares del período 1970-1990, pero experiencias tan disímiles como la chilena y la argentina no muestran variaciones significativas en la lealtad católica de la población (Gill, 1998). La investigación sobre el impacto de la crisis de los abusos sexuales que atraviesa el catolicismo durante el último decenio está aún en su primera fase de desarrollo, con conclusiones todavía inciertas (Hungerman, 2011).

El efecto de esta crisis sobre la confianza en la Iglesia Católica está bien documentado, por ejemplo, con datos de la Encuesta Latinobarómetro, que muestran una crisis profunda en la credibilidad pública de la Iglesia con sus puntos de inflexión en 2003 (primera oleada de abusos sexuales reconocidos en el alto clero), una reversa en 2005 (beatificación de Alberto Hurtado y muerte de Juan Pablo II) y otra caída alrededor de 2009 (segunda oleada de abusos reconocidos, también en sacerdotes de renombre).

Es posible que la confianza tenga efectos de período mucho más pronunciados que la identificación religiosa, que está hundida en actitudes, creencias y hábitos más profundos y resistentes a estímulos positivos o negativos que provienen del entorno. También debe considerarse que la identidad religiosa se encuentra vinculada con la lealtad institucional hacia la Iglesia de un modo más

indirecto y variable que el que puede esperarse, especialmente en contextos como el nuestro en que la mediación eclesial de la experiencia religiosa ha sido relativamente débil.

Figura 5 | **Evolución de la proporción que tiene “muchísima confianza” en la Iglesia según Encuesta Latinobarómetro (Chile)**



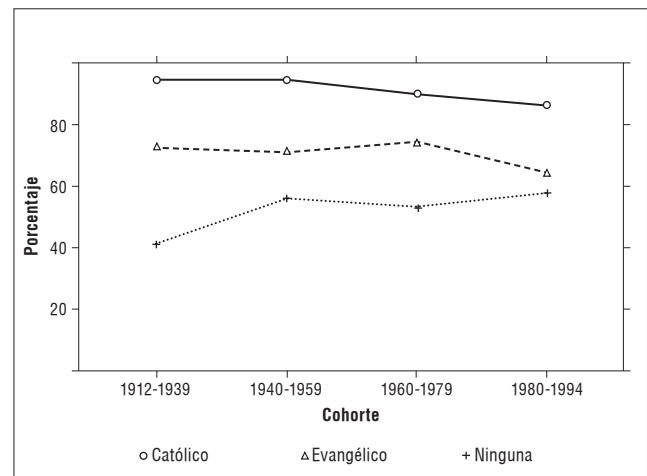
Fuente: Encuesta Latinobarómetro, serie 1995 - 2009.

La importancia de los efectos de cohorte en el cambio religioso ha conducido a analizar con mayor atención los procesos de transmisión intergeneracionales de las creencias y hábitos religiosos (Myers, 1996; Bader, 2006). Una parte importante del proceso de secularización se ha explicado por los cortacircuitos que se producen en la transferencia religiosa de una generación a otra. La eficacia en la transmisión intergeneracional de la Fe depende mucho de la congruencia religiosa de los padres y de la fortaleza de la creencia parental. El mecanismo de transferencia es muy robusto cuando ambos padres comparten y practican una creencia religiosa determinada, pero se resiente inmediatamente cuando esto no ocurre (Myers, 1996). La incongruencia religiosa de los padres debilita el ímpetu religioso de los hijos, en un sentido similar al que Berger (1999) atribuye al pluralismo religioso: la creencia requiere una estructura de plausibilidad que se asegura mejor en la unanimidad con que una determinada comunidad (familia en este caso) adhiere a ella. Cuando esa unanimidad se deteriora, la creencia se debilita. También la observancia religiosa de los padres importa en la medida en que indica una Fe capaz de dar testimonio de sí misma, lo que constituye su mecanismo más eficaz de transmisión.

Muchos analistas han notado que la creencia religiosa requiere —como ninguna otra— el respaldo de una práctica viva y activa, sin la cual se erosiona y desvanece irremediablemente. Creer no es lo mismo que pensar o preferir algo que admite mucha mayor pasividad e inconsecuencia. La probabilidad de sostener la creencia al margen de cualquier actividad significativa es baja y lo es todavía más la capacidad de transmitirla a otros, especialmente en un contexto religioso desafiado, sea por el pluralismo o la secularización.

La creencia pasiva se puede todavía sostener en ambientes de unanimidad religiosa, pero se vuelve cada vez más improbable cuando se ha abierto ya un proceso de secularización. Los cálculos de Voas y Crockett (2005) para el patrón de transmisión parental en un contexto de alta secularización como el británico, es el siguiente: cuando ambos padres no son creyentes y/o activos, la probabilidad de que el hijo lo sea tiende a 0; cuando ambos padres lo son, la probabilidad sube hasta 0,5 y cuando solamente uno de los padres es creyente y/o activo, la probabilidad oscila en torno a 0,25. La brecha de secularización está indicada por esta dificultad que tienen incluso ambos padres creyentes en transmitir la Fe a sus hijos.

Figura 6 | **Congruencia religiosa conyugal según cohortes de edad**



Fuente: Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark, serie 2006 - 2012.

Los datos chilenos muestran que entre los dos mecanismos que aseguran la transmisión intergeneracional de la Fe, el que está mejor instalado es la congruencia religiosa dentro de los hogares. Las cifras de la Encuesta Bicentenario indican que en el caso de los católicos, la



concordancia conyugal ha oscilado en torno a un altísimo 90%, lo que es muy característico de países con religión predominante. La concordancia entre cónyuges evangélicos es también bastante elevada, con cifras más inestables, sin embargo, que oscilan en torno al 70%, mientras que la concordancia entre los que no se identifican con una religión muestra una tendencia persistente a elevarse, lo que sugiere que la transmisión intergeneracional del secularismo está ganando en eficacia.

Estos datos de concordancia religiosa entre cónyuges están bien reflejados en las estimaciones de la probabilidad de transmisión de la Fe que revelan los datos de la Encuesta Bicentenario. En todos los casos, la probabilidad de pertenecer a la religión de los padres aumenta cuando ambos padres concuerdan religiosamente, aunque las tasas de retención son ligeramente más altas entre padres católicos que evangélicos y entre padres con alguna religión respecto de los que no la tienen. Inversamente, la probabilidad de ser católico cuando ninguno de los padres lo es, resulta extremadamente baja, y todavía más cuando los padres concuerdan, sea en una religión diferente o en ninguna religión.

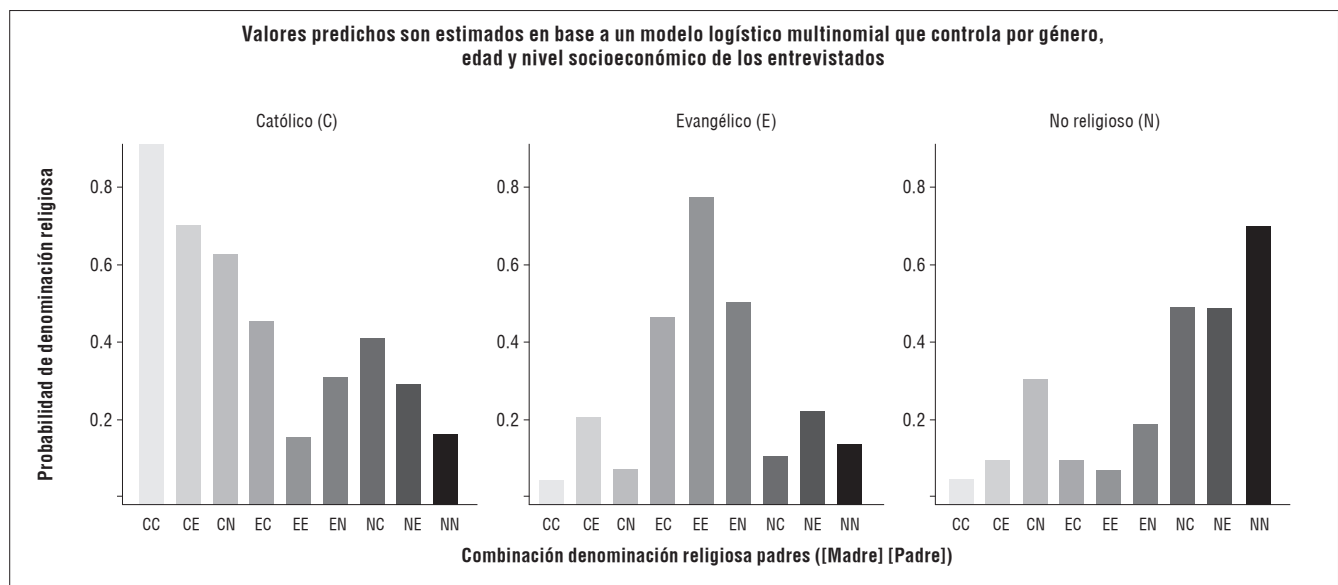
Dentro de la incongruencia conyugal, por su parte, importa la posición que ocupa la madre y el padre: en situaciones de discordancia, una madre católica resulta mucho más eficaz que un padre católico, lo que concuerda con una amplia literatura que ha relevado el

rol singular de la madre en la transmisión de la creencia religiosa (Acock & Bengtson, 1978; González, 2009) (Figura 7). Estos mismos patrones acerca del papel de la concordancia parental y la eficacia trasmisora de la madre se repiten en los casos de evangélicos y no religiosos. A diferencia de contextos de amplia secularización, la congruencia parental sigue jugando un rol efectivo en la transmisión intergeneracional de la Fe: la probabilidad que tienen los padres concordantes de retener a sus hijos en su creencia original continúa siendo muy elevada (0,8 según los datos de la Encuesta Bicentenario), muy por encima del cálculo británico de Voas y Crockett (2005) (0,5).

### El auge pentecostal

El pentecostalismo ha sido identificado como una religión popular, alojado casi exclusivamente entre los más pobres y los menos educados. El censo de 1960 muestra, sin embargo, una gradiente educacional muy suave entre los que se identificaban entonces como evangélicos, que fluctuaba entre 6% para quienes no tenían escolaridad alguna y 4,7% para los que declaraban escolaridad de nivel superior. Todavía en el censo de 1970 la diferencia es de 8% a 5% en los extremos de la escala educacional, aunque ya se advierte en estos datos el dinamismo popular del pentecostalismo que comienza a crecer entre los menos educados. En los censos de 1992

Figura 7 | Probabilidad de denominación religiosa según combinación de denominación de los padres



Fuente: Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark, serie 2006 - 2012.

y 2002 la gradiente educativa es muy pronunciada, con valores extremos de 18% y 5%, y luego de 22% y 8%, lo que muestra el desequilibrio de clase que es característico del pentecostalismo.

Los datos de la Encuesta Bicentenario confirman el crecimiento en la última década de la población evangélica en población con mayor escolaridad, pero el área de expansión en los últimos cincuenta años ha sido claramente en los medios populares. ¿Cuál ha sido el motivo principal de esta adhesión popular al pentecostalismo? El éxito pentecostal está relacionado íntimamente con los desajustes del proceso de urbanización y con la enorme eficacia terapéutica de la “cura pentecostal” contra los rigores del alcoholismo popular, la violencia y la extrema pobreza (Lalivé D’Epinay, 1969). La búsqueda de sanación y la identificación entre salvación y cura está muy exacerbada en el medio popular, donde ambas cosas son prácticamente lo mismo. Esta búsqueda siempre estuvo sostenida por la devoción mariana, que ofrecía de sobra el consuelo y la salud requeridos.

Algunos autores han mostrado que el evangelismo avanza en aquellas áreas donde se ha desestabilizado más la estructura básica de la religiosidad popular (o donde nunca la hubo realmente, como en la zona mapuche chilena), especialmente el tejido de santuarios, fiestas y peregrinaciones marianas. Es la explicación que comúnmente se entrega para explicar el avance más modesto del pentecostalismo en el norte del país, de fuerte influencia aymara, en comparación con su sólido implante en la cuenca carbonífera de Lota y Coronel, y en toda la zona de inmigración mapuche de Temuco<sup>8</sup>. También la recepción urbana de inmigrantes pobres en las grandes ciudades se realiza fuera del marco de grandes santuarios marianos (Maipú, por ejemplo, fue construido y restaurado de apuro en los años sesenta y la Virgen de San Cristóbal es todavía más reciente). La devoción mariana en las grandes ciudades estaba firmemente anclada en imágenes eclesiológicas ubicadas en el casco urbano, pero en la periferia, donde se agolpaban los inmigrantes, no había nada significativo. El desplazamiento del marianismo popular pudo hacerse con mayor facilidad en aquellas zonas religiosamente vacantes.

Se ha mencionado de manera muy insistente que el avance pentecostal está relacionado con limitaciones en

la oferta religiosa y coincide, en efecto, con el declive de las vocaciones sacerdotales de los años sesenta y siguientes y con la penuria de recursos eclesiológicos en la Iglesia Católica. Un estudio sobre la distribución de recursos eclesiológicos y pastorales en la ciudad de Santiago muestra efectivamente las lagunas que existen en vastas zonas de urbanización recientes (Lehmann, 2001). Por su parte, el informe de Augustyn (2006) muestra un aumento en la densidad media de sacerdotes por católicos de 3.044 en 1950 a 4.972 en 2000, un incremento de casi el 40% en cincuenta años. Según los datos de Augustyn, sin embargo, Chile ofrecía la mejor relación entre sacerdotes/católicos en el continente hacia el año 2000, mientras que entre los países con razones mucho más desfavorables se encuentran algunos de alta penetración evangélica como Brasil (8.670 católicos por sacerdote) y otros de baja expansión como Perú (8.251). No existe, por lo tanto, una relación directa entre recursos eclesiológicos y avance evangélico, aunque estos análisis adolecen de datos más precisos y pormenorizados.

La cuestión decisiva, sin embargo, es que la mediación eclesiológica de la religiosidad —y especialmente de la religiosidad de los más pobres—, ha sido siempre débil en nuestros países, en todo caso muy poco comparable con la marca europea. Los datos de Augustyn indican que la densidad media de sacerdotes/católicos en la Europa de los años cincuenta (antes de que se abriera el gran período de secularización de masas) era de 1/863, y en la América del Norte de habla inglesa era todavía más favorable (1/550), mientras que en América del Sur alcanzaba a 1/4.158, casi cinco y ocho veces menos que en Europa y América del Norte respectivamente. Actualmente las cifras han empeorado en todos lados, pero la diferencia con Europa sigue manteniéndose estable con una brecha de cinco veces. En la Europa secularizada del 2000, la razón sacerdotes/católicos se ha incrementado a 1/1.330, mientras que en la América católica esta razón es de 1/6.588 (Augustyn, 2006).

Esta debilidad de la mediación eclesiológica ha resentido históricamente la estructura parroquial del catolicismo, al punto que nunca logró constituirse lo que Hervieu-Léger (2005) llamó la “civilización parroquial”, típica del catolicismo francés por ejemplo. En su lugar, las vastas y multitudinarias manifestaciones de la religiosi-

8 Según el censo de 2002, la población evangélica oscilaba en torno al 11% en las cuatro regiones del norte de Chile, mientras que en la octava región (cuenca carbonífera) obtenía un registro de 28% y en la novena (zona mapuche) de 24%, las dos regiones de mayor expansión evangélica en el país. Entre aquellos que se identificaron como mapuche, el 28% se declaró evangélico, bastante por encima del 19% de evangélicos entre los que se identificaron como aymaras. La diferencia en la proporción de católicos entre mapuches (58%) y aymaras (72%) es todavía más amplia.

dad mariana —que usualmente admiten una mediación eclesial/sacramental muy somera—, reemplazaron siempre la organización parroquial de la experiencia religiosa de masas<sup>9</sup>. Los procesos de urbanización deben asociarse con un menoscabo en las oportunidades de celebración religiosa popular, y con las dificultades siempre persistentes de integración institucional dentro de la estructura parroquial, que pueden haber jugado un rol en esta vacancia religiosa, lentamente llenada por la expansión evangélica.

Es posible que se hayan agregado otros efectos adicionales. El período de expansión pentecostal coincide con un nuevo avance de la ilustración católica que conlleva casi siempre un desprecio profundo por las diversas formas de la religiosidad popular. Muchos autores han hecho notar que el desarrollo de la Teología de la Liberación —sin duda la corriente dominante en la Iglesia Católica latinoamericana durante la fase de ascenso pentecostal— tuvo una impronta característica en este sentido. Pocos han subrayado que la Teología de la Liberación es un movimiento de religiosos que intentó ofrecer una respuesta a la vacancia parroquial y a la ausencia masiva de clero diocesano organizado en las periferias de las grandes ciudades. El gesto de abandonar las escuelas de élite, donde siempre se habían anclado sólidamente las órdenes religiosas, e instalarse en los barrios populares, es totalmente característico de este esfuerzo de suplencia. El catolicismo tardó un tiempo en revalorizar la religiosidad popular y abandonar la sorda hostilidad de los devotos —y también de los intelectuales— contra el marianismo popular (Puebla, 1977 y siguientes). Con todo, la crítica de la Teología de la Liberación a la estructura parroquial y al carácter muchas veces distante, jerárquico y autoritario de la mediación clerical, sigue en pie, sobre todo en el marco de una expansión pentecostal que se realiza dentro de estructuras de inclusión y participación laical muchísimo más abiertas. La Encuesta Bicentenario muestra que el 45% de los evangélicos califica la cercanía de su pastor con la mejor puntuación (en una escala de 1 a 5), mientras que solo el 26% de los católicos hace lo mismo con sus sacerdotes (Encuesta Bicentenario, 2011). La brecha en estas cifras no se produce por diferencias entre los fieles observantes, donde la relación es 54%/45%, sino en los no observantes —los que nunca o casi nunca van a la iglesia— donde la

relación es 48%/19%, lo que indica que las pequeñas iglesias pentecostales son capaces de mantener un vínculo significativo con los que no se acercan, algo que se pierde por completo en los marcos de la organización parroquial (con sus sacerdotes siempre rodeados y ocupados en la feligresía más observante).

En el avance pentecostal no intervienen solamente factores relacionados con la oferta y organización institucional de la experiencia religiosa. La mayor parte de los estudios sobre evangelismo muestran la íntima conexión que existe entre pentecostalismo y religiosidad popular, aunque en el marco de transposiciones que a menudo confunden y ocultan esta continuidad. El pentecostalismo es una “religión del espíritu” que se ofrece a sí mismo en el marco de una experiencia de éxtasis religioso con profundas consecuencias salvíficas y sanatorias. La cuestión decisiva del pentecostalismo es la tenacidad con que se sigue sosteniendo la asociación entre mal y enfermedad, que la secularización de la medicina moderna ha separado completamente. La enfermedad —especialmente en contextos de pobreza— es inseparable de la experiencia del mal: la medicina puede muy poco contra adicciones como el alcoholismo o las drogas, o contra enfermedades anímicas que abruman a las mujeres pobres y que requieren de un remedio espiritual que implica cosas que la medicina no puede entregar, como soporte comunitario, consuelo emocional y cambio conductual.

El pentecostalismo no rechaza la medicina, pero su horizonte secular, que considera que la enfermedad es siempre independiente del mal, resulta demasiado estrecho e ineficaz. En el pentecostalismo tradicional, la asociación entre la enfermedad y el mal no se realiza convencionalmente bajo la noción de pecado que apunta hacia la responsabilidad que cada cual tiene en el mal que sufre, lo que da origen a un fuerte llamado hacia la conversión y regeneración en el sentido calvinista. En el pentecostalismo popular prevalece mucho todavía una noción tradicional del mal como algo que viene de afuera (“mal de ojo”, por ejemplo) y que opera igual que una enfermedad contagiosa que se apodera del creyente y penetra en su cuerpo de un modo incontrolable (Soto, 2012). De hecho, el 51% de los evangélicos chilenos declara creer firmemente en el mal de ojo, una cifra que

<sup>9</sup> La distribución del clero religioso y diocesano en Chile pudo haber complicado aún más las cosas: según los datos de Augustyn (2006), el clero religioso —habitualmente asentado en obras educativas y sociales y poco implantado en la estructura parroquial— ha sido siempre más numeroso que el clero diocesano en los últimos cincuenta años, aunque la brecha ha tendido a cerrarse en el último tiempo. En 1950 el clero religioso representaba el 57% del total de sacerdotes en el país y en 2000 esta proporción había bajado someramente a 51%. La fortaleza de las órdenes religiosas en la composición del clero católico chileno ha sido muy pronunciada y constituye una de sus características más salientes.

está casi a la par que la de los católicos (59%) (Encuesta Bicentenario, 2010).

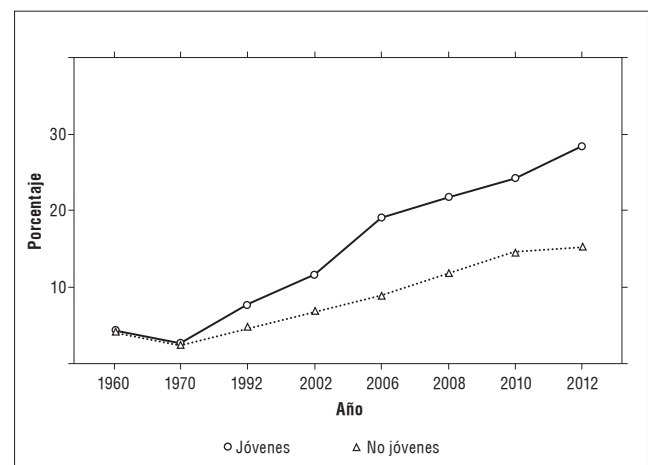
El remedio extático antes que moral se impone en esta segunda versión, aunque el evangelismo oscila constantemente entre estos dos polos, el de la regeneración moral que se sostiene en una conducta correcta y el de la comunidad extática, que sana a través de una intervención del espíritu que penetra en el cuerpo como una corriente salúfiera. Esta eficacia terapéutica del evangelismo es uno de los motivos más poderosos de su expansión, que suele encontrarse precisamente en los medios más desfavorecidos de la sociedad, entre los más pobres, sobre todo mujeres que luchan contra el alcoholismo de sus parejas y actualmente la drogadicción de sus hijos adolescentes, pero también hombres que han llegado al fondo, y se regeneran desde las cárceles o los centros de rehabilitación.

El descuadre entre catolicismo y religión popular es un factor que debe tomarse en cuenta en el avance evangélico. El marianismo ha entregado siempre una respuesta poderosa a los requerimientos de salud y bienestar, aunque en el marco de un círculo de reciprocidad, de rogativa, promesa y cumplimiento (“manda”) que desaparece por completo en la experiencia pentecostal. El marianismo es menos incisivo desde el punto de vista terapéutico, la Virgen ofrece más consuelo que sanación. Con todo, lo decisivo ha sido la ilustración católica, que acepta sin más la secularización de la enfermedad y se contenta con situar a la medicina en un marco de “servicio a los pobres”, que se ofrece como modelo de una medicina católica, en un movimiento que prefigura y reitera el modelo de “cura de almas” de la vocación sacerdotal. La gran tradición hospitalaria del catolicismo –que también ha contado a su manera con muchísima adhesión popular– esconde en su seno, sin embargo, esta disociación entre enfermedad y mal que el pentecostalismo ha sabido recuperar con mayor ahínco y eficacia. Lo mismo puede decirse de la noción de “pecado social” y de injusticia con que se interpela la pobreza desde el punto de vista católico, pero la pobreza se experimenta como un mal (con consecuencias somáticas evidentes) del que el creyente debe hacerse cargo personalmente en una tarea de regeneración individual y no solamente de liberación colectiva. La respuesta pentecostal cuadra mejor con un problema que a menudo es urgente, apremiante y rigurosamente personal (una adicción o una carrera criminal, por ejemplo) y que no puede resolverse en la escala y en los tiempos de la sociedad en su conjunto.

## Secularización, laicismo y la contestación religiosa

El progreso del secularismo –conocido en la sociología empírica como el problema de los que marcan ninguna religión en las encuestas (*nones*)– es algo relativamente reciente en nuestro continente. Salvo Uruguay, donde existe un proceso de secularización de larga data con umbrales de “ninguna religión” que han alcanzado el 40%, en todos los demás países este umbral se sitúa en torno al 10% (Latinobarómetro, serie 1995-2000), una cifra todavía inferior a la que define la célebre excepcionalidad norteamericana –alrededor del 15%– que deja fuera a Estados Unidos de la gran corriente de secularización de masas europea que bordea el 50% de “ninguna religión” en los países de mayor secularismo (Francia o Inglaterra, por ejemplo) (Berger, Davie & Fokas, 2008). El umbral del 10% latinoamericano, sin embargo, ha comenzado a avanzar aceleradamente en la última década chilena con una cifra que las últimas encuestas Bicentenario han situado en torno al 18% (Encuesta Bicentenario, serie 2006-2012). El progreso de los “ninguna religión” es el cambio más significativo del panorama religioso chileno del último tiempo, que desplaza por primera vez la atención que siempre despertó el avance evangélico que, por el contrario, continúa creciendo, pero moderadamente.

Figura 8 | Evolución de los “ninguna religión” según censos y Encuesta Bicentenario



Fuente: censos 1960, 1970, 1992, 2002 y Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark, serie 2006 - 2012.

Nota: Son jóvenes aquellos entre 18-30 años y no jóvenes los mayores de 30.

El debate sobre la secularización nunca ha estado realmente ausente en nuestros países, pero el secularismo



fue siempre una corriente confinada en las élites formadas bajo el amparo de la educación y el Estado laicos. El secularismo adoptó la forma convencional del laicismo que han conocido casi todos los países de predominio católico. La secularización de masas que se abrió en los años sesenta europeos fue un proceso totalmente desconocido en nuestros países, a pesar del carácter mundial que adquirieron muchas de las transformaciones culturales de esa década. Las cifras de Hamuy, por ejemplo, no muestran ningún aumento de los que marcaban ninguna religión en los sesenta y apenas un incremento marginal durante el convulsionado período de la Unidad Popular, hasta alcanzar un máximo de 12% en el Gran Santiago, una cifra que parece haberse mantenido constante en los siguientes 30 años, para empujarse solamente ahora (Hamuy, serie 1965-1973). Los censos muestran asimismo que la brecha educacional, que es característica de los que no declaran identificación religiosa, se ha venido cerrando lentamente con una razón de 6:1 en 1960 entre quienes tenían educación superior respecto de los que tenían solamente educación básica (lo que hacía del secularismo un fenómeno casi enteramente radicado en la elite educada) hasta una razón de algo menos de 4:1 en el censo de 2002 (serie censos 1960-2002). Las razones que ofrece la Encuesta Bicentenario han ido declinando con mucha velocidad desde 2,4:1 en 2006 hasta apenas 1,5:1 en 2012, lo que indica que la brecha educativa tiende a desvanecerse y comienza a desplegarse un proceso de secularización de masas, no solamente por su amplitud sino también porque afecta a estratos de baja escolaridad de la población.

Lo que antes estaba radicado en los más educados, ahora comienza a instalarse masivamente entre los jóvenes. Hasta el censo de 1970 no había prácticamente ninguna diferencia en la declaración religiosa de jóvenes y adultos, pero desde entonces la brecha ha comenzado a aumentar persistentemente. La declaración actual de ninguna religión en la Encuesta Bicentenario puede llegar a ser hasta dos veces mayor entre los jóvenes respecto de los que no lo son. Este desplazamiento del secularismo hacia jóvenes y población no educada revela un patrón característico: la secularización de masas se distingue por la sustitución creciente del laicismo por el indiferentismo religioso. El secularismo moderno, en efecto, no se autocomprende como ateo o agnóstico (simplemente marca ninguna religión), carece de toda hostilidad hacia la religión organizada y no está asocia-

do con ninguna ideología específicamente secular. En el extremo, el secularismo ha llegado a señalar la posición de la persona que se declara no religiosa —y en modo alguno antirreligiosa— y que muchas veces consigue esa posición sin pasar por ningún proceso de desconversión, quiebre u pérdida de la Fe, puesto que en muchas ocasiones nunca fue eficazmente educada en una creencia religiosa determinada. Según la Encuesta Bicentenario (serie 2006-2010, datos acumulados), el 64% de los que marcan ninguna religión cree en Dios y no tiene duda de ello, otro 11% declara una creencia más inestable y solamente el 23% definitivamente no cree<sup>10</sup>.

La creencia en la vida después de la muerte está menos extendida pero también es significativa (37% en la creencia firme y hasta 50% si se considera la creencia más inestable) y una cifra casi igual se obtiene para la creencia en los milagros. La estructura de la mediación, sin embargo, parece más resentida: la creencia en la Virgen, por ejemplo, desciende al 22% (hasta 30% considerando la creencia inestable) y la creencia en los santos es todavía más baja (Figura 10). También es muy común que los que marcan ninguna religión consideren, no obstante, que “la religión le hace bien a la sociedad” (43% en la Encuesta Bicentenario 2006, con apenas 19% que sostiene lo contrario), aunque son definitivamente más reacios a la hora de tomar en cuenta a la Iglesia Católica en el plano de las decisiones públicas. Aparte de un cierto dejo de anticlericalismo —que ha estado íntimamente asociado con el secularismo en países de predominio religioso católico— los que declaran ninguna religión de hoy aparecen en la frontera de los que “creen sin pertenecer”, mucho más próximos de los católicos pasivos que de los ateos confesos.

### Creer sin participar

En sociología religiosa se distinguen dos corrientes que adquieren cada vez mayor importancia en el mundo contemporáneo: “creer sin pertenecer” y “creer sin participar”. En el primer caso, se incluyen las manifestaciones y creencias que se sostienen al margen de una confesión de Fe (Davie, 1990; Davie, 1994; Voas & Crockett, 2005). En el segundo, se trata de aquellos que mantienen una confesión de Fe, pero sin una actividad concomitante mínimamente significativa. La tipología de Gabriel Le Bras (en Hervieu-Leger, 2005), sigue siendo instructiva a este respecto. En esta tipología —muy co-

10 Serie Bicentenario para creencia en Dios (2006-2007-2008-2009-2010, n= 10129) y para creencia en la vida después de la muerte, en la Virgen y en los santos (2006-2009, n= 8118).

nocida en la sociología religiosa francesa— se distingue al observante regular (Tipo 3) (van a la iglesia todos los domingos, se confiesan y comulgan en Pascua, algo que ha sido reemplazado desde entonces por la comunión frecuente anteriormente reservado solo a los devotos) y el observante comprometido (Tipo 2) que además pertenece a asociaciones religiosas, organiza comunidades de oración, ejerce labores de asistencia litúrgica y otras actividades similares. También entre los no observantes se hace una diferencia que podría rescatarse con provecho entre aquellos que tienen solamente actividad estacional, reducida al bautismo, matrimonio y sepultura (“no entran a la iglesia sino cuando las campanas tocan por él”) que también recomienda respecto de los suyos (Tipo 1) y aquellos que no tienen ninguna actividad religiosa, los bautizados por azar y los que rechazarían la asistencia de un sacerdote casi en cualquier circunstancia (Tipo 0). La tipología de Le Bras está completamente referida a la mediación eclesiástica y sacramental de la Fe en el espacio católico, lo que deja fuera manifestaciones —incluso muy significativas y abundantes en ese mundo— de la religiosidad personal (la oración privada, por ejemplo), comunitaria (el ejercicio de obras de caridad) y popular (peregrinaciones y fiestas religiosas), que no están siempre conectadas con la participación sacramental. El movimiento interno de la tipología de Le Bras en un contexto de secularización sería el desborde creciente del creyente estacional (Tipo 1) hacia el creyente completamente distante e inactivo (Tipo 0), pero también el desborde del creyente observante (Tipo 2) por uno cada vez más comprometido (Tipo 1), de modo que la creencia religiosa gana en pasividad y actividad al mismo tiempo.

Esta paradoja de la secularización está contenida, por ejemplo, en la expresión de Jean Guitton quien declaraba que no había conocido un siglo más cristiano que el siglo XX, precisamente por la fortaleza de las expresiones activas de la religiosidad de Tipo 3. Para el caso francés, la aparición de formas devotas de piedad laical data de la llamada escuela de espiritualidad francesa del siglo XVI (San Francisco de Sales) y la organización laical en torno a obras de caridad data de la misma época (San Vicente de Paul).

Al igual que el protestantismo, el catolicismo desarrolla en su seno una religión de virtuosos entre los laicos que perdurará y se acrecentará en el tiempo. La fractura de la comunidad católica entre devotos y no devotos en el marco de la “civilización parroquial” francesa, donde prácticamente todos iban a misa los domingos, se vuel-

ve enteramente patente en el siglo XVIII (Taylor, 2007). En los casos en que no se constituyó una civilización parroquial como en el nuestro, la fractura dominante separó a observantes y no observantes (entre los tipos 2 y 3, sobre todo con la clásica distinción preconiliar: las mujeres iban a misa, pero los hombres no), aunque también la comunión frecuente distinguía a devotos de los que no lo eran (llamados “beatos”, una expresión que conservó —justamente porque no se constituyó una civilización parroquial— un tono siempre despectivo como sinónimo de hipocresía antes que de piedad). La piedad laical siguió siendo siempre mal comprendida y rechazada, por lo menos hasta que no se expresó a través de obras de caridad que constituyeron una parte creciente del compromiso religioso de los laicos.

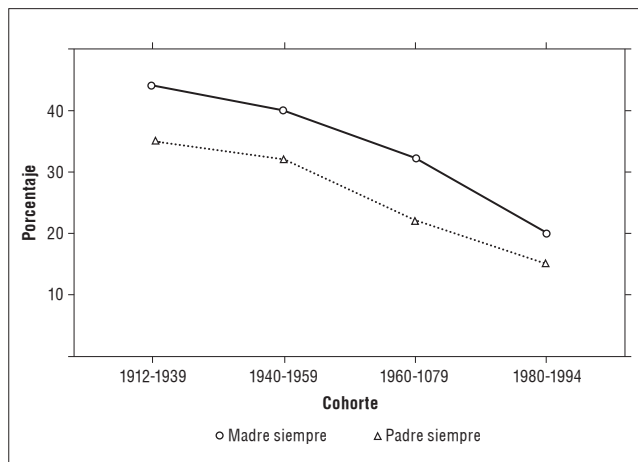
La ausencia de una civilización parroquial se expresa también característicamente en la falta de sanción social hacia los no observantes, que siempre constituyeron una buena mayoría vinculada a los sacramentos estacionales sobre todo bautismo, y apenas matrimonio y sepultura (la costumbre campesina de velar en la casa, por ejemplo, es una indicación de que incluso en la muerte no se contaba con un sacerdote a mano). Ni siquiera el Tipo 1 (creyente estacional) logra constituirse efectivamente, aunque desde luego nunca hubo un rechazo a la mediación eclesiástica-sacramental de la Fe (Tipo 0). La Encuesta Bicentenario ha preguntado recientemente a los católicos cuál es el sacramento que le parece más importante y una proporción muy amplia ha respondido el bautismo, mientras que porciones insignificantes han mencionado la eucaristía o la confesión, que son los sacramentos de mayor mediación eclesiástica (Encuesta Bicentenario, 2012). Un cristianismo solamente bautismal es típico de una religiosidad no parroquial, ampliamente desinstitucionalizada, que se ofrece como el marco histórico para comprender la evolución religiosa de hoy día.

No existen estadísticas en serie larga sobre la evolución de la asistencia religiosa en el catolicismo chileno. La Encuesta Bicentenario proporciona, sin embargo, una serie consistente para el hábito religioso de madres y padres católicos. Tomando como referencia generacional la cohorte de nacimiento de los hijos, se obtienen datos bastante plausibles acerca del declive histórico del hábito religioso de ir a misa regularmente, que para las madres descende de 44% para la cohorte nacida entre 1912-1939 hasta un 20% en la cohorte actual nacida entre 1980-1994. En el caso de los padres, el declive iría desde 35% a 15% con una brecha respecto de las madres

que se cierra en la cohorte actual, lo que respalda la preocupación de que la actividad religiosa masculina mejoró en términos relativos en el período postconciliar. Según estos datos, una brecha que se mantuvo establemente en torno a 10 puntos porcentuales se cierra súbitamente a la mitad en el último período. Desde luego, el hábito de ir a misa entre madres/padres es siempre mayor que el que prevalece entre quienes no lo son, de manera que las cifras están ligeramente abultadas. Las declaraciones actuales de asistencia a misa entre católicos han declinado también velozmente en la última década desde 19% hasta 15% para el conjunto de los católicos, cualquiera sea su condición. Esta proporción está muy por debajo de la que registran los católicos norteamericanos (33%) y de las que declaran los católicos latinoamericanos, cualquiera sea el país de la región con datos disponibles.

Las diferencias en la densidad de sacerdote/habitante que se mencionaron anteriormente pueden explicar la disparidad con la marca norteamericana, pero no con las estimaciones para Latinoamérica. La marca chilena de observancia católica resulta más inexplicable si se toma en cuenta que se trata del país con mayor competencia religiosa en la región. Tal como sugiere la teoría de la acción racional (Stark & Iannaccone, 1994) la participación religiosa debe aumentar en ambientes más competitivos, pero no existe ninguna indicación de que esto ocurra realmente en el caso chileno.

Figura 9 | Hábito religioso para madre y padre según cohortes de edad de hijos que responden



Fuente: Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark, serie 2006 - 2012.

La disparidad más saliente, sin embargo, se produce entre población católica y evangélica. La cifra de observancia evangélica se ha mantenido estable en torno

al 49% para la asistencia al templo al menos una por semana (Encuesta Bicentenario, 2006-2012), muy por encima de la observancia católica, que se puede estimar en 16% durante este período. En su conjunto, el número de católicos que va regularmente a la iglesia ha sido ligeramente mayor que el de evangélicos, pero esta diferencia tiende a desvanecerse al final del período: tomando como referencia los datos de la Encuesta Bicentenario 2012 que indican que el 20% de los chilenos va a su iglesia todas las semanas, el 9,5% de ellos son evangélicos y el 8,9% católicos (mientras que la diferencia son observantes de otras religiones).

En el caso de los católicos, debe contabilizarse también una proporción considerable de aquellos que no van nunca a misa, salvo por bautizos, matrimonios o funerales, que siguen siendo, no obstante, experiencias comunes para creyentes y no creyentes en países con religión predominante. La Encuesta Bicentenario ha estimado en alrededor de un tercio la proporción que no se acerca “nunca o casi nunca” a su iglesia, una proporción que ha oscilado entre 25% y 30% en el caso de los evangélicos, que también cargan con un bolsón significativo de inactividad religiosa. Estos “nunca” no se corresponden con el Tipo 0 de Le Bras en la medida en que no rechazan la mediación sacramental de la Iglesia. Casi 80% de ellos, por ejemplo, estaría dispuesto a que se llame a un sacerdote en la hora postrera (Encuesta Bicentenario, 2012), aunque la confianza social en los sacerdotes es mucho más baja: solamente 37% recurriría a un sacerdote para recibir ayuda o consejo en una crisis personal (Figura 10).

También deben tomarse en cuenta niveles de actividad religiosa importantes entre quienes no van a la iglesia, especialmente localizadas en aquellas áreas de baja mediación eclesial: por una parte, en la costumbre de visitar y honrar a los muertos, incluyendo la posibilidad de prender una vela a una animita, que constituye típicamente una zona de la experiencia religiosa en la que los sacerdotes no tienen ninguna participación relevante, y por otra parte, en la devoción mariana, donde se encuentra alguna actividad significativa vinculada con la oración que se encomienda a la Virgen y con la asistencia a santuarios y fiestas dedicadas a María, también una zona de baja mediación eclesiástica. Los “nunca” se mantienen en los bordes de la iglesia sacramental, seguramente en el contacto episódico del nacimiento y la muerte, aunque bastante firmemente anclados en los marcos del marianismo popular que contiene la capacidad de encomendarse a la Virgen (incluyendo la recita-

ción del Ave María que no se ha olvidado) y la creencia en su eficacia protectora y salvadora.

### **Vitalidad y alcance de la religiosidad popular**

Los principales cambios religiosos se producen en el marco de un trasfondo de religiosidad popular que distingue claramente nuestro panorama religioso del que prevalece en los países desarrollados que alcanzaron niveles de institucionalización de la experiencia religiosa mucho más elevados. Muchos investigadores consideran que las expresiones más aientes de la religión popular europea habían sido prácticamente eliminadas alrededor del siglo XVII, tanto bajo la presión protestante (caza de brujas) como católica (inquisición). La formación de una civilización parroquial bajo la celosa autoridad de los sacerdotes (después de una activísima campaña de moralización del bajo clero que es característica de la Contrarreforma católica) debe haber jugado un papel mucho mayor que la simple represión de la religión popular en sí misma (Hervieu-Léger, 2005).

La distancia entre el catolicismo ético-sacramental de los sacerdotes y la religión popular se extendió durante todo el siglo XVII y XVIII bajo la influencia determinante de las corrientes rigoristas del catolicismo francés (jansenismo), pero también de los jesuitas que se esforzaron por introducir la confesión como componente central de la experiencia religiosa e inauguraron un largo ciclo de cristianismo penitencial que solo ha cedido en los últimos cincuenta años. Recién en el siglo XIX, la presión sobre la religión popular cedió en algo y hubo una nueva mirada sobre las tradiciones populares asociada a las peregrinaciones marianas del catolicismo ultramontano (Lourdes, por ejemplo) (Taylor, 2007). Los investigadores concuerdan, sin embargo, que el catolicismo del siglo XX europeo enfrenta el proceso de secularización sin rastros visibles de religión popular, lo que hace que el principal indicador de secularismo sea la deserción de los católicos de la misa semanal y de su adscripción a la estructura sacramental de la iglesia institucional.

En suelo protestante, la religión popular sufrió presiones todavía más intensas, que la hacen desaparecer en cualquiera de sus formas significativas, incluso mucho antes que en el mundo católico. La colonización norteamericana a través de sectas puritanas especialmente hostiles a la magia y la ausencia de todo contacto religioso significativo con el mundo amerindio, hicieron que el trasfondo religioso norteamericano se construyera sin asomo alguno de religión popular.

La diferencia latinoamericana es muy abrumadora en este sentido. La evangelización del continente se produce en el marco de la Contrarreforma católica a través de un clero éticamente correcto y religiosamente virtuoso (religiosos de las órdenes mendicantes y jesuitas principalmente), siempre mal dispuesto hacia las formas indígenas o populares de religiosidad (especialmente hacia la magia y el culto de los antepasados y la celebración de la muerte). Pero el clero nunca tuvo la fuerza europea para construir una “civilización parroquial”, es decir, una comunidad orgánica en torno a la autoridad moral y sacramental de los sacerdotes. La bajísima densidad de sacerdotes por habitante en todo el continente americano debe haber jugado un rol central en esto, junto con la vastedad del territorio y la dispersión poblacional. La rápida fundación de santuarios marianos fuera de las ciudades (por ejemplo, la célebre Virgen de Guadalupe en las afueras de la Ciudad de México) y la preminencia inmediata que adquiere el santuario distante respecto de la catedral situada en el casco urbano, es una expresión nítida de esta impotencia clerical (Véliz, 1994).

Un campo vasto, poco poblado y disperso —que los religiosos siempre intentaron agrupar a través de proyectos de radicación que solo tuvieron éxito muy tarde a través de la hacienda— no pudo nunca organizarse convenientemente. El catolicismo latinoamericano se construyó entonces a través de expresiones religiosas —a la vez cristianas e indígenas— que rebalsaron continuamente el encuadre clerical, aunque en modos y grados diversos. Durante los siglos XIX y XX la organización parroquial de la Iglesia mejoró notablemente, pero seguramente no al punto de alcanzar una porción significativa de la población, sobre todo aquella situada más allá del casco urbano de la ciudad. La parroquia aldeana tuvo implante en las zonas de hacienda, pero en los territorios más distantes no logró una penetración estable y profunda y mucha de la religiosidad campesina —y prácticamente toda la religiosidad minera— siguió siendo ampliamente dominada por los santuarios marianos.

La lucha entre devotos y laxos, que es propia de la civilización parroquial, nunca la ganaron los devotos, como ocurrió manifiestamente en otras partes: los devotos siguieron siendo interpelados despectivamente como “beatos” bajo una aprobación relativamente general que nunca vio con buenos ojos —ni distinguió socialmente con prestigio o calidad moral— al que iba a misa frecuentemente (salvo quizá como un atributo de decencia femenina). En los últimos años, el antagonismo entre el clero y la religión popular (siempre más soterrado que



en suelo europeo) y la lucha entre devotos y laxos se debió bruscamente en el marco de un gran movimiento de revalorización de la piedad popular que se incorpora como un elemento clave en la defensa del catolicismo a la vez frente al evangelismo y el secularismo crecientes.

La religión popular latinoamericana tuvo desde el comienzo una expresión fuertemente mariana. El marianismo desestabilizó completamente las religiones sacrificiales del mundo amerindio desplazando al mismo tiempo las cosmovisiones solares y telúricas. El componente cosmológico en el símbolo mariano está muy atenuado y se conserva mínimamente en la imagen de la Virgen parada en una luna nueva y rodeada de estrellas (“Reina del Universo”). Tampoco el símbolo mariano apunta a la fecundidad de la tierra ni a la santificación del suelo propio en ningún sentido significativo. La evangelización cristiana desplazó con cierta facilidad el sacrificio solar de las grandes civilizaciones indígenas y, con alguna mayor dificultad, los ritos agrarios y el culto a los ancestros, típico de las religiones de la tierra (por ejemplo, las “huacas” en el mundo andino). En el marianismo están mucho mejor representadas las cualidades del símbolo materno y la santificación de la condición filial que hará del catolicismo latinoamericano un cristianismo casi exclusivamente bautismal.

La devoción mariana se sostuvo casi siempre al margen de imágenes eclesiásticas de la Virgen, aunque algunas de estas imágenes —traídas por los órdenes religiosos y expuestas en iglesias del casco urbano de la ciudad— juegan un papel importante en la piedad popular. Las imágenes más poderosas de la Virgen, sin embargo, se encuentran siempre en santuarios lejos de la ciudad y han sido objeto de hallazgos milagrosos que generalmente han sobrevenido a un transeúnte indio, aunque también el encuentro de la Virgen con un pastorcillo es frecuente, tal como ocurre también con las principales imágenes europeas (Lourdes, por ejemplo).

La naturaleza de la imagen define también los principales rasgos de la devoción mariana. Mientras menos institucionalizada sea la imagen, mayor es el despliegue festivo con que se honra a la Virgen, mientras que las imágenes eclesiásticas están fuertemente asociadas a una piedad sacramental vinculada con la comunión frecuente, casi sin talante festivo. Las principales expresiones de la piedad mariana asociada con imágenes eclesiásticas como el rezo del rosario, las novenas, las confraternidades y los himnos marianos, quedaron completamente desconectadas de la piedad popular que realiza la fiesta al

margen de estas formas de devoción asociada a la elite católica y a una “religión de virtuosos”. En cualquier caso, sin embargo, el vínculo entre la fiesta mariana y el templo se mantiene celosamente: aunque la imagen mariana no tenga una naturaleza eclesiástica, siempre se encuentra dentro de un templo regentado por un sacerdote. Las cofradías tienen habitualmente su propia Virgen de estandarte, pero la verdadera Virgen milagrosa se encuentra en el templo, y el templo le pertenece al sacerdote, no a los devotos. Todas las imágenes marianas, por lo tanto, admiten alguna clase de mediación eclesiástica y no debe confundírsela con otras expresiones que están todavía vivas, pero que carecen por completo de esta mediación como las “animitas” por ejemplo. Esa mediación, sin embargo, llega habitualmente hasta el bautismo, el sacramento más utilizado y mejor apreciado de todos. Tal como se indicó anteriormente, la Encuesta Bicentenario ha encontrado que el 63% de los católicos considera que el sacramento más importante es el bautismo, muy por encima de cualquier otro, especialmente la eucaristía (3%) y la confesión (2%). Si se consideran solamente las respuestas válidas, es decir, aquellos que se arriesgaron a mencionar uno como el más importante, el bautismo eleva su consideración hasta 71%. Enfrentados a la pregunta inversa acerca del sacramento menos importante, 30% mencionó la confesión y entre respuesta válidas este porcentaje se eleva a 42% (Encuesta Bicentenario, 2012).

El contacto puramente bautismal con la estructura sacramental de la Iglesia es bastante frecuente entre los católicos, pero también una parte considerable de católicos asiduos —incluso de comunión frecuente— insisten en el bautismo como el sacramento principal (56%). El influjo mariano debe ser muy poderoso en estas constataciones: el cristianismo bautismal que afirma la condición del recién nacido como hijo de María, sigue siendo mucho más preponderante que un cristianismo eucarístico y penitencial de raíz necesariamente cristológica. La devoción mariana desactiva muy ampliamente la noción de pecado y reparación que se encuentra en la base de la penitencia, puesto que María se afirma ante todo como un símbolo de la sobreabundancia de la gracia, da a quien no merece y sin pedir demasiado a cambio. Las expresiones ritualmente penitenciales de la religiosidad popular (y que la prensa suele sobreexponer con ocasión de las fiestas multitudinarias) no son muy relevantes, y casi siempre están asociadas con peregrinaciones (mejor controladas por la institución eclesiástica), pero muy poco con la fiesta de santuario propiamente tal. La acu-

sación de laxismo que se hace a la religiosidad popular tiene este origen. La noción de pecado nunca pudo establecerse fuertemente en un contexto religioso dominado por María, que crea una religiosidad poco penitencial, con escasa preocupación soteriológica (“todos estamos salvados”) y muy poco rigorismo moral.

Este trasfondo mariano converge hoy con una desafección creciente respecto del sacramento de la confesión, que estuvo bien instalado antiguamente en todos los ambientes de alta mediación eclesial dominados por la religiosidad jesuita, pero que ha perdido significación e inteligibilidad incluso entre católicos asiduos, básicamente por las brechas que se abrieron entre la moral eclesial y la moral secular y la pérdida de credibilidad de los sacerdotes. Actualmente, apenas un tercio de los católicos cree firmemente en la capacidad de los sacerdotes de perdonar los pecados en nombre de Dios (una cifra que se eleva solamente hasta un 54% entre los católicos de estricta observancia) y aún menos los que señalan que la confesión ante un sacerdote es el único o principal medio para reconciliarse con Dios (22% para el total de católicos y solo 37% para los que asisten regularmente a la iglesia) (Figura 10). Las últimas cifras disponibles, por su parte, indican que solo la mitad de los católicos observantes (54%) se confiesa ante un sacerdote al menos una vez al año –tal como dispone la regla en esta materia– y entre no observantes este hábito es prácticamente inexistente (11%).

El cristianismo eucarístico, que constituye el pilar de la civilización parroquial, también se encuentra debilitado. La comunión frecuente está bien arraigada entre los católicos observantes (70% tiene la costumbre de hacerlo

cada vez que va a misa), pero desciende a 32% entre los que van ocasionalmente y casi desaparece entre los que no van nunca o casi nunca. Con todo, el núcleo teológico del cristianismo eucarístico se mantiene intacto, a diferencia de lo que ocurre con la confesión, cuyo fundamento sacramental se pone cada vez más en duda. En este caso, el 71% de los católicos cree firmemente –y sin lugar a dudas– que Jesucristo está presente en el momento de la eucaristía, una cifra que varía desde 88% entre observantes hasta 62% entre quienes no van nunca a la iglesia, lo que muestra una brecha bastante moderada entre un extremo y otro de la participación religiosa.

Los sacramentos siguen siendo apreciados como vehículos de la gracia en sus dos principales dimensiones, gracia bautismal y eucarística, incluso entre quienes no participan, lo que muestra que el contacto entre la religiosidad popular y la mediación sacramental no está totalmente quebrantado. La imagen de la Iglesia como instituto de la gracia sacramental –según la expresión que utiliza Weber para definir el catolicismo– se mantiene enteramente viva, al tiempo que sus capacidades carismáticas son todavía bien relevadas: 58% de los católicos cree sin lugar a dudas que la Iglesia es una institución animada por el Espíritu Santo, e incluso casi la mitad de los no observantes aprecia esta cualidad carismática de la Iglesia.

Todos estos datos señalan que –aunque con dificultades y fisuras–, la mediación sacramental de la Iglesia se mantiene en pie y conserva el talante específicamente católico que permite situar a la institución eclesial en un contexto más amplio de gracia, carisma y salvación.

Figura 10 | **Indicadores seleccionados de creencias y actitudes religiosas según religión y hábito religioso (%)**

	Religión			Hábito religioso católicos		
	Católico	Evangélico	Ninguna	Católico observante	Católico ocasional	Católico nunca
Observantes (n=13.157, todos los años)	17%	49%				
Oración frecuente (n=5.492, 2006-2007-2012)	43%	51%	16%	71%	44%	29%
Se encomienda a la Virgen cuando reza (n= 1.384, 2008)	52%	30%	16%	70%	56%	34%
Sabe de memoria el Ave María (n=1.384, 2008)	80%	32%	56%	89%	83%	71%
Asistió a fiestas religiosas marianas en último año (n=1.155, 2008)	32%	12%	12%	47%	31%	26%
Tiene la costumbre de visitar el cementerio el día de muertos (n=3.852, 2008-2012)	56%	33%	26%	63%	63%	43%
Ha prendido una vela a una animita alguna vez (n= 1.913, 2008)	48%	18%	24%	52%	48%	45%
De acuerdo en que se llame un sacerdote en la hora postrera (n=1.174, 2012)	87%			95%	91%	79%
Recurriría a un sacerdote para recibir ayuda o consejo en caso de una crisis personal (n=1.252, 2011)	52%			79%	53%	37%
Cree que los sacerdotes pueden perdonar los pecados en nombre de Dios (n=2.436, 2011-2012)	33%			54%	33%	24%
Cree en Dios y no tiene dudas (n=9.769, 2006-2010)	96%	99%	65%	99%	97%	93%
Cree en la vida después de la muerte sin lugar a dudas (n=7.828, 2006-2009)	63%	77%	37%	77%	65%	53%
Cree en que la Virgen puede hacer milagros (n=1.383, 2008)	72%	36%	43%	78%	73%	67%
Cree en los santos (n=5.838, 2007-2008-2009)	74%	11%	18%	86%	77%	62%

Fuente: Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark, serie 2006 - 2012.

Nota: Las categorías de hábito religioso de católicos se construyeron en base a la frecuencia con que asisten a misa o servicios religiosos, exceptuando bautizos, matrimonios o funerales.

## Conclusiones

El panorama religioso chileno ofrece contornos específicos que se han resaltado ampliamente en este artículo. Como en ninguna otra parte, el catolicismo chileno ha sido doblemente desafiado por la expansión pentecostal que data de varias décadas y los brotes de secularismo que germinan en años más recientes. Ambos fenómenos suelen exagerarse en la conciencia pública: el auge pentecostal nunca ha sido tan explosivo como se imaginan muchos, al contrario, ha sido lento pero sostenido, y no tiene visos de detenerse, aunque su ritmo de expansión se vuelva más parsimonioso<sup>11</sup>. El evangelismo popular, fuertemente radicado en los medios más pobres, se enfrenta al desafío de crecer

en la prosperidad e instalar su mensaje en un contexto de bienestar económico y movilidad educativa mucho más acentuado que antes. También el secularismo ha sido un fantasma que ha rondado en el país por muchas décadas, pero que nunca tuvo cifras favorables. Solamente las encuestas de los últimos años han estado indicando la apertura de una brecha secularizante con importancia estadística. El secularismo –definido como los que marcan ninguna religión– se ha instalado fuertemente entre los más jóvenes, lo que ofrece el perfil característico del proceso de secularización de masas que conduce la brecha secular, ya no por medio de los más educados –como en el antiguo molde de la secularización ilustrada–, sino precisamente de los jóvenes, cualquiera sea su nivel educacional.

11 Los resultados del último censo de 2012 confirman esto: el evangelismo (que incluye iglesias protestantes del tronco histórico) aumentó de 15,1% a 16,6%, lo que entrega un aumento del 10% en su feligresía, algo que no da pie para hablar de un crecimiento explosivo.

Los dos principales procesos de cambio religioso —pentecostalismo y secularismo— están cambiando de vehículo: en un caso, se trata del desplazamiento hacia una clase media más próspera y educada; en el otro, del desplazamiento masivo de la desafección religiosa hacia la nueva generación. Con todo, el catolicismo continúa siendo la religión ampliamente mayoritaria de los chilenos, aunque con el ritmo actual de decrecimiento es posible que deje de ser estadísticamente mayoritaria al finalizar esta década o comenzar la siguiente, es decir, en un futuro próximo.

La retracción católica también afecta al cuerpo de católicos observantes que, por lo demás, nunca ha sido demasiado numeroso y activo. El catolicismo sigue teniendo la estructura y las actitudes que son características de una religión mayoritaria, como la falta de estímulos para la participación laical, la comodidad del clero que no se mueve en un contexto de competencia religiosa y la falta de ímpetu misionero (con su énfasis exclusivamente pastoral que implica confortar a los propios, pero no misionar, que significa alcanzar a los que se han ido). Los desafíos de una iglesia decreciente (o minoritaria) se comienzan a instalar lentamente en la conciencia católica, como lo muestra, entre otras cosas, el llamado a la misión de la última Conferencia Latinoamericana de Obispos de Aparecida. Como toda religión mayoritaria, el catolicismo carga con una proporción muy amplia de adherentes pasivos, pero cuyo nominalismo tiene raíces relativamente profundas en una religión popular fuertemente adherida a la Iglesia a través del marianismo.

También las cosas se pueden ver de esta manera: la religión popular está fuertemente instalada en los símbolos católicos y reconoce alguna clase de mediación eclesial, mientras que las manifestaciones definitivamente más heterodoxas —como el culto a los muertos o el culto de santos no cristianos— son pocas e inestables. El catolicismo chileno se encuentra en medio del torbellino de los cambios religiosos, pero conserva una presencia y vitalidad que no debe ser menospreciada.

Desde el punto de vista de la observación sociológica, cuatro desafíos resultan patentes en el actual escenario religioso chileno. En primer lugar, para el caso del catolicismo la cuestión decisiva es su capacidad de transmitir de manera convincente su mensaje a los jóvenes y cerrar los baches que se producen en la transmisión intergeneracional de la lealtad hacia el catolicismo en la nueva generación (algo que compromete no solo la educación religiosa de los jóvenes, sino también las capacidades de

socialización de las familias y las escuelas). El drenaje de población joven hacia actitudes secularizantes debería ser el principal cambio religioso de la próxima década, y específicamente la vía a través de la cual el catolicismo perderá su posición mayoritaria.

En segundo lugar, para el caso del evangelismo deberá observarse su capacidad de constituirse en una religión de clase media y adaptarse a una feligresía que disfruta de mayores niveles de bienestar y educación. El ajuste que deberá sufrir una religiosidad intensamente salvífica, anclada en una experiencia extática de sanación corporal y en actitudes de abierta abstinencia y hostilidad hacia el mundo, es algo que las iglesias pentecostales de diverso cuño deberán enfrentar en el futuro próximo.

En tercer lugar, el progreso del secularismo plantea un nuevo campo de observación muy fructífero para la sociología religiosa. La pregunta por el desplazamiento de la desafección religiosa desde su marco tradicional situado entre los más educados (secularización de elite) hacia los menos educados (secularización de masas) queda planteada con mucha visibilidad. ¿Nuestro destino religioso será el de la secularización abierta de los grandes países europeos de religiones mayoritarias? El papel que ha jugado el pluralismo religioso en el caso norteamericano, ¿lo podrá jugar la religión popular en la contención del ímpetu secularizador? Todavía otra cuestión relacionada con la desafección religiosa quedará planteada como interrogante. La gran masa de creyentes sin iglesia que constituye el núcleo de la conciencia secularizadora, ¿dará paso a la no creencia con el tiempo o permanecerá en el plano de una religiosidad latente, adherida finalmente a los símbolos de una cultura cristiana y que puede activarse en el momento propicio?

Por último, una pregunta sobre la suerte de la religión popular resulta también pertinente, especialmente por la vigencia del marco mariano en que se ha desenvuelto la religiosidad popular. El marianismo se ha constituido siempre en el vértice de la mediación eclesiástica con un pie afuera (porque rehúye la medición sacramental) y otro pie adentro de la iglesia (porque las imágenes marianas se encuentran dentro de los templos). La religión popular tiende, sin embargo, a desbordar continuamente al templo, por ejemplo, a través de santería popular (o lo que se conoce como *folk saints* en la investigación especializada), las animitas o la fuerza renovada que ha adquirido el culto a los muertos, casi todas expresiones sin mediación eclesiástica ninguna. El ímpetu de una religión popular que se desvía de su



tronco mariano y se desborda completamente fuera de todo control institucional es también una posibilidad abierta en el marco del declive del catolicismo que se ha comentado en estas páginas.

## Referencias

- Acock, A. & Bengtson, V.**, 1978. On the relative influence of mothers and fathers: a covariance analysis of political and religious socialization, *Journal of Marriage and Family*, 40(3): 519-530.
- Augustyn, B.**, 2006. *The growth and decline of the ordination rates to the roman catholic diocesan priesthood cross nationally, 1950-2000*. A dissertation submitted to the Faculty of the Department of Sociology School of Arts and Sciences of the Catholic University of America, Washinston, D.C.
- Bader, C.**, 2006. Do as I say and as I do: the effects of consistent parental belief and behaviors upon religious transmission, *Sociology of Religion*, 67(3): 313-329.
- Berger, P.**, 1999. *El Dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Editorial Kairos.
- Berger, P., Davie, G. & Fokas, E.** 2008. Religious America, Secular Europe? A Theme and variations. Ashgate Publishing Company.
- Crockett, D. & Voas, A.**, 2006. Generations of decline: religious change in 20th-Century Britain. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(4):567-584.
- Davie, G.**, 1990. Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?, *Social Compass*, 37(4): 455-69.
- Davie, G.**, 1994. *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*. Oxford: Blackwell.
- Gill, A.**, 1998. *Rendering unto Caesar: the Catholic Church and the State in Latin America*. University of Chicago Press.
- González, F.**, 2009. *Determinantes de la transmisión de la religión para hijos de padres católicos*. Tesis para optar al grado de magister en Sociología. Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Hervieu-Léger, D.**, 2005. *La Religión, hilo de la memoria*. Herder, Barcelona.
- Hungerman, D.M.**, 2011. *Substitution and stigma: evidence on religious competition from the catholic sex-abuse scandal*. NBER working paper series 17589. National Bureau of Economic Research.
- Lalive D'Epinay, C.**, 1969. *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial Pacífico.
- Lehmann, C.**, 2001. Chile, ¿un país católico? *Puntos de Referencia* N° 249. Centro de Estudios Públicos.
- Myers, S.M.**, 1996. An interactive model of religiosity inheritance: the importance of family context. *American Sociological Review*, 16 (October: 858-866).
- Putnam, R.D. & Campbell, D.**, 2010. *American Grace. How religion divides and unites us*. Simon & Schuster, New York.
- Soto, A.**, 2012. *Conversión pentecostal femenina. Estudio cualitativo sobre pentecostalismo en sectores marginales*. Tesis para optar al grado de magister en Sociología. Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Stark, R. & Iannaccone, L.**, 1994. A supply-side reinterpretation of the "secularization" of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3): 230-252.
- Taylor, C.**, 2007. *L'Age Séculier*. Seuil, Paris.
- Véliz, C.**, 1994. *Los dos mundos del Nuevo Mundo. Cultura y economía en Angloamérica e Hispanoamérica*. Tajamar Editores.
- Voas, A. & Crockett, D.**, 2005. Religion in Britain: neither believing nor belonging. *Sociology*, 39(1).



CENTRO DE  
**POLÍTICAS  
PÚBLICAS UC**

[www.politicaspUBLICAS.uc.cl](http://www.politicaspUBLICAS.uc.cl)  
[politicaspUBLICAS@uc.cl](mailto:politicaspUBLICAS@uc.cl)

**SEDE CASA CENTRAL**

Av. Libertador Bernardo O'Higgins 324, piso 3, Santiago.  
Teléfono (56-2) 2354 6637.

**SEDE LO CONTADOR**

El Comendador 1916, Providencia.  
Teléfono (56-2) 2354 5658.

**CENTRO DE POLÍTICAS PÚBLICAS UC**

- Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos • Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas
- Facultad de Ciencias Sociales • Facultad de Derecho • Facultad de Educación
- Facultad de Historia, Geografía y Ciencia Política • Facultad de Ingeniería • Facultad de Medicina