

Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología

¿SECULARIZACIÓN EN CHILE?

Análisis crítico de la evolución de católicos
y evangélicos entre 1895 y 2012

Explorando el potencial teórico y metodológico del
“paradigma de las economías religiosas”

Memoria para optar al Título Profesional de Sociólogo

DAVID VIERA MIRANDA

Profesor guía: Raúl Atria Benaprés

Santiago, Chile 2016

A mis papás

“En cuestión de unos pocos años, en menos de una generación, en un tiempo increíblemente breve, todo eso había desaparecido, se había evaporado en la nada. En esos países, en la actualidad ya nadie creía en Dios, ni lo tenía en cuenta para nada, ni recordaba siquiera haber creído en él; y había ocurrido sin dificultad, sin conflicto, sin violencia ni protesta de ninguna clase, sin un verdadero debate siquiera, con la misma facilidad con la que un objeto pesado, sujeto durante un tiempo por una traba externa, vuelve a su posición de equilibrio en cuanto se suelta. Quizás las creencias espirituales humanas distaran de ser ese bloque macizo, sólido, irrefutable que uno se suele representar; quizás, por el contrario, fueran lo más fugaz, lo más frágil, lo más rápido en nacer y morir que había en el ser humano.”

Michel Houellebecq

“Los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad. No hay ningún evangelio que sea inmortal, y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo”.

Émile Durkheim

INDICE

ÍNDICE DE ESQUEMAS	8
AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN	11
PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	13
OBJETIVOS DEL ESTUDIO	15
HIPOTESIS	15
ANTECEDENTES DEL ESTUDIO EN CHILE	17
<i>Estudios sobre católicos</i>	17
<i>Estudios sobre evangélicos</i>	20
<i>El problema de la secularización</i>	22
MARCO TEÓRICO	29
HACIA UNA DEFINICIÓN DE “RELIGIÓN”.....	29
<i>Enfoques sustantivo y funcional</i>	29
<i>Definición de religión en este estudio</i>	33
EL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN.....	35
<i>Secularización y los clásicos</i>	35
<i>Dos enfoques de la secularización</i>	37
PARADIGMA DE LAS ECONOMÍAS RELIGIOSAS.....	42
<i>Las decisiones racionales</i>	44
<i>El mito del pasado religioso</i>	45
<i>Mercado, oferta y demanda religiosa</i>	46
CONTEXTO HISTÓRICO: MODERNIZACIÓN Y RELIGIÓN EN CHILE	51
1891-1925: PSEUDO PARLAMENTARISMO Y CRISIS DEL ESTADO OLIGÁRQUICO.....	51
1925-1973: ESTADO DE COMPROMISO Y SEPARACIÓN IGLESIA Y EL ESTADO.....	52
1973-1989: DICTADURA MILITAR Y LEGITIMACIÓN RELIGIOSA.....	54
1990-2012: RETORNO A LA DEMOCRACIA Y NEOLIBERALISMO.....	56
DEFINICIONES CONCEPTUALES DEL ESTUDIO	58
DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN	61
<i>Tipo de investigación</i>	61
<i>Alcances de la investigación</i>	63
METODOLOGÍA DEL ESTUDIO	65
<i>Técnicas de levantamiento de información</i>	66
<i>Técnicas de procesamiento y análisis de información</i>	72
RESULTADOS DEL ESTUDIO	74
EVOLUCIÓN DE LA DEMANDA RELIGIOSA	74
CREENCIA RELIGIOSA.....	74
CON RELIGIÓN.....	75
SIN RELIGIÓN.....	75

PERTENENCIA RELIGIOSA.....	79
<i>Identificación religiosa</i>	79
<i>Membresías religiosas</i>	83
<i>Membresías activas</i>	87
OBSERVANCIA RELIGIOSA	95
<i>Escala de religiosidad</i>	95
<i>Escala de práctica u observancia religiosa</i>	99
<i>Asistencia servicios religiosos</i>	104
<i>Devocionalismo privado</i>	109
<i>Importancia de la religión para la vida</i>	112
EVOLUCIÓN DE LA OFERTA RELIGIOSA.....	115
DIVERSIDAD DE LA OFERTA	115
<i>Diversidad de la Iglesia católica</i>	115
<i>Diversidad del Movimiento Evangélico</i>	116
EVOLUCIÓN DE LA DIVERSIDAD.....	118
<i>Evolución de las “jurisdicciones eclesiásticas”</i>	118
<i>Evolución de las congregaciones religiosas</i>	121
<i>Evolución de las Iglesias evangélicas</i>	123
MAGNITUD DE LA OFERTA RELIGIOSA	127
<i>Magnitud de la oferta católica: centros de culto</i>	128
<i>Magnitud de la oferta católica: clero</i>	131
<i>Magnitud de la oferta evangélica: centros de culto</i>	132
<i>Magnitud de la oferta evangélica: clero</i>	135
EVOLUCIÓN DE LA OFERTA RELIGIOSA.....	138
<i>Evolución oferta católica: centros de culto</i>	138
<i>Evolución oferta católica: clero</i>	139
REFLEXIONES FINALES	150
<i>Mito del pasado religioso</i>	150
<i>Regulaciones y desregulaciones del mercado religioso</i>	151
<i>La identificación católica y evangélica fluctúan de acuerdo a los periodos históricos</i>	152
<i>Co-evolución de la oferta y la identificación católica y evangélica</i>	154
<i>La diversidad religiosa permite abordar diferentes nichos religiosos</i>	155
<i>Comentarios finales</i>	157
BIBLIOGRAFÍA	158
FUENTES DOCUMENTALES.....	162
ANEXOS	165
ANEXO I.....	165
ANEXO II	168
ÍNDICE DE TABLAS	
TABLA 1: SUPUESTOS DEL ESTUDIO.....	60
TABLA 2: OPERACIONALIZACIÓN DE VARIABLES	60
TABLA 3: DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN	62
TABLA 4: LISTADO DE IGLESIAS INCLUIDAS EN LA REVISIÓN DE REGISTROS INSTITUCIONALES.....	69
TABLA 5: MUESTRA DE IGLESIAS QUE FUERON INCLUIDAS EN EL PROCESO DE ENTREVISTA.....	71
TABLA 6: DISTRIBUCIÓN DE GRÁFICOS SEGÚN COMPARACIÓN DE FUENTES E	

INDICADORES.....	72
TABLA 7: % MEMBRESÍA CATÓLICA ACTIVA 2012.....	87
TABLA 8: EVOLUCIÓN OFERTA E IDENTIFICACIÓN CATÓLICA Y EVANGÉLICA.....	154
TABLA 9: DESCRIPCIÓN DE "NICHOS RELIGIOSOS" EN BASE A (STARK & FINKE, 2000)...	165
TABLA 10: NÚMERO DE "CENTROS DE CULTO" Y MEMBRESÍA DE DIFERENTES IGLESIAS Y DENOMINACIONES EN 1995.....	168

ÍNDICE DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1: EVOLUCIÓN DEL % DE “CON Y SIN RELIGIÓN” ENTRE 1895 Y 2012.....	74
GRÁFICO 2: EVOLUCIÓN DE LA "CREENCIA EN DIOS" 1990-2011.....	75
GRÁFICO 3: TASAS DE CRECIMIENTO DE “CON Y SIN RELIGIÓN” ENTRE 1895 Y 2012.....	77
GRÁFICO 4: EVOLUCIÓN DEL % DE “IDENTIFICACIÓN RELIGIOSA” ENTRE 1895 Y 2012.....	80
GRÁFICO 5: EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE “IDENTIFICACIÓN” RELIGIOSA ENTRE 1895 Y 2012.....	81
GRÁFICO 6: EVOLUCIÓN DE LAS TASAS DE CRECIMIENTO DE LA IDENTIFICACIÓN RELIGIOSA ENTRE 1895 Y 2012.....	82
GRÁFICO 7: EVOLUCIÓN DE “PERTENENCIA RELIGIOSA” ENTRE 1970 Y 2013 (EN REGIÓN METROPOLITANA).....	83
GRÁFICO 8: EVOLUCIÓN DE “MEMBRESÍA RELIGIOSA” ENTRE 1996 Y 2011.....	84
GRÁFICO 9: EVOLUCIÓN DE “APORTE DE DINERO A GRUPO RELIGIOSO” ENTRE 1936 Y 2013.....	85
GRÁFICO 10: % DE CATÓLICOS Y EVANGÉLICOS MIEMBROS DE GRUPO RELIGIOSO 2006, 2013.....	86
GRÁFICO 11: % MEMBRESÍA CATÓLICA Y EVANGÉLICA, 2011.....	87
GRÁFICO 12: EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE CATEQUISTAS ENTRE 2001 Y 2013.....	89
GRÁFICO 13: EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE RELIGIOSAS Y RELIGIOSOS ENTRE 1950 Y 2012.....	90
GRÁFICO 14: EVOLUCIÓN DE LAS TASAS DE CRECIMIENTOS DE RELIGIOSOS Y RELIGIOSAS ENTRE 1950 Y 2012.....	91
GRÁFICO 15: N° MIEMBROS IGLESIAS “HISTÓRICAS” Y “PENTECOSTALES”, 1995.....	92
GRÁFICO 16: N° MIEMBROS IGLESIAS “HISTÓRICAS” Y “PENTECOSTALES”, 1995.....	96
GRÁFICO 17: ESTIMACIÓN DE “NÚMERO” DE CATÓLICOS, EVANGÉLICOS Y POBLACIÓN DE ACUERDO A DISTRIBUCIÓN EN “ESCALA DE RELIGIOSIDAD”, 2011.....	98
GRÁFICO 18: % DE “OBSERVANCIA RELIGIOSA” EN 1972 (EN EL GRAN SANTIAGO).....	99
GRÁFICO 19: EVOLUCIÓN DE LA “PRÁCTICA RELIGIOSA” EN LA “POBLACIÓN” ENTRE 1995 Y 2011.....	100
GRÁFICO 20: EVOLUCIÓN DE LA “PRÁCTICA RELIGIOSA” DE LOS “CATÓLICOS” ENTRE 1995 Y 2011.....	101
GRÁFICO 21: EVOLUCIÓN DE LA “PRÁCTICA RELIGIOSA” DE LOS EVANGÉLICOS ENTRE 1995 Y 2011.....	102
GRÁFICO 22: ESTIMACIÓN DE “NÚMERO” DE CATÓLICOS, EVANGÉLICOS Y POBLACIÓN DE ACUERDO A DISTRIBUCIÓN EN “ESCALA DE PRÁCTICA RELIGIOSA”, 1995.....	103
GRÁFICO 23: ESTIMACIÓN DE “NÚMERO” DE CATÓLICOS, EVANGÉLICOS Y POBLACIÓN DE ACUERDO A DISTRIBUCIÓN EN “ESCALA DE PRÁCTICA RELIGIOSA”, 2011.....	104
GRÁFICO 24: % DE “ASISTENCIA A IGLESIA O CULTO” EN 1972, (EN SANTIAGO, VALPARAÍSO Y VIÑA DEL MAR).....	105
GRÁFICO 25: FRECUENCIA DE “PARTICIPACIÓN EN ACTIVIDADES DE IGLESIA”, 1987 (EN GRAN SANTIAGO).....	106
GRÁFICO 26: % DE “ASISTENCIA A SERVICIOS RELIGIOSOS” ENTRE 1965 Y 2011.....	106
GRÁFICO 27: FRECUENCIA DE ASISTENCIA A SERVICIOS RELIGIOSOS ENTRE 1996 Y 2011.....	108
GRÁFICO 28: FRECUENCIA CON QUE REZA, SE ENCOMIENDA A DIOS, O CONVERSA CON DIOS... EN 1972 (EN SANTIAGO, VALPARAÍSO Y VIÑA DEL MAR).....	110
GRÁFICO 29: FRECUENCIA CON QUE REZA U ORA (FUERA DE CEREMONIAS O SERVICIOS RELIGIOSOS) ENTRE 2006 Y 2012.....	111
GRÁFICO 30: ¿CUÁN A MENUDO ORA O REZA? EN 2011.....	111

GRÁFICO 31: “¿CREE USTED QUE SERÍA MÁS FELIZ SI TUVIERA MÁS FE, SI FUERA MÁS CREYENTE?”. ENTRE 1972 Y 2011 (REGIONES V Y METROPOLITANA.).....	112
GRÁFICO 32: % DE “IMPORTANCIA DE LA RELIGIÓN” EN LA VIDA ENTRE 1990 Y 2011	113
GRÁFICO 33: % “IMPORTANCIA DE LA RELIGIÓN EN LA VIDA” EN 2011	114
GRÁFICO 34: N° DE “ORGANIZACIONES O IGLESIAS” DE LA “IGLESIA CATÓLICA” EN 2015	116
GRÁFICO 35: NÚMERO DE “IGLESIAS EVANGÉLICAS” EN 1995.....	118
GRÁFICO 36: EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE “JURISDICCIONES ECLESIASTICAS” ENTRE 1839 Y 2012.....	119
GRÁFICO 37: EVOLUCIÓN DE LAS “TASAS DE CRECIMIENTO” DE “JURISDICCIONES ECLESIASTICAS” DE LA IGLESIA ENTRE 1839 Y 2012	119
GRÁFICO 38: EVOLUCIÓN DEL “PROMEDIO ANUAL” DE NUEVAS “CONGREGACIONES RELIGIOSAS” ENTRE 1571 Y 1829.....	122
GRÁFICO 39: EVOLUCIÓN DEL “PROMEDIO ANUAL” DE NUEVAS “IGLESIAS EVANGÉLICAS” ENTRE 1830 Y 1960	124
GRÁFICO 40: EVOLUCIÓN DEL “PROMEDIO” DE NUEVAS ENTIDADES RELIGIOSAS DE “DERECHO PRIVADO” ENTRE 1875 Y 2012.....	125
GRÁFICO 41: EVOLUCIÓN DEL “PROMEDIO” DE NUEVAS ENTIDADES RELIGIOSAS DE “DERECHO PÚBLICO” ENTRE 1999 Y 2015.....	126
GRÁFICO 42: N° DE “CENTROS DE CULTOS” CATÓLICOS (2012) Y EVANGÉLICOS (1995)...	128
GRÁFICO 43: N° DE “CENTROS DE CULTO” CATÓLICOS EN 2012	129
GRÁFICO 44: DISTRIBUCIÓN DE LAS PARROQUIAS CATÓLICAS EN COMUNAS DE DIFERENTE NIVEL SOCIOECONÓMICO EN 2015 EN REGIÓN METROPOLITANA (CORREGIDO POR EL NÚMERO DE HABITANTES DE LAS COMUNAS).....	129
GRÁFICO 45: N° DE “CLERO CATÓLICO” EN 2012	131
GRÁFICO 46: N° DE “CENTROS DE CULTO” DE IGLESIAS EVANGÉLICAS EN 1995.....	133
GRÁFICO 47: DISTRIBUCIÓN DE “CENTROS DE CULTO” EVANGÉLICOS EN COMUNAS DE DIFERENTE NIVEL SOCIOECONÓMICO EN 2015 EN REGIÓN METROPOLITANA (CORREGIDO POR EL NÚMERO DE HABITANTES DE LAS COMUNAS).....	134
GRÁFICO 48: DISTRIBUCIÓN DE “CENTROS DE CULTO” DE IGLESIAS “HISTÓRICAS” Y “PENTECOSTALES” EN COMUNAS DE DIFERENTE NIVEL SOCIOECONÓMICO EN 2015 EN REGIÓN METROPOLITANA (CORREGIDO POR EL NÚMERO DE HABITANTES DE LAS COMUNAS).....	135
GRÁFICO 49: EVOLUCIÓN DEL “NÚMERO” DE PARROQUIAS CATÓLICAS EN 1925 Y 2012	138
GRÁFICO 50: EVOLUCIÓN DE LAS “TASAS DE CRECIMIENTO” DE PARROQUIAS CATÓLICAS ENTRE 1925 Y 2012	139
GRÁFICO 51: EVOLUCIÓN DEL “NÚMERO” DE SACERDOTES ENTRE 1938 Y 2012	140
GRÁFICO 52: EVOLUCIÓN DEL “NÚMERO” DE SACERDOTES DIOCESANOS Y RELIGIOSOS ENTRE 1865 Y 2012.....	140
GRÁFICO 53: EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE “CATÓLICOS POR SACERDOTE” ENTRE 1865 Y 2012 (EN BASE A “BAUTIZADOS”)	141
GRÁFICO 54: EVOLUCIÓN DE "CATÓLICOS POR SACERDOTES" EN BASE A CENSOS.....	142
GRÁFICO 55: EVOLUCIÓN DE LAS “TASAS DE CRECIMIENTO” DE SACERDOTES DIOCESANOS Y RELIGIOSOS ENTRE 1865 Y 2012.....	144
GRÁFICO 56: EVOLUCIÓN DEL “NÚMERO” DE “DIÁCONOS PERMANENTES” ENTRE 1950 Y 2012	146
GRÁFICO 57: EVOLUCIÓN DE "CATÓLICOS POR SACERDOTE" Y "CATÓLICOS POR SACERDOTE + DIÁCONO" 1938 A 2012	148

ÍNDICE DE ESQUEMAS

ESQUEMA 1: DISTRIBUCIÓN HIPOTÉTICA DE LA TENSIÓN A LO LARGO DE LOS NICHOS RELIGIOSOS	48
--	----

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas y todos quienes hicieron posible esta investigación.

A mi profesor guía Raúl Atria, que me ayudó a hacer las preguntas correctas y me animó a buscar con libertad mis propias respuestas. Agradezco el interés genuino que demostró en mi trabajo.

A Edwin Ugarte y Rosario Undurraga, que me acompañaron en los comienzos de este proceso, transmitiéndome el valor, la confianza, y el rigor necesario para asumir este desafío.

A Humberto Lagos, director de la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos, que además de proporcionarme valiosa información, me entregó sabios consejos que me ayudaron a seguir adelante con optimismo.

Agradecer también a Eduardo Valenzuela, director del Instituto de Sociología de la Universidad Católica, por facilitarme muy gentilmente información que resultó imprescindible para esta tesis.

A Fernando Montes, sacerdote de la Compañía de Jesús y Rector de la Universidad Alberto Hurtado; a Manuel Covarrubias Pastor de la Iglesia Presbiteriana de Chile y Presidente del Comité Ejecutivo de la Mesa Ampliada; a Jaime Coiro, Secretario General Adjunto para la Gestión de la Conferencia Episcopal de Chile; a Luis Morales, Pastor y Sub-Director de Relaciones Públicas de la Primera Iglesia Metodista Pentecostal; a Sara Ossa miembro de la Iglesia Evangélica Pentecostal y de la Directiva de del Comité Nacional de Educación Evangélica y de CEPADE; a Jaime Alarcón de la Iglesia Metodista de Chile y Académico de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile; a Manuel Urbina, Pastor y Tesorero de la Unión de Iglesias Evangélicas Bautistas de Chile; a Marcelo Huenulef Pastor de la Iglesia Evangélica Luterana en Chile; a Cristobal Cerón, Presbítero de la Iglesia Anglicana de Santiago Centro; a Teresa

Dominguez del área de comunicaciones del Opus Dei. Les agradezco por compartir conmigo los conocimientos y experiencias sobre sus respectivas iglesias e instituciones.

A Daniela Acuña que con su energía inagotable y dedicación me ayudó muchísimo durante el proceso de levantamiento de información. Sin ella, esta investigación no sería posible.

A Úrsula Weber por sus agudas y francas observaciones que me ayudaron a priorizar y corregir el rumbo cuando las fuerzas y las ideas empezaban a flaquear.

A mis amigos, Paulina Espinoza, Carolina Rebolledo, Valentina Rodillo, José Luis Tello, Constanza Macías, Natalia Toro, Hernan Salas, Gustavo León, entre otros, y a esas conversaciones infinitas sobre lo humano y lo divino, esenciales para mantener la mente conectada con las grandes preguntas.

A mis hermanos, Rubén, Eli, Paolo, Cristian, Pancho y Vivi, que siempre han estado conmigo, en las buenas y en las malas, a quienes quiero de todo corazón. Gracias por ser personas tan lindas y cariñosas conmigo.

A mi querida y hermosa compañera, Paula Vásquez, que me acompañó con mucha paciencia en este largo, y a veces interminable, camino. Sin ella este trabajo tendría mucho menos pasión y sentido.

Y fundamentalmente a mis papás: Rubén y María Isabel, por criarme con tanto amor y entregarme la vida, los valores, el sentido del humor, y la locura. Porque me enseñaron a soñar que un mundo mejor es posible, y a buscar siempre un propósito más elevado en la vida. A ustedes dedico esta tesis.

INTRODUCCIÓN

Chile el país más secular de América Latina. Así titularon varios periódicos nacionales en abril de 2014 a propósito de la publicación del informe del Latinobarómetro “Las religiones en tiempos del Papa Francisco”, presentado ese mismo mes. Este informe señala que “Chile es el segundo país de la región donde se ha producido un proceso de secularización”, después de Uruguay, “aunque no tan acelerada como en ese país”. Y agrega:

“El proceso de secularización en Chile es el más sorprendente porque Chile no tenía una tradición de agnosticismo hace dos décadas. Uruguay lo que hizo fue acentuar lo ya existente, mientras en Chile se trata de un fenómeno nuevo.” (Latinobarómetro, 2014, p. 17)

Secularización. Fenómeno nuevo. Sorprendente. Con estos apelativos, no es de extrañar que la noticia haya tenido un alto impacto en los medios de prensa luego de su difusión. ¡Pero cómo no difundirlo! ¡Otra vez nos ganábamos como país una posición relevante en un ranking! Y no lo decía cualquiera, lo decía una agencia de prestigio internacional como el Latinobarómetro.

Pero eso no es todo. Según el centro de investigación, este logro tiene mucho que ver con otro de nuestros orgullos nacionales, el milagro económico:

“No deja de ser interesante relacionar el alto crecimiento económico que ha sufrido ese país en el mismo periodos de tiempo y la manera como se comprueba la tesis de que el crecimiento económico trae consigo un proceso de secularización.” (Latinobarómetro, 2014, p. 17)

Ahora bien, más allá de lo reduccionista, grandilocuente, e ideológica que puede resultar esta publicación, es interesante preguntarnos ¿por qué éstas afirmaciones aparecen como tan evidentes?, ¿en qué momento se transformaron en un lugar común?

¿No habrá sido usted, o acaso yo, que en una comida familiar, o en una tertulia con los amigos, dijo: dios ha muerto, se acabó la religión? Todos, probablemente, sociólogos o no, hemos aceptado o validado esta profecía. Y quizás, por eso, es esta una de las afirmaciones sociológicas más populares.

Pero, ¿qué pasaría si usted y yo tuviéramos razón? ¿Si los medios de prensa tuvieran razón? ¿Si el Latinobarómetro tuviera razón? ¿Qué habría de diferente? ¿Qué pasaría con el mundo si no hubiera más religión? ¿Qué sería de Chile, de los chilenos? Quizás...: No habría entonces tantos templos, lugares de culto, o colegios religiosos en cada esquina. O menos personas pregonando la “palabra de Dios” en los espacios públicos, menos peregrinaciones multitudinarias, menos feriados religiosos... O probablemente no habría tantas personas buscando “guías espirituales” en internet, o leyéndose el tarot en la calle. Quizás, en el fondo, muy en el fondo, no tendríamos ninguna esperanza contra los misterios de la muerte.

Dicho así, quizás sea más difícil imaginarse un mundo sin religión.

Entonces: ¿Cómo leemos la evolución religiosa en el Chile de hoy?

Este estudio es una invitación a reflexionar sobre esta pregunta.

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

En Chile, no son pocos los sociólogos que han asumido, de alguna forma, que la “secularización” es un proceso que avanza en conjunto con la modernidad. Es decir: como un proceso que tiene un “sentido histórico”, algo que aumenta y se radicaliza cada día más. Para algunos, de hecho, las únicas preguntas realmente relevantes sobre el fenómeno religioso dicen relación con el rol que éste tiene en el mundo moderno, o cómo éste se ha resistido al avance “irreversible” de la modernidad.

Usualmente, los argumentos que se utilizan para demostrar dicho avance, se relaciona con tres tendencias que se desprenden de los censos y encuestas con respecto a la “identificación religiosa”: a) la disminución del porcentaje de católicos, b) el aumento del porcentaje de evangélicos, y c) el aumento del porcentaje de quienes se declaran sin religión. Frente a estos datos, ha habido diversas reacciones. Aquellos sociólogos que ven en la disminución del porcentaje de católicos un proceso de pérdida de la fe religiosa, que extrapolan a toda la sociedad chilena. Otros, que enfocándose en el movimiento evangélico, hablan más bien de las de resistencias a la modernidad, asumiendo, de paso, la tesis de la secularización.

Si bien muchos asumen esta posición de manera acrítica, no es menos cierto que en Chile contamos con una tradición especializada en sociología de la religión que ha buscado comprender los alcances del concepto de “secularización” de manera rigurosa y profunda. Esto ha significado, en la mayoría de los casos, una mayor comprensión sobre los límites de este concepto, pero pocas veces, ha significado la utilización de paradigmas alternativos que permitan reemplazarlo como categoría explicativa de la realidad religiosa.

Por lo anterior, en este estudio, se realiza un esfuerzo de interpretación de los datos históricos, prescindiendo completamente de la tesis de la “secularización”. Para ello, se analizará la evolución religiosa en Chile a través de un paradigma alternativo: el de las “economías religiosas”. Este paradigma surgido en Estados Unidos durante las últimas

décadas, ha generado mucho debate en el campo sociológico contemporáneo, ya que cuestiona el potencial explicativo del concepto de “secularización”, hasta el punto de prescindir completamente de él.

En efecto, el *paradigma de las economías religiosas* defiende que la “demanda religiosa”, a saber, la necesidad de “creer”, “observar” y “pertenecer” a una religión se mantiene relativamente estable en todas las sociedades. Es una necesidad que tiene una realidad sociológica muy profunda, que se mantiene fuertemente arraigada en las diferentes sociedades, más allá de su grado de modernización. Por otro lado, plantean que lo que realmente cambia, es la “oferta religiosa”, es decir, las “organizaciones religiosas” que buscan satisfacer las necesidades religiosas de las personas.

En este estudio, se realiza una interpretación de los datos históricos entre 1895 y 2012 a partir del paradigma de las economías religiosas. Para ello, se toma como referencia la evolución de católicos y evangélicos, ya que éstos representan el grueso de la identificación religiosa de nuestro país. Esto, sin embargo, sin profundizar demasiado en cada una de éstas tradiciones, sino más bien buscando identificar aquellos aspectos globales de la demanda religiosa de la población chilena, y buscando comprender como la evolución de la oferta, explica –como se verá- la estabilidad de la demanda.

Este estudio, por lo tanto, busca resolver la siguiente pregunta de investigación:

**¿Cómo evoluciona la “demanda” y “oferta” religiosa en Chile entre 1985 y 2012?
¿Cómo influye la evolución de la “oferta” católica y evangélica en la “demanda” religiosa de la población?**

OBJETIVOS DEL ESTUDIO

- a) Describir la evolución de la “demanda religiosa” de la población entre 1895 y 2012 en Chile
- b) Describir la evolución de la “oferta religiosa” católica y evangélica entre 1895-2012 en Chile
- c) Formular conclusiones y/o hipótesis sobre la relación entre la demanda religiosa de la población y la oferta católica y evangélica entre 1895-2012 en Chile

HIPOTESIS

- a) La “demanda religiosa” de la población se mantiene relativamente estable entre 1895-2012 en Chile
- b) La “oferta religiosa” católica y evangélica crece significativamente, aunque a tasas que fluctúan de manera no-lineal en diferentes periodos entre 1895-2012 en Chile
- c) A medida que evoluciona el mercado religioso en Chile, la oferta evangélica complementa a la oferta católica en nichos de mercado donde la segunda no estaba siendo eficiente, manteniéndose estable la demanda religiosa.

RELEVANCIA DEL ESTUDIO

Este estudio busca contribuir al conocimiento del fenómeno religioso en Chile a partir de una mirada teórica y metodológica poco explorada en nuestro país: el “paradigma de las economías religiosas”.

Se considera necesario explorar el potencial de este paradigma, ya que provee una serie de distinciones conceptuales, que son críticas del concepto de “secularización”, concepto que opera como supuesto acrítico en muchos estudios relevantes de la sociología chilena.

En este estudio, por lo tanto, se espera contribuir al debate por medio de un análisis crítico de la evolución del fenómeno religioso, levantando y reinterpretando diferentes datos, principalmente cuantitativos, de diferentes periodos y fuentes, de modo de comprender mejor el alcance de la religión en el Chile de hoy.

Además, se espera que este estudio permita renovar (y activar) la mirada de los sociólogos con respecto a la dimensión religiosa de nuestra sociedad, dado que éste fenómeno sigue siendo importante para los chilenos, y no muestra evidencias categóricas de estar perdiendo su vitalidad.

ANTECEDENTES DEL ESTUDIO EN CHILE

Podríamos decir que la sociología de la religión en nuestro país se puede dividir en dos grandes áreas temáticas; estudios sobre católicos y estudios sobre evangélicos. Aunque esta afirmación puede resultar algo simplista, no es menos cierto que la tradición sociológica en temas de religión ha privilegiado alguno de estos dos tópicos. Y esto no sólo se explica por ser éstas las principales religiones en nuestro país, sino además porque muchos investigadores—por no decir la gran mayoría— tienen relaciones institucionales y/o afectivas con alguno de estos mundos religiosos. No es de extrañar, por lo tanto, que buena parte de las contribuciones a la sociología de la religión se hagan “desde adentro” de estos mundos.

Antes de empezar la revisión con respecto al concepto de “secularización, es importante conocer cuáles son las contribuciones que han realizado diferentes intelectuales e investigadores sobre el “mundo católico” y el “movimiento evangélico”.

Estudios sobre católicos

Siguiendo a Parker, uno de los primeros en realizar un análisis con ribetes sociológicos de la realidad del catolicismo a principios del siglo XX fue Alberto Hurtado. “El Padre Hurtado no puede ser considerado fundador de la sociología religiosa en Chile. Pero él — como signo y testigo de una época de cambios en el interior del catolicismo - inspiró una nueva forma de relación entre la actividad pastoral y los diagnósticos sociales de la realidad en la que le tocaba actuar a la iglesia chilena.” (Parker, 1994, p. 101) En efecto, en sus obras “La crisis Sacerdotal en Chile” de 1936, y en “¿Somos católicos los chilenos? de 1941, Hurtado publica los resultados de sus indagaciones con respecto a la debilidad del catolicismo eclesiástico en Chile, indagaciones que incluyen levantamiento de información cuantitativa en todas las parroquias de Chile. Esta información es muy precisa con respecto al número de parroquias, sacerdotes, religiosos, observancia religiosa, oferta de sacramentos, contribución financiera de los

fieles, etc.¹ Además, y haciendo el contrapunto con la debilidad católica, Hurtado levanta alertas sobre el crecimiento del protestantismo, en un tono crítico, -sin duda, dado que esta se constituye en una amenaza para la Iglesia-, aunque dichas descripciones son de gran profundidad, dado que analiza las formas de organización, sus métodos de evangelización, sus obras sociales y educacionales, etc.

Hacia 1957, con el nacimiento de la escuela de sociología de la Universidad Católica, se incorpora por primera vez en el marco universitario la enseñanza y la investigación en sociología de la religión. En este marco, destacan los estudios del Padre Renato Poblete durante la década de los sesenta. (Parker, 1994, p. 104). Este sacerdote jesuita estudió Sociología aplicada a la religión en Estados Unidos, y “se avocó al estudio de fenómenos vinculados a la Iglesia católica y a la sociedad en general, como la estructura eclesial católica, la crisis sacerdotal, y la secularización.” (Parker, 1994, pp. 104-105).

Otra contribución importante en la materia son los estudios de Antonio Cruz Pacheco. Hacia 1970 Cruz intenta explicaciones y definiciones para la religiosidad popular chilena combinando dos modelos teóricos de análisis: el “estructural-funcional” y el de “la personalidad básica”. Así llega a afirmar que: "La religión popular chilena es un gran mecanismo de defensa -tal vez el principal en las áreas rural y marginal-, erigido contra la ansiedad e inseguridad de la personalidad básica chilena" (Cruz, 1970: 91). De este modo "la religiosidad popular chilena es el conjunto de creencias, valores, motivaciones y ritos de origen primordialmente católicos, aunque también mágico y secular, generalmente institucionalizado, mediante los cuales las mayorías urbanas, suburbanas y rurales de nuestro país (...) expresan su relación con otras esferas sagrado y objetos del mundo sobrenatural, aunque también natural" (Ruiz Zamora, 1995, p. 65)

Años más tarde, será Pedro Morandé quien profundice en la línea de la religiosidad popular, “elaborado una importante tesis que permite comprender la identidad latinoamericana desde las operaciones simbólicas de la fe popular. Esta propone que la

¹ La información que se desprende de los ensayos de Alberto Hurtado serán fundamentales para esta investigación.

religiosidad popular es también “una forma de resistir, no tanto a la religiosidad oficial o de élite, sino a las gestiones por implantar modelos que transgreden el ethos latinoamericano, sea éste el iluminismo, el neoiluminismo latinoamericano o el modernismo imperante.” (Ruiz Zamora, 1995, p. 65)

Por su parte, Jorge Larrain, siguiendo la argumentación de Morandé, ensayará sobre las características de la identidad chilena. Según él, en la identidad tradicional chilena el catolicismo tiene un rol fundamental. Esto debido al peso que la iglesia tuvo en la cultura durante la colonia, heredera de la tradición católica española, que vino a mezclarse con la religiosidad indígena, dando vida a nuestra particular relación con lo sobrenatural. (Larrain, 2001)

Más recientemente, destacan Eduardo Valenzuela, quien ha utilizado en diferentes estudios los datos de la Encuesta Bicentenario -que él dirige- para caracterizar la “conciencia religiosa” en Chile, buscando cuantificar aspectos tanto de la religiosidad popular, como aquellos relacionados con la participación en Iglesias. En este contexto, Valenzuela publica en 2013 *¿En qué creen los chilenos?*, estudio que además de incluir los resultados de la Encuesta Bicentenario, considera algunos datos de las encuestas que realizó Eduardo Hamuy entre 1958 y 1973, generando de ese modo importantes conclusiones sobre la evolución religiosa en Chile. Este estudio será un antecedente muy relevante para esta investigación.

Por su parte, es interesante destacar la contribución de Sol Serrano al estudio del catolicismo en Chile. Serrano publica en 2008 el libro “¿Qué hacer con Dios en la república?: secularización en Chile (1850-1885)”² que resulta de gran interés para abordar el problema de la secularización; especialmente en lo referente al proceso de laicización que vivió nuestro país durante los gobiernos liberales, momento en el cual se comenzó a redefinir el rol de la iglesia en el país. Este estudio incorpora teorías contemporáneas para el análisis del fenómeno religioso, además de ahondar en datos

² Este libro realiza una aproximación al periodo que va de 1845 a 1885. Esta tesis busca –modestamente- proyectar las categorías y argumentos de Sol Serrano para el periodo posterior que va de 1895 a 2012.

que expanden de forma considerable la reflexión en torno a la Iglesia Católica en Chile, y su relación con el Estado y la sociedad.

Finalmente, es importante señalar que existe un gran número de estudios relevantes sobre historia eclesiástica en Chile. Entre estos, destaca la obra en cuatro tomos de Marcial Sánchez, titulado: “La historia de la Iglesia en Chile” (2014), ya que aborda la evolución del clero, de las congregaciones religiosas, de los movimientos laicos, etc., aportando importantes datos históricos muy relevantes para esta investigación.

Estudios sobre evangélicos

En el marco de los estudios sobre el movimiento evangélico, es interesante destacar que los primeros estudios en la materia fueron impulsados inicialmente por sacerdotes católicos. Entre éstos destacan, nuevamente, Alberto Hurtado y Renato Poblete, pero además Humberto Muñoz, e Ignacio Vergara, sacerdotes también, que indagaron en los orígenes y el desarrollo del protestantismo chileno durante los años sesenta. Vergara, en especial, escribirá “Protestantismo en Chile” obra capital para la caracterización de las primeras iglesias evangélicas en el país. En ella se describe con lujo de detalles los orígenes del protestantismo histórico y el pentecostalismo, sus principales impulsores, y obras. Todo ello, a partir de una categorización que busca comprender la globalidad del movimiento evangélico. (Vergara, 1962)

Ahora bien, será con Christian Lalive d'Epinay y su libro el “Refugio de las masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno” (1968), cuando se dará un salto importante en la dimensión sociológica del estudio del mundo evangélico en Chile, especialmente con respecto al “pentecostalismo”. (Parker, 1994, pp. 104-105). Lalive d'Espinay realizará quizás la más importante contribución en esta línea, convirtiéndose en un autor clásico en la materia en Chile y el mundo.

Lalive es un sociólogo metodista belga que llegó a Chile auspiciado por la Convención Mundial de iglesias para estudiar el pentecostalismo entre 1964 y 1966. Su obra destaca

no sólo por sus implicancias teóricas, las que revisaremos más adelante, sino también por su elevado nivel metodológico, muy avanzado para la época; no solo se apoya en datos estadísticos (censos, registros de membresía, etc.), sino además realiza entrevistas, encuestas, largas observaciones participantes, etnografía, etc.

Hacia los años ochenta, una temática muy importante será el estudio de la relación entre las iglesias católica y evangélica con la dictadura militar. Esto, tanto a través del análisis de la lucha contra el autoritarismo militar y la función que jugaron las iglesias en la defensa de los derechos humanos, como sobre las vinculaciones entre un grueso sector de los evangélicos -vinculados al Consejo de Pastores- y el Régimen Militar. (Parker, 1994, pp. 112-113). En esta perspectiva son ya clásicos los estudios de Arturo Chacón y Humberto Lagos quienes observaron que, el pentecostalismo rompe, en este periodo, con el apoliticismo que se le había imputado. En particular, “la perspectiva teórica de Lagos puede resumirse en el interés por percibir a determinados agentes religiosos populares como fuente de legitimación y también, en ver como esos universos simbólicos adquieren una relativa eficacia para el logro de esos objetivos.” (Guerrero, 1994, p. 15) En esta línea, Lagos plantea que el régimen militar buscó una “legitimación subsidiaria” en las iglesias evangélicas, cuando no logró conseguir una “legitimación primaria” por parte de la Iglesia Católica. (Lagos, 2001)

A principios de los años noventa, destacan los estudios centrados en la “identidad pentecostal” y en la formación de un “sentido de comunidad”. En esta línea, autores como Manuel Ossa y Manuel Canales realizarán una importante contribución a la comprensión de la subjetividad de los actores pentecostales. Por una parte, el texto de Ossa, “Lo Ajeno y Lo Propio, Identidad Pentecostal y Trabajo” (1991), “ensaya algunas cuestiones relativas a los “componentes internos” del pentecostalismo, como el universo simbólico y la identidad pentecostal.” (Guerrero, 1994, p. 16) Mientras que el libro en dos tomos de Manuel Canales, Samuel Palma y Hugo Villela Manuel, titulado “En Tierra Extraña: Para una sociología de la religiosidad popular protestante” (1990), buscará resolver la pregunta: ¿Qué es ser pentecostal? Para ello recuperará el "testimonio" como una herramienta para establecer un puente vivo entre la teoría y la

realidad. Tanto Ossa como Canales realizan un aporte “en la cuestión de escudriñar las múltiples y complejas facetas del universo simbólico de este grupo religioso.” (Guerrero, 1994, pág. 16)

Finalmente, desde los años noventa hasta hoy, ha habido importantes estudios sobre la evolución del “movimiento evangélico” - particularmente sobre el “pentecostalismo”. Aunque nos podemos explayar demasiado sobre estos trabajos, al menos podemos señalar los de Francisco Donoso-Maluf (1996), Cristian Parker (1996), Juan Sepúlveda (1999), Eugenia Fediakova (2002), Luis Orellana (2008), Miguel Angel Mansilla (2009), entre otros, quienes, de alguna manera, han dado cuenta de cómo el movimiento evangélico se ha convertido en un “actor social” relevante de la sociedad civil: de cómo se han transformado de “peregrinos” a “ciudadanos” -como diría Juan Sepulveda (1999). En algún sentido, todos estos autores apuntan a observar cómo el movimiento evangélico –y particularmente el pentecostal - se ha abierto un espacio en la sociedad civil, afrontando las barreras de la discriminación y la intolerancia, conviviendo en un “mercado religioso” competitivo, no carente de conflictos (entre iglesias, pastores, etc.), afrontando los procesos de movilidad social de su feligresía, y haciéndose cada vez más autoconscientes de su papel (social, político, electoral) en una sociedad cambiante.

El problema de la secularización

El problema de la secularización ha estado presente en diferentes autores, tanto aquellos que se han especializado en el mundo “católico” como en el movimiento “evangélico”. A continuación profundizaremos en algunas de estas propuestas, dentro de las cuales hay diferentes posiciones con respecto a las tesis de secularización. Por el lado de los estudios sobre el mundo católico, revisaremos a Pedro Morandé, Jorge Larrain, y Sol Serrano. Por el lado de los estudiosos del movimiento evangélico revisaremos a Cristian Lalive D’Espinay, Arturo Chacón, y Miguel Ángel Mansilla.

Como afirma Parker, Pedro Morandé realiza una contribución alternativa “frente a las sociologías que se han quedado obnubiladas explícita o tácitamente por las teorías de la

secularización”. Morandé es crítico de las teorías de la modernización norteamericanas y marxistas que dominaron la sociología chilena desde los años cincuenta a los setenta. Según él, “en la misma definición analítica de lo moderno se daba por supuesta la secularización de la vida social, de modo tal que cualquier forma masiva y popular de la religiosidad no podía ser vista como algo intrínseco del mundo moderno.” (Morandé, 1984, pp. 130-131) De este modo, según Morandé, para estas teorías de la modernización, la permanencia de la religiosidad en el mundo moderno podía representar una de dos cosas:

“(…) o bien un elemento de sobreviviente del mundo tradicional en ocaso, destinado a desaparecer junto con él, es decir, una especie de arcaísmo que tarde o temprano terminaría por autodisolverse, o bien, un recurso adaptativo generado por el mismo proceso de transición a la modernidad y destinado a “morigerar las arritmias de un proceso de cambio necesariamente acelerado. Esta última alternativa fue, naturalmente, la que tuvo mayor desarrollo, habida cuenta de que un elemento decisivo de este proceso de modernización era la migración rural a las ciudades.” (Morandé, 1984, pp. 130-131)

En contraposición a esta tesis, Morandé afirmará que la religión está en la base de la cultura latinoamericana.

“(…)puede considerarse a la religiosidad popular como una de las pocas expresiones –aunque no la única- de la síntesis cultural latinoamericana que atraviesa todas sus épocas y que cubre, a la vez, todas sus dimensiones: el trabajo y la producción, los asentamientos humanos y los estilos de vida, el lenguaje y la expresión artística, la organización política, la vida cotidiana. Y justamente en su papel de depósito de la identidad cultural ha debido soportar, tal vez más que ninguna otra institución, los intentos de la modernidad por subordinar las culturas particulares a los dictados de la razón instrumental.” (Morandé, 1984, p. 129)

Según Parker, sin embargo, la debilidad de la tesis de Morandé reside “en la verificación empírica e histórica de sus postulados, por lo que su presentación ensayística “se desliza hacia una suerte de substanciación idealista de la religión, como fundamento de toda cultura, olvidando la dialéctica histórica concreta.” (Parker, 1994, p. 112) De este modo, autores que se inspiran en Morandé, como Jorge Larraín, aunque utilizarán la tesis de la religiosidad popular como base de la cultura chilena, asumirá la tesis de la secularización a la luz de los datos, dado que se estaría dando un “progresivo desplazamiento del catolicismo como elemento central de la identidad chilena.” (Larrain, 2001, p. 237) De acuerdo a su planteamiento:

“De ser el núcleo principal de la cultura chilena, el catolicismo pasó a ser una identidad particular, un elemento cultural entre muchos otros. (...) La secularización en Chile no significó el fin de la religión o de los sentimientos religiosos, sino más bien una pérdida de la centralidad de una visión católica del mundo un tanto estrecha y la llegada del pluralismo. (Larrain, 2001, p. 237)

Según Larrain “el retroceso del catolicismo tradicional no ha sido puramente un efecto de la secularización sino que ha habido simultáneamente una gran expansión del pentecostalismo” (Larrain, 2001, p. 237). Sin embargo, ¿no resulta contraproducente que, mientras la secularización significa el retroceso del catolicismo, al mismo tiempo signifique la expansión del movimiento evangélico? En efecto, la ambivalencia de la propuesta de Larrain, reside en la ambivalencia del concepto “secularización”, porque pareciera ser un proceso que afecta a la iglesia católica, mientras que “pasa por el lado” del movimiento evangélico, siendo este, a su vez, la causa del declive católico.

Ahora bien, ¿qué elementos permiten a Larrain y otros autores afirmar el avance de la “secularización”? El propio Larrain enumera una serie de indicadores que serían una señal sobre este advenimiento:

“Este proceso puede ser visto en los últimos 50 años a través de una serie de

indicadores como la disminución de la proporción de católicos, la caída de las prácticas religiosas y de su frecuencia, el aumento de las opiniones en conflicto con la doctrina tradicional de la iglesia y el descenso del número de sacerdotes. Si tomamos como ejemplo Santiago, de acuerdo al censo de 1950 había un 89,9% de personas que se autoidentificaban como católicas. En 1970 esta cifra baja al 81,7% y en 1992 al 76,1%. No más de un 20% a un 25% de los católicos van a misa todos los domingos y los que reciben semanalmente la comunión no pasan del 12%. Cerca del 70% de los católicos no se confiesa nunca. (...) El número de sacerdotes pasó de 2784 en 1969 a 2165 en 1994, una caída del 22%.” (Larrain, 2001, p. 238)

En otra línea, pero ahondando en el problema del papel de la Iglesia católica en Chile, Sol Serrano, “pretende plantearse como una crítica a las teorías de la secularización y especialmente a la historiografía que no las pone a prueba.” (Serrano, 2008, pp. 23-24). Para ello, utiliza las distinciones entre lo “público” y lo “privado”, para explicar el proceso de acomodación que experimentó el catolicismo durante el proceso de laicización del estado durante el siglo XIX. Lo interesante de esta tesis, es que plantea la ambigüedad del concepto de secularización, ya que demuestra, con diferentes datos, que mientras se generaba la secularización del Estado, la Iglesia se iba incorporando con mucha fuerza “a la esfera pública moderna, a ese espacio que no es estatal, pero que tampoco es privado en un sentido de intimista o siquiera individual o doméstico, sino a aquel que finalmente hemos terminado por llamar sociedad civil.” (Serrano, 2008, p. 22)

Ahora bien, y como dijimos anteriormente, entre los autores más destacados en los estudios del movimiento evangélico se encuentra Cristian Lalive D’Espinay. Su principal contribución resulta ser una visión alternativa para comprender la relación compleja entre modernidad y secularización al proponer que el crecimiento explosivo del mundo pentecostal se debe –justamente- al avance de ésta. En efecto, según Lalive, “El pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población: abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición.” (Lalive d’Espinay, 1968, p. 47). De este modo, según él, el

pentecostalismo, será una forma en que la religión responde a la transición a la modernidad.

“Si la predicación pentecostal encontró eco tan favorable, era porque- en términos de mercado- respondía a una demanda provocada por el paso lento de una sociedad tradicional y señorial, hacia otra sociedad secularizada y democrática. Esta evolución que empezó en el siglo pasado, no fue de ninguna manera lineal: ni tampoco se halla hoy terminada. Cambios de ritmo, detenciones, rupturas y retrocesos se producen. El movimiento no es sin embargo menos real, lo que significa el desmigamiento de una sociedad y el surgimiento de otra; y cuya fase de transición será tanto más dolorosa cuanto que ella es caótica, confusa y no siempre deja prever un mañana mejor.”
(Lalive d’Espinay, 1968, p. 62)

En efecto, para Lalive, el proceso de modernización por el que atravesaba Chile en los años cincuenta y sesenta, que había generado como consecuencia importantes migraciones campo-ciudad, había generado niveles de “anomia social” en los sectores populares, posibilitando, de ese modo, que los pastores y las comunidades pentecostales cumplieran un rol de “refugio” frente a la hostilidad e incertidumbre de un mundo en transformación. “Los pastores, en este escenario, representarían la figura autoritaria del patrón hacendal, generando de esa forma una continuidad con el mundo tradicional.” (Fediakova , 2012, p. 125)

Además, Lalive propondrá que la religiosidad popular que está a la base de la cultura chilena, permitirá que se instale el pentecostalismo, ya que replicaría de alguna forma la religiosidad indígena. En esta línea, el planteamiento de Lalive comulga con el de Cruz y Morandé. Además, esta emergencia del pentecostalismo, surge gracias a la debilidad de la Iglesia Católica, ya que según Lalive, el pueblo chileno, “es verdad que no se aficiona mucho al culto católico, el cual sufre de falta de sacerdotes y ha estado demasiado ligado a la oligarquía para poder satisfacer a los proletarios.” (Lalive d’Espinay, 1968, p. 68).

Por otro lado, Lalive, propondrá la hipótesis –aunque no la probará- de que el avance del protestantismo lleva aparejado el aumento del “ateísmo”. Esto porque, el protestantismo quiebra la unidad religiosa de un pueblo, e introduce la noción y la posibilidad de una elección. “Desde el momento que se ofrecen dos posibilidades “positivas” al hombre, puede introducirse una posibilidad “negativa”; la confesión de ausencia de fe. Surge entonces la siguiente sucesión de movilidad religiosa: el padre es católico (no practicante), el hijo evangélico, y el nieto, ateo.” (Lalive d’Espinay, 1968, p. 72).³ Esta tesis resulta interesante, porque de alguna forma busca comprender dos fenómenos que marcan fuertes tendencias, como lo son el auge del pentecostalismo, y el de quienes se declaran sin religión.

Por su parte, Arturo Chacón (2002) en “Religión y Modernidad: protestantismo en Chile”, también ensaya sobre la relación entre modernidad y secularización en Chile. Plantea, por ejemplo, que la modernidad chilena “tiene características particulares que se pueden resumir en la afirmación de que se acepta el proceso de modernización pero no tanto la modernidad que trae aparejada.” (Chacón A. , 2002, p. 71). Es decir, según Chacón, en Chile se habrían desarrollado elementos de la modernización como la “urbanización”, la “industrialización” y el “conocimiento tecnológico y científico”, Sin embargo, en sus propias palabras:

“Lo interesante del caso es que en esta parte del mundo en vez de establecer la indiferencia religiosa, característica de las sociedades secularizadas, más bien se organizó una respuesta de expresión religiosa que asumió el desafío de la modernidad. El mundo evangélico se transformó en un movimiento que no buscó la expansión de una denominación en particular, sino que se buscaba llegar a toda la sociedad con un mensaje abarcador de sentido, resumido en la expresión “Chile para Cristo”. (Chacón A. , 2002, p. 73)

³ Una propuesta en la misma línea se puede encontrar en (Valenzuela, 2008)

Esta conclusión es muy interesante para los objetos de este estudio, y como veremos, conversa con las teorías más contemporáneas sobre la relación entre el avance de la modernidad, la modernización y la secularización en Chile.

Finalmente señalar, que Miguel Angel Mansilla (2008) destaca que en Chile existen al menos dos enfoques en los estudios sobre pentecostalismo que se basan en las teorías de la secularización. Por un lado, un enfoque de “secularización externa”, aplicado al estudio del pentecostalismo indígena. Un autor clave en esta línea es Patricio Tudela (1993), con su estudio “Cambio religiosos y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica 1960- 1990”, donde aborda la manera cómo el pentecostalismo es una fuerza “secularizadora del mundo indígena”. Esto porque “el cambio religioso en la comunidad aymara es reflejo de un cambio ideológico que en conjunto con la chilenización y la modernización de la comunidad tiene lugar paralelamente un conflicto ideológico que conduce a la secularización de la comunidad.” (Mansilla, 2008, p. 32)

Por otra parte, y siguiendo a Mansilla, Manuel Ossa (1996) se enfoca en la “secularización interna” del pentecostalismo, describiendo dicho proceso “como una menor asistencia de los creyentes pentecostales a los templos, principalmente de la segunda generación de creyentes (es decir los que nacen en hogares pentecostales).” De este modo, un “efecto de la modernidad en la sociedad chilena, lo que mostraría que el proceso de secularización aparejado a la modernidad no ha dejado de producir sus efectos aun dentro de la identidad religiosa más exitosa de las últimas décadas.” (Ossa, 1996)

A continuación, comprobaremos que los diferentes enfoques sobre el problema de la secularización en Chile se inscriben en un gran campo de reflexión internacional sobre la materia donde confluyen muchas teorías y autores clásicos y contemporáneos.

MARCO TEÓRICO

Hacia una definición de “religión”

Enfoques sustantivo y funcional

¿A qué nos referimos cuando hablamos de religión? Aunque esta es una pregunta bastante difícil de responder-y sintetizar en pocas páginas-, en términos generales, según la socióloga británica Grace Davie (2011), hay dos grandes enfoques para definir qué es religión; un enfoque funcional y otro sustantivo.

En el enfoque funcional, el foco está en las características universales de la religión, en cómo éstas tienen una función en la sociedad, más allá de las formas específicas que tomen sus creencias. Mientras que en el enfoque sustantivo, se le entrega importancia al contenido de las creencias religiosas, destacando como esencial de lo religioso el hecho de que exista una “supuesta existencia de seres sobrenaturales” (Davie, 2011, p. 35). Ambos enfoques no son necesariamente excluyentes, aunque es posible observar que diferentes autores han construido sus propuestas teóricas enfatizando alguna de estas definiciones.

De acuerdo a Davie, en el origen mismo de la sociología ha existido tensión entre ambas formas de definición. “Max Weber trabajaba sobre la base de una perspectiva sustantiva, mientras que Émile Durkheim desarrolló un enfoque funcionalista” (Davie, 2011, p. 35)

Enfoque funcional

En Durkheim, destaca una definición funcional que centra su análisis en las funciones universales que cumple la religión. Durkheim, es el más influyente a la hora de hablar de conceptualizaciones, pues su definición sobre qué es religión demarca los aspectos centrales sobre los cuales versarán la mayoría de los estudios sociológicos en la materia.

Su definición es ya clásica: “Una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas referidas a cosas sagradas, es decir, a cosas que se separan y prohíben, creencias y prácticas que unen a sus adherentes en una comunidad moral singular llamada Iglesia” (Durkheim, 1976, p. 47). En este sentido, para Durkheim hay dos rasgos fundamentales que caracterizan a las religiones, “a) todas las religiones tienen una iglesia, y b) todas las religiones diferencian radicalmente un mundo profano de uno sagrado.” (Avendaño, Canales, & Atria, 2012, p. 90). En este sentido, en todas las religiones existen elementos comunes, más allá de la particular forma que tomen sus creencias.

Es importante señalar que la definición durkheimiana sobre qué es religión cuenta con una gran aceptación dentro de la comunidad académica contemporánea, sobre todo en los aspectos referidos al carácter “colectivo” de lo religioso, pues para Durkheim lo religioso siempre se da en el seno de la “comunidad”, a diferencia de la magia, que se deriva de la experiencia individual.

Sin embargo, el aspecto más cuestionado de su definición tiene que ver con su distinción entre “lo sagrado y lo profano”. Durkheim propone esta distinción en el marco de la crítica que realiza a la definición sustantiva que realiza el antropólogo británico Edward Tylor. Para Tylor, la religión es, básicamente, “la creencia en seres espirituales” o “sobrenaturales”. (Franco, 2007). Para Durkheim, sin embargo, este concepto es inapropiado, pues “lo sobrenatural” existe sólo en relación con “lo natural”, y para tener una idea clara de lo natural, es necesario pensar ya de modo positivo y científico, cosa que ocurre de forma reciente en las sociedades modernas, y no se podría aplicar a otras sociedades, para quienes esta separación no existe. Sin embargo, según Durkheim, en todas las sociedades existe la separación entre “lo sagrado” y “lo profano”, por ello, esta sería la distinción más atingente.

Ahora bien, aun cuando son muchos los autores que han profundizado en esta distinción entre “lo sagrado y lo profano”, como Rudolf Otto, Mircea Eliade, entre otros, son varios los autores contemporáneos quienes han criticado la distinción por resultar esta,

por un lado, confusa, y por otro lado, demasiado amplia. Según Davie:

“ésta es de un nivel de generalidad tal que no permite adentrarnos mayormente en las características específicas que adquiere esta separación en una creencia determinada, porque el objetivo fundamental no es caracterizar lo particular, sino encontrar las funciones universales de lo religioso; lo que se busca fundamentar es el carácter más bien funcional de lo religioso, a saber: la capacidad que tiene la religión de cohesionar a una comunidad.” (Davie, 2011, p. 35)

El problema con esta definición de lo religioso es que hay otras esferas, como la política, o el arte, donde se configura “lo sagrado”, es decir: donde existe una “separación y una prohibición”, y a las cuales hay que acercarse a través de “ritos”. Esto es algo que advierte muy bien Durkheim cuando abre la puerta a la idea de una religión laica, ya que consideraba “que en las sociedades modernas surgirían nuevos rituales y creencias que asumirían la función de integración que cumplen las religiones tradicionales” (Beltrán , 2007, p. 86)

Por lo anterior, hay autores que están a favor de reincorporar el concepto de “lo sobrenatural” en la definición de religión, pues este aspecto le da la especificidad al concepto. De este modo, según Rodney Stark, incluso Talcott Parsons “hizo de “lo sobrenatural” el aspecto central de su definición, sustituyéndolo por el término “sagrado” de Durkheim” (Stark, 2000: 90). De este modo, según Stark, lo religioso necesariamente debe estar relacionado a “lo sobrenatural”, entendiendo esto como “a fuerzas o entidades más allá o fuera de lo natural, que puede suspender, alterar, o ignorar fuerzas físicas.” (Stark, 2000: 90). De este modo, el estudio de lo religioso tiene que considerar las creencias en lo sobrenatural como un ámbito fundamental de la definición. De lo contrario, como diría Grace Davie: “¿Dónde puede trazarse entonces la línea divisoria si descartamos la presencia del elemento sobrenatural en la definición de religión?” (Davie, 2011, p. 36)

Ahora bien, y más allá de esta distinción problemática en la definición durkheimiana, es importante destacar que el aporte de Durkheim está en la ambición de buscar una definición universal, que vaya más allá del concepto de creencia. Sin embargo, y como veremos a continuación, el enfoque sustantivo tiene importantes razones para incorporar las creencias en la definición.

Enfoque sustantivo

Ya vimos que Tylor, plantea que una religión es la “creencia en seres sobrenaturales”. Esta es, sin duda, la primera mirada que caracteriza a este enfoque. Sin embargo, será Max Weber el autor más influyente a la hora de incorporar en su análisis las particularidades de las creencias. De acuerdo a Davie (2011) en Weber, pese a que fuera reacio a ofrecer una definición propiamente dicha sobre religión, subyace un enfoque sustantivo. “Le preocupa el modo en que el contenido (o la sustancia) de una determinada religión -o más exactamente de una ética religiosa- viene a influir en la forma en que se comporta la gente, tanto en el plano individual como en el colectivo. En otras palabras, los distintos tipos de creencias tienen resultados diferentes.” (Davie, 2011, p. 44)

Weber dedicó gran parte de su vida al estudio comparado de las religiones, especialmente de las grandes religiones universales –cristianismo, hinduismo, budismo, taoísmo y judaísmo antiguo. Su proyecto de investigación se centra fundamentalmente en comprender cuales fueron las circunstancias históricas por las cuales sólo en occidente se ha desarrollado lo que conocemos como “mundo moderno”. “Esta pregunta está detrás de la obra más discutida de Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1992) cuya propuesta metodológica alrededor de tipos ideales y afinidades electivas ha constituido un modelo ampliamente usado para el análisis sociológico en general.” (Beltrán, 2007)

De este modo, al estudiar las características específicas de las creencias, especial aunque no exclusivamente calvinistas, busca comprender el efecto que éstas tienen en la

conformación de “una orientación de sentido que posibilita la acción económica, regular y continua, orientada a la ganancia, al juntar en un todo de significado coherente y metódico los siguientes tres elementos: la vocación, el cálculo racional y la ética burguesa.” (Avendaño, Canales, & Atria, 2012, p. 142) Esto no quiere decir que en Weber no subyazca también una definición funcional de lo religioso; más bien, hablamos, que en él predomina una mirada sustantiva de lo religioso.

Hacia una mirada integradora

De acuerdo a Davie (2011), tanto en la definición sustantiva como en la funcional, existen pros y contra que ameritan más bien una convergencia de miradas. Por ejemplo, un énfasis excesivamente sustantivo, puede excluir “todo un conjunto de actividades o de conductas”, que aunque a los ojos de quienes participan en ellas se derivan de “lo sobrenatural”, para un observador externo son actividades o conductas que definen un “hecho religioso universal”. De este modo, un enfoque excesivamente sustantivo, puede confundir lo general de lo religioso con lo específico de las creencias. Por el contrario, una mirada excesivamente funcional, puede desdibujar el fenómeno de lo religioso, al suponer que lo esencial de lo religioso es la “cohesión social”, o la “separación de lo sagrado y lo profano”, ámbitos que también pueden encontrarse en otras esferas sociales no religiosas como la política o el arte.

Aunque esta no es una discusión que esté resuelta, es importante adoptar una definición, aunque sea incompleta, porque de esto depende la manera como nos acercaremos a nuestro objeto de estudio. Por lo mismo, en el siguiente apartado plantearé la definición que se utilizará en esta investigación.

Definición de religión en este estudio

Para este estudio resultan relevantes diferentes elementos de la definición de lo religioso que se encuentran presentes en los enfoques sustantivo y funcional.

Por un lado, desde una perspectiva sustantiva, se destaca aquí la importancia de las

creencias y las prácticas referidas a “lo sobrenatural”.

Por otro lado, se destaca el componente **comunitario, institucional, u organizacional** de lo religioso, preocupación que surge en Durkheim, y hoy en día desarrolla en profundidad Rodney Stark, uno de los fundadores de aquello que se denomina el “paradigma de las economías religiosas”, y que constituye el paradigma de referencia en este estudio. Los aspectos antes mencionados conversan muy bien con este paradigma, el que revisaremos en profundidad más adelante. Por ahora, solo basta señalar que este paradigma realiza una distinción que resultará clave para la definición de “religión” que utilizaremos en este estudio: la diferencia entre la “oferta y la demanda religiosa”.

De este modo, desde el punto de vista de la “demanda religiosa”, resultan relevantes al menos tres elementos que destaca Geoffrey Layman: “las creencias, la observancia y la pertenencia religiosa” (Layman, 2001, p. 55).

- a) Las “creencias religiosas” son el núcleo de la religión. “Las creencias proporcionan el contenido “sustantivo” de la religión, capturando la cosmovisión básica y los valores de las personas religiosas, y servirá como motivación central para la pertenencia y la observancia religiosa.” (Layman, 2001, pág. 55)
- b) La “pertenencia religiosa” se refiere a la identificación de un individuo con una comunidad religiosa. De este modo, la identificación a una comunidad religiosa “implica no sólo tener una creencia y realizar ciertas prácticas, sino también el reconocimiento consciente de ser “miembros” de un grupo social.” (Layman, 2001, pág. 58)
- c) Finalmente, la “observancia religiosa” refiere a la práctica de la fe y por lo tanto se relaciona estrechamente con el “creer”. “Los estudiosos distinguen entre dos tipos de observancia religiosa: actividad ritual, como la asistencia a servicios de adoración, y devocionalismo privado, tales como la oración personal. Muchos estudiosos también incluyen la relevancia subjetiva de la religión, o la

importancia de la religión percibida en un individuo, en virtud de su comportamiento.” (Layman, 2001, pág. 56)

Esta aproximación está planteada en una lógica de la “demanda religiosa”, pues centra la definición en un individuo que cree, actúa y pertenece; supone también la existencia de un sistema de creencias y prácticas referidas, en este caso, a la búsqueda de “lo sobrenatural”, a diferencia de lo que plantearía Durkheim, para quien están referidas a “lo sagrado”.

Por su parte, desde una perspectiva de la “oferta religiosa”, destacaremos la importancia de las iglesias u organizaciones religiosas, a las que definiremos como:

“empresas sociales cuyo propósito principal es crear, mantener, y proveer religión a un conjunto de individuos y proveer y supervisar sus intercambios con dios o dioses.” (Stark & Finke, 2000, pág. 279)

La definición adoptada, sin embargo, no se entiende si no profundizamos en las características del “paradigma de las economías religiosas”. Para ello, sin embargo, es necesario comprender el contexto de emergencia de este paradigma, lo que revisaremos en detalle en los próximos apartados.

El paradigma de la secularización

Secularización y los clásicos

Una de las preguntas que de alguna forma abordan todos los grandes teóricos de la religión dice relación con el problema de la “secularización”. Según Davie (2011) “entendida como proceso social identificable, la noción de secularización se halla inextricablemente unida a la disciplina de la sociología como tal” (Davie, 2011, p. 67).

Por ejemplo, Augusto Comte además de acuñar el término “sociología”, sería uno de los

primeros en proponer un modelo de evolución histórica en el que subyace la idea de la “secularización”. En su “Discurso sobre el espíritu positivo”, plantea que la sociedad pasaría por tres estadios evolutivos: uno teológico, uno metafísico, y finalmente, un estadio positivo (o científico). En este último dominaría el uso de la razón, superando de ese modo el pensamiento teológico y metafísico. (Comte, 2007)

De acuerdo a Davie (2011), Stark (2000) y otros, estas ideas forman parte del movimiento de la ilustración, que dentro de su ideario tenía la superación del orden feudal, llevando consigo la disolución del aspecto religioso. Estas ideas, sin duda, influirán de manera notable en el pensamiento del siglo XIX, momento histórico en el que empiezan a tomar forma la mayoría de las ciencias sociales modernas.

¿Qué plantean Marx, Weber y Durkheim al respecto?

Por una parte, Marx plantea que la religión forma parte de una “súper-estructura” que refuerza la dominación capitalista. Según Davie, Marx nunca abogó por una acción política directa contra la religión, porque pensaba que esta iba a desaparecer como consecuencia de la lucha de clases, y del fin de la dominación burguesa. De este modo, “el avance de la razón y el desarrollo de una genuina conciencia de clase iban a desplazar definitivamente a las supersticiones religiosas que además representaban un aparato de dominación.” (Davie, 2011, p. 67)

Por su parte, Durkheim y Weber comparten con Comte que existe una relación entre el proceso de modernización con el de la secularización, como parte de un movimiento más grande que podríamos definir como “modernidad”. Sin embargo, para ellos, esta relación es compleja, y no necesariamente significa un hecho deseado, dado que puede traer como consecuencias la “anomia social” y el “desencantamiento del mundo”.

En efecto, para Durkheim, la principal preocupación “giraba en torno a la necesidad de orden social y al rol que podía desempeñar la religión en dicho orden. Y, si las formas tradicionales de la religión no eran ya capaces de realizar su papel de elemento

formador de vínculos. ¿Cómo iba a realizarse esa esencial función en las modernas sociedades industriales?” (Davie, 2011, p. 67) De este modo, Durkheim, pensaba que en las sociedades modernas surgirían nuevos rituales y creencias que asumirían la función de integración que cumplen las religiones tradicionales.

Por su parte, Weber, plantea que las ideas calvinistas habían contribuido al proceso de “desencantamiento del mundo”, y habían ayudado a instaurar un orden social dominado por los valores del capitalismo, especialmente una sociedad en un proceso creciente de burocratización. No olvidemos que buena parte de los escritos que dedica a las sociedades modernas se ocupan de las consecuencias deshumanizadoras de la burocratización creciente.

Dos enfoques de la secularización

Aunque la idea de la secularización está presente desde los orígenes de la sociología, es en los años sesenta y setenta del siglo XX cuando surgen -lo que podríamos denominar propiamente- las “teorías de la secularización”. Autores como Peter Berger, Thomas Luckmann, Bryan Wilson, Steve Broce y David Martin, se preguntarán directamente sobre la relación entre modernidad y secularización, haciendo de esto el problema central de sus estudios. De este modo, las obras de estos autores, pasarían a constituir lo que Tschannen (1991), denomina el “paradigma de la secularización”.

Si bien estos autores tienen puntos en común, hay diferentes énfasis teóricos y grados de radicalidad al momento de expresar sus planteamientos. Aquí sólo revisaremos los aportes de Berger y Luckmann.

Peter Berger en su famoso libro “El Doseil Sagrado” (1969) visualiza que el futuro de la religión es su progresiva desaparición. Esto porque las sociedades avanzarían a hacia un modelo pluralista propio de la situación religiosa norteamericana, donde existe un “mercado religioso” en el cual las diferentes iglesias compiten por sus fieles. Esto traería, como consecuencia, una “crisis de credibilidad”, donde finalmente, todas las

religiones perderían su carácter trascendental, al convertirse en simples mercancías transables en un mercado. En palabras del propio Berger:

“Uno de los modos más obvios en que la secularización ha afectado al hombre común es el de la “crisis de credibilidad” en la religión. Dicho de otra manera, la secularización ha provocado un derrumbe general de la plausibilidad de las definiciones religiosas tradicionales de la realidad. (...) Objetivamente, se encuentra frente a una gran variedad de organismos religiosos y otras entidades que pretenden definir la realidad y que compiten por su adhesión o al menos su atención, ninguna de las cuales está en condiciones de obligarlo a dar su adhesión. En otras palabras, el fenómeno llamado “pluralismo” es un correlato socio estructural de la secularización de la conciencia.” (Berger, 1969, p. 157)

Por su parte, Thomas Luckmann en su libro “La religión invisible” (1973) plantea que el futuro de la religión consiste en que, en la medida en que las sociedades se modernizan, las formas religiosas institucionalizadas decaen y la experiencia religiosa tiende a refugiarse en el espacio propio de la “esfera privada”. En esta situación, el modelo religioso institucional tiende a convertirse en una retórica vacía, y el creyente religioso que tiene un alto sentido de autonomía se ve inclinado a formar por su propia cuenta un “cosmos sagrado.” Según esta tesis, la práctica religiosa perdería paulatinamente su carácter de experiencia colectiva y comunitaria, transformándose en una experiencia individual y subjetiva, en un fenómeno que Luckmann denominó *La religión invisible*. (Luckmann, 1973)

Evidentemente no es posible ahondar mucho más con respecto a las tesis de ambos autores, y de los otros grandes exponentes de este paradigma, pero al menos es posible comprender mejor su alcance –y limitaciones- en los siguientes apartados, donde profundizaremos en sus planteamientos.

Secularización: un concepto multidimensional

Ahora bien, el debate abierto por los teóricos de la secularización se volvió complejo y difuso cuando la teoría no era capaz de explicar los fenómenos de efervescencia religiosa que azotaron el mundo hacia principios de los años ochenta, en diferentes latitudes. El despertar de los fundamentalismos islámicos, la expansión de los pentecostalismos, el renacer religioso de los países del este europeo luego de la caída del bloque soviético, el resurgimiento del cristianismo evangélico en estados Unidos, etc. (Iannaccone, 1998, p. 1446). Entre los autores que constatan estos eventos, destacan Gilles Kepel (1991), Samuel P. Huntington (1997), David Stoll (1997), Robert Bellah (1985), y, aunque parezca sorprendente, el mismo Peter Berger.⁴

El auge religioso despertó las críticas al paradigma de la secularización, unas tendientes comprenderlo mejor, y otras tendientes desecharlo como paradigma explicativo de las ciencias sociales, por considerarlo a-histórico. Entre los esfuerzos por fijar mejor los alcances del paradigma de la secularización están autores como Karel Dobbelaere, José Casanova, y más recientemente, Tschannen.

Karel Dobbelaere en 1981, publica el libro “Secularización: un concepto multidimensional”. “En esta obra el autor busca romper con un análisis mecánico y unilineal del proceso de secularización.” (Reyna Ruiz, 2008, p. 643) Para este autor en la noción de secularización se conjugan tres ámbitos fundamentales. .

El primero de estos ámbitos, dice relación con el proceso a través del cual hay una separación entre iglesia y estado. Según Dobbelaere, “el proceso de laicización no es unidimensional ni inevitable y varía en su paso, en su incidencia e impacto de lugar en lugar, dependiendo de factores tales como la situación socio-cultural, los conflictivos

⁴ En efecto Peter Berger, en 1999, escribe *La desecularización del mundo*, “donde afirma que la tesis de la secularización según la cual la religión retrocede a la medida que avanza la modernidad, es falsa, y que el mundo actual, exceptuando casos contados –como Europa Occidental o los círculos académicos e intelectuales–, es un mundo furiosamente religioso.” (Beltrán , 2007, p. 88)

grupos involucrados y el impacto de la racionalidad funcional en la sociedad y en sus diferentes esferas” (Dobbelaere, 1994, p. 65).

La segunda consideración, se refiere al cambio religioso de las propias iglesias. Aquí se vislumbra cómo las iglesias se racionalizan, surgen cuerpos especializados de expertos, incluyendo especialistas religiosos, y estimulan el desarrollo de organizaciones burocráticas institucionalmente especializadas, etc. (Reyna Ruiz, 2008, p. 646).

La tercera dimensión de la secularización, es la que el autor describe como proceso de descenso de la participación religiosa. Esta dimensión estaría relacionada con el análisis del descenso en la práctica religiosa, a la reducción del número de fieles y al debilitamiento de la autoridad de la iglesia en la vida cotidiana de los creyentes. (Reyna Ruiz, 2008, p. 649)

Por su parte, José Casanova, continuará precisando el concepto de “secularización”. Plantea que resulta esencial disponer de “un más diáfano desglose de lo que la secularización denota antes de poder proseguir con el debate”.

“(…) lo que habitualmente pasa por ser una única teoría de la secularización se halla de hecho compuesto por tres planteamientos muy distintos, desiguales e inconexos: el de la secularización como diferenciación de las esferas laicas respecto de las instituciones y normas religiosas, el de la secularización como declive de las creencias y prácticas religiosas y el de la secularización como confinamiento de la religión en el ámbito privado. Si nuestra premisa es correcta, la consecuencia lógica de la distinción analítica debería confirmar que el infructuoso debate sobre la secularización únicamente podrá llegar a su fin cuando los sociólogos de la religión comiencen a examinar y a poner a prueba la validez de cada una de estas tres proposiciones por separado.” (Casanova, 1994, p. 211)

A juicio de Casanova, la secularización entendida como diferenciación constituye el

núcleo fundamental de la tesis de la secularización. “La diferenciación y la emancipación de las instituciones y normas religiosas respecto de las esferas laicas sigue siendo una de las tendencias estructurales de la modernidad” (Casanova, 1994, p. 212). Esto no significa, sin embargo que “la modernidad implique necesariamente una reducción de los niveles de la fe o la práctica religiosa, o la inevitable relegación de la religión al ámbito privado.” (Davie, 2011, p. 72) Más bien, la religión tiene un papel público muy importante en las sociedades modernas, y el éxito de las iglesias en la esfera pública moderna dependerá de su grado de resistencia al proceso de diferenciación estructural. (Davie, 2011, p. 72).⁵

Por su parte, Tschannen (1991), siguiendo la línea de Dobbelaere y Casanova, realiza una revisión de las teorías de la secularización y analiza sus diferentes dimensiones. Según él “aunque estas teorías no son compatibles teóricamente entre sí - no pueden ser combinadas en una teoría mayor que las englobe- comparten, sin embargo, ciertas presuposiciones y categorías analíticas que permiten su sistematización en un paradigma de la secularización.” (Frigerio , 2008, p. 12)

Para Tschannen (1991), este paradigma se basaría en tres conceptos claves: a) diferenciación, b) racionalización y c) mundanización.

Por *diferenciación*, se refiere al proceso mediante el cual la religión se habría diferenciado progresivamente de otros dominios de la vida social. Esta diferenciación tiene una serie de consecuencias importantes. Por una parte, las otras instituciones se han *autonomizado* de la religión; ésta ha perdido su control sobre las otras esferas de la vida y sus preceptos ya no guían la educación o el intercambio económico. Por otro lado, la religión se ha *pluralizado*; varias iglesias compiten por la elección de los individuos, que pueden escoger libremente. Y finalmente, la religión se ha *privatizado*; cada individuo debe construir su forma privada de creencia que mejor se acomoda a su forma de vida

Un segundo eje de la secularización es la *racionalización*. Las instituciones no-

⁵ Esta tesis es un antecedente importante en la propuesta de Sol Serrano que revisamos anteriormente

religiosas surgidas de este proceso de diferenciación funcionan de acuerdo a criterios relacionados racionalmente con sus funciones sociales específicas, independientemente del control o la guía religiosa. Así, por ejemplo, la economía comienza a funcionar de una manera racional, dictada por su propia lógica interna.

Finalmente, el último eje en el proceso de secularización es la creciente *mundanización*. Esta tendencia se muestra tanto a nivel social como organizacional: las personas cada vez le dan menos importancia a la religión en sus vidas, y las organizaciones religiosas cada vez se preocupan más de otros ámbitos no-religiosos, como la educación. Tanto la mundanización, como la racionalización, producen una desacralización o desencantamiento del mundo.

Paradigma de las economías religiosas

En este contexto de revisión y crítica del paradigma de la secularización, surge una mirada que, actualmente, domina parte importante del debate académico en sociología de la religión en Estados Unidos, además de ejercer una importante influencia en Europa, y en otros países, principalmente angloparlantes: “la Teoría de la Decisión Racional” aplicada a la religión. La impulsa un grupo de científicos sociales estadounidenses, entre quienes destacan Rodney Stark, William Bainbridge, Roger Finke, Stephen Warner, y Laurence Iannaccone. Estos autores, no se contentarán con criticar tajantemente el paradigma de la secularización, sino además, terminarán construyendo un conjunto de teorías y métodos que, “de acuerdo a Stephen Warner, constituirá un nuevo paradigma: el paradigma de las economías religiosas.” (Frigerio , 2008, p. 2) ⁶

⁶ De acuerdo a Alejandro Frigerio, “en comparación con el debate generado en EEUU y Europa, la teoría de las economías religiosas propuesta y defendida principalmente por Rodney Stark, Roger Finke, y Larry Iannaccone ha recibido poca atención en medios académicos latinoamericanos. Aquí es recibida con escepticismo porque algunos de sus supuestos despiertan poca adhesión: principalmente, la importancia que le atribuye al mercado y a la elección racional en la dinámica de las religiones. Sin embargo, pocos son los trabajos locales que explicitan con precisión sus argumentos y los comprenden desde sus supuestos y definiciones.” (Frigerio , 2008, p. 2) Probablemente, esta crítica todavía es atingente para el

De acuerdo a Stark y Bainbridge (1985):

“Los científicos sociales han malinterpretado el futuro de la religión, no sólo porque deseaban fervientemente que la religión desapareciese, sino también porque se han revelado incapaces de reconocer el carácter dinámico de las economías religiosas. Centrarse únicamente en la secularización es incapacitarse para apreciar que dicho proceso forma parte de una estructura mucho más amplia y provista de implicaciones complementarias... Nosotros sostenemos que en el seno de la sociedad, las fuentes de la religión se hallan en permanente cambio pero que la cantidad global de religión permanece constante.” (Stark & Bainbridge, 1985, p. 2)

Pero, ¿qué proponen los autores del paradigma de las economías religiosas? ¿Cómo se posicionan con respecto al problema de la secularización? En términos generales, podemos describir esta propuesta a partir de tres aspectos fundamentales. 1) plantean que las personas toman “decisiones racionales” cuando eligen su religión. 2) plantean que no existe una progresiva merma de la religión en las sociedades modernas, esto porque la religión nunca ha sido mucho más fuerte en el pasado. Y 3) postulan que el aumento del pluralismo trae consigo el aumento del compromiso religioso, y en términos generales, una mayor presencia de la religión en la sociedad.⁷

Lo que revisaremos a continuación tiene como referencia principalmente los argumentos que Stark y Finke postulan en el libro “Actos de fe: explicando el lado humano de la religión” (2000), obra en la que se expone la versión más actualizada de la teoría de Stark y sus colaboradores.⁸

caso chileno.

⁷ En esta tesis el punto 1 se tendrá en mente sólo como un supuesto, porque no se abordará directamente en ninguna de sus acepciones.

⁸ Dado que este libro no está publicado en español, las traducciones de las citas son de autoría propia.

Las decisiones racionales

El paradigma de las economías religiosas, tiene como base la “teoría de las decisiones racionales”. Según Davie, esta teoría “se limita a postular que los individuos son naturalmente religiosos y tienden a ejercer sus opciones religiosas, como con cualquier otra opción, a fin de maximizar los beneficios y de minimizar las pérdidas.” (Davie, 2011, p. 95)

En efecto, Según Stark y Finke (2010), en el capítulo “Los micro fundamentos de la religión”, del libro “Actos de fe...” (pág. 83-113) plantean que las personas buscan “explicaciones” relacionadas –principalmente- con la vida “extra-mundana”; es decir, respuestas con respecto a qué hay después de la “muerte”. Por esta razón, las personas están dispuestas a asumir “costos” para obtener “recompensas” al largo plazo: por ejemplo, beneficios como la “inmortalidad”. Además, y dado que estas “recompensas” no se pueden verificar en el corto plazo, las personas deben tener fe en que estas se cumplirán.⁹

Aunque la “religión” ofrece otro tipo de “recompensas” que pueden verificarse en el transcurso de una vida (como un “sentido de comunidad” o “sentido individual”) son las “recompensas” basadas en la vida “extra-mundana” lo que le da el contenido específico a la “religión”. Esto implica, por lo tanto, que toda religión conlleva una “creencia en lo sobrenatural”.

Ahora bien, de acuerdo a Stark y Finke, las personas tienen búsquedas religiosas diferentes; buscan respuestas en “lo sobrenatural” a distintas “necesidades”, “gustos” o “expectativas” de acuerdo a lo que han vivido, o heredado de su comunidad. Por ello, elegirán una religión, o una iglesia, que satisfaga de mejor forma estas búsquedas. Es decir, tomarán decisiones “racionales” para maximizar sus “beneficio” y minimizar sus “costos”. Lo “racional” aquí tiene que ver con la intención de maximizar la relación

⁹ Es necesario señalar que la “fe” no sólo forma parte del ámbito de la religión. Se habla de fe cuando uno confía en cualquier tipo de “beneficios” que no se pueden verificar en el corto plazo. (Stark & Finke, 2000, p.88)

“costo/beneficio”, lo que implica muchas veces, como diría Stark y Finke, decisiones “intrincadas”, o “impulsivas”. Una decisión racional, por lo tanto, no exige el dominio de “toda la información” o de un proceder “científico”. Más bien, implica una “intención” de “maximización”. Por ello, las decisiones religiosas no pueden catalogarse como “irracionales”.

Ahora bien, “elegir” una religión tiene mucho que ver con la oferta de “alternativas” disponibles. En esta línea, las “organizaciones religiosas” (o “iglesias”), juegan un rol fundamental en la satisfacción de las necesidades religiosas de los individuos. Por ello, la relación entre una “oferta” y una “demanda religiosa”, constituirá lo que Stark y Finke denominan una “economía religiosa”. Más adelante ahondaremos en esto.

El mito del pasado religioso

Para Stark y Finke además, no existe algo así como un “pasado piadoso”. En efecto, según ellos, nunca existió una abundancia de lo religioso en la antigüedad; plantean que esta tesis constituiría uno de los mitos centrales de la sociología, lo que no tiene un correlato en los antecedentes históricos.

De este modo, apoyándose en trabajos de varios historiadores, cuestionan la supuesta religiosidad homogénea que habría caracterizado el pasado —específicamente la Edad Media europea (“el supuesto punto álgido a partir del cual la religión habría comenzado a declinar”) (Stark & Finke, 2000, p. 63)-.

En este punto, Stark y Finke plantean que, si bien es cierto que la Iglesia Católica durante la “edad media” influía enormemente en otras esferas sociales, como la política, el derecho, la economía, las artes, esto no significa que la gente haya sido mucho más católica. Por ello, la Iglesia, en este periodo, tenía mucho más fuerza como un “agente de legitimación” del poder, o en su carácter “cultural” (sobre todo de una elite), más que una agencia religiosa “eficiente” en la administración de la relación de las personas con “lo sobrenatural”.

En efecto, como diría Frigerio, en la edad Media la vida religiosa estaba más cerca del

“animismo”, y “los santos católicos eran tan sólo una parte de los seres espirituales a los cuales los campesinos recurrían en busca de protección y ayuda.” Además, “la participación católica en la época era probablemente menor que la actual, dada la escasez de sacerdotes, más aún en zonas rurales, donde vivía la mayor parte de la población. (Frigerio , 1998, pp. 8-9)

Por ello, con el avance de la modernidad, lo que realmente ocurrió fue que la Iglesia Católica perdió su condición de “monopolio religioso”, y por lo mismo, su capacidad de permear otras instituciones como el Estado. A este proceso, Stark y Finke, prefieren llamarlo “des-sacralización” (en vez de secularización), porque es un evento que no implica el retroceso de lo religioso. (Stark & Finke, 2000, p. 199). De hecho, según estos autores, el proceso de “des-sacralización”, o fin del “monopolio religioso”, conllevará a la emergencia de un “mercado pluralista”, lo que posibilitará una igual (o mayor) participación religiosa. En el siguiente apartado profundizaremos en este punto.

Mercado, oferta y demanda religiosa

Stark, Finke y Iannaccone resaltan en sus trabajos la importancia del “mercado” para la dinámica religiosa contemporánea, pero lo hacen de una manera completamente diferente a como lo hacía Peter Berger en los años sesenta. Sus perspectivas acerca del funcionamiento del “mercado religioso” y especialmente de sus consecuencias para la religión son tan diferentes (y hasta antagónicas) que resulta difícil que se los pueda comprender como perteneciendo al mismo “paradigma del mercado”.

En efecto mientras que para Berger se produce una especie de degradación de la religión, en la medida en que para competir en el mercado las religiones deben transformar sus estructuras y adaptar su mensaje al público, para los autores norteamericanos el hecho de que los distintos segmentos del mercado puedan encontrar religiones con las cuales identificarse lleva a más y mejor religión, no a su empobrecimiento. Según Alejandro Frigerio (2008) “hay sin duda una visión más normativa y elitista en la perspectiva bergeriana, que supone una religión –o pocas- con un mensaje determinado – cuya adaptación a distintos públicos conllevaría un

empobrecimiento del mismo.” (Frigerio , 2008, p. 10).

En efecto, el pluralismo no conduce al declive de la religión, a la secularización sino por el contrario la refuerza, “hace competitiva las diferentes confesiones religiosas y favorece la participación de los fieles, especialmente si estos encuentran allí las respuestas más adecuadas a sus expectativas personales.” (Cipriani , 2012, pp. 22-23)

Ahora bien, para exponer con mayor claridad el alcance de esta propuesta, es necesario definir claramente qué entenderemos por “economía religiosa” además de exponer brevemente sus componentes principales.¹⁰ En palabras de Stark y Finke:

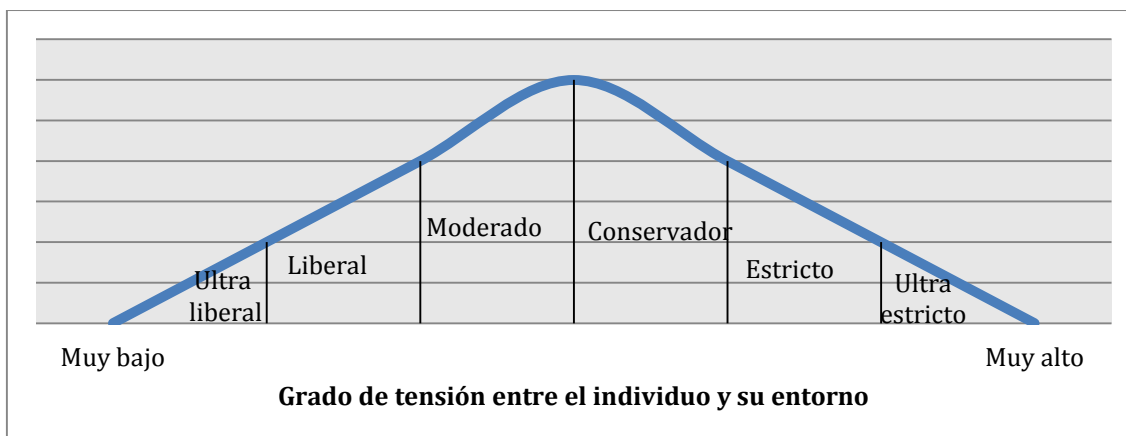
“una economía religiosa consiste en toda la actividad religiosa que sucede en una sociedad. Incluye un mercado de seguidores actuales y potenciales; un conjunto de organizaciones buscando atraer o mantener adherentes, y la cultura religiosa ofrecida por la organización.” (Stark & Finke, 2000, pág. 193)

En esta línea, tal como en una economía comercial se puede distinguir en elementos de “oferta” y “demanda”, una economía religiosa también se puede distinguir en estos elementos. “De hecho, es el énfasis en el lado de la oferta lo que distingue al nuevo paradigma del antiguo; este último ha hecho hincapié en la demanda como la principal dinámica que impulsa el cambio religioso.” (Stark & Finke, 2000, p. 193)

Pero, ¿qué se entiende por “demanda religiosa”? Son, según los autores, “preferencias” de las personas para satisfacer sus necesidades, gustos y expectativas religiosas. De este modo, si “clasificamos las personas de acuerdo a la intensidad de sus deseos y gustos religiosos, y por lo tanto por el grado de tensión que aceptarían entre su entidad religiosa y la sociedad circundante, creemos que los resultados se aproximarían a una curva en forma de campana”. De este modo, se constituye lo que Stark llama los “nichos religiosos,”. (Stark & Finke, 2000, p. 209) En el siguiente esquema (nº1) se expone la idea central:

¹⁰ Aquí nos basamos principalmente en el capítulo “Dinámicas del grupo religioso” del libro de Stark y Finke: “Actos de fe...” (2010, pág. 141-168)

Esquema 1: Distribución hipotética de los “nichos religiosos” en la población



FUENTE: (Stark & Finke, 2000, p. 209)

De acuerdo a estos autores, el número de distintos “nichos” a lo largo del continuo de la demanda, estará sin duda influenciado por el tamaño de la sociedad y su complejidad social. De este modo, en una sociedad moderna existirían al menos seis nichos. El detalle de los mismos se incluye en el Anexo I.

Ahora bien, la importancia de estos nichos para las economías religiosas radica en el hecho de que hacen imposible que una entidad religiosa pueda satisfacer toda la demanda. (Stark & Finke, 2000, p. 198)

Por lo anterior, la capacidad de una sola entidad de monopolizar una economía religiosa depende del grado en que el Estado utiliza la fuerza coercitiva para regular la economía religiosa, poniendo cortapisas a las otras religiones para satisfacer las diversas demandas de religión. (Stark & Finke, 2000, p. 198) Sin embargo, una religión monopólica apoyada y subsidiada por el estado tenderá a ser ineficiente, ya que, sin competencia, los agentes religiosos tendrán poco incentivo para ofrecer su fe con vigor y eficientemente. Por este motivo, “los niveles generales de participación serán bajos.” (Stark y Iannaccone 1993: 253)

Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de “regulación estatal o social”? En un artículo reciente, Stark y Mccann (1993) explican que, por una parte, la “regulación estatal” consiste en “las restricciones que sufre la práctica o la elección de una religión a causa en las leyes oficiales, las políticas o las acciones administrativas del Estado”. Esta forma de regulación no se limita a las normas legales sino que también incluye restricciones administrativas que pueden limitar o perjudicar las acciones de determinados grupos.

Por su parte, la “regulación social”, “incluiría las restricciones que sufre la práctica o la elección de una religión a causa de las acciones de otros grupos religiosos, asociaciones o debido al contexto cultural.” (Frigerio & Wynarczyk, 2008, p. 235)

Por el contrario, “en la medida en que una economía religiosa no está regulada, tenderá a ser muy pluralista.” (Stark & Finke, 2000, p. 198) Más específicamente, el pluralismo surge en los mercados no regulados, “debido a la incapacidad de una sola entidad religiosa para ser a la vez mundana y extra- mundana, estricta y permisiva, exclusiva e inclusiva, expresiva y reservada, (...), mientras que existen nichos de mercado con fuertes preferencias en cada uno de estos aspectos de la religión.” (Stark & Finke, 2000, p. 199)

En este sentido, como sostienen Stark y Iannacone (1994) el “pluralismo religioso”, en vez de debilitar la influencia de la religión –como pensaba Berger- parece por el contrario fortalecerla.¹¹ En un ambiente de libertad de cultos, la competencia religiosa produce variantes especializadas que pueden satisfacer las demandas de los más variados sectores sociales. El resultado es más religión, aunque ésta asuma formas diferentes, y no menos.

¹¹ Es importante señalar, que, siguiendo a Beckford (2003), en la obra de Stark y colaboradores, el concepto de “pluralismo” a veces se confunde con el de “diversidad”. En apretada síntesis, podemos decir que el primero refiere más bien a un principio normativo de “tolerancia” que se instala en la sociedad, el segundo, aunque tiene diferentes acepciones, refiere al número o variedad de iglesias que existen en una sociedad.

Además, un mercado desregulado permite nuevos desarrollos doctrinarios y nuevas formas de organización que “mantienen el interés y la novedad de la práctica religiosa, así como diversifican la oferta y la hacen accesible a segmentos cada vez mayores del mercado religioso.” (Frigerio , 1998, p. 15)

En resumen, para los referentes del paradigma de las economías religiosas la situación natural de una economía religiosa es el “pluralismo”, y el monopolio sólo es posible (aunque siempre de manera incompleta) cuando una organización consigue el apoyo del estado para regularla fuertemente. “La desregulación del mercado y de la economía no lleva a un estado inferior de actividad religiosa, sino que la intensifica –en la medida en que más organizaciones ofrecen su producto más eficiente y vigorosamente.” (Frigerio , 2008, p. 8)

CONTEXTO HISTÓRICO: MODERNIZACIÓN Y RELIGIÓN EN CHILE

Antes de entrar de lleno al análisis de la evolución de la demanda y oferta religiosa, es necesario conocer el contexto histórico en que se desenvuelve el fenómeno religioso entre 1895 y 2012. En este apartado se presenta una periodicidad clásica del periodo, que nos permite comprender los grandes procesos por los cuales atraviesa la sociedad chilena en estos años de revisión histórica. Esta revisión se realizará en una síntesis muy apretada.

1891-1925: Pseudo parlamentarismo y crisis del Estado Oligárquico

Según Tomás Moulian (1997) el siglo XX chileno comienza luego de la guerra civil de 1891. Esta guerra es un hito importante dentro de la crisis del “Estado Oligárquico”, el que termina por sucumbir definitivamente hacia 1925 con la crisis económica, el ascenso de nuevos sectores sociales al poder, y una nueva constitución que proyecta una nueva institucionalidad política que opera hasta 1973. Por lo mismo, entre 1891 y 1925, nos enfrentamos a un periodo de transición; un periodo caracterizado por una crisis moral de la elite, con presidentes débiles (por eso al periodo se le conoce como “pseudo-parlamentarismo”), y con una “fronda” mercantil y financiera, realizando “el papel de Estado guardián” de las riquezas. (Moulian, 1997, pág. 154)

Entre estos años, por otra parte, “el crecimiento de las ciudades llevaba a escena a una clase media, dedicada a las profesiones liberales, o a los servicios públicos: también se estaba formando un proletariado de cierta significación y ligado directamente a la economía de enclave.” (Cardoso & Faletto, 2007, p. 38) Esto sin desconocer que la mayoría de la población pertenecía a sectores populares y marginales, principalmente peones e inquilinos ligados a la explotación del campo. (Salazar, 2000)

En este periodo, además, se proyecta la crisis de la Iglesia Católica como “monopolio religioso” legitimado por el Estado. En efecto, entra un “modelo de dominación” donde la Iglesia cumplía un rol relevante en el marco de la dominación simbólica de la

oligarquía; el Estado no solo financiaba a la Iglesia, y le había entregado funciones fundamentales de la vida pública, sino además había restringido el “mercado religioso” a cualquier otra expresión religiosa que no fuera la católica. Por lo tanto, la crisis del Estado Oligárquico es también de la “Iglesia Católica”. Las primeras golpes al rol de la Iglesia comienzan durante los gobiernos liberales, especialmente durante el gobierno de Domingo Santa María, quien aprovechándose de las coyunturas con la Santa Sede, promulga las denominadas “leyes laicas”, que inician un proceso de “desregulación” del “mercado religioso”, abriendo algunas ventanas para que otras iglesias pudieran confesar-“más libremente”-su fe. Si bien antes de los gobiernos liberales ya se habían abierto algunos espacios para la emergencia de otras tradiciones religiosas, fue en este periodo en que se dictaron importantes leyes en el camino hacia la “secularización” del Estado: la “Ley de cementerios laicos” (1883), la “Ley de matrimonio civil” (1884), y la “Ley del registro civil” (1884). (Sepulveda, 1999, p. 29)

Como bien plantea Juan Sepulveda (1999) “las leyes laicas permitieron al cristianismo evangélico acercarse al siglo XX con mucho más espacio para el desarrollo de sus planes misioneros.” (Sepulveda, 1999, p. 29) De este modo, y como veremos más adelante, será durante este periodo cuando las iglesias protestantes experimenten un fuerte crecimiento, principalmente en zonas urbanas como Valparaíso y Santiago.

En resumen, podríamos decir que este periodo se caracteriza por la crisis de la “oligarquía” y de la Iglesia Católica (como órgano legitimador del Estado), además de la emergencia de nuevos sectores sociales, entre ellos, de las iglesias protestantes.

1925-1973: Estado de compromiso y separación iglesia y el estado

La culminación de la crisis del Estado Oligárquico comienza con el gobierno de Alessandri, momento en el cual la promesa de reformas (burguesas) y el acercamiento a sectores antes excluidos, significa desordenes que derivan, primero en un primer golpe de estado -que significa la salida de Alessandri- y luego otro golpe militar, encabezado por Carlos Ibañez del Campo, -que lo trae de regreso.

Desde el segundo período de Alessandri, “los intentos de salida de la crisis se expresaron en el proyecto de desarrollar una industria nacional substitutiva de importaciones, orientada al mercado interno.” (Sepulveda, 1999, p. 31) Este nuevo esquema de desarrollo “se consolidó con el acceso al poder en 1938 del Frente Popular, basado en una alianza entre los partidos Radical, Democrático, Socialista y Comunista, y la ya existente Confederación de Trabajadores de Chile.” (Sepulveda, 1999, p. 31)

Según Manuel Antonio Garretón (1983), este periodo, da origen a lo que se denominó el modelo de desarrollo “hacia adentro”:

*“cuyo motor es el proceso de industrialización substitutiva. En el plano político al denominado **Estado de compromiso**, en el que orientado por una racionalidad global de un capitalismo dependiente, ninguna clase en particular logra asegurar su hegemonía definitiva sobre las otras, lo que obliga a adoptar una estrategia de transacciones, por un lado y, por otro, a incorporar permanentemente nuevos grupos a la vida político-social como un modo de asegurar la estabilidad del esquema político institucional.”*
(Garretón, 1983, pp. 23-24)

En este periodo, además, se pone fin a la unión entre Iglesia y Estado. Alessandri, “negoció” “con Roma una solución “amistosa” al conflicto que se arrastraba desde el siglo XIX y tenía sus raíces en la lucha por el patronato.” (Sánchez, 2014, p. 28). La separación de la Iglesia y el estado, significa el fin a los subsidios (que se concreta cinco años después, según lo acordado entre el Estado y el Vaticano), y el termino de las prerrogativas de la Iglesia con respecto a otras expresiones religiosas, aunque quedaran, por decirlo de alguna forma, “enclaves católicos” (que se manifiesta por ejemplo en la parcialidad con que se nombra a los capellanes en las Fuerzas Armadas y de Orden, mayoritariamente católicos) (Lagos, 2005). Además, a partir de este momento se abre el espacio religioso para que cualquier iglesia pueda expresarse públicamente, lo que se consagra con la promulgación en 1927 de la ley que la evangelización en lugares

públicos por parte de los “no-católicos”. (Prado, 2007).

Este proceso de “democratización” y apertura de diferentes espacios, se profundiza notablemente entre los años 1964 y 1973.

“En este proceso, la sociedad chilena se transformó en una sociedad con un alto grado de participación y organización. Y en la medida que el gobierno tuvo serias dificultades de satisfacer las expectativas que generó - debido a los obstáculos que ponían otros grupos de poder - las organizaciones populares y sus demandas fueron politizándose progresivamente, transformándose en una permanente movilización en favor de cambios sociales más profundos. Esta tensión facilitó el triunfo de la Unidad Popular en 1970. La radicalización de este proceso durante 1970-1973 motivó una fuerte y violenta reacción de la derecha política y económica. (Sepulveda, 1999, p. 32)

En resumen, podemos plantear que este periodo se caracteriza por un “Estado de Compromiso” que significa el fin de las prerrogativas para un solo sector social: la oligarquía y la Iglesia Católica, y significa el aumento de la participación de otros sectores, entre ellos, otras entidades religiosas, las que pueden por primera vez participar públicamente en la sociedad civil.

1973-1989: Dictadura militar y legitimación religiosa

De acuerdo a Tomás Moulian (1997) la dictadura militar “dio vueltas de carnero el capitalismo del Estado dependiente para abrir la economía al exterior y para permitir la libre circulación de las mercancías y de los capitales.” (Moulian, 1997, p. 259) Se trata de un “estado mercantil”, cuyo objetivo central es librar de intromisiones a los mercados, garantizar que el papel de cada factor de producción sea el que le fija la competencia y asegurar que las mercancías realicen su ciclo. “Para ello opera como regulador de esa libertad y como guardián de los que la afectan.” (Moulian, 1997, p. 116)

Para instalar este “Estado Mercantil” la dictadura cívico-militar ejerció una violencia que tuvo como propósito destruir el “tejido social” que se había ido construyendo durante el periodo del “Estado de Compromiso”, principalmente en aquellos sectores que habían emergido con más fuerza durante el periodo de mayor democratización, entre 1964 y 1973. "Por eso los métodos de persecución generalizada sólo se usaron entre los sectores considerados más vulnerables." (Moulian, 1997, p. 303)

El ámbito religioso en este periodo es muy relevante. Por una parte, porque “la dictadura chilena adoptó el nombre del cristianismo para justificarse. Identificó la lucha contra el marxismo como un combate a nombre de Cristo y a nombre de la civilización occidental cristiana.” (Moulian, 1997, pág. 175). Por ello, en primer lugar buscó la “legitimación” de la Iglesia Católica, lo que no consiguió por la oposición de la jerarquía eclesiástica (fundamentalmente del Cardenal Raúl Silva Henríquez). Este fue el contexto en que la dictadura buscó una “legitimidad subsidiaria” en un sector del mundo evangélico. De este modo, el “Consejo de Pastores” evangélicos tiene un rol importante en este proceso, generando instancias como el “Tedeum Evangélico”, en respuesta al “Tedeum Católico” que inauguró y validó Pinochet. (Lagos, 2001). Ahondaremos en este punto más adelante.

En resumen, este periodo se caracteriza por un “Estado mercantil”, que rompe con el “Estado de Compromiso”, y cierra los espacios abiertos a nuevos sectores sociales, que habían emergido durante un largo periodo de “democratización”. Sin embargo, este no es un retorno a las dinámicas del Estado Oligárquico, porque no será la Iglesia Católica la que le entregue la legitimidad simbólica al régimen militar, sino más bien serán algunos sectores del “mundo evangélico” quienes cumplirán esa función de legitimación simbólica. Además, porque en este periodo, no existieron barreras específicas para frenar la participación de diferentes iglesias en el “mercado” abierto luego de la separación de la Iglesia y el Estado.

1990-2012: Retorno a la democracia y neoliberalismo

El “Chile actual” se caracteriza por un “Estado subsidiario” o “Estado Neoliberal” donde se combina un proceso de “democratización” con uno de “mercantilización” de la sociedad y el Estado. A nivel cultural, el “Chile Actual” “está penetrado por la simbólica del consumo”. (Moulian, 1997, p. 106). De este modo, la transición se inicia con los “actores sociales” asustados y adormecidos, los que empezarán a recuperar fuerzas hacia el cambio de siglo, con la emergencia de “nuevos movimientos sociales”, que además tendrán nuevas formas de lucha, y reivindicaciones de segunda y tercera generación. (Garretón, 2000)

En este periodo, las iglesias lucharán de forma mucho más activa por tener una mayor influencia en la sociedad civil. De este modo, la Iglesia Católica principalmente, y algunas iglesias evangélicas, centrarán sus esfuerzos en constituirse en un actor que reaccione a los cambios normativos que empiezan a transformar la vida de los chilenos; de este modo, centrará sus esfuerzos en defender valores morales como la negativa del aborto, el matrimonio homosexual, y otros valores que empiezan a cuestionarse durante el periodo.

Además, y en particular, las iglesias evangélicas también se concentrarán en nuevas reivindicaciones, entre las cuales está la búsqueda de un “estatuto jurídico religioso igualitario para las diversas instituciones que conforman el universo religioso del país”. (Sepulveda, 1999, p. 34). El gran avance en esta materia será la Ley de Entidades Religiosas (19368) (o “Ley de Culto”) aprobado por el Congreso en Julio de 1999, que regula la constitución jurídica y funcionamiento de las iglesias y organizaciones religiosas. De acuerdo a la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos:

“La Ley 19368 establece un sistema que reconoce el funcionamiento, autonomía y constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas, en resguardo del derecho a la libertad de creencias y conciencia que señala el artículo 19 N° 6 de la Constitución Política de la República. Tal

reconocimiento no es sino una consecuencia del derecho a la expresión pública, cívica o cultural y organizada de las creencias religiosas de un determinado grupo de personas naturales.” (ONAR, 2014)

De este modo, se posibilita que las iglesias puedan “adquirir bienes, administrarlos, enajenarlos, adquirir derechos, contraer obligaciones patrimoniales y vincularse institucionalmente con la autoridad o con otras corporaciones.” (Sepulveda, 1999, p. 34).

Además, con los cambios culturales, sociales e institucionales que experimenta el país durante este periodo, surgen nuevos movimientos religiosos, que desborden las formas religiosas clásicas, más a tono con las necesidades espirituales del “Chile Actual” (Bahamondes, 2012)

En resumen, podemos decir que en este periodo se consolida un “Estado Neoliberal”. Surgen transformaciones culturales y emergen “nuevos movimientos sociales” que poco a poco comenzarán a tener mayor influencia en la sociedad y en la política. Las iglesias durante este periodo, también buscarán hacerse un espacio en la sociedad civil, promoviendo cambios, como reaccionando a las transformaciones morales de la sociedad.

DEFINICIONES CONCEPTUALES DEL ESTUDIO

En este apartado se resume sumariamente los conceptos que se utilizarán en este estudio en base a la discusión teórica planteada anteriormente.

Por “**religión**” entenderemos: un conjunto de creencias, actividades e instituciones que se basan en la fe en una fuerza sobrenatural.

Por “**organizaciones religiosas**” (o “**iglesias**”) entenderemos “empresas sociales cuyo propósito principal es crear, mantener, y proveer religión a un conjunto de individuos y proveer y supervisar sus intercambios con dios o dioses.”

Las “**creencias religiosas**” son un conjunto de cosmovisiones sobre la divinidad, y la relación de la humanidad con esta, y las consecuencias de esa relación.

La “**pertenencia religiosa**” se refiere a la identificación de un individuo con una comunidad religiosa. Incluye “identificación” y “membresía” a una organización.

La “**observancia religiosa**” refiere a la práctica de la fe y por lo tanto se relaciona estrechamente con el “creer”. Incluye “actividad ritual”, “devocionalismo privado”, y la “importancia de la religión para un individuo”

Por el término “**católico**” entenderemos a aquellas personas e instituciones que se identifican con el catolicismo apostólico romano.

Por el término “**evangélico**” entenderemos “todas las manifestaciones protestantes y post-protestantes, desde las iglesias históricas hasta pentecostales y neo pentecostales”.¹²

Por “**economía religiosa**” entenderemos “toda la actividad religiosa que sucede en una

¹² En línea con lo que plantean Sepulveda (1999) y Fediakova (2012)

sociedad. Incluye un mercado de seguidores actuales y potenciales; un conjunto de organizaciones buscando atraer o mantener adherentes, y la cultura religiosa ofrecida por la organización.”

Por “**nichos religiosos**” entenderemos “aquellos segmentos de mercado de potenciales adherentes que comparten preferencias religiosas particulares (necesidades, gustos, expectativas).”

Por “**diversidad**” nos referimos “al número de entidades religiosas activas en la economía”

Por “**magnitud de la oferta**” entenderemos la cantidad de “centros de culto”, número de “clérigos” y otros indicadores de la oferta de una iglesia.

Por “**estabilidad de la demanda religiosa**” entenderemos “la durabilidad de los nichos en términos de su tamaño relativo y el carácter de sus demandas”.

Por “**dinámica de la oferta**” entenderemos “las actividades de las entidades religiosas que permiten que cada nicho se suministre con eficacia.”

Por “**des-regulación**” del mercado religioso entenderemos “la apertura de barreras (estatales y sociales) de un espacio religioso”

Estas definiciones, serán operacionalizadas en dos niveles. Por una parte, a un nivel de supuestos, es decir premisas teóricas que guiarán el análisis de la información, pero que no serán levantadas directamente como unidades de información. Por otro lado, a nivel de variables, es decir, conceptos que serán observados a través de diferentes indicadores. De este modo, las definiciones se pueden resumir en las siguientes tablas.

Tabla 1: Supuestos del estudio

Supuestos del estudio
La demanda religiosa se “distribuye normalmente” en la población conformando nichos de mercado estables
La (des)regulación del mercado religioso explica la diversidad y magnitud de la oferta religiosa
Las oferta religiosa en un mercado des-regulado y diverso logra satisfacer de mejor forma a los diferentes “nichos de mercado”

Tabla 2: Operacionalización de variables

VARIABLES	DIMENSIONES	SUB DIMENSIONES	
Demanda religiosa	Creencia religiosa	Creencia en Dios	
		Observancia religiosa	Asistencia a servicios religiosos
			Devocionalismo privado
	Pertenenencia religiosa	Importancia de la religión	
		Identificación religiosa	
Oferta religiosa	Diversidad de la oferta	Membresía religiosa	
		Denominaciones	
	Magnitud de la oferta	Iglesias (entidades religiosas)	
		Centros de culto	
		Clero	

DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

En este estudio no se busca desacreditar el paradigma de la secularización; eso sería ambicioso e ingenuo, tal como sería, por otro lado, esperar validar el de las economías religiosas. Por el contrario, este estudio tiene un alcance mucho más modesto: analizar críticamente datos cuantitativos sobre católicos y evangélicos en base a la mirada aguda de dos de sus principales exponentes: Rodney Stark y Roger Finke, específicamente, a partir del libro “Actos de fe: explicando el lado humano de la religión (2010)”.

Se espera describir aquellos datos “extraños”, “contra intuitivos”, aquellos aspectos que no se han podido explicar suficientemente bien desde las diferentes teorías que conforman el paradigma de la secularización. En el fondo, esto no es más que una invitación a explorar las potencialidades que tienen las teorías y métodos del paradigma de las economías religiosas dentro del debate sociológico sobre religión en Chile.

Tipo de investigación

Podríamos decir que este estudio es, por una parte, **exploratorio**, porque busca explorar el alcance de un paradigma poco estudiado en Chile. Si bien, muchos de los conceptos y datos considerados en él han sido abordados por otras investigaciones, que se alimentan de otras teorías, son menos los que han buscado innovar en el uso de nuevas teorías y métodos para generar nuevas significaciones. Nada de lo que se pueda desprender de este estudio es concluyente, sino más bien una invitación a seguir reflexionando en base nuevas hipótesis.

Por otro lado, podríamos decir también, que este estudio es **descriptivo**, porque busca describir detalladamente la evolución de un fenómeno, sin buscar necesariamente correlaciones entre los diferentes datos, sino más bien haciendo el trabajo de profundizar en ellos, separando -como se dice- la paja del trigo, para que podamos desprender nuevas significaciones. Estos datos, como se verá, son principalmente cuantitativos: censos, encuestas, estadísticas institucionales de iglesias, aunque además

se incluyen entrevistas y revisión bibliográfica especializada.

Por último, aunque no necesariamente se consiga, se pretende que esta investigación sea de algún modo, **explicativa**. Esto no quiere decir que se busque establecer causas y efectos, porque en los fenómenos sociales éstos son múltiples, relaciones complejas que resultan difícil, sino imposible, de ordenar causalmente. Sin embargo, se espera que la teoría utilizada permita comprender la orientación de los diferentes datos, el modo cómo se relacionan entre sí, la manera cómo se conjugan para construir un fenómeno social más complejo.

El diseño de la investigación se puede resumir en la siguiente tabla.

Tabla 3: Diseño de la investigación

Objetivo	Hipótesis	Supuestos teóricos	Metodología
Describir la evolución de la “demanda religiosa” en Chile entre 1895 y 2012	La “demanda religiosa” de la población se mantiene relativamente estable entre 1895-2012 en Chile	La demanda religiosa se “distribuye normalmente” en la población conformando “nichos de mercado” estables	Procesamiento y análisis de censos históricos, y encuestas de diferentes periodos e instituciones
Describir la evolución de la “oferta religiosa” católica y evangélica entre	La “oferta religiosa” católica y evangélica crecen significativamente, aunque a tasas que	La diversidad y magnitud de la oferta religiosa se explica por la (des)regulación del	Procesamiento y análisis de censos históricos, registros institucionales, y contabilidad de

1895-2012	fluctúan de manera no-lineal en diferentes periodos entre 1895-2012 en Chile	mercado religioso	centros de culto en diferentes etapas históricas
Describir la relación entre la demanda religiosa de la población y la oferta católica y evangélica entre 1895-2012	A medida que evoluciona el mercado religioso en Chile, la oferta evangélica complementa a la oferta católica en nichos de mercado donde la segunda no estaba siendo eficiente.	Las oferta religiosa en un mercado des-regulado y diverso logra satisfacer de mejor forma los diferentes “nichos de mercado”	Análisis crítico de resultados derivados de los objetivos anteriores

Alcances de la investigación

Esta investigación tiene varios alcances que es necesario explicitar.

Alcance temporal

El alcance temporal de este estudio, que va desde 1895 a 2012, se definió en función a tres criterios: 1) porque se requiere una serie larga de datos para analizar con propiedad la evolución de la demanda y oferta católica y evangélica en perspectiva histórica, 2) porque desde 1895 los censos incorporan una pregunta sobre identificación religiosa; estos datos serán la columna vertebral de este estudio, y 3) porque se busca dar continuidad al argumento que desarrolla Sol Serrano (2008) en su libro: “¿Qué hacer

con Dios en la República?” que aborda el problema de la secularización desde 1845 a 1885.¹³

Aunque hay mayor abundancia de datos a medida que nos acercamos al presente, de todos modos se abordará cada periodo con la información disponible, aunque sea incompleta. Por ello, en la presentación de los resultados se explicitarán las dimensiones del estudio que se logran abarcar.

Alcance conceptual

Este estudio está circunscrito al alcance teórico-conceptual explicitado en el apartado: “definiciones conceptuales del estudio”. De este modo, se dejan fuera otros aspectos revisados en el marco teórico, que dicen relación con aspectos más amplios del concepto de secularización como lo es la “racionalización” o la “mundanización” (Tschannen, 1991). Lo que se evaluará, en el caso de la demanda religiosa, es estrictamente lo concerniente a la evolución del nivel de “creencia, pertenencia y observancia”; mientras que en el caso de la oferta, la evolución de la “diversidad y magnitud” de la oferta religiosa, dejando fuera, aquella oferta de índole no religiosa que impulsan las iglesias (como el ámbito educacional, social, filantrópica, influencia política, etc.).

Alcance muestral

Se abordará la evolución de católicos y evangélicos dejando de lado otras religiones relevantes, como lo son el islam, el judaísmo, el budismo, los Testigos de Jehová, los mormones, etc. Esto porque el sólo análisis del catolicismo y el movimiento evangélico, representan por si mismos un esfuerzo de investigación muy significativo.

¹³ Durante el estudio también se utilizarán datos posteriores a 2012. En este sentido, el 2012 se utiliza – más bien- como un año referencial del presente.

Alcance metodológico

Dado que se busca abordar la mayor cantidad de fuentes posibles, se decidió analizar los datos cuantitativos en pocos niveles, buscando el máximo de generalización posible. Por ello, se dejan fuera consideraciones de edad, género, nivel socioeconómico, nivel educacional, etc.; esta es una limitación que debiera subsanarse en futuras investigaciones, sobre todo en aquellas que busquen profundizar en datos anteriores a 1990.

METODOLOGÍA DEL ESTUDIO

El paradigma de las economías religiosas ha sido bastante fecundo en la producción de nuevos conocimientos, lo que es bastante encomiable considerando que es relativamente joven. En efecto, según Davie, “la teoría de las decisiones racionales ha generado un enorme número de aplicaciones empíricas, y lo ha hecho además en muchos lugares distintos del mundo.” (Davie, 2011, p. 101) Probablemente, su enorme fecundidad se debe a que sus teorías, y conceptos, están contruidos de un modo que es bastante fácil de cuantificar.

Ahora bien, aunque a simple vista puede parecer que en el ámbito de la religión los datos son escasos, en realidad es sorprendente la cantidad de datos disponibles para la investigación sociológica. Estos datos no necesariamente están “limpios”, pues muchas veces están mal contruidos, no tienen trazabilidad, o simplemente no se cuenta con la información suficiente en los momentos apropiados. Sin embargo, y como bien diría Rodney Stark, “aun así, debemos ofrecer datos cuantificados –al menos en términos de la aritmética de lo posible- si queremos comprender la magnitud del fenómeno que deseamos explicar.” (Stark R. , 2009, p. 17)

Esta idea de la “aritmética de lo posible” lejos de ser buena una excusa para no ser suficientemente rigurosos, es una “regla de oro” para los defensores del paradigma de las economías religiosas. En efecto, cuando la investigación se realiza con “honestidad

intelectual”, la mejor opción es siempre buscar lo bueno y no lo perfecto; si siempre se esperara encontrar datos infalibles, la labor del investigador sería simplemente imposible, lo que podría terminar más bien en la decepción y en la inercia. Por ello, un buen investigador, debe ser lo más fecundo posible en la generación de información, esperando que sea la acumulación de los diferentes datos los que de alguna manera permitan dar luces sobre una realidad, sin esperar que por sí solos den una iluminación total. Aquí, nuevamente, cobra relevancia una buena teoría, porque permite leer globalmente la información, más allá de las limitaciones que ésta pueda presentar.

Técnicas de levantamiento de información

En este estudio se levantó información secundaria y primaria. La primera, consiste principalmente en información cuantitativa derivada del procesamiento de bases de datos de encuestas, de datos censales, de estadísticas institucionales de iglesias, de datos disponibles en sitios webs corporativos de diferentes iglesias, y de listados de entidades religiosas de derecho público y privado, entre otras. Además de esto, se consultó información cualitativa con respecto a diferentes iglesias, en base a anuarios, sitios webs, revistas institucionales, además de consulta de bibliografía especializada. Por su parte, la información primaria consistió en la realización de 11 entrevistas semi estructuradas en profundidad a diferentes informantes claves del mundo religioso. Estas entrevistas fueron de gran utilidad para comprender mejor el contexto de cada iglesia, sus particularidades doctrinales, culturales y sociales, además de facilitar el acceso a la información cuantitativa, y a su correcta interpretación.

A continuación se expone con más detalle las diferentes técnicas.

Levantamiento y procesamiento de datos censales

El trabajo con los datos censales se facilitó con el libro de Juan Guillermo Prado (2007) titulado “La estampida de los fieles: los censos y la evolución religiosa en Chile”. En este trabajo Prado presenta los principales resultados de los censos de 1895, 1907, 1920,

1930, 1940, 1952, 1960, 1970, 1990 y 2002, posibilitando de ese modo, concentrar los esfuerzos en su sistematización para los propósitos de esta tesis.

Ahora bien, el manejo de estos datos se hizo en una perspectiva crítica, es decir, buscando formas diferentes de procesar y presentar la información de los diferentes censos. Por ello, se hace un giro en la interpretación de los datos, que consiste en analizar la evolución de la identificación religiosa no sólo a partir de la evolución de los porcentajes, sino también a partir de las variaciones absolutas y las tasas de crecimiento. Este enfoque además de relativizar las interpretaciones usuales de los datos, permite valorar las tasas de crecimiento de la identificación católica y evangélica en sí mismas, más allá si crecen al ritmo (o no) de la población.

Con respecto al censo del 2012, se lo analizó tal como se analizaron todos los demás censos, asumiendo, sin duda, las implicancias que esto puede tener en los resultados.

Análisis de encuestas de opinión

En este estudio se revisaron varias encuestas que incluyen indicadores sobre religión; las bases de datos de las “Encuestas Bicentenario” (Universidad Católica-Adimark) desde 2006 hasta el 2014; de la “Encuesta Mundial de Valores (World Value Survey)” desde 1990 a 2011; y de las encuestas Latinobarómetro de 1995 a 2015. Además, revisaron las síntesis de resultados de las encuestas que realizara el “Centro de estudios socio-económicos” de la Universidad de Chile, entre 1958 y 1973, dirigida por Eduardo Hamuy, quien fuera uno de los iniciadores de la aplicación moderna de encuestas de opinión en Chile, y cuyas encuestas son una fuente de información muy valiosa con respecto a un periodo de gran relevancia para el país.

Finalmente, se incluye como parte fundamental de este estudio, los datos levantados por Alberto Hurtado en sus ensayos: “La crisis sacerdotal en Chile” (1936) y ¿Es Chile un país católico? (1941). En estos ensayos Hurtado entrega los resultados de una encuesta que aplicó a todos los párrocos católicos de Chile con respecto a la vida religiosa de la

población. Tal como plantea el propio Hurtado: “estos datos como que provienen de todas partes de Chile, a pesar de las imprecisiones naturales de una encuesta de esta especie, nos sumista, sin embargo, bastante luz para apreciar las grandes líneas de la vida católica en el país.” (Hurtado, 1941, p. 5) Estos son datos interesantes que debieran reflejar la actividad religiosa mayoritaria de la época, porque para entonces los evangélicos representaban un porcentaje muy minoritario de la población.

Análisis de registros institucionales

Por un lado, se levantaron y procesaron datos oficiales que registra el Estado. Es el caso de los listados de entidades religiosas de derecho público y privado. El primero, refiere al listado de personalidades jurídicas que se generan en el marco de la “Ley de Entidades Religiosas” y el segundo se refiere al listado de personalidades jurídicas de derecho privado, regidas por la Ley de Corporaciones Privadas. Ambas fueron proporcionadas gentilmente por la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos, dependiente de la Secretaría General de La Presidencia.

Por otro lado, se revisaron registros institucionales de diferentes iglesias. Esto muy en línea con las recomendaciones metodológicas de los autores del “paradigma de las economías religiosas”, quienes recomiendan utilizar registros institucionales de iglesias para el análisis sociológico. (Iannaccone, 1998)

Para este estudio, las fuentes de información consultadas van desde sitios web, reportes institucionales, videos, revistas religiosas, etc. Esto no estuvo libre de complicaciones: la información no siempre es completa, no siempre es clara, ni confiable. Por ello, en cada caso, se tomaron decisiones metodológicas para garantizar que los datos fueran apropiados para los fines de la investigación. Además, fue necesario documentarse con respecto a aspectos teológicos y doctrinales fundamentales de cada una de las iglesias, para comprender bien la nomenclatura de la mayoría de los datos.

Tabla 4: Listado de iglesias incluidas en la revisión de registros institucionales

Instituciones	Religión
Iglesia Católica (Conferencia Episcopal)	Católicos
Compañía de Jesús	Católicos
Opus Dei	Católicos
Iglesia Evangélica Luterana de Chile	Evangélicos
La Iglesia Luterana en Chile	Evangélicos
Iglesia Luterana Confesional de Chile	Evangélicos
Iglesia Anglicana de Chile (IACH)	Evangélicos
Unión de iglesias evangélicas Bautistas de Chile (UBACH)	Evangélicos
Iglesia Presbiterana de Chile (IPCh)	Evangélicos
Iglesia Metodista de Chile	Evangélicos
Ejército de Salvación	Evangélicos
Alianza Cristiana y Misionera	Evangélicos
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Evangélicos
Iglesia de Dios	Evangélicos
Asambleas de Dios	Evangélicos
Iglesia metodista pentecostal de Chile (D. Público)	Evangélicos
Iglesia metodista pentecostal de Chile (D. Privado)	Evangélicos
Primera iglesia metodista pentecostal de Chile (Jotabeche)	Evangélicos
Iglesia Evangélica Pentecostal	Evangélicos

Contabilidad de los centros de culto

Se contabilizaron los centros de culto de las iglesias católicas y evangélicas con el objetivo de dimensionar el alcance territorial y social de éstas en el país. Para ello, se optó por diversificar las fuentes de información al momento de contabilizarlas. En el caso de la iglesia católica se basó en las estadísticas oficiales que la iglesia pública en sitios de web locales e internacionales. Además la información se complementó con datos proporcionados por la oficina de estadísticas de la Iglesia Católica, gentileza de la

Conferencia Episcopal.

Con respecto a los lugares de culto evangélicos, se contó con dos niveles de información. Por un lado, se revisó la información entregada por las propias iglesias a la Convención Mundial de Iglesias en 1995, las que describe Bierly en 1997, y menciona Holland Clifton (2009). Por otro lado, se contabilizaron los centros de culto de 9 “iglesias históricas” y 6 “iglesias pentecostales”, cuyos datos eran asequibles en sus respectivos sitios web, o que fueron proporcionados directamente por las iglesias. En total, se contabilizaron 1885 centros de culto a nivel nacional, y 669 en la Región Metropolitana.

A su vez, los datos de la Región Metropolitana se pudieron cruzar con la información del Índice de Prioridad Social que publicó el Ministerio de Desarrollo Social el 2014, lo que permitió generar interesantes conclusiones con respecto a cómo se distribuye la oferta religiosa de acuerdo a la condición socio-económica de las comunas.

Entrevistas

Se realizaron entrevistas en profundidad semi –estructuradas entre septiembre de 2014 y abril de 2015. Éstas entrevistas, junto con entregar datos necesarios para cada uno de los aspectos centrales de la investigación, sirvieron además para conocer el contexto del fenómeno religioso, con actores relevantes del campo religioso chileno. En este sentido, se realizaron un total de 11 entrevistas a obispos, sacerdotes, profesores de religión, presbíteros, voceros comunicacionales, etc. En un principio las entrevistas tenían un carácter eminentemente exploratorio, pues no existía todavía un diseño claro de la investigación; sin embargo, en la medida que avanzaba el proceso de campo, las entrevistas se fueron encauzando hacia requerimientos de información mucho más precisos.

Se eligió a las iglesias buscando que fueran representativas de la diversidad del mundo católico y evangélico. De este modo, en el caso de los católicos se realizaron entrevistas a organizaciones “diocesanas” y “religiosas”. Con los evangélicos, se buscó iglesias

que fueran representativas de las “iglesias históricas” y de las “iglesias pentecostales”. (Sin embargo, el acceso a las grandes iglesias pentecostales fue complejo, por lo que la mayoría de los entrevistados evangélicos pertenecen a las iglesias históricas.)

En la siguiente tabla se presenta el detalle de la muestra:

Tabla 5: Muestra de iglesias que fueron incluidas en el proceso de entrevista

Instituciones	Religión
Conferencia Episcopal	Católicos-Diocesanos
Compañía de Jesús	Católicos-Religiosos
Opus Dei	Católicos-Movimiento
Iglesia Evangélica Luterana en Chile	Evangélicos-Histórica
Iglesia Anglicana de Chile	Evangélicos-Histórica
Unión de Iglesias evangélicas Bautistas de Chile	Evangélicos-Histórica
Iglesia Presbiterana de Chile	Evangélicos-Histórica
Iglesia Metodista de Chile	Evangélicos-Histórica
Primera Iglesia Metodista pentecostal de Chile	Evangélicos-Pentecostal
Iglesia Evangélica Pentecostal	Evangélicos-Pentecostal
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Evangélicos-Histórica

Revisión bibliográfica

Es importante destacar además, que al momento de exponer los resultados del estudio se incluyeron también citas de diferentes investigadores; esto porque estas investigaciones son aportes específicos que permiten precisar la presentación de los datos. Esto permite, a mi modo de ver, más coherencia y fluidez en la exposición de los resultados, apoyando la argumentación general del estudio.

Técnicas de procesamiento y análisis de información

Información secundaria: análisis cuantitativo

Dado que se comparan una gran cantidad de fuentes cuantitativas, fue necesario establecer un método de homologación de datos que permitiera hacer comparable los diferentes datos. De este modo, cuando se presenta información comparativa en los diferentes gráficos, se buscó identificar con claridad diferentes aspectos, como la unidad muestral (ejemplo: región del país), el tipo de fuente, o el tipo de indicadores (ejemplo: tipo de pregunta, tipo de respuesta, tipo de escala, etc). Si bien, de los 57 gráficos que contienen comparación de datos, todos tienen igual unidad muestral, lo que varía es el tipo de fuente y el tipo de indicador. Esa distribución se observa en la siguiente tabla:

Tabla 6: Distribución de gráficos según comparación de fuentes e indicadores

Gráficos donde se comparan datos		Indicadores	
		Iguales	Distintos
Fuentes	Iguales	(49%)	(9%)
	Distintas	(26%)	(16%)

- A) Según lo anterior, el 49% de las comparaciones se establece entre datos que provienen de igual fuente y que tienen igual indicador. Esto ocurre sobre todo con aquellas encuestas que tienen una larga serie de datos en diferentes tiempos (ejemplo: Encuesta Latinobarómetro, Bicentenario, Mundial de Valores, etc).
- B) El 26% de las comparaciones se realizan entre diferentes fuentes que tienen igual indicador. El caso más recurrente es la comparación que se establece entre la Encuesta del Centro de Estudios Socioeconómicos que realizara Eduardo Hamuy entre 1958 y 1973, y la Encuesta Bicentenario que se realiza desde el 2006. Aquí, la comparación es posible gracias a que esta segunda encuesta toma en consideración el diseño de la primera para su cuestionario, pensando, justamente, en la posibilidad de comparar estos datos.
- C) El 9% de los gráficos donde se establecen comparaciones entre diferentes datos,

tiene igual fuente pero distinto indicador. El principal ejemplo de esto son los Censos de población, donde año a año la pregunta y las alternativas sobre religión han cambiado. En este caso, para que los datos fueran comparables, se realizó un exhaustivo trabajo de re categorización, que permitiera generar al menos las grandes categorías del estudio, que son: “con religión”, “sin religión”, “evangélicos”.

- D) El 16% de los gráficos donde se establecen comparaciones tiene distintas fuentes y distintos indicadores. Este es el caso, por ejemplo, de aquellos datos que se derivan de información proveniente de registros históricos, como los ensayos de Alberto Hurtado, donde la información es incompleta, aunque clarificadora. En estos casos, se derivan más bien hipótesis que se contextualizan durante la presentación de los resultados.

Información primaria: análisis cualitativo

La información primaria, a su vez, consistió en una clasificación de las diferentes respuestas de los entrevistados en base a los diferentes temas tratados, para luego analizarlos hasta saturar sus significaciones. Este método resultó bastante útil para el propósito de contextualizar los datos consultados; por ello, durante la exposición de la información se optó por minimizar el número de citas directas, exponiendo más bien conclusiones sintéticas derivadas de éstas. Sin embargo, en los anexos se podrá consultar más en detalle esta información.

RESULTADOS DEL ESTUDIO

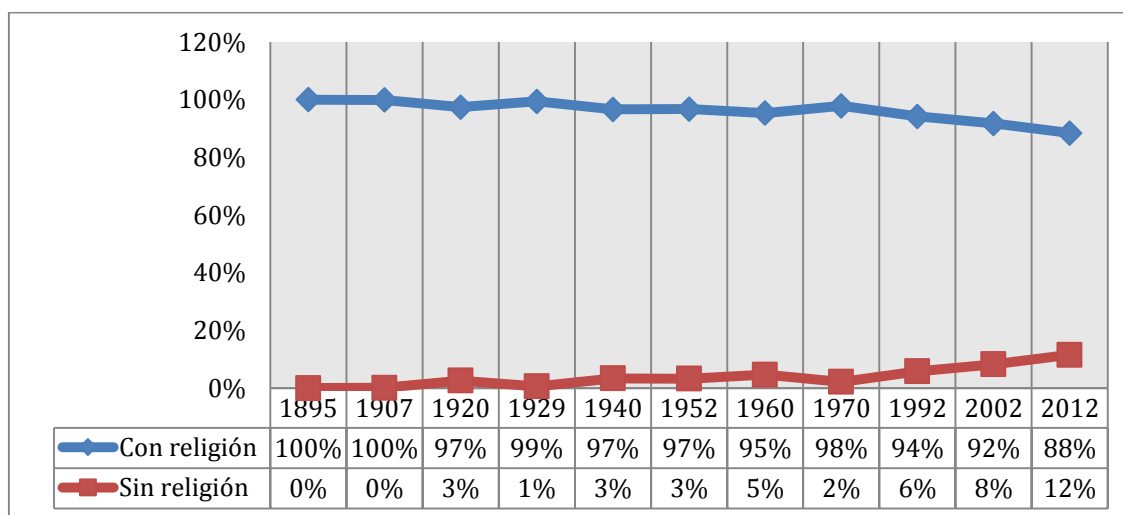
EVOLUCIÓN DE LA DEMANDA RELIGIOSA

En este apartado se analizará la evolución de la “demanda religiosa” en base a la evolución de la “creencia”, “pertenencia” y “observancia” de católicos y evangélicos, y de la población en general. Aunque no se podrá analizar con la misma profundidad todos los periodos comprendidos entre 1895 y 2012, al menos se realizará una aproximación razonable a cada uno de estos.

Creencia religiosa

De acuerdo al Censo de 2012, quienes se declaran “con religión o credo” representan el 88% de la población, mientras que el 12% se declara “sin religión”.

Gráfico 1: Evolución del % de “con y sin religión” entre 1895 y 2012

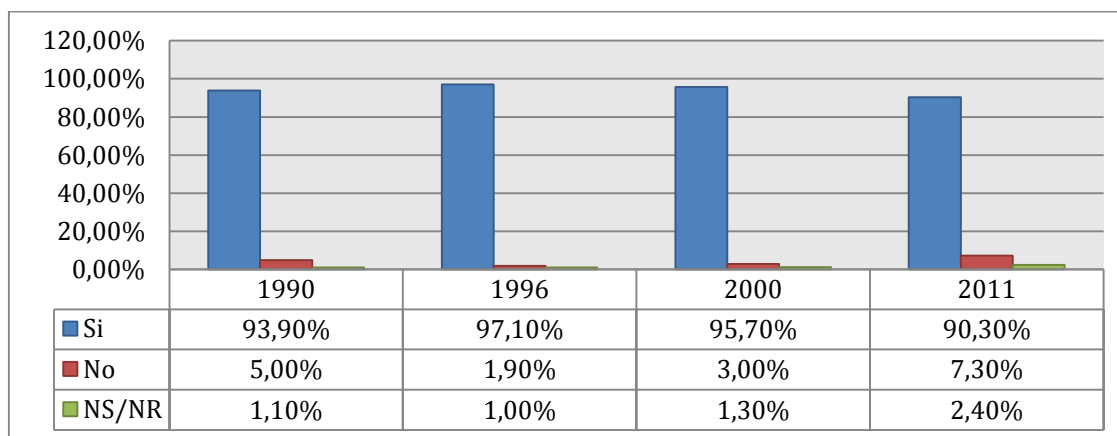


FUENTE: Elaboración propia a partir de (Prado, 2007)

Con religión

En el gráfico anterior se puede observar que una mayoría aplastante de la población se identifica con alguna religión en Chile. Esto, al menos, implica que las personas tienen creencias religiosas, aunque no implique necesariamente “pertenencia” ni “observancia” religiosa. Al mismo tiempo, el hecho que a partir de los años noventa empiece a aumentar los “sin religión”, no significa que haya disminuido al mismo ritmo las creencias religiosas. De hecho, como se puede observar en el siguiente gráfico (Nº2), durante estos años una mayoría contundente “cree en Dios”, aun cuando esta exista una tendencia a la baja en esta dimensión. A su vez, tampoco se podría decir que el porcentaje que no “cree en Dios” no crea en algún otro tipo de ser espiritual, porque las creencias en “lo sobrenatural” pueden ser muy variadas.

Gráfico 2: Evolución de la "creencia en Dios" 1990-2011



Fuente: Elaboración propia a partir de sitio web de (World Values Survey)

Sin religión

Aunque los que tienen religión son la gran mayoría en Chile, el porcentaje de quienes se declaran “sin religión” en 2012 es el más alto en la historia de los censos. ¿Significa esto que avanzamos progresivamente a una sociedad sin religión? Antes de responder a esta pregunta, es necesario hacer tres acotaciones.

La primera es: ¿qué se entiende en los censos por “Sin religión o credo”? Si consideramos, por ejemplo, los censos más actuales, podemos identificar que en 1992, 2002, y 2012 hay diferentes categorías que definen un concepto que globalmente podríamos denominar como “sin religión”. En efecto, mientras que en el censo de 1992 la categoría de respuesta es “indiferente o ateo”, en el de 2002 la opción es “Ninguna, ateo, agnóstico”, y en el de 2012 la opción “Ninguna”. De este modo, si bien las diferentes opciones pueden ser englobadas bajo la categoría “sin religión”, no se está evaluando lo mismo en cada una.

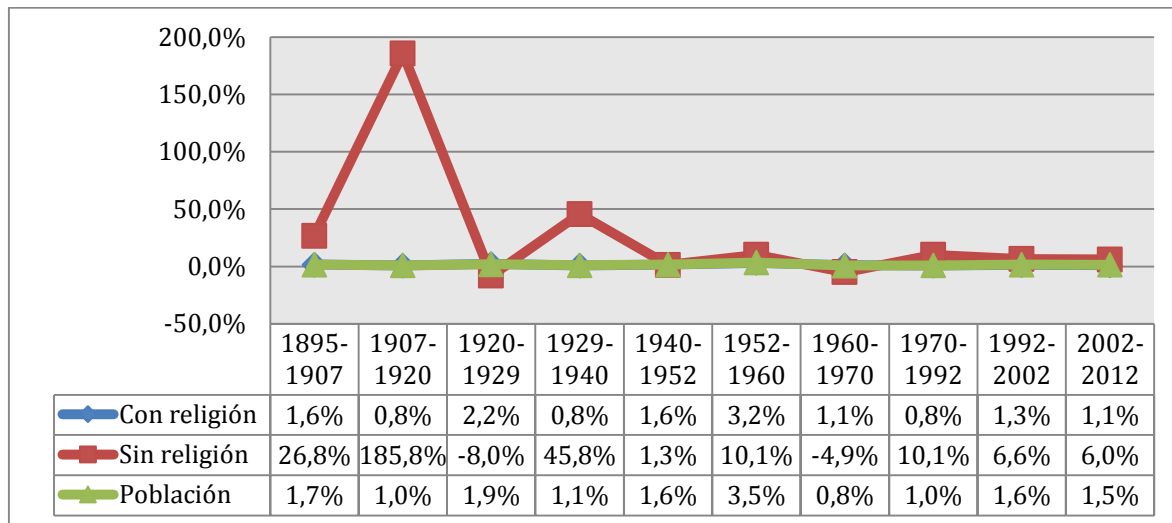
Algo parecido ocurre con las encuestas internacionales y nacionales, como el Latinobarómetro (2014) y la Encuesta Bicentenario (2015). En el primer caso, existe la opción “ateo, ninguna, agnóstico”, y en el segundo, la opción, “ninguna, ateo”.

Dicho lo anterior, sin embargo es interesante observar la evolución de estas categorías. En primer lugar, todas las encuestas demuestran que estas opciones siguen siendo una minoría. Quienes de alguna u otra manera se declaran “sin religión” bordan el 25% de acuerdo al Latinobarómetro (2014) y el 22% de acuerdo a la Encuesta Bicentenario (2013). Este porcentaje ha aumentado progresivamente desde el año 1995, cuando el Latinobarómetro mide por primera vez un 9%, mientras que en 2006, la primera Encuesta Bicentenario mide un 12% de personas que se identifican con la categoría “ateo, ninguna”, año en el que el Latinobarómetro medía un 11%.

La segunda acotación, es que a lo largo de la historia las tasas de personas “sin religión” han fluctuado significativamente. No hay un avance lineal y progresivo de la población que se declara sin religión; de hecho, durante los últimos años, esta tendencia ha ido decreciendo.

Para ejemplificar esto revisemos el siguiente gráfico.

Gráfico 3: Tasas de crecimiento de “con y sin religión” entre 1895 y 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de (Prado, 2007)

Como se observa en el gráfico, a principios del siglo XX estas tasas eran muy superiores a las del presente; de hecho, las variaciones se han estabilizado en el tiempo. Es necesario señalar, sin embargo, que las variaciones de la primera mitad del siglo se pueden explicar porque para entonces las personas que se declaraban “sin religión”, eran muy minoritarias, y por lo tanto el número es mucho más sensible a fenómenos migratorios, errores no-muestrales, clasificaciones arbitrarias (como la población mapuche que en algunas partes –por desconocimiento de los encuestadores- era clasificada como “sin religión”).¹⁴

En el periodo 1920 a 1940, por su parte, hay un fuerte aumento de los “sin religión”. En este periodo Chile experimentaba cambios sociales importantes, además de una crisis económica; sin embargo, y como lo veremos más adelante, el evento más significativo desde el punto de vista religioso, fue la separación de la Iglesia Católica y el Estado, lo que de alguna manera posibilitó el despliegue de diferentes otras identificaciones, entre ellas, las de quienes se consideraban “sin religión”. Esto lo retomaremos más adelante.

¹⁴ Algunos ejemplos interesantes sobre esto se pueden encontrar en (Prado, 2007)

Llama la atención, además, que la tasa de crecimiento de los “sin religión” entre 1960-1970 fue negativa. Esto resulta interesante, porque se podría suponer que en este periodo de cambios culturales y políticos modernizadores, iría aparejado de un decrecimiento de la declaración religiosa, cosa que no ocurre. Este retroceso, sin embargo, gira de tendencia en el periodo inter-censal de 1970 y 1992, periodo tan largo, y de tantos cambios, que es difícil precisar en qué momento histórico exactamente se da el quiebre de la tendencia, aunque se podría suponer que es durante la “dictadura militar”.

La tercera acotación, es que quienes se declaran sin religión, no necesariamente significa que no sean creyentes. En efecto, en esta categoría pueden estar incluidos personas que creen, pero que no pertenecen a una iglesia, como diría Gracie Davie (2007). Según Christian Parker, “la generalidad de los casos, los denominados “sin religión” o bien “indiferentes” son, de hecho, personas que creen en realidades superiores – son “creyentes” – pero que generalmente no están dispuestas a verse involucradas con “la religión” que, por cierto, asocian a las iglesias establecidas.” (Parker , 2008, p. 280) En esta línea, los datos de la Encuesta Bicentenario (2014), atestiguan que “más de la mitad de quienes declaran “no tener religión” afirma creer en Dios y no tener dudas de ello (61%) y el 67% afirma que cree en Dios y siempre ha creído. A pesar de que un porcentaje importante de ellos se define como una persona “ni religiosa ni espiritual” (43%), el 50% se considera a sí mismo como una persona espiritual y no religiosa. (Universidad Católica de Chile- Adimark, 2014, p. 37).

De acuerdo a Parker, esto que a simple vista puede resultar contradictorio, en realidad es bastante comprensible, siempre y cuando se amplié la mirada a lo que se entiende por “religión”, que está mucho más allá de la identificación o participación en alguna iglesia. De acuerdo a Parker (2008) hay personas que creen en Dios y en la mayoría de las creencias cristianas básicas (han nacido y han sido socializadas en una cultura cristiana), incluso pueden tener su propia “espiritualidad”, “y al mismo tiempo se distancian de las iglesias, de sus doctrinas, de su ética y de su clero, por considerarlos alienantes, represivos o anacrónicos. Por contraste, los “ateos” son generalmente un

porcentaje muy pequeño de este grupo de personas.” (Parker , 2008, p. 280). En esta misma línea, Vega Centeno (1995) afirma que “el creyente ha dejado de ser eclesial. Esto no quiere decir que estemos ante masas sin religión; todo lo contrario. Se trata de masas creyentes, pero para las cuales los sistemas oficiales de creencias – iglesias– han perdido su atractivo, su capacidad de convencimiento. Ante su incapacidad de convencer y de convocar, se producen curiosas amalgamas entre creencias de diversos orígenes y alcances (orientalismo, brujería, astrología, vudú, etc.) (Vega-Centeno, 1995, p. s/n)

En esta línea, Rodney Stark afirma que “aunque los sociólogos han creído durante mucho tiempo que las personas que afirman que su afiliación religiosa es “ninguna” son primariamente humanistas irreligiosos, varias investigaciones recientes muestran que no es así. La mayoría de esas personas está simplemente indicando una falta de convicción en un tipo de fe convencional, puesto que son también ellos los que forman el grupo más inclinado a expresar interés en doctrinas mágicas, religiosas y místicas no convencionales.” (Stark R. , 2009, p. 45)

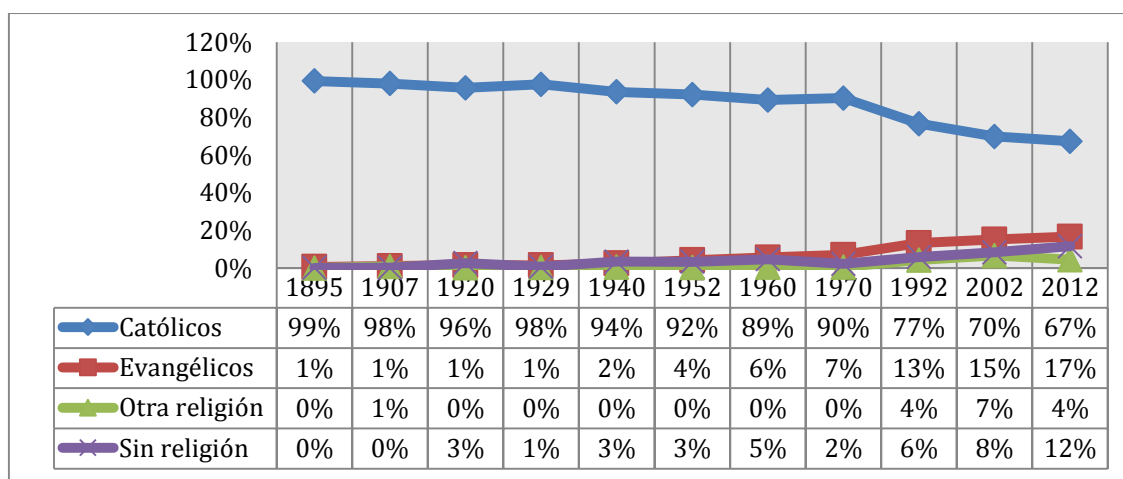
Pertenencia religiosa

La pertenencia religiosa se mide a través de dos dimensiones: “identificación” y “membresía” religiosa. Esta primera dimensión la abordaremos por medio de los datos censales, mientras que la segunda, la estimaremos a través de encuestas y registros institucionales de las iglesias.

Identificación religiosa

La identificación religiosa ha evolucionado significativamente desde 1895 (ver gráfico 4). Durante todo este tiempo, han ido cobrando fuerza la identificación evangélica, aquellos que se declaran “sin religión”, y otras religiones. En 1895 el 99% de la población se declaraba católica, mientras que el 2012 sólo un 67% de ella lo hace. La mayor disminución de católicos ocurre en 1992, momento en el que los evangélicos superan por primera vez los dos dígitos.

Gráfico 4: Evolución del % de “identificación religiosa” entre 1895 y 2012

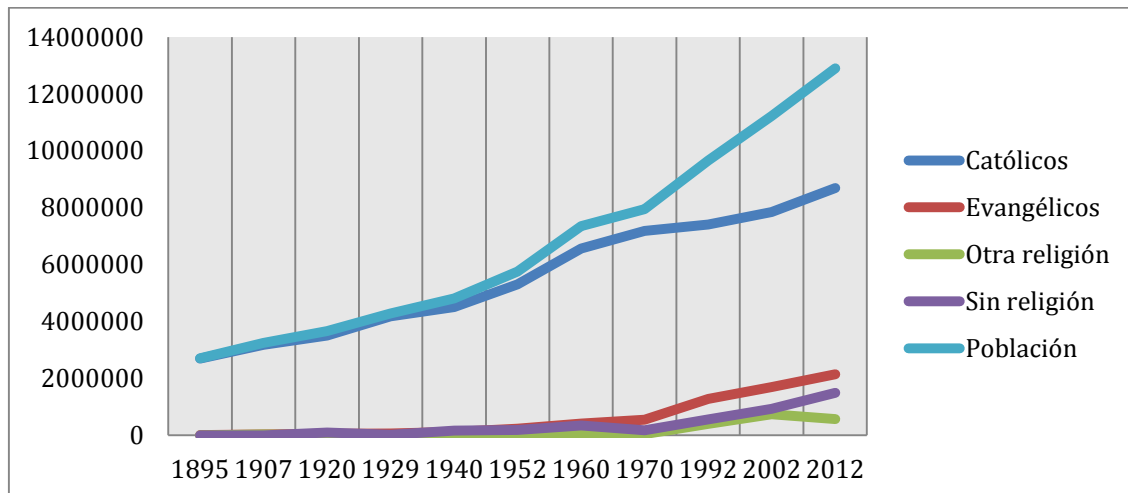


FUENTE: Elaboración propia a partir de (Prado, 2007)

Ahora bien, la mayoría de los estudios que se realizan sobre evolución de la identificación religiosa centran su atención en la evolución de los porcentajes; y la mayoría llega a las mismas conclusiones que he señalado anteriormente -en apretada síntesis-. Sin embargo, existen al menos dos formas más de analizar estos mismos datos, enfoques que nos permiten ser un poco más finos en las conclusiones. Una de esta, es por medio del análisis de la evolución de los “números absolutos”, y otra, por medio de la observación de las “tasas de crecimiento” que experimentan estas categorías en diferentes periodos.

En el siguiente gráfico (nº5), por ejemplo, vemos la evolución de los números absolutos de identificación religiosa.

Gráfico 5: Evolución del “número” de “identificación” religiosa entre 1895 y 2012

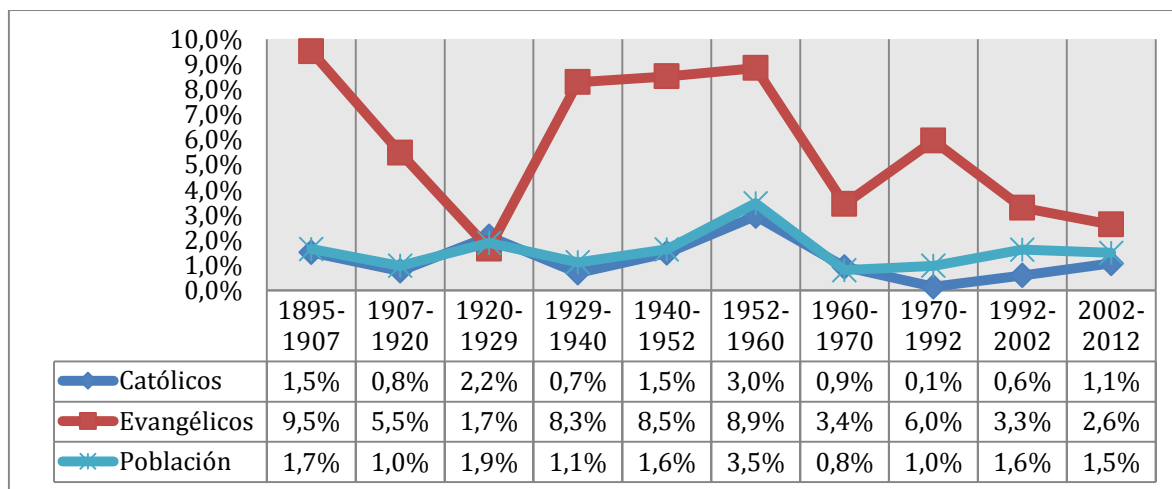


FUENTE: Elaboración propia a partir de (Prado, 2007)

Lo primero que podemos observar, es que todas las categorías de identificación crecen a lo largo de estos 117 años. Esto que puede parecer evidente a buena y primeras, no lo es tanto cuando pensamos en que las categorías religiosas no tienen por qué crecer al mismo ritmo en que crece la población. ¿Por qué debiera resultar tan obvio que entre 1895 y 2012 haya 2.130.331 nuevos evangélicos? ¿O en tiempos recientes, que entre 1992 y 2012, haya 1.285.698 nuevos católicos? En efecto, muchas veces puede resultar más interesante tratar de comprender por qué crece la identificación, que tratar de explicar lo contrario, lo que –de algún modo- ha sido la prioridad por parte de muchos científicos sociales, especialmente aquellos que estudian la evolución de los católicos.

Ahora bien, estos números absolutos hacen más sentido cuando se leen a partir de las “tasas de crecimientos”. De este modo, si observamos el siguiente gráfico (nº6), podemos observar que las tasas de crecimiento de las diferentes categorías censales sobre religión fluctúan de forma no lineal entre 1895 y 2012. De este modo, todas las categorías han estado al menos una vez por debajo de las tasas de crecimiento de la población, y al menos otra, por arriba de la misma.

Gráfico 6: Evolución de las “tasas de crecimiento anual” de la identificación religiosa entre 1895 y 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de (Prado, 2007)

Este gráfico (n°6), resulta interesante dado que la evolución de las “tasas de crecimiento” de la identificación católica y evangélica, marcan al menos cuatro periodos que se condicen con los periodos históricos que hemos descrito en el marco teórico. De este modo, se marcan los periodos que van de 1895 a 1929, de 1929 a 1960, de 1960 a 1970, de 1970 a 1992 y de 1992 al 2012.

En el caso de los católicos, hay al menos un periodo que llama la atención. En efecto, este es el periodo 1970-1992, donde por primera vez en la historia de los censos, la identificación católica crece tan por debajo de las tasas poblacionales.

A su vez, podemos observar tres momentos de gran aceleración del crecimiento de la identificación evangélica. La primera, suponemos, debiera suceder en un periodo anterior a 1895-1907, o ese mismo periodo, porque las tasas de crecimiento alcanzan en ese momento un 9,5%, para luego empezar a decrecer hacia el periodo entre 1920 y 1929. El segundo periodo, es el que va entre 1929 a 1960, momento en el cual las tasas de crecimiento se disparan significativamente, y de manera estable, por sobre el 8,3% de crecimiento, para luego desacelerarse entre 1960 y 1970. Finalmente, el último periodo

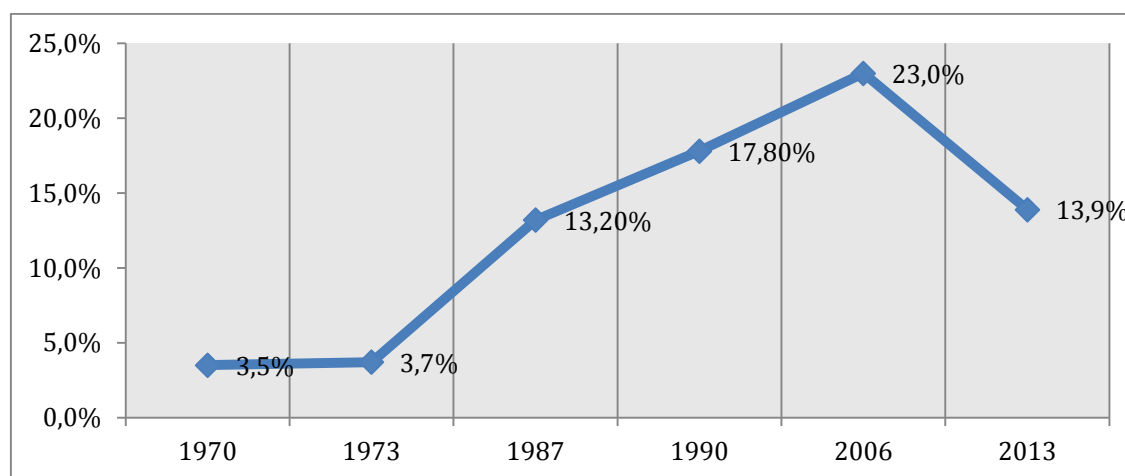
de gran crecimiento es el que ocurre entre 1970 y 1992, en el que la identificación evangélica crece a un 6%, para luego empezar su desaceleración que continúa hasta el periodo 2002 a 2012, cuando crece solamente un 2,6%.

Ahora bien, ¿qué pudo haber ocurrido para que la “identificación católica” cayera tan debajo de su tasa de crecimiento histórico?, o ¿por qué la evolución de la “identificación evangélica” evoluciona tan marcadamente en diferentes periodos históricos? Dado que en este estudio postulamos que las explicaciones hay que buscarlas por el lado de la “oferta” y de las regulaciones del “mercado religioso”, ensayaremos más adelante una explicación de estos datos.

Membresías religiosas

Recordemos que, una cosa es “identificarse” con una religión, pero otra muy distinta es ser “miembro” de una iglesia. En el siguiente gráfico (nº7), podemos observar -no sin asombro- que todos los datos indican que la pertenencia a un grupo religioso ha aumentado significativamente en el tiempo, decreciendo sólo durante el último decenio.

Gráfico 7: Evolución de “pertenencia religiosa” entre 1970 y 2013 (En Región Metropolitana)

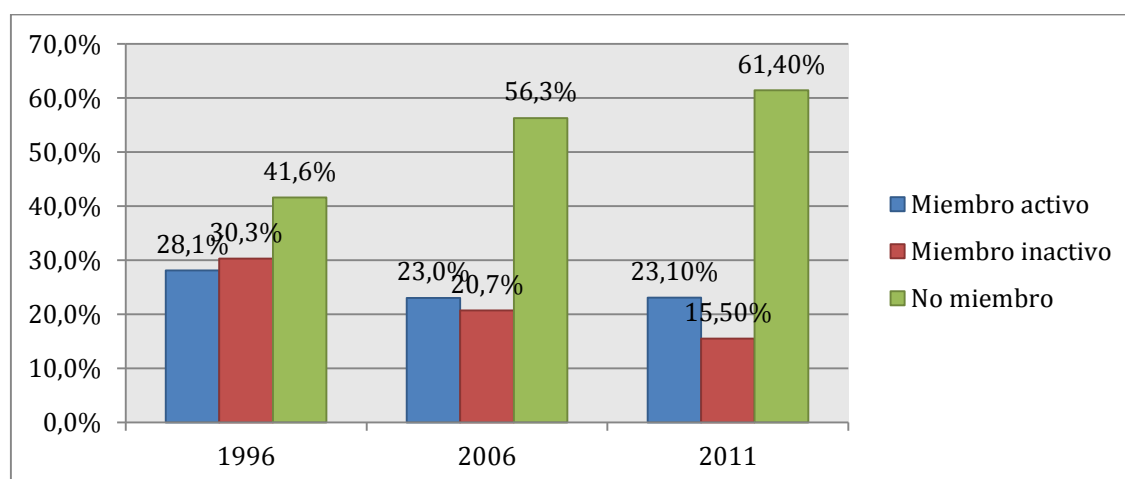


FUENTE: Elaboración propia a partir de Encuesta de Centro de Estudios Socio-económicos (1970 y 1973); (Chacón & Lagos, 1987); Encuesta Bicentenario (2006 y 2013)

En este gráfico (nº7), se observa que, consistentemente, entre 1970 y 1973, la membresía a un grupo religioso no supera el 4% de la población, lo que resulta increíble, comparado con el 23% que declara pertenecer a algún grupo en 2006.¹⁵

A su vez, es interesante saber, que la membresía descrita por la Encuesta Bicentenario en 2006 (que corresponde al 23%) se condice con el porcentaje de “miembros activos” de la Encuesta Mundial de Valores; esto demuestra la consistencia del dato. Esto lo podemos ver en el siguiente gráfico (nº8)

Gráfico 8: Evolución de “membresía religiosa” entre 1996 y 2011



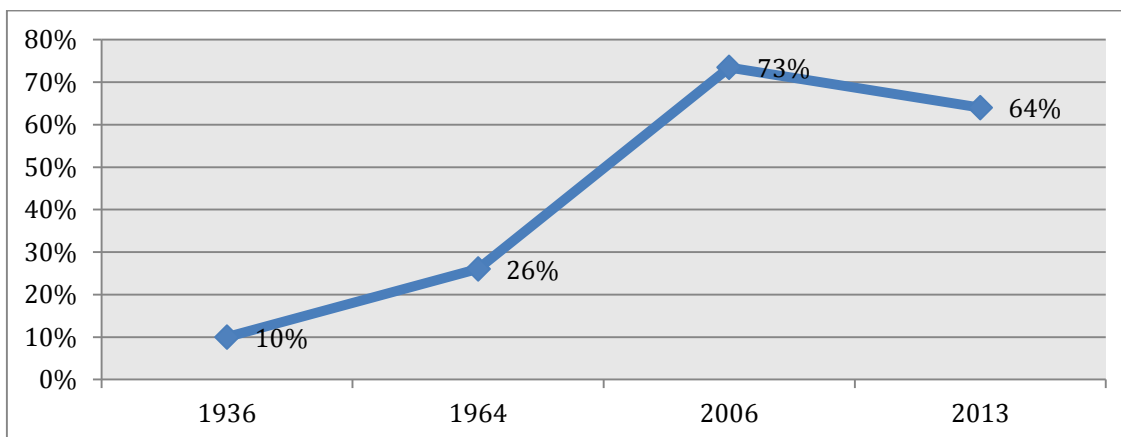
FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web de (World Values Survey)

Además, en este gráfico (nº8) se observa que los “miembros activos” se mantienen prácticamente constantes entre 1996 y 2011, mientras que lo que realmente varía es el porcentaje de quienes se consideran “miembros inactivos”, quienes, con el tiempo, se van convirtiendo en “no miembros”. De hecho, estos “no miembros” aumentan de forma significativa, pasando de un 41,6% en 1996 a 61,4% en 2011.

¹⁵ Es importante señalar que estos datos se calculan en base a la población que se identifica con alguna religión

Otro aspecto interesante dice relación con el aporte monetario a organizaciones religiosas. Veamos el siguiente gráfico (n°9).

Gráfico 9: Evolución de “aporte de dinero a grupo religioso” entre 1936 y 2013

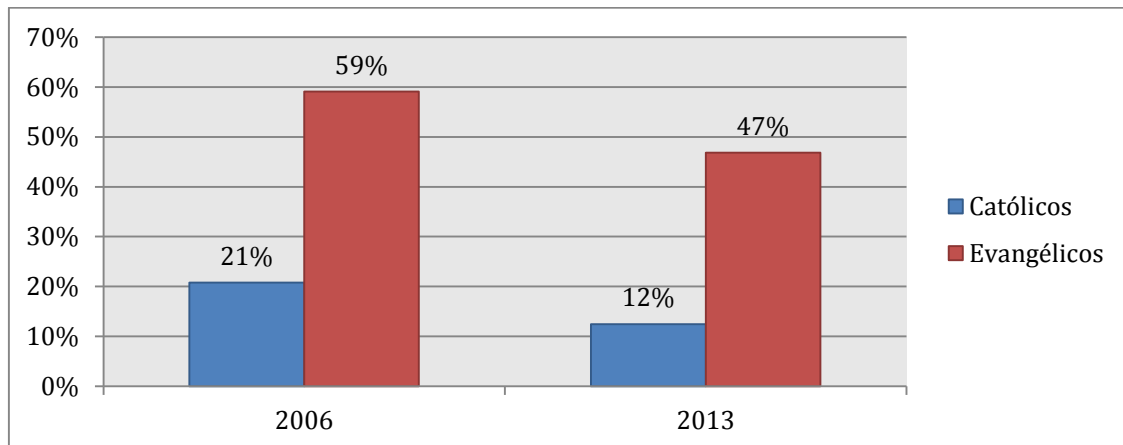


FUENTE: Elaboración propia a partir de (Hurtado, 1936); Encuesta de Centro de Estudios Socio-económicos (1964); Encuesta Bicentenario (2006 y 2013)

Aquí observamos que quienes participan dando dinero a un grupo religioso ha aumentado de forma muy significativa desde 1936, aun cuando entre 2006 y 2013 ha experimentado una reducción.

Por otro lado, es importante señalar que el nivel de membresía religiosa varía de forma significativa en católicos y evangélicos. Veamos el siguiente gráfico (n°10).

Gráfico 10: % de católicos y evangélicos miembros de grupo religioso 2006, 2013

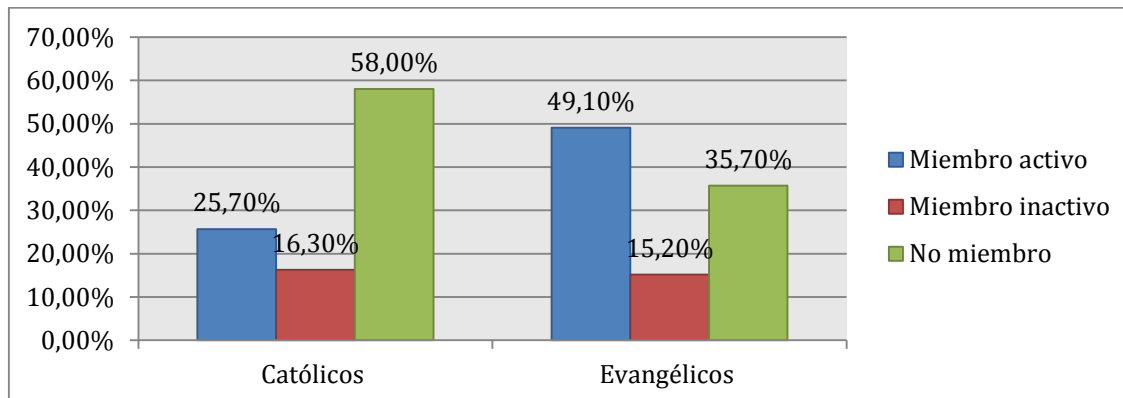


FUENTE: Elaboración propia a partir de Encuesta Bicentenario 2006 y 2013

Aquí, observamos que los evangélicos, consistentemente, pertenecen “más” a grupos religiosos que los católicos, bordeando en 2006 y 2013 el 50% (del total que se identifica como evangélicos). Mientras tanto, entre quienes se identifican como católicos, sólo un 21% en 2006 y un 12% en 2013 se declara “miembro” de la iglesia.

Además, en el siguiente gráfico (nº11) podemos observar que hay más evangélicos que se consideran “miembros activos” que católicos. Esto es muy consistente con el gráfico anterior, pero refleja de todos modos, algo nuevo. Que el porcentaje de quienes se consideran “miembros inactivos” es muy similar en ambas religiones, lo que de alguna manera habla que en ambos casos existe un nicho de personas que declaran pertenecer a una iglesia, pero que no participan necesariamente en ellas.

Gráfico 11: % Membresía católica y evangélica, 2011



FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web de (*World Values Survey*)

Membresías activas

Revisábamos en el marco teórico que a mayor diversidad de iglesias, se logra satisfacer de mejor forma las necesidades de diferentes “nichos religiosos”. Esto, como veremos más adelante, queda perfectamente demostrado cuando analizamos la “diversidad” del mundo católico y evangélico, los que en efecto pueden satisfacer las necesidades de diferentes “miembros”.

Sin embargo, en esta investigación podemos constatar que, una “misma” organización religiosa también puede satisfacer, al mismo tiempo, las necesidades de diferentes tipos de miembros, aun cuando esto no signifique que lo haga de forma eficiente en todos los nichos.

Observemos el caso católico en la siguiente tabla (n°4)

Tabla 7: % membresía católica activa 2012

Miembros católicos activos	N°	%
Religiosos y religiosas	4687	8%
Obispos y sacerdotes	2463	4%
Candidatos al sacerdocio	677	1%

Diáconos permanentes	1029	2%
Miembros institutos seculares	469	1%
Misioneros laicos	1552	3%
Catequistas	46282	81%
Total	57159	100%

FUENTE: Elaboración propia a partir de (CECh, 2015)

En esta tabla se cuantifican aquellos miembros que -de acuerdo a la propia Iglesia- corresponden a su “fuerza pastoral”. Estos miembros se distribuyen, principalmente, en diferentes “organizaciones religiosas”, cuya “diversidad” describiremos en el apartado dedicado al análisis de la “oferta religiosa”. Sin embargo, es necesario adelantar, que, por ejemplo, los “religiosos y religiosas” pertenecen a instituciones diferentes a la de los “misioneros laicos”, o los “sacerdotes diocesanos”. Todos, de alguna forma, satisfacen sus necesidades en organizaciones diferentes.

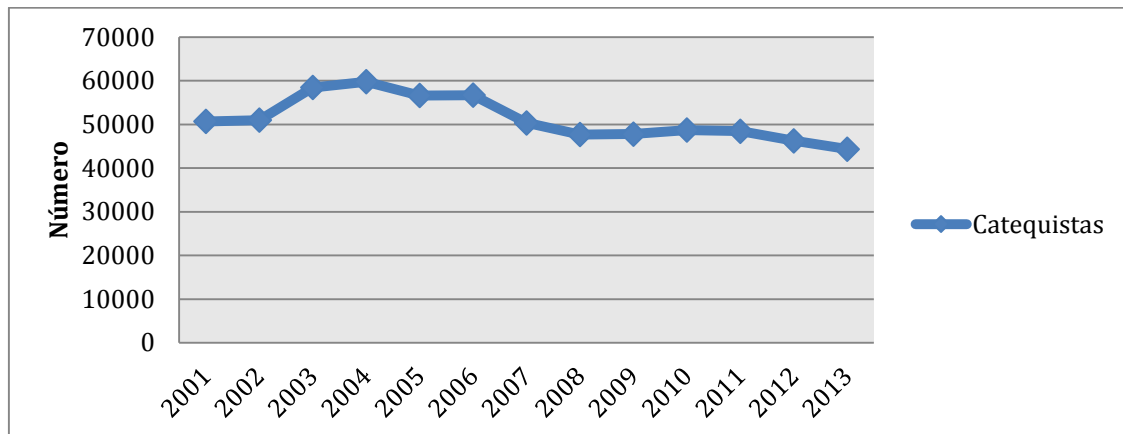
Sin embargo, incluso dentro de ellas, existen diferentes tipos de miembros. Por ejemplo, al interior de una misma “parroquia”, los “laicos” pueden tener diferentes compromisos y responsabilidades en la iglesia. De este modo, entre estos, hay desde quienes tienen un compromiso muy bajo con la iglesia (sólo asisten a la misa dominical o a festividades especiales) hasta otros que participan como parte de la “fuerza pastoral” de la iglesia, como son los “catequistas”, los “misioneros laicos”, y los “diáconos”.

Como podemos ver en la tabla (n^a4), de estos, la mayoría, cumple funciones como “catequistas”, quienes representan el 81% de la “fuerza pastoral”; le siguen los “misioneros laicos” con un 3% y los diáconos permanentes con un 2%.

Profundicemos en los “catequistas” que son mayoría entre los “laicos” activos de la iglesia.¹⁶ En el siguiente gráfico (n^o12), podemos ver que al menos en esta década, hubo un máximo de catequistas hacia el 2004 para luego iniciar una tendencia a la baja.

¹⁶ En el apartado dedicado al análisis de la “oferta religiosa” profundizaremos sobre el “Diaconado permanente”.

Gráfico 12: Evolución del número de catequistas entre 2001 y 2013



FUENTE: Elaboración propia a partir de (CECh, 2015)

Los requisitos para que una persona sea catequista se expresan en el siguiente extracto de un documento de la Conferencia Episcopal.

“Los fieles laicos que ayudan en estas catequesis sacramentales han de estar convenientemente preparados. No se ha de escatimar esfuerzos para lograr capacitar adecuadamente a los catequistas: se renovarán cada año con cursos o jornadas. Acompañarán esta formación con un excelente testimonio de vida con el Señor y compromiso eclesial” (Conferencia Episcopal , 2000)

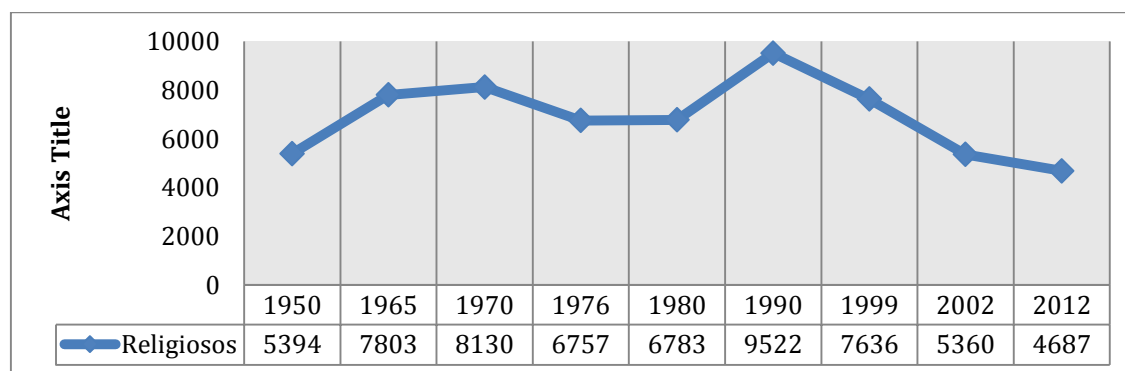
De este modo, los catequistas son “laicos” comprometidos con la Iglesia, que destinan tiempo para su formación y para el servicio a los demás. Pertenecen, por lo tanto, a “nichos” de alto compromiso con la Iglesia, pero no tan estrictos como los “religiosos y religiosas”¹⁷

En efecto, en el caso de los “religiosos y religiosas”, quienes bordean el 12% de la “fuerza pastoral” de la iglesia, el nivel de tensión con su entorno es muy alto, porque en la mayoría de los casos significa votos de “pobreza” y “castidad”. Estos se distribuyen

¹⁷ En el apartado dedicado al análisis de la “oferta religiosa”, analizaremos la evolución del número de “sacerdotes” religiosos y diocesanos.

en diferentes “congregaciones”, cada cual con un “carisma” diferente, algunas de las cuales tienen una relación dinámica con el entorno (por ejemplo, aquellas que tienen obras educativas y sociales) y otras más cerradas, como las de “vida monacal” que implican un “aislamiento del mundo”. De cualquier modo, este tipo de miembros de la iglesia han experimentado un descenso muy significativo. Esto lo podemos ver en el siguiente gráfico (nº13):

Gráfico 13: Evolución del número de religiosas y religiosos entre 1950 y 2012



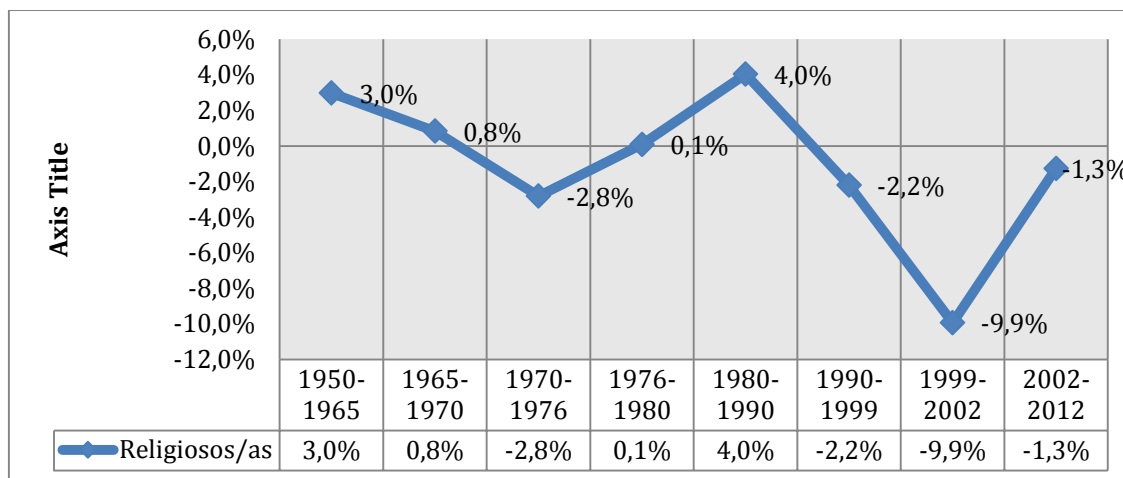
FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web (The Hierarchy of the Catholic Church) y (CECh, 2015)

Aquí es posible observar que en 1970 se alcanza un máximo histórico de “religiosos y religiosas”, luego de un crecimiento sostenido desde los años cincuenta. Sin embargo, este número experimenta una caída importante los años 1976 y 1980, cuando el número de religiosas y religiosos disminuye abruptamente.¹⁸

En el siguiente gráfico (nº14), podemos ver la evolución representada en “tasas de crecimiento”.

¹⁸ Ahondaremos más en este periodo cuando analicemos la evolución de la “oferta” de sacerdotes y diáconos

Gráfico 14: Evolución de las “tasas de crecimientos anual” de religiosos y religiosas entre 1950 y 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web (The Hierarchy of the Catholic Church) y (CECh, 2015)

Aquí (gráfico n°14) observamos con mayor claridad que la caída más relevante de las tasas de crecimiento de religiosos y religiosas se da en el periodo comienza en el periodo de 1990 a 1999, alcanzando un mínimo histórico el periodo 1999 a 2002, cuando decrece en un 9,9% promedio anual.

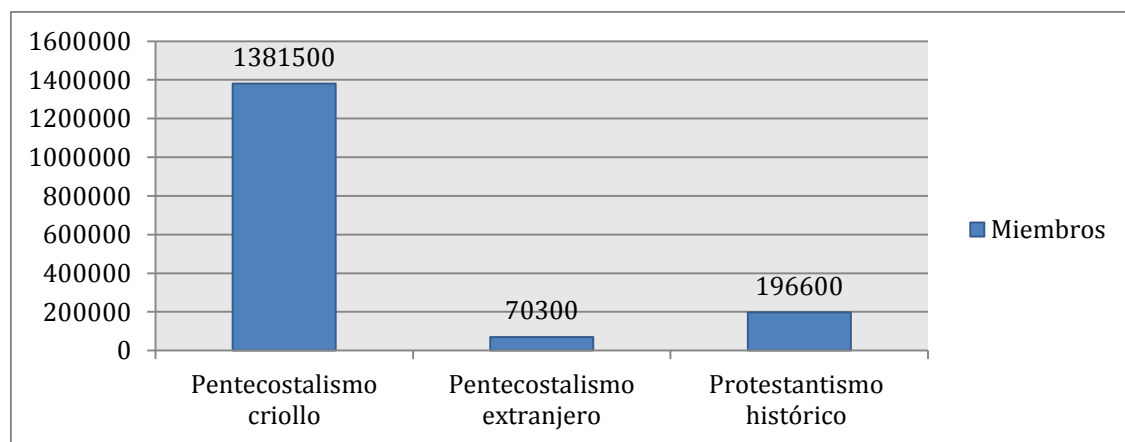
Existen diferentes hipótesis con respecto al declive de los “religiosos y religiosas” (y de las “vocaciones sacerdotales”), fenómeno que no sólo ha ocurrido en nuestro país, sino en la mayoría de los países del mundo occidental. Rodney Stark (2010), de hecho, postula que este declive se explica fundamentalmente porque el “Concilio Vaticano II” desvaloró el peso de las “vocaciones” religiosas, ya que habría “igualado” a laicos y religiosos, prometiendo que ambos podían alcanzar igualmente la “santidad”. Esto, de acuerdo a Stark, habría afectado la relación “costo/beneficio” de quien toma la decisión de consagrar su vida a la iglesia, dado que por un esfuerzo mayor no recibirá mayores recompensas que la que puede obtener un laico haciendo prácticamente ningún sacrificio. (Stark & Finke, 2000). Ahora bien, aunque no está dentro del alcance de este estudio ahondar en las razones de éste decrecimiento, lo importante es tenerlo en cuenta cuando analicemos estos datos en el marco general del estudio.

En síntesis, podemos decir que las membresías “activas” del mundo católico están distribuidas en diferentes tipos de miembros, que a su vez, se distribuyen tanto en diferentes iglesias, como al interior de una “misma” organización. Entre estos miembros activos, es posible observar que la gran mayoría corresponde a “catequistas” (81%) y le siguen, muy de lejos, los “religiosos y religiosas” (8%). Aunque estos representan polos extremos de “compromiso” religioso, ambos experimentan un descenso durante esta última década, aun cuando, es mucho más acelerado en el caso de “religiosos y religiosas”.

Membresía evangélica

De acuerdo al siguiente gráfico (n°15), la membresía evangélica corresponde principalmente a lo que denominaremos “pentecostalismo criollo”. (El detalle de estas iglesias se puede revisar en el Anexo II)

Gráfico 15: N° miembros iglesias “históricas” y “pentecostales”, 1995



FUENTE: Elaboración propia a partir de (Holland, 2009)

Aunque en este apartado no ahondaremos en la diversidad de los “pentecostalismos” es importante señalar -al menos- que existen diferentes tipos de iglesias, las que variarán de acuerdo a la forma como satisfacen las necesidades religiosas de los miembros.

Además, dentro de una misma “iglesia”, pueden existir diferentes tipos de miembros, los que varían de acuerdo al nivel de compromiso que establecen con la organización. Éstas membresías, aunque no las podamos cuantificar, al menos podemos describirlas con un poco más de detalle.

Por ejemplo, en la iglesia bautista, (la denominación más grande entre las “iglesias históricas”) la membresía implica un “compromiso de asistencia, compromiso económico, compromiso de participación...”. Además, los bautistas distinguen entre miembros activos y pasivos.

“Miembro activo es aquel que está en las actividades de la iglesia, que participa de la iglesia, que va a los cultos o reuniones de la iglesia”. (..)
“Miembro pasivo aquel que asiste una vez al mes, una vez cada dos meses, donde la persona sigue siendo miembro de la iglesia pero tiene diríamos un... un compromiso menor.””. (Bautista, 2015)

Por su parte, en la iglesia evangélica pentecostal (la segunda más grande del mundo pentecostal) existen tres distinciones claras: el simpatizante, el miembro probando, y el miembro en plena comunión. El simpatizante es aquel que va de vez en cuando a reuniones, o que se siente cercano porque su familia pertenece a la iglesia, etc. Ellos pueden participar en actividades de la iglesia, *“no se les obliga a renunciar a nada para poder tener digamos un... porque como decirlo la gracia de Dios no se limita.”* (Evangélico Pentecostal, 2015) Los miembros probando, sin embargo, son aquellas personas que *“tienen el deseo de... de tener su confirmación y su seguridad de ser salvos”*. (Evangélico Pentecostal, 2015) Ser miembro probando significa que se compromete a observar los estatutos de la iglesia, respetando incluso ciertos códigos de vestimenta. Por su parte, los miembros en plena comunión, son aquellos miembros que

“si se le nombra en un cargo de la iglesia debe aceptarlo. Por ejemplo vamos a hacer eh... una clase de niños ya, y usted que es miembro en plena, o sea acepto ser miembro en plena el año pasado usted va a ser ayudante y profesor

de estos niños. No puede decir que no.” (Evangélico Pentecostal, 2015)

De este modo, al igual que en la iglesia evangélica, las membresías se relacionan con un mayor o menor compromiso de los miembros con la iglesia, lo que posibilita que exista miembros “activos” e “inactivos”, aun cuando, tal como vimos en el gráfico 11, el porcentaje de miembros activos evangélicos duplica al de los católicos.

Ahora bien, hagamos una pausa antes de entrar al siguiente apartado, y veamos algunas consideraciones generales de lo dicho hasta ahora con respecto a la “creencia” y la “pertenencia” religiosa.

En síntesis, revisamos que si bien la “identificación” católica y evangélica ha variado de forma significativa en diferentes periodos, estas variaciones no han afectado de forma significativa el total de “personas” que “creen en Dios”. Además, aunque ha habido un aumento de los “sin religión” en las últimas décadas, la identificación religiosa general se mantiene muy alta en la población.

Además, identificamos que en décadas pasadas, la “pertenencia religiosa” es más baja que en estas últimas décadas, aun cuando estos últimos años se observe una tendencia a la baja. De todos modos, observamos, que el porcentaje de “miembros activos” se mantiene relativamente estable, disminuyendo el porcentaje de los miembros “inactivos” que han pasado a formar parte de quienes no se consideran miembros de ninguna iglesia.

Además, es importante señalar, que entre los miembros “activos” existen diferentes tipos de membresías, lo que refleja que las diferentes iglesias –y una misma organización- pueden “satisfacer necesidades” de diferentes nichos.

Veamos ahora qué sucede con la “observancia religiosa”.

Observancia religiosa

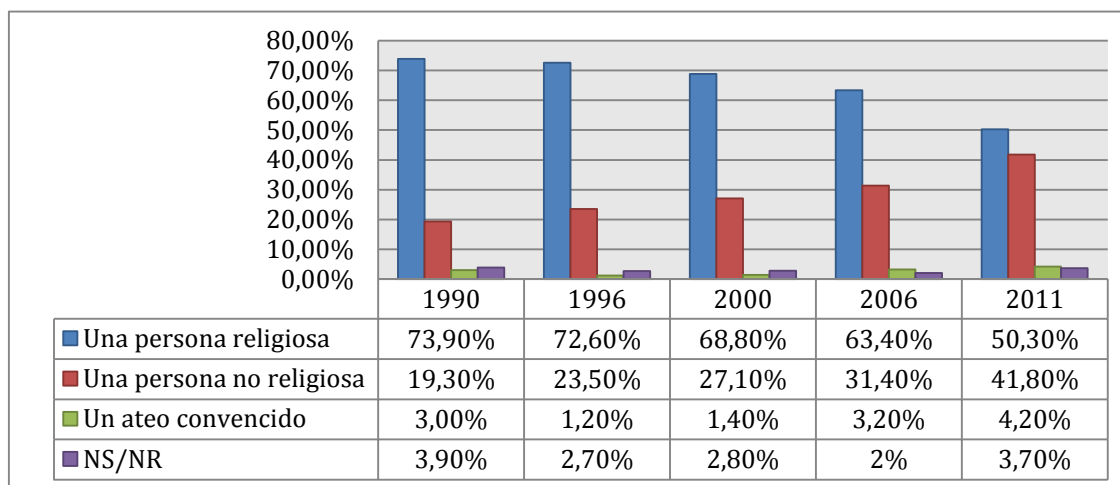
Desde el punto de vista de la “observancia religiosa”, es difícil establecer una unidad de medida única, o fuentes de información concluyentes que nos permitan conocer su evolución. Por ello, en este apartado, analizaré diferentes datos, en especial, aquellos provenientes de las encuestas que Eduardo Hamuy aplicara entre 1965 y 1973; la Encuesta Bicentenario de 2006 a 2013; la Encuesta Latinobarómetro de 1995 y 2011, y la Encuesta Mundial de Valores de 1990 y 2011.

En primer lugar, y tal como se planteó en el marco teórico, hay tres formas de analizar la observancia religiosa: a) asistencia a servicios religiosos, b) devocionalismo privado, y, c) la importancia de la religión para la vida. Sin embargo, los datos disponibles nos permitan incluir dos categorías más, que de alguna manera resultan ser una “abstracción” de las anteriores: En el caso de las encuestas de Hamuy, Bicentenario, y Encuesta Mundial de Valores, se pregunta directamente al encuestado por su “nivel de religiosidad,” y en el caso de la encuesta Latinobarómetro, y Hamuy, se pregunta por su nivel de “práctica” u “observancia” religiosa, respectivamente. Veamos primero, como se comportan estas escalas.

Escala de religiosidad

Como se puede observar en el siguiente gráfico (nº16), los resultados de la Encuesta Mundial de Valores indican que existe una disminución de quienes se identifican como “una persona religiosa”, aumentando, al mismo tiempo, quienes se identifican como “una persona no religiosa”.

Gráfico 16: N° miembros iglesias “históricas” y “pentecostales”, 1995

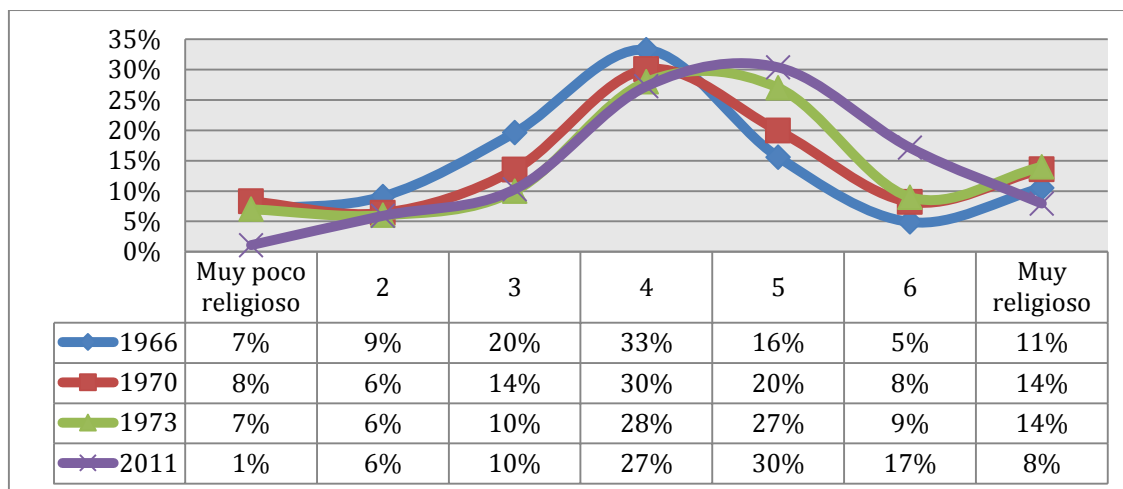


FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web de (World Values Survey)

Se puede notar también que el porcentaje de quienes se consideran “ateos convencidos” se mantiene relativamente estable, tal como lo vimos anteriormente cuando revisamos la categoría “no cree en Dios”. Además, podemos ver que hay una relación entre el aumento de quienes se consideran “una persona religiosa” con el aumento de quienes se consideran “sin religión” en los censos, aunque la primera categoría baja de forma muchísimo más significativa.

Ahora bien, en el siguiente gráfico (n°17), podemos observar que más allá de la evolución de una categoría específica, el “nivel de religiosidad” que declaran los encuestados se “distribuye normalmente” en la población; lo que es consistente con el planteamiento de Rodney Stark. Es decir, entre las personas que se identifican con alguna religión, la mayoría de las personas se considera medianamente religiosas, mientras que las minorías se ubican en los dos extremos de la escala de religiosidad.

Gráfico 17: Evolución de “nivel de religiosidad” entre 1966 y 2011 (en Región Metropolitana)



FUENTE: Elaboración propia a partir de Encuesta de Centro de Estudios Socio-económicos (1966, 1970 y 1973) y Encuesta Bicentenario (2011)

En efecto, la distribución normal de la religiosidad es consistente entre los diferentes años evaluados. En todos los casos la mayoría de la población se ha ubicado dentro de categorías de “mediana religiosidad”, aun cuando hacia 2011, la mayoría se ubica dentro de categorías de “mediana-alta” religiosidad.

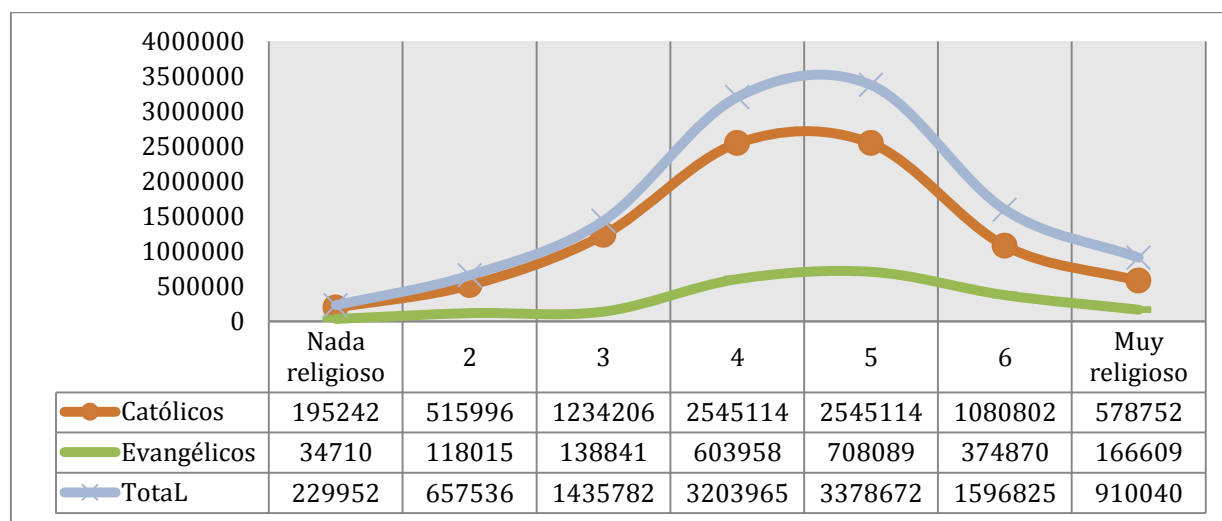
Ahora bien, si analizamos el extremo “muy religioso”, podemos ver que sólo un 8% se ubica ahí el 2011, en contraste con un 11% en 1966. Mientras que si miramos el extremo “muy poco religioso” podemos ver que es más bajo en 2011, cuando sólo un 1% se consideraba “muy poco religioso”, en contraste con un 7% en 1966.

En síntesis, podemos decir que, existe una tendencia a la disminución de los casos extremos a medida que pasa el tiempo. Esto afecta tanto a las categorías “muy religiosas” como “muy poco religiosas”. Por ello, es importante tener cuidado cuando se analizan categorías “aisladamente”, sin analizar la distribución total de las respuestas en un gráfico. De este modo, podemos concluir que la mayoría de la población se ha desplazado desde una religiosidad “mediana” a una “mediana alta”, lo que resulta sorprendente. (De hecho, en el 2011, la sumatoria de los porcentajes de personas

ubicadas en las categorías 4 a 7 (de mayor religiosidad) es mayor que la de años anteriores.)¹⁹

Ahora bien, ¿Cómo se distribuyen católicos y evangélicos en esta escala? Veamos el siguiente gráfico.

Gráfico 18: Estimación de “número” de católicos, evangélicos y población de acuerdo a distribución en “escala de religiosidad”, 2011



FUENTE: Elaboración propia a partir de Encuesta Bicentenario 2011 y Censo 2012.

En este gráfico (n°18) se evidencia que la mayoría de los católicos y evangélicos, en 2011, se consideran a sí mismos en las categorías 4 y 5, es decir un poco más que medianamente religiosos. Sin embargo, se constata que en los evangélicos esto es más alto, porque además, porcentualmente, son quienes más se clasifican en las categorías más extremas de religiosidad.

Si vemos esto desde el punto de vista del número total de personas que se ubican en el extremo más alto de religiosidad, podemos ver que en los católicos ascienden a 578.752 personas, mientras que los evangélicos ascienden a 166.609, lo que representa 3,5 veces

¹⁹ En todo caso, es importante recordar que tratamos con encuestas, y por lo mismo, debemos incluir los márgenes de error en la interpretación.

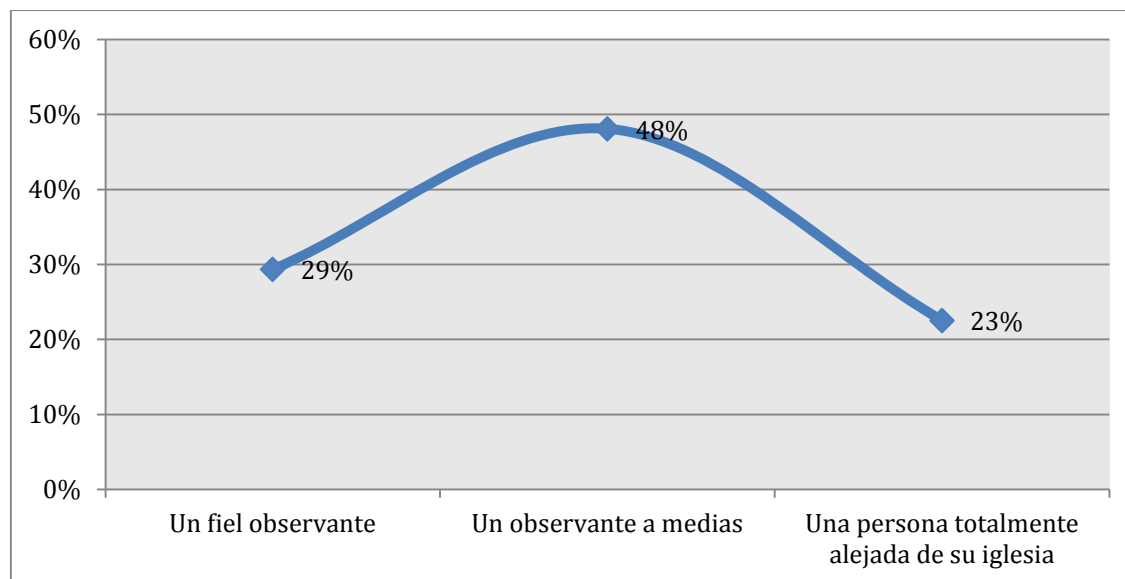
más de católicos que evangélicos. Lo que nos habla que, en términos absolutos, hay todavía mucho más “católicos muy religiosos”, que “evangélicos muy religiosos”. Más adelante veremos que esto cambia cuando hablamos de “observancia”.

Escala de práctica u observancia religiosa

Ahora bien, si miramos las escala de “observancia” o “práctica” religiosa podemos constatar que, al igual que en las escalas de “religiosidad”, la población se “distribuye normalmente”.

En el siguiente gráfico (nº19), podemos observar que en 1972 la mayoría de la población se declaraba un “observante a medias”, siendo los extremos “un fiel observante” y “una persona totalmente alejada de la iglesia”, proporciones muy parecidas, bordeando la cuarta parte de la población cada una.

Gráfico 19: % de “observancia religiosa” en 1972 (en el Gran Santiago)

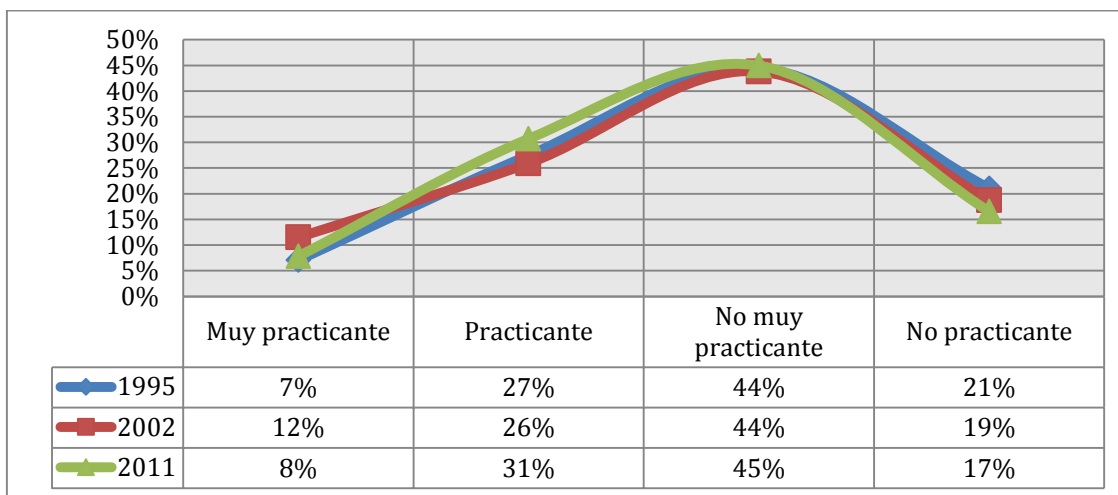


FUENTE: Elaboración propia a partir de Encuesta de Centro de Estudios Socio-económicos (1972)

Algo parecido sucede con los resultados del Latinobarómetro (Gráfico nº 20). Aquí

observamos que la mayoría de la población se identifica como “no muy practicante”.

Gráfico 20: Evolución de la “práctica religiosa” en la “población” entre 1995 y 2011

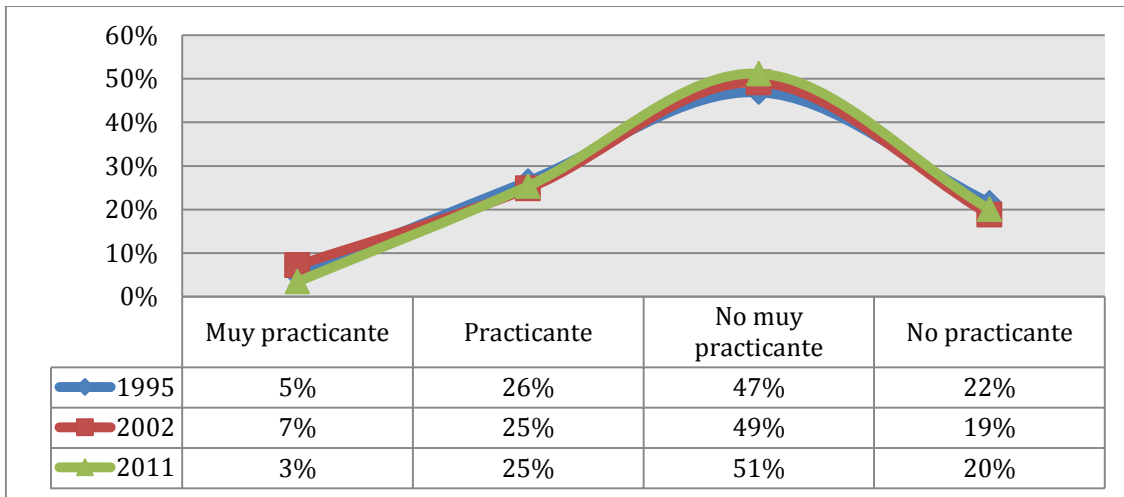


FUENTE: Elaboración propia a partir de Latinobarómetro 1995 y Censo 1992

Resulta interesante, además, que esta tendencia se mantiene relativamente estable en diferentes periodos evaluados, de modo que en 1995, 2002 y 2011, la distribución de los “nichos” de observancia se mantienen muy similares.

En el siguiente gráfico (n°21) se observa la práctica religiosa de los católicos.

Gráfico 21: Evolución de la “práctica religiosa” de los “católicos” entre 1995 y 2011

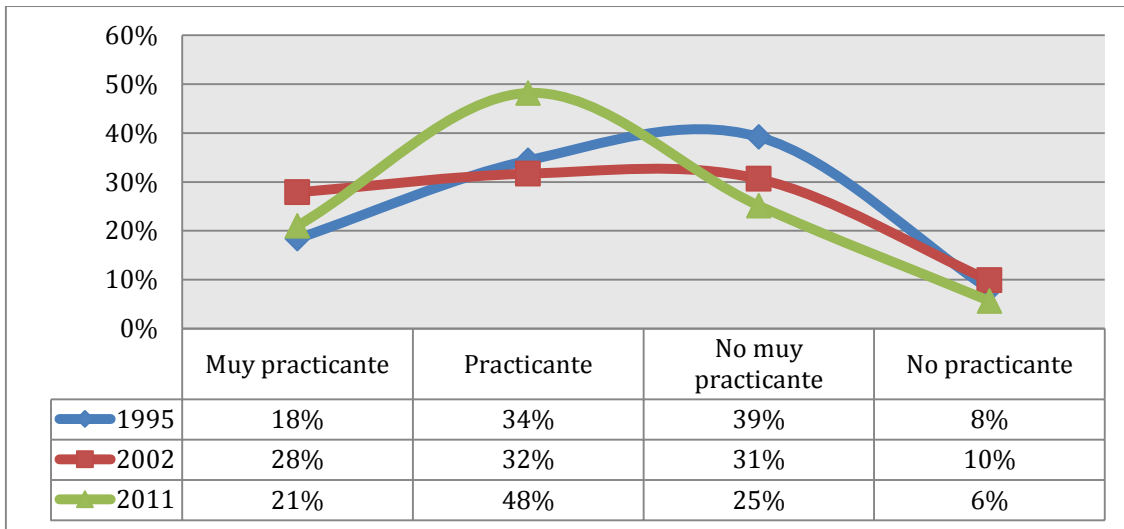


FUENTE: Elaboración propia a partir de Latinobarómetro de 1995, 2002, 2011

Podemos apreciar aquí que la “práctica católica” también se mantiene relativamente estable, aunque se manifiesta cierta tendencia a la disminución de la categoría “muy practicante” entre 1995 y 2012, y un aumento inversamente proporcional de la categoría “no muy practicante”, la cual de todos modos representa la mayoría absoluta de quienes se declaran católicos. Esto, como vimos en el caso de las membresías, es muy consistente con la disminución de las “membresías activas” de los católicos. .

Por otro lado, se evidencia una mayor variación en el caso de los evangélicos. Veamos el siguiente gráfico (n°22):

Gráfico 22: Evolución de la “práctica religiosa” de los evangélicos entre 1995 y 2011

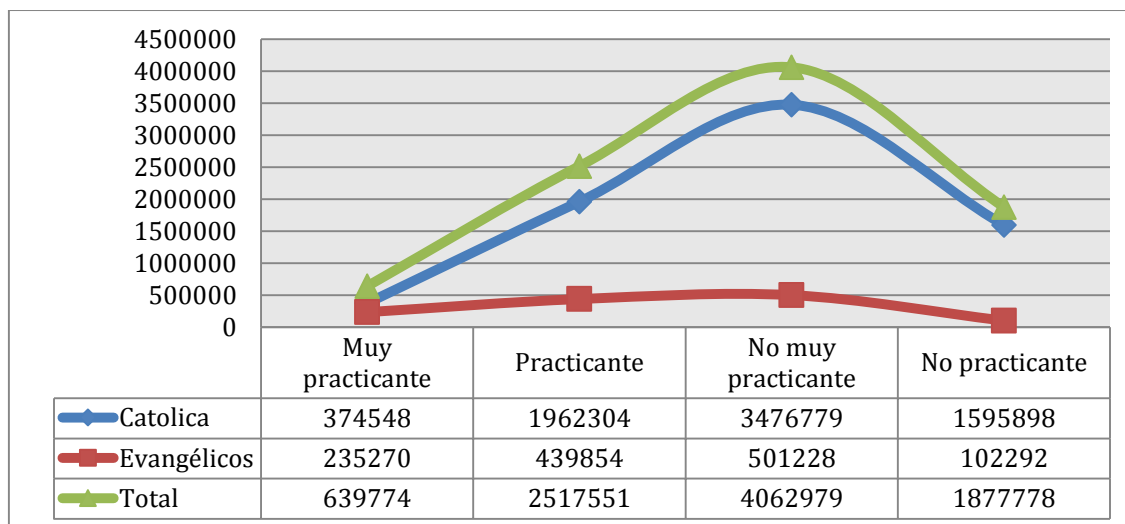


FUENTE: Elaboración propia a partir de Latinobarómetro 1995

Se observa aquí que la evolución ha ido desde una mayoría de evangélicos que en 1995 se consideraba “no muy practicante” a una mayoría que en 2011 se consideraba “practicante”. El 2002 por su parte, es un año intermedio desde el punto de vista de la práctica religiosa, donde ya se puede observar el cambio de tendencia hacia un aumento de la práctica, porque además aumenta de forma significativa el porcentaje de evangélicos que se declara “muy practicante”.

Por su parte, en el gráfico siguiente (nº23), observamos la distribución de la práctica religiosa de 1995, graficado en base a la población de 1992.

Gráfico 23: Estimación de “número” de católicos, evangélicos y población de acuerdo a distribución en “escala de práctica religiosa”, 1995



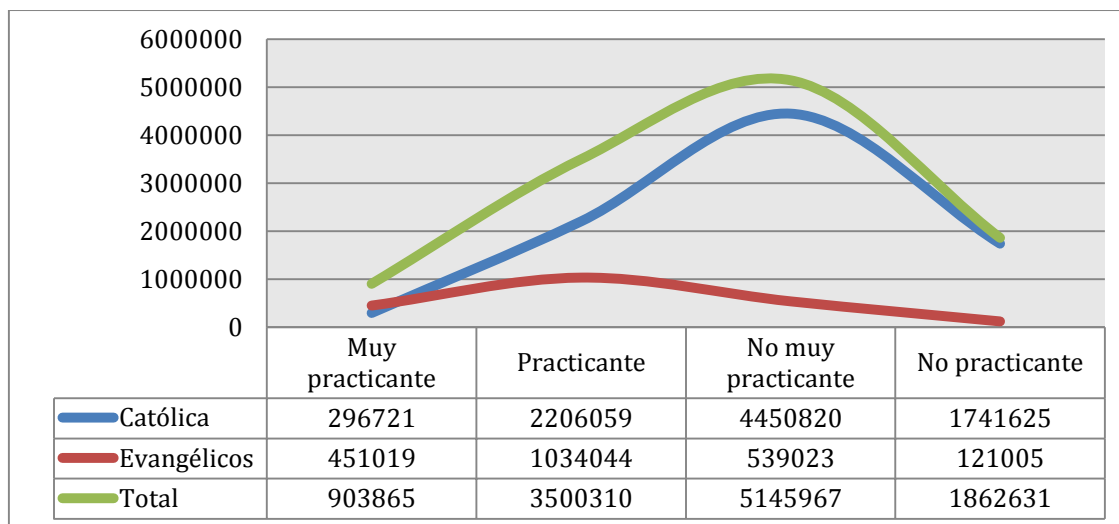
FUENTE: Elaboración propia a partir de Latinobarómetro 1995 y Censo 1992

Aquí podemos constatar lo que hemos revisado anteriormente: la población evangélica se distribuye mayoritaria, y homogéneamente como “practicantes” y “no muy practicantes,” aunque ligeramente más hacia la categoría “no muy practicantes.” Esto contrasta con los católicos, donde la gran mayoría se clasifica como “no muy practicante”.

En 1994, los católicos que se declaraban “muy practicante”, alcanzaban una población estimada de 374.584 personas, mientras que los evangélicos sumaban aproximadamente 235.270. Es decir, los católicos practicantes sólo representan 1,6 veces más que los evangélicos practicantes.

Esto, sin embargo, se revierte en la medición de 2011 (gráfico n°24), donde la población “muy practicante” evangélica prácticamente “duplica” a la “muy practicante” católica. Esto contrasta con la escala de “religiosidad”, donde la diferencia era de 3,5 veces a favor de los católicos.

Gráfico 24: Estimación de “número” de católicos, evangélicos y población de acuerdo a distribución en “escala de práctica religiosa”, 2011



FUENTE: Elaboración propia a partir de Latinobarómetro 2011 y Censo 2012

En síntesis, podemos decir entonces que la práctica religiosa “global” se mantiene estable, pero esto se debe a que existe una compensación por el aumento de los practicantes evangélicos y la disminución de la práctica católica. Esto resulta interesante, porque sigue la misma dirección de las tendencias de “identificación religiosa”, donde disminuye el porcentaje de católicos y aumenta el de evangélicos. Como veremos más adelante, esto sucede también en las variables de la oferta, lo que indica, de alguna forma, que las tradiciones evangélicas están haciendo la tarea de mantener constante, y aumentando -en algunos casos-, la demanda religiosa en Chile.

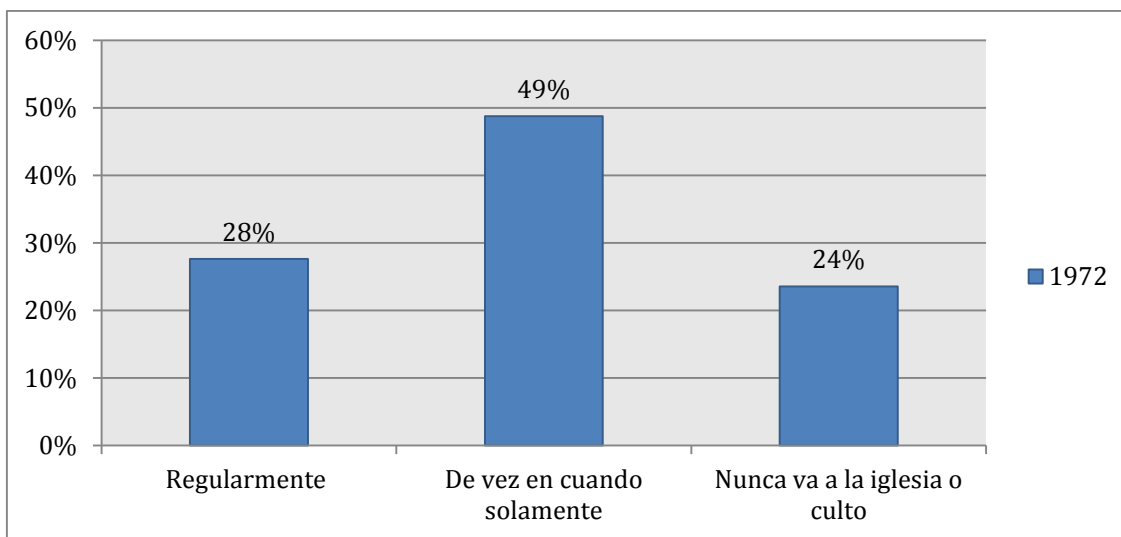
Asistencia servicios religiosos

Al igual que en las otras dimensiones de la observancia religiosa, en el caso de la “asistencia a servicios religiosos” tampoco podemos evidenciar cambios “concluyentes” que nos permitan afirmar una evolución progresiva de la secularización.

En efecto, como veremos en los siguientes gráficos ha habido, por un lado, un aumento

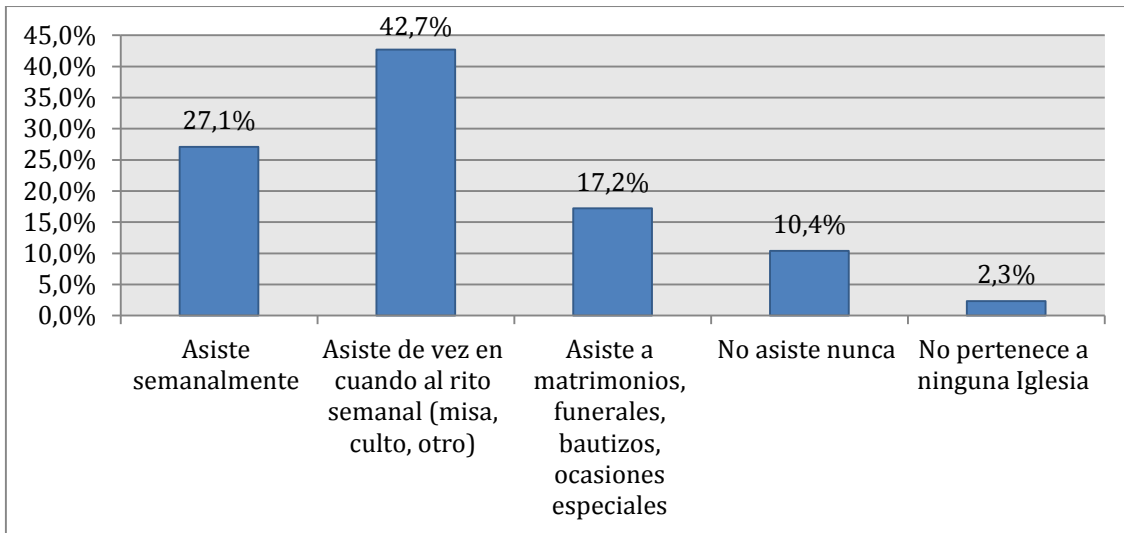
de quienes no van “nunca a servicios religiosos”, mientras que, por otro lado, se mantienen constantes quienes asisten “de vez en cuando”, al igual que quienes asisten regularmente (si se compara, en los dos siguientes gráficos, la opción “regularmente” de la encuesta de 1972 con la opción “asiste semanalmente” de la encuesta de 1987). .

Gráfico 25: % de “asistencia a iglesia o culto” en 1972, (En Santiago, Valparaíso y Viña del Mar)



FUENTE: Elaboración propia a partir de Encuesta de Centro de Estudios Socio-económicos (1972)

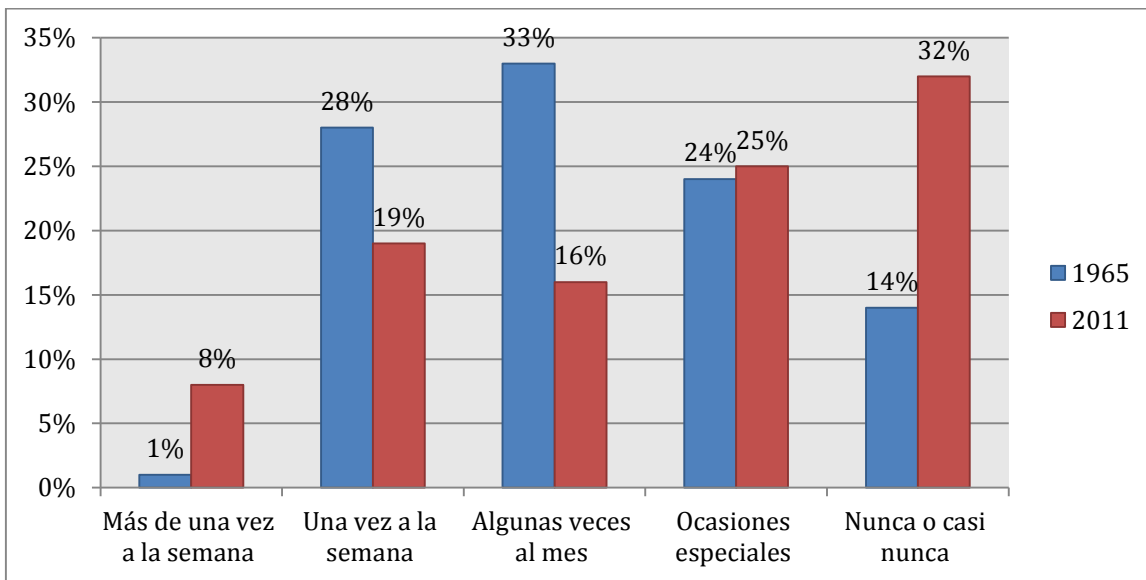
Gráfico 26: Frecuencia de “participación en actividades de iglesia”, 1987 (en Gran Santiago)



FUENTE: Elaboración propia a partir de (Chacón & Lagos, 1987)

Ahora bien, si observamos el siguiente gráfico (n° 27) podemos observar, con sorpresa, que en el 2011, la proporción de personas que se identifica con alguna religión, y que “asiste a servicios religiosos”, es superior a la proporción de 1965.

Gráfico 27: % de “asistencia a servicios religiosos” entre 1965 y 2011



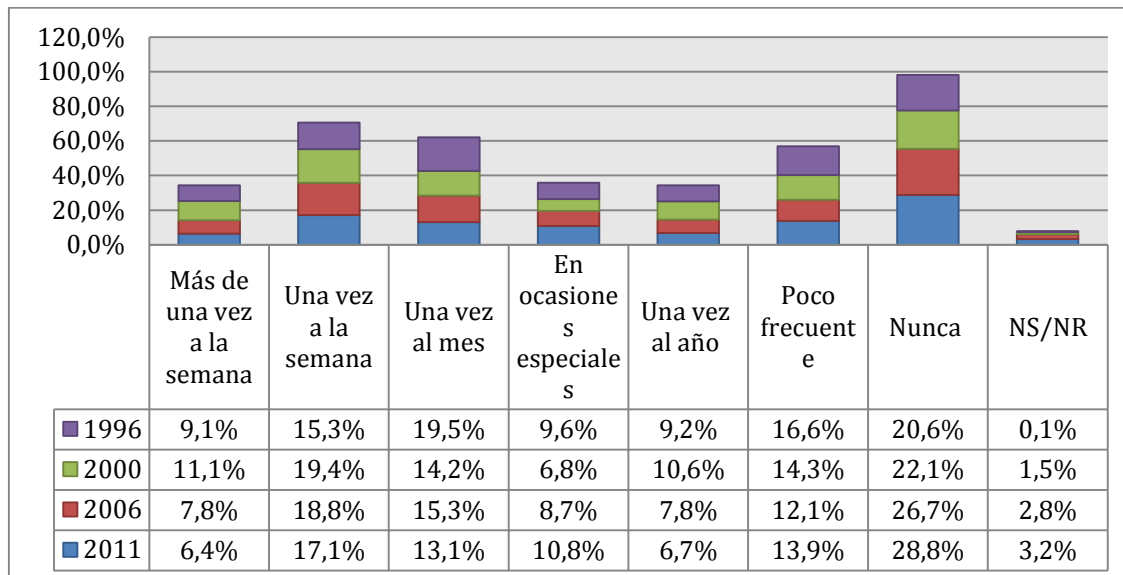
FUENTE: (PUC, 2013)

Esto sin desmedro que en 2011 quienes responden “nunca o casi nunca” es más del doble que en 1965. En efecto, observamos que en 1965, la mayoría de la población respondía que iba “algunas veces al mes” a servicios religiosos, mientras que en 2011, la mayoría va “nunca o casi nunca”. Sin embargo, se mantiene estable el porcentaje de quienes manifiestan ir a servicios religiosos en “ocasiones especiales”, con un 24% y 25% respectivamente (consistente además con los años 1972 y 1987, que revisamos anteriormente). A su vez, la categoría “una vez a la semana” representa en 1965 al 28% de la población mientras que en 2011 sólo al 19%.

De este modo, tal como revisamos con respecto a la “religiosidad” es importante tomar en consideración todas las categorías para hacernos una idea global de la evolución de la asistencia a servicios religiosos. Esta misma regla aplica si comparamos datos más recientes.

En el siguiente gráfico (n°28) en base a la Encuesta Mundial de Valores, podemos ver, por un lado, que existe una progresión de la opción “nunca” que va desde un 20,6% en 1996 hasta un 28,8% en 2011. Sin embargo, también podemos observar que hay categorías que evolucionan hacia una mayor observancia, como lo son la categoría “una vez a la semana” que aumenta de 15,3% en 1996 a 17,1% en 2011, o la categoría “en ocasiones especiales”, que se mantiene relativamente estable durante estos 15 años.

Gráfico 28: Frecuencia de asistencia a servicios religiosos entre 1996 y 2011



FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web de (World Values Survey)

Ahora bien, la categoría de asistencia religiosa: “una vez a la semana”, pareciera ser mucho más alta hoy que en el pasado. Esto si tomamos en cuenta los datos históricos de Alberto Hurtado. En efecto, en “La crisis sacerdotal en Chile” de 1936, y en “¿Es Chile un país Católico?” de 1941, podemos observar que la asistencia religiosa en la década del treinta era significativamente más baja que la de hoy. En palabras del propio Hurtado:

El número de parroquias que respondió a nuestra encuesta fué de 126, y hay en ellas una población de 1.488.600 habitantes. De esta población solo 66.405 mujeres y 25.590 hombres, van a misa los domingos (...) Simplificando los resultados llegamos a la conclusión que 9% de las mujeres y 3,5% de los hombres va a misa los domingos.” (Hurtado, 1941, p. 80)

De este modo, en promedio el porcentaje total de la población que va a misa en este periodo es de un 6%. Esto es bastante más bajo que lo que indican, por ejemplo, las que encuestas del 2011: un 17,1% según la Encuesta Mundial de Valores, y un 19% según la Encuesta Bicentenario.

De acuerdo a Hurtado, en “Santiago” el promedio es más alto que en otras zonas del país, aun cuando la asistencia a misa dominical no supera el 10%. Esto es aún más alto en los sectores más acomodados (para la época: el centro de Santiago) donde este representa, según Hurtado, el 18% de la población (cifra más cercana a la que de la actualidad). Es interesante leer el siguiente fragmento de “La crisis sacerdotal en Chile”, donde Hurtado profundiza en el alcance de estas cifras.

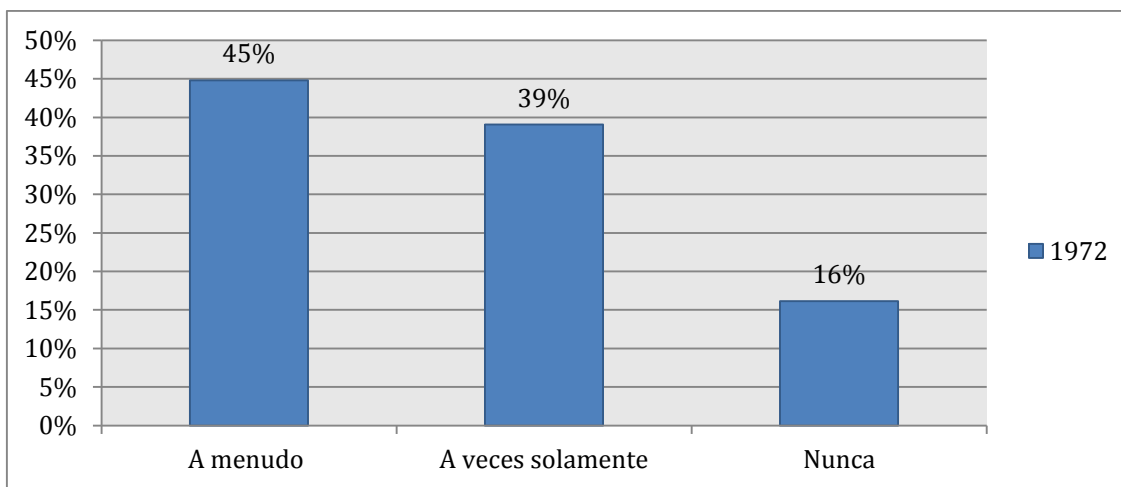
“En Santiago mismo, donde las facilidades para oír Misa son mucho mayores, la indiferencia religiosa cunde de una manera alarmante. Encuestas personales hechas por el autor de estas líneas en las parroquias obreras de la capital dejan la impresión que a lo más un 10% de su población acude a Misa los Domingos, y que los asistentes son en su gran mayoría mujeres. En las Iglesias del centro la afluencia es mayor, pero así y todo tomando Santiago en su conjunto el porcentaje de los que oyen misa los domingos no es superior al 18%, esto es unas 150.000 personas. En las extensas barriadas obreras que circundan la Capital hay que tardar mucho tiempo para encontrar una capilla y sacerdote. La ignorancia religiosa cunde en esos barrios de manera alarmante y no es raro encontrar allí niños y aun adultos que ignoran totalmente quien es Dios, que no han oído nunca hablar de Jesucristo, que si les preguntáis si saben lo que es una Iglesia os responderán después de unos momentos de silencio: “ah, sí, esos grandes edificios donde entran los ricos”... y si les mostráis un crucifijo os sorprenderán dolorosamente con una respuesta como esta: “ese que está allí debe haber hecho mucho mal porque le han clavado en una cruz...” (Hurtado, 1936, p. 9)

Devocionalismo privado

El devocionalismo privado es una dimensión importante de la observancia religiosa. Es difícil conocer la evolución de esta dimensión más allá de las encuestas que realizó Eduardo Hamuy en 1972 en Santiago, Viña del Mar y Valparaíso. En el siguiente

gráfico (n°29) se puede observar que el 16% de los creyentes declaran que no tienen un contacto privado con dios, por medio del rezo, o la oración, mientras que la gran mayoría, un 84% manifiesta que a menudo o a veces, tiene una “relación” privada con Dios.

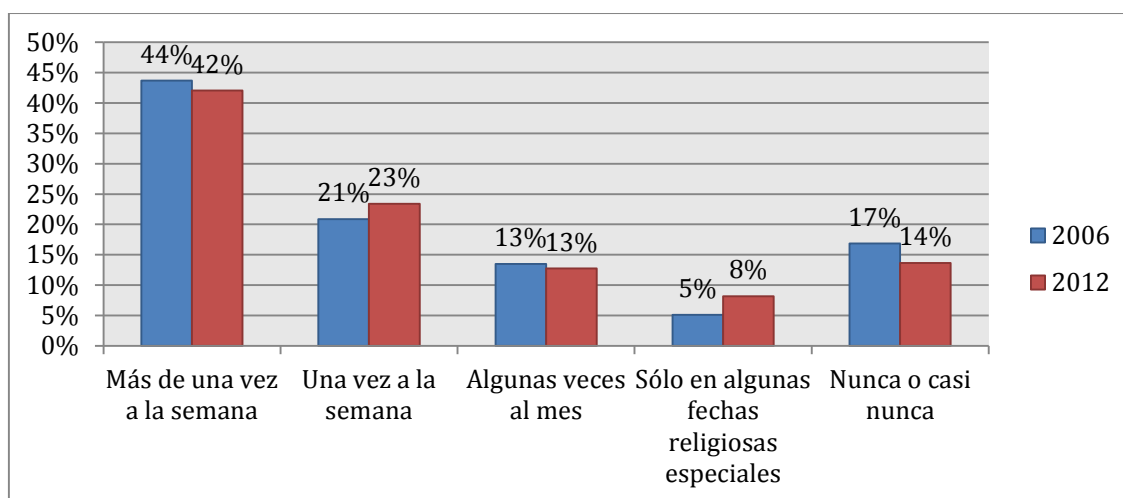
Gráfico 29: Frecuencia con que reza, se encomienda a Dios, o conversa con Dios...en 1972 (en Santiago, Valparaíso y Viña del Mar)



FUENTE: Elaboración propia a partir de Encuesta de Centro de Estudios Socio-económicos (1972)

Si comparamos esto con la encuesta Bicentenario de 2006 y 2012, podemos comprobar que quienes responden que “nunca o casi nunca” rezan u oran van del 17% al 14%, lo que resulta estadísticamente equivalente a lo reflejado en 1972.

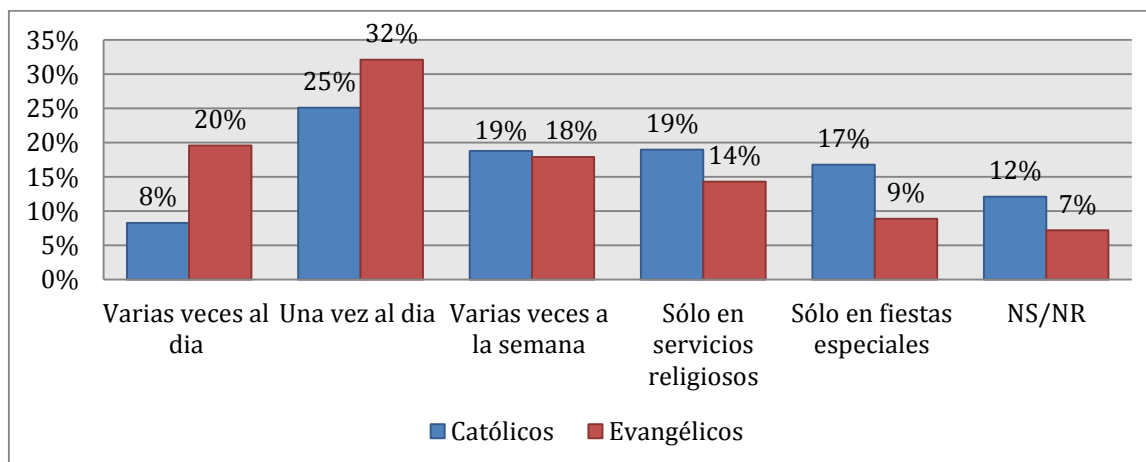
Gráfico 30: Frecuencia con que reza u ora (fuera de ceremonias o servicios religiosos) entre 2006 y 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de Encuesta Bicentenario de 2006 y 2012

Ahora bien, en el siguiente gráfico (n°31), podemos observar que los evangélicos son más regulares en rezar u orar que los católicos.

Gráfico 31: ¿Cuán a menudo ora o reza? en 2011



FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web de (World Values Survey)

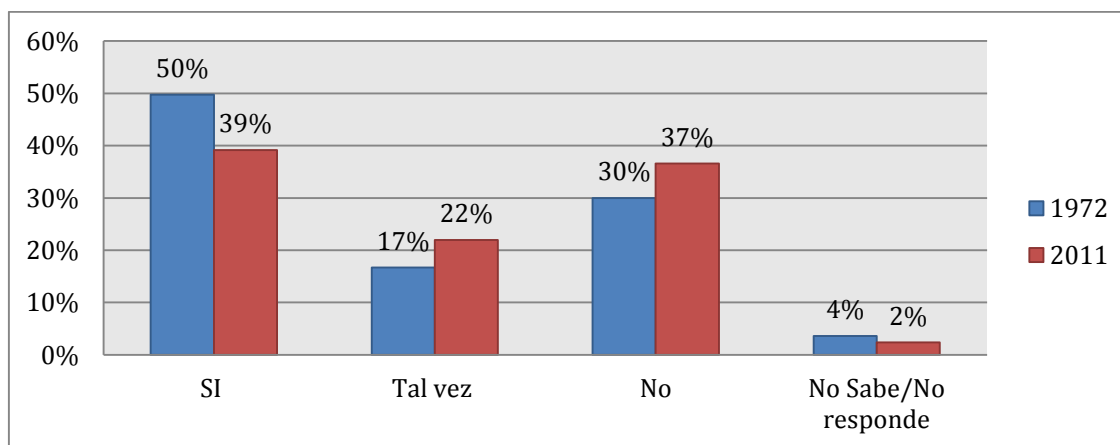
Esto resulta consistente con el hecho de que los evangélicos sean más “observantes” que los católicos.

Importancia de la religión para la vida

Por su lado, desde el punto de vista de la “importancia” que la religión tiene en las personas, una buena forma de evaluarlo es a partir de la pregunta que Eduardo Hamuy realizó en la encuesta de 1972 a los habitantes del gran Santiago y el gran Valparaíso, y que luego la Encuesta Bicentenario replicó en 2011; en este último caso, se toma como referencia las respuestas de las personas de la Región Metropolitana y de Valparaíso, para hacerlas comparables.

En el siguiente gráfico, observamos que disminuyó el porcentaje de quienes respondían que la religión “si es importante” de un 50% en 1972 a un 39% en 2011. Sin embargo, este cambio se podría deber a que ahora las personas “relativizan” más la “importancia de la religión”, lo que se demuestra en el aumento de la opción “tal vez”. Esto por lo tanto, amortigua – de algún modo- el aumento de la opción “no es importante” que pasó de un 30% en 1972 a un 37% en 2011, cifra, que finamente, no resulta tan significativa.

Gráfico 32: “¿Cree usted que sería más feliz si tuviera más fe, si fuera más creyente?”. Entre 1972 y 2011 (Regiones V y Metropolitana.)

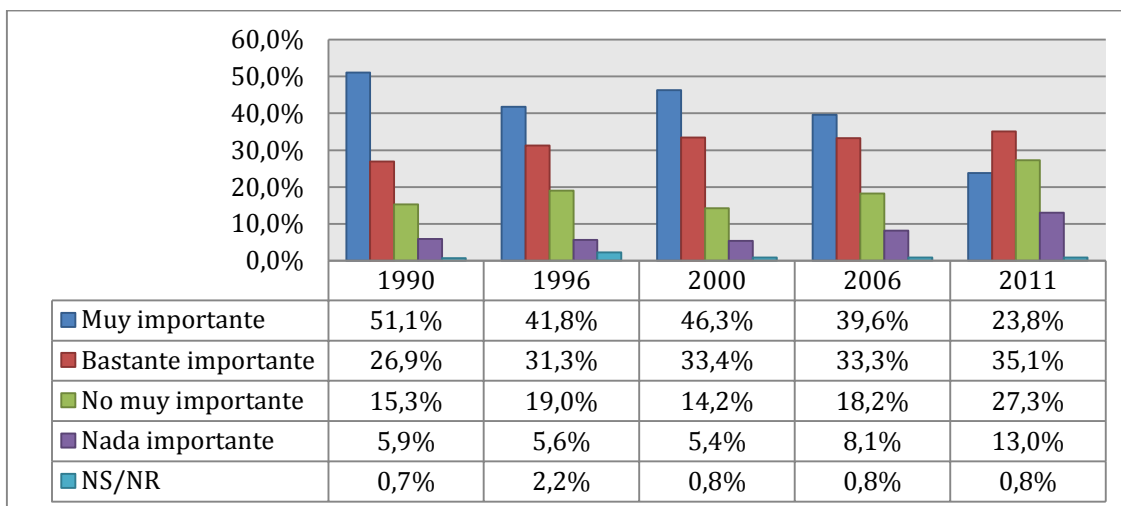


FUENTE: Elaboración propia a partir de Encuesta de Centro de Estudios Socio-económicos (1972) y Encuesta Bicentenario 2011

Ahora bien, a partir de los noventa, se experimenta un retroceso importante de la

“importancia de la religión para la vida”, como se puede observar en el siguiente gráfico (n°33)

Gráfico 33: % de “importancia de la religión” en la vida entre 1990 y 2011

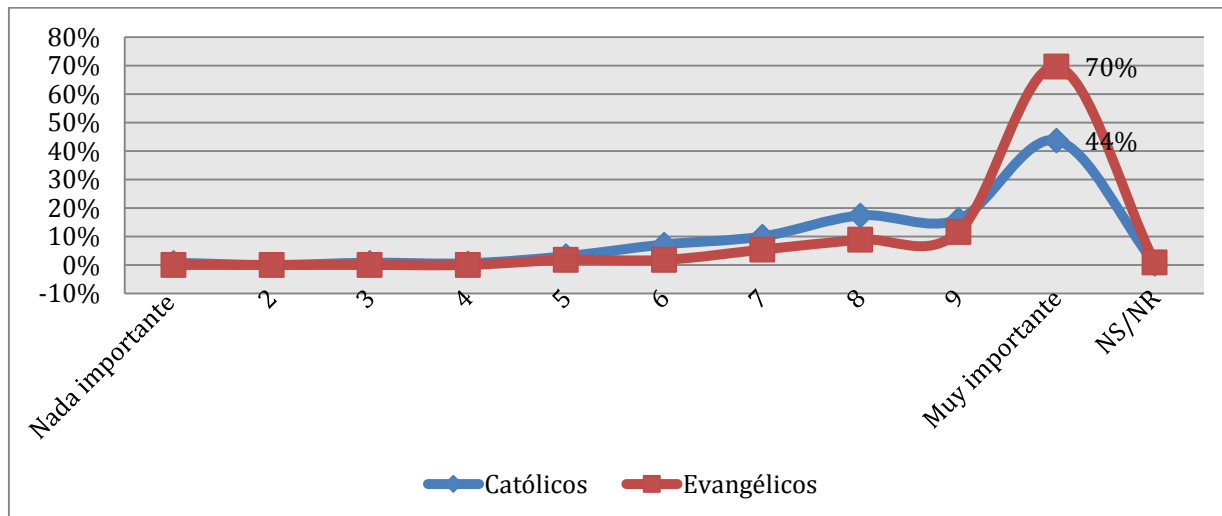


FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web de (World Values Survey)

Es importante señalar que de todos modos, una mayoría de la población considera muy importante la religión, ubicándose en categorías muy altas de “importancia de la religión”.

Sin embargo, si revisamos esta misma pregunta, pero a través de categorías más finas podemos observar que la gente se acerca mucho más a las opciones de alta importancia, como se puede ver en el siguiente gráfico (n°34).

Gráfico 34: % “importancia de la religión en la vida” en 2011



FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web de (World Values Survey)

En cualquier caso, nuevamente son los evangélicos los que tienen una mayor elección de categorías asociadas a una mayor observancia.

En síntesis, podemos decir que la “observancia religiosa” considerada a partir de las escalas de “religiosidad” y “observancia”, además de los datos de “asistencia a servicios religiosos”, “devocionalismo privado”, e “importancia de la religión”, tiene elementos que cambian y otros que se mantienen estables. En términos generales, sin embargo, podemos afirmar que -desde que disponemos de datos, es decir los años treinta- existe un aumento de la “observancia” hasta la década de los noventa, momento en el cual se experimenta un declive que continúa las siguientes décadas, a excepción de categorías que aumentan como: “asistencia una vez a la semana a servicios religiosos”.

EVOLUCIÓN DE LA OFERTA RELIGIOSA

En este apartado, revisaremos la evolución de la oferta religiosa católica y evangélica, lo que debiera darnos luces de los cambios en la “economía religiosa” del país.

Diversidad de la oferta

Revisemos primero la diversidad que existe tanto en el mundo católico como en el evangélico.

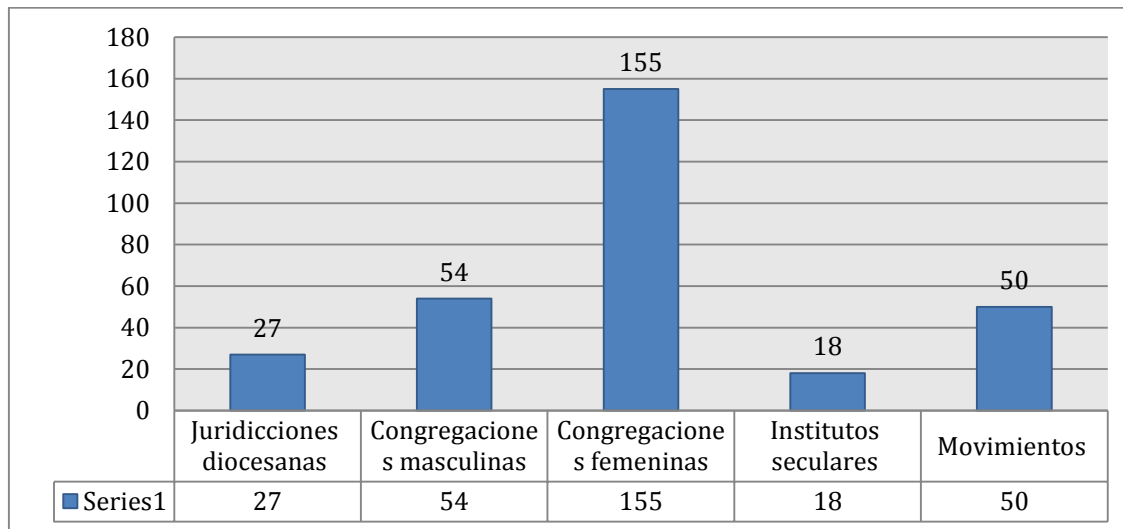
Diversidad de la Iglesia católica

El mundo católico, suele representarse bajo el concepto de “Iglesia”. Hugo Cancino (2001) plantea que el término “Iglesia” se refiere a un amplio y complejo espacio que abarca desde las personas bautizadas como católicas, a los obispos, sacerdotes, religiosas y religiosos, a las “comunidades eclesiales de base”, además de “una vasta red de organizaciones educacionales, culturales, y medios de comunicación de masas.” (Cancino, 2001, p. 40)

En esta línea, el mundo católico es diverso, pues abarca un “espacio complejo” de instituciones y relaciones entre ellas, que pueden ser de dependencia jerárquica, de colaboración e incluso de competencia. Una forma de caracterizar este mundo, es a través de la distinción entre a) jurisdicciones eclesiásticas (diocesanas), b) congregaciones masculinas y femeninas, c) institutos seculares y d) movimientos.

En el siguiente gráfico (nº35) podemos observar que de éstos, las “congregaciones femeninas” son las que cuentan con un mayor número de instituciones, mientras que los “institutos seculares” son los de menor número.

Gráfico 35: N° de “organizaciones o iglesias” de la “Iglesia Católica” en 2015



FUENTE: Elaboración propia a partir de sitios web de (Conferencia Episcopal de Chile) y (Conferencia de Religiosos y Religiosas de Chile)

Es necesario destacar, sin embargo, que las jurisdicciones eclesiásticas (diocesanas) son, en cierto modo, la “columna vertebral” de la Iglesia, dado que éstas organizan territorialmente la presencia de la iglesia vaticana en los diferentes países. La iglesia diocesana, en este sentido, es la que depende directamente del Papa desde un punto de vista jerárquico, y por lo mismo, es la que, concentra el poder en los diferentes territorios, y organiza, de alguna forma, la presencia de las otras instituciones. Este es el caso, por ejemplo de las congregaciones religiosas, las cuales, aunque tienen autonomía y no dependen jerárquicamente del Vaticano, aunque le manifiestan una “lealtad”, que en el caso de los jesuitas, implica un voto de obediencia. Por su parte, los institutos seculares y los movimientos, son organizaciones de laicos, que pueden o no tener lazos de colaboración o dependencia con las congregaciones religiosas, o con la iglesia diocesana.

Diversidad del Movimiento Evangélico

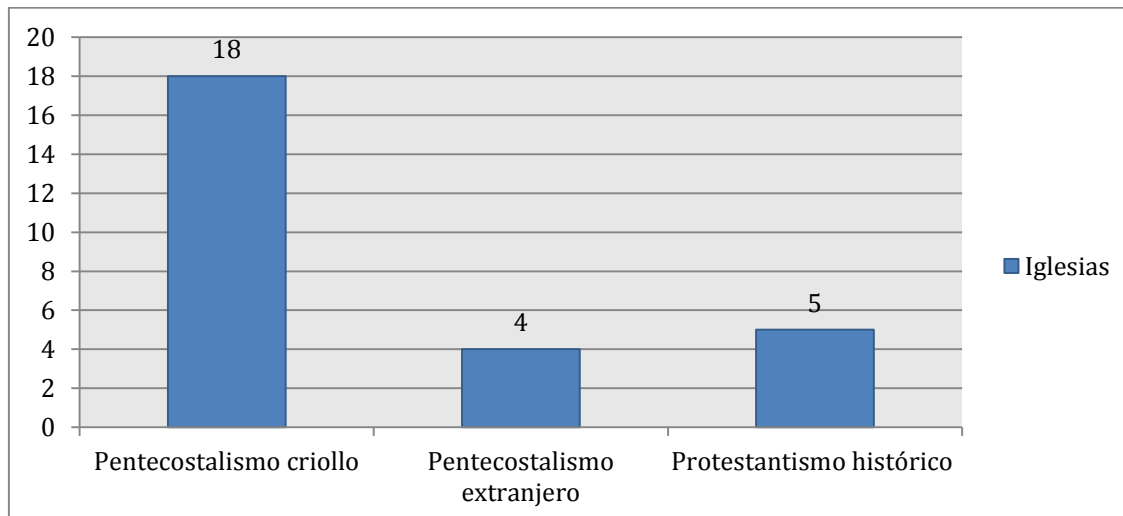
Por su parte, el mundo evangélico es mucho más diverso dado que en él existe una cantidad de “iglesias” que se identifican a su vez como parte de diferentes

“denominaciones”. En esta línea, Juan Sepulveda (1987) realiza importantes distinciones que permiten comprender mejor la diversidad, de lo que él llama, el “movimiento evangélico”. En este movimiento confluyen, según Sepulveda, tres grandes denominaciones: a) las “iglesias históricas” o “protestantismo histórico”, b) el “pentecostalismo criollo”, y c) el “pentecostalismo extranjero o importado”.

El “protestantismo histórico” representa a aquellas iglesias que de forma más o menos directa, hunden sus raíces en los primeros movimientos derivados de la "Reforma Protestante". Destacan la iglesia anglicana, bautista, metodista, presbiteriana, luterana, etc.” (Sepulveda, 1987, p. 249). Por su parte, el “pentecostalismo criollo” surge en 1910 de un cisma popular de la Iglesia Metodista de Chile. “A diferencia de lo que ocurre con el "protestantismo histórico", “el pentecostalismo se asienta rápidamente entre los sectores populares, los mis pobres entre los pobres, del campo y la ciudad.”. Destaca la Iglesia Metodista Pentecostal, la Iglesia Evangélica Pentecostal, la Iglesia Unida, etc. (Sepulveda, 1987, p. 257). Por su parte, el “pentecostalismo extranjero” surge “hacia mediados del presente siglo, e ingresa a Chile simultáneamente con la época de mayor crecimiento del "pentecostalismo criollo". Destacan iglesias especialmente provenientes de Estados Unidos como las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios, entre otras. (Sepulveda, 1987, p. 262) A estos movimientos que Sepulveda describe en 1987, podemos sumar al “neo pentecostalismo”, que según Mansilla (2007) tiene su aparición a partir de los noventa, y tiene diferencias doctrinales y organizacionales relevantes con respecto al pentecostalismo criollo y extranjero. Sin embargo, esta tradición no la analizaremos en este estudio.

En el siguiente gráfico (nº36) podemos observar que el “pentecostalismo criollo” es lejos quien concentra la mayor cantidad de iglesias en Chile, seguido muy de lejos, por las Iglesias Históricas. Este número es sólo una estimación de las iglesias que tienen más de 10 mil seguidores, por lo que no representa el universo total, que es muy difícil, sino imposible de medir con exactitud

Gráfico 36: Número de “iglesias evangélicas” en 1995



FUENTE: Elaboración propia a partir de (Holland, 2009)

Evolución de la diversidad

Revisaremos ahora cómo ha evolucionado la diversidad de la oferta católica y evangélica.

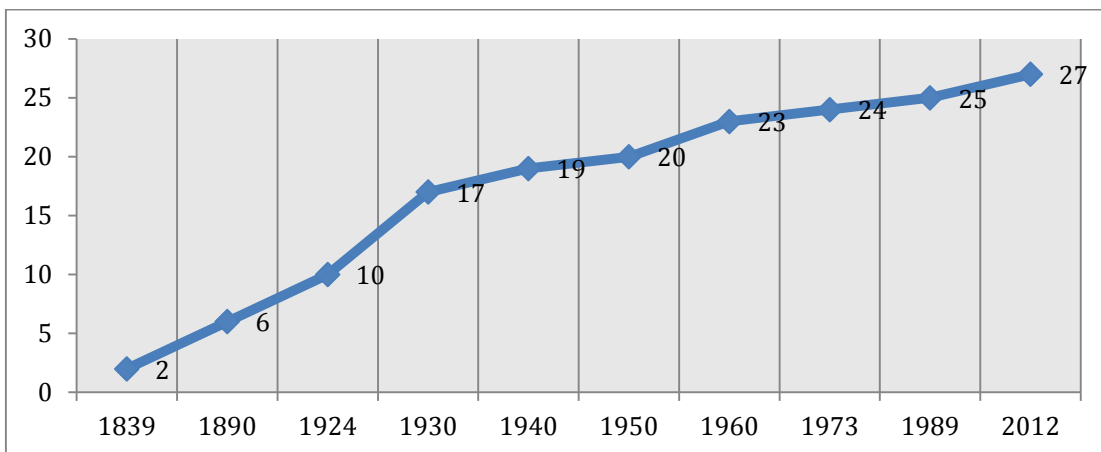
Evolución de las “jurisdicciones eclesiásticas”

Las “jurisdicciones eclesiásticas” son la manera cómo la Iglesia Católica diocesana administra los diferentes territorios: estas jurisdicciones se pueden distinguir entre Arquidiócesis, Diócesis, Prelaturas, Obispado Castrense, y Vicariato Apostólico, etc. Estas varían en relación al poder y autonomía que tienen las diferentes jurisdicciones, siendo -entre éstas- la “arquidiócesis” la de más alta jerarquía (aun cuando todas operan con relativa autonomía, reportando directamente al Vaticano). Todas las jurisdicciones eclesiásticas se asocian en la Conferencia Episcopal, donde tienen derecho a voz y voto. (Conferencia Episcopal de Chile , 1995)

Al año 2015 en Chile podemos distinguir 27 jurisdicciones eclesiásticas, de las cuales 5 son Arquidiócesis, 19 son Diócesis, 1 Prelaturas, 1 Obispado Castrense, 1 Vicariato Apostólico. (CECh, 2015)

Ahora bien, como se puede observar en el siguiente gráfico, las jurisdicciones han ido creciendo en Chile, pasando de 2 antes de 1839 hasta las 27 de hoy en día.

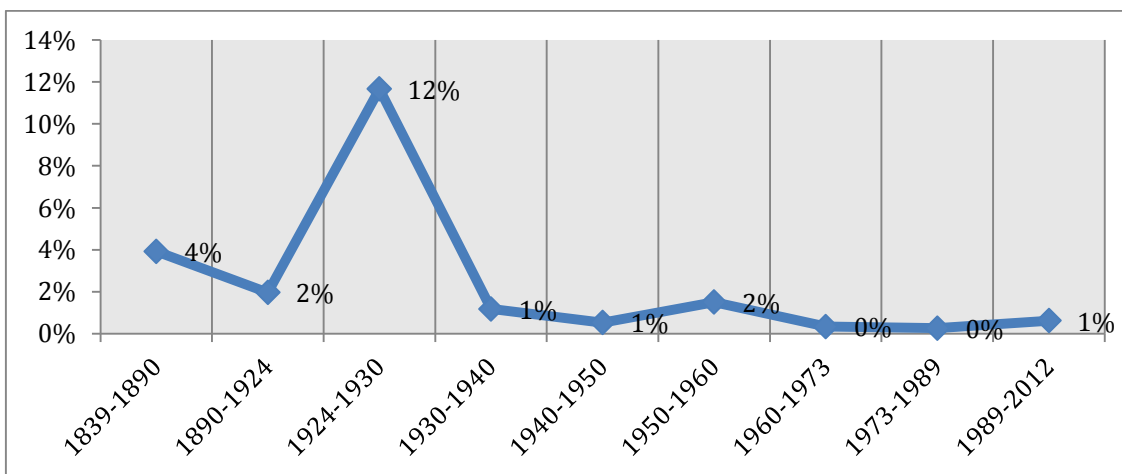
Gráfico 37: Evolución del número de “jurisdicciones eclesiásticas” entre 1839 y 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web (The Hierarchy of the Catholic Church)

En efecto, observamos que la iglesia ha crecido de forma sostenida, y lo ha hecho a diferentes tasas de crecimiento, lo que podemos constatar en el siguiente gráfico (nº38)

Gráfico 38: Evolución de las “tasas de crecimiento anual” de “jurisdicciones eclesiásticas” de la Iglesia entre 1839 y 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web (The Hierarchy of the Catholic Church)

En este gráfico, además, podemos observar que las tasas más altas de crecimiento de las jurisdicciones eclesiásticas ocurren luego de la separación de la Iglesia y el Estado, llegando al 12% de crecimiento, para luego normalizarse a un crecimiento de un 1% en promedio.

De acuerdo a Mariano Sanchez en “Historia de la Iglesia en Chile tomo IV”, el periodo que se inaugura a partir de 1925, “permitió ampliar significativamente la labor episcopal a lo largo del país, con la creación de nuevas arquidiócesis y diócesis, gran aspiración de la Iglesia chilena que sólo fue posible concretar tras la autonomía total del Estado.” (Sánchez, 2014, p. 17)

De hecho, según Mariano Sanchez, “a solo un mes de la promulgación de la nueva Constitución de la República, la jerarquía eclesiástica comenzaba una profunda transformación que buscaba un mejor gobierno diocesano y, por ende, pastoral. De los territorios de la arquidiócesis de Santiago se escindieron Valparaíso, San Felipe, Talca y Rancagua, mientras que de la diócesis de Concepción lo hicieron Linares y Temuco.” (Sánchez, 2014, p. 29)

El crecimiento de las jurisdicciones eclesiásticas incluyó aquellos territorios anexados por Chile tras la guerra del pacífico. “Al término de la guerra del pacífico los territorios incorporados a Chile vivieron una compleja situación en materia eclesiástica.” (Sánchez, 2014, p. 21) Por ello, se crearon Vicariato Apostólico de Antofagasta en 1886, el Vicariato Apostólico de Tarapacá en 1883, antesala de lo que sería el obispado que se crearía en 1929; en Arica y Parinacota la situación incluyó la expulsión de sacerdotes peruanos, en el marco de un fuerte proceso de chilenización, que culminó con la creación del Vicariato Castrense en XX. (Sánchez, 2014, p. 21)

Este crecimiento de las jurisdicciones eclesiásticas tenía además una razón del tipo económica.

“Hasta inicios del siglo XX la Iglesia dependió para su mantención pecuniaria

del poder civil de turno, el que no solo se ocupaba de velar por el financiamiento de las misiones y procesos de evangelización, sino también de construcción de templos, casas parroquiales, colegios y espacios para el desarrollo de la catequesis, financiamiento que se complementaba con las donaciones de benefactores y aportes desde las mismas familias religiosas que se asentaron en el territorio. Sin embargo, desde 1925, año de la separación del Estado y la Iglesia, esta última se vio obligada a establecer algún sistema independiente de mantención sin el apoyo de la institucionalidad civil, proceso que se fue desarrollando, con altos y bajos, a lo largo del siglo XX.” (Sánchez, 2014, p. 85)

En este marco, el aumento del número de jurisdicciones eclesiásticas luego de 1925, tenía como propósito entregar “independencia a cada una de ellas, quitándole de esta manera una gran carga al Arzobispado de Santiago.” (Sánchez, 2014, p. 89)

A partir de entonces, cada diócesis deberá buscar el financiamiento de manera autónoma, y por lo mismo, a tener que depender fundamentalmente de la feligresía. De este modo, se inventan diferentes mecanismos para facilitar el pago de los fieles, sistemas que van desde el pago de estampillas para la obtención de los sacramentos, o sistemas de bonificación especiales (como “misas especiales para los asociados vivos o muertos”), además ventajas espirituales anexas, para quienes aportaran más a la iglesia. (Sánchez, 2014, pp. 90-91)

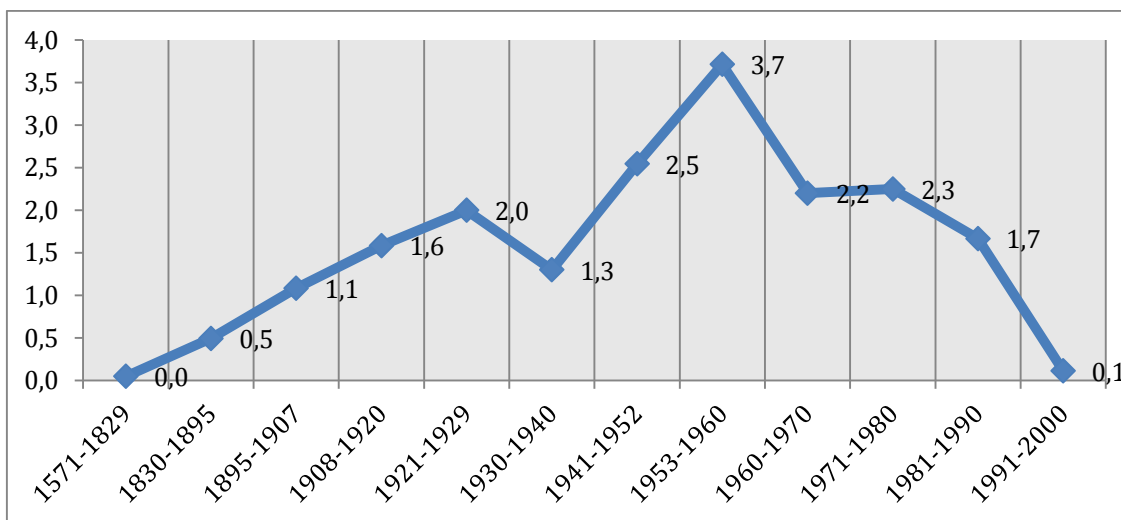
Evolución de las congregaciones religiosas

Por su parte, las congregaciones religiosas luego de crecer progresivamente desde 1571 hasta 1960, empiezan a decrecer considerablemente

En el siguiente gráfico (nº39), se puede observar que el ingreso de congregaciones de religiosas y religiosas alcanza un primer máximo histórico entre 1921 y 1929, para luego decaer ligeramente entre 1930 y 1940, para seguir creciendo fuerte y

sostenidamente hasta alcanzar el máximo de 3,7 congregaciones nuevas en promedio entre 1943 y 1960. Luego de ello, comienza un declive sostenido que no se detiene hasta el año 2000.

Gráfico 39: Evolución del “promedio anual” de nuevas “congregaciones religiosas” entre 1571 y 1829



FUENTE: Elaboración propia en base a (Enciclopedia de historia cultural de la Iglesia en America Latina, 2015)

En el gráfico se puede apreciar también que las “congregaciones religiosas” que ingresan al país luego de la separación de la Iglesia y el Estado son la proporción más alta en la historia del país. Sanchez (2014) plantea que con la separación de la Iglesia y Estado, la Iglesia comenzó una nueva etapa en su proceso institucional, hecho que también se ve reflejado en la llegada de nuevas organizaciones religiosas, las que comenzaron a tener una presencia en los distintos rincones del país y se convirtieron, por una parte, en agentes de cooperación en la consolidación de las nuevas diócesis y, por otra, afianzaron las diócesis ya existentes.

De este modo:

“Las ordenes y congregaciones que fueron llegando al país incrementaron su

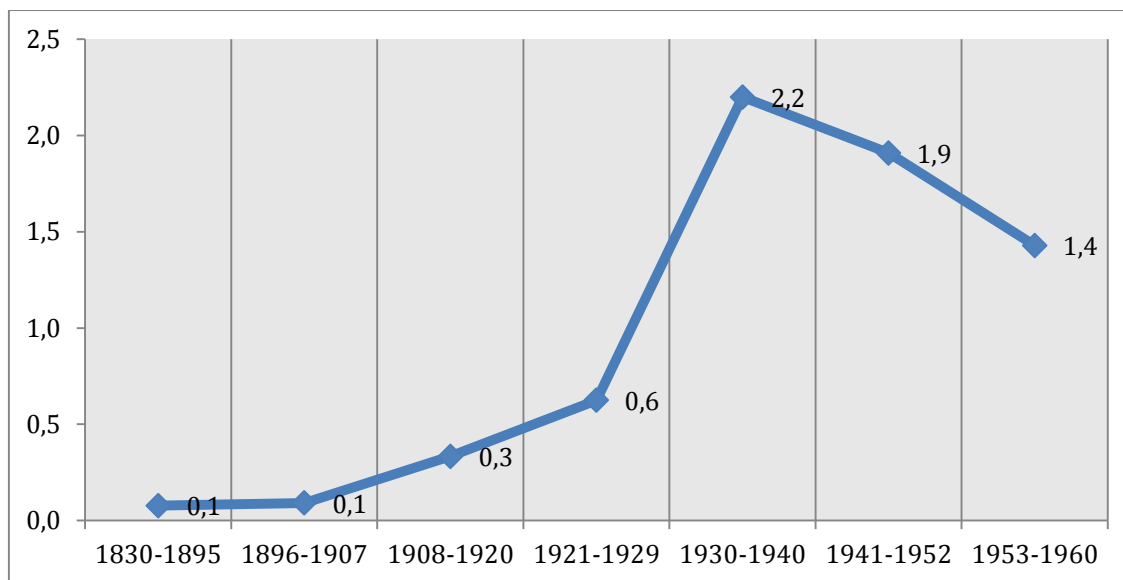
labor misional en distintos aspectos de la vida nacional, dando cada una de ellas su propio carisma y generando con esto un dinámico acompañamiento y de ayuda al más desvalido, como también, asumir la tarea de la formación a nivel escolar y universitario. La historia de Chile en el periodo de estudio 1925 a 1960 está ligada íntimamente a cada una de ellas, hombres y mujeres que ayudaron en la construcción de un país más humano.” (Sánchez, 2014, p. 279)

Así, entre 1926 y 1960, según Sanchez, arribaron al país más de 66 congregaciones religiosas entre masculinas y femeninas, siendo estas últimas las que ingresaron en mayor número, muchas de las cuales fueron traídas por obispos a trabajar en forma directa en sus respectivas diócesis, “donde debían desempeñar variadas labores, prevaleciendo las de carácter educativo en Establecimientos ya instalados. Hubo algunas congregaciones que asumiendo su propio carisma decidieron fundar sus propios colegios o liceos.” (Sánchez, 2014, p. 291)

Evolución de las Iglesias evangélicas

Por su parte, las iglesias evangélicas también experimentan un proceso de crecimiento explosivo durante la primera mitad del siglo XX. En el siguiente gráfico (Nº37), construido a partir de la información proporcionada por sacerdote jesuita Ignacio Vergara en “El Protestantismo en Chile” (1962), el mayor número de iglesias evangélicas nuevas se da en la década de los treinta, para luego decrecer hacia los años sesenta.

Gráfico 40: Evolución del “promedio anual” de nuevas “iglesias evangélicas” entre 1830 y 1960

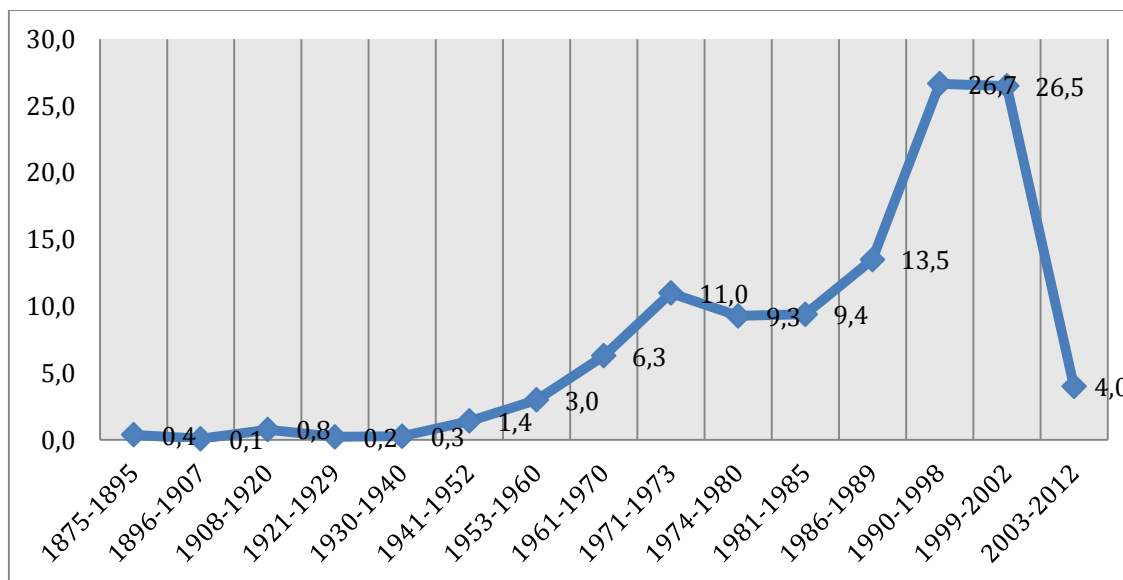


FUENTE: Elaboración propia en base a (Vergara, 1962, pp. 257-259)

Esto demuestra, nuevamente, la importancia que tiene la separación de la Iglesia y el Estado, dado que permite el auge explosivo de nuevas expresiones religiosas, como las contenidas en el “movimiento evangélico”.

Esto mismo se constata si analizamos la evolución del número de “entidades religiosas” de “derecho privado” a partir de 1875, periodo en el que se inscribe la Primera Iglesia Evangélica Luterana. Aquí podemos observar que el crecimiento promedio aumenta significativamente hacia los años cincuenta, para seguir creciendo de forma significativa hasta la primera mitad de la década del setenta, descendiendo durante la primera mitad de la dictadura militar, para luego empezar a crecer nuevamente, alcanzando un máximo hacia 2002, para luego decrecer abruptamente hacia el 2012.

Gráfico 41: Evolución del “promedio” de nuevas entidades religiosas de “derecho privado” entre 1875 y 2012



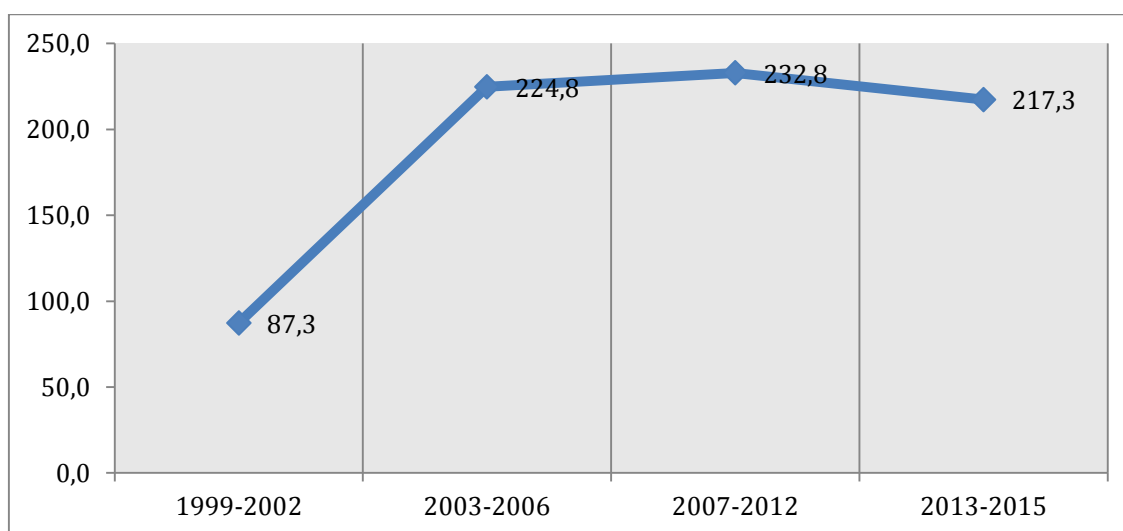
Fuente: Elaboración propia a partir de listado de entidades religiosas del Ministerio de Justicia.

Es importante analizar con cuidado esta información, porque si bien la inscripción legal de las entidades religiosas nos habla de un proceso de mayor o menor formalización de las iglesias, no necesariamente refleja lo que está sucediendo con las actividades de las iglesias, las cuales pueden crecer o decrecer más allá de la figura legal que las represente. De hecho, podríamos argumentar también, que la inscripción legal de las iglesias puede ir desfasado de la existencia real de las mismas, por lo que este gráfico puede tener alcances temporales más complejos. Finalmente, es importante tener en cuenta las dificultades para realizar una personalidad jurídica en diferentes periodos de la historia, especialmente durante el régimen militar, o las facilidades durante el regreso a la democracia, lo que no necesariamente refleja las dificultades o facilidades que tenían las iglesias en el mundo real.

Es importante tener en cuenta, además, que en 1999 se promulga la Ley de entidades religiosas, también conocida como “Ley de Cultos”, que facilitó de forma significativa la inscripción legal de las entidades religiosas como entidades de “derecho público”. De este forma, a partir de 1999 el crecimiento de la formalización legal de diferentes

iglesias, congregaciones, movimientos, institutos de origen religioso, etc., es realmente sorprendente llegando a un promedio anual de más de 200 nuevas entidades religiosas cada año, de las cuales, más del 90% corresponde a iglesias evangélicas. Esto, explica probablemente el decrecimiento abrupto de las entidades religiosas de “derecho privado”, dado que las iglesias prefieren este nuevo marco legal para su existencia jurídica, debido a las facilidades que contempla esta nueva ley.

Gráfico 42: Evolución del “promedio” de nuevas entidades religiosas de “derecho público” entre 1999 y 2015



Fuente: Elaboración propia a partir de listado de entidades religiosas del Ministerio de Justicia. Gentileza de la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos.

Ahora bien, es interesante observar que tanto en las estadísticas de Vergara, como en los registros del Ministerio de Justicia, el crecimiento explosivo de las iglesias evangélicas es posterior a la separación de la iglesia y el estado. Antes de esto, el crecimiento estaba controlado por las regulaciones estatales y sociales que impedían la libre evangelización de iglesias no-católicas.

Antes de 1910, el crecimiento sostenido del mundo evangélico, se explica principalmente por el crecimiento de las iglesias históricas. De este modo, en este periodo se despliegan iglesias como la Luterana, la Anglicana, la Alianza Cristiana y Misionera, entre otras.

Sin embargo, a partir de 1910 emerge el “pentecostalismo criollo”, producto, como vimos, del cisma de la Iglesia Metodista. Este cisma, como plantea Juan Sepulveda (1987):

” (...) no se origina tanto en una controversia propiamente teológica o doctrinal. La nueva iglesia asume íntegramente los artículos de fe de la iglesia Metodista. Se trata, según nuestro modo de ver, de un conflicto en torno a las prácticas religiosas y al modo de ser Iglesia, en el que pesan notablemente cuestiones culturales y sociales.” (Sepulveda, El nacimiento y desarrollo de las iglesias evangélicas, 1987, p. 254)

Ahora bien, es importante señalar que “hasta 1932, el pentecostalismo criollo se mantuvo como un movimiento unitario. Ese año, se produjo el primer cisma importante que separó a la "iglesia Evangélica Pentecostal" de la "iglesia Metodista Pentecostal". De acuerdo a Sepulveda, sería largo explicar las razones de este cisma, y la seguidilla de quiebres y fraccionamientos posteriores, que hacen muy difícil llevar una cuenta exacta del número de denominaciones e iglesias que han surgido de ese “tronco original”, pero estos podrían resumirse en “conflictos de poder derivados de una estructura marcadamente autoritaria y con un grado de institucionalización débil.” (Sepulveda, 1987, p. 261)

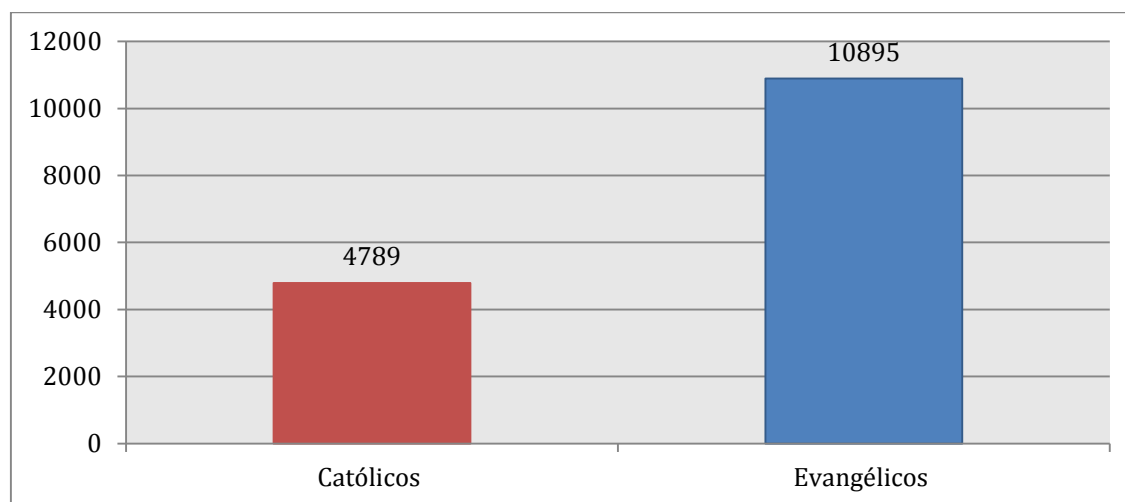
En este sentido, según Sepulveda, “la relativa facilidad para obtener la "personalidad jurídica" ha institucionalizado el cisma como modo de resolución de tales conflictos.” (Sepulveda, 1987, p. 262)

Magnitud de la oferta religiosa

En este apartado revisaremos la magnitud de la oferta expresada en la cantidad de “centros de culto” y el “clero” de las iglesias.

En Chile el total de “centros de culto” católicos y evangélicos debiera superar las 15 mil sedes. De éstas, más del 70% debiera corresponder a lugares de culto evangélicos. Esto resulta bastante interesante, porque no se condice con los porcentajes de identificación católica y evangélica de los censos o las diferentes encuestas. Sin embargo, como veremos más adelante, se entiende perfectamente desde el punto de vista de la “observancia religiosa”.

Gráfico 43: N° de “centros de cultos” católicos (2012) y evangélicos (1995)



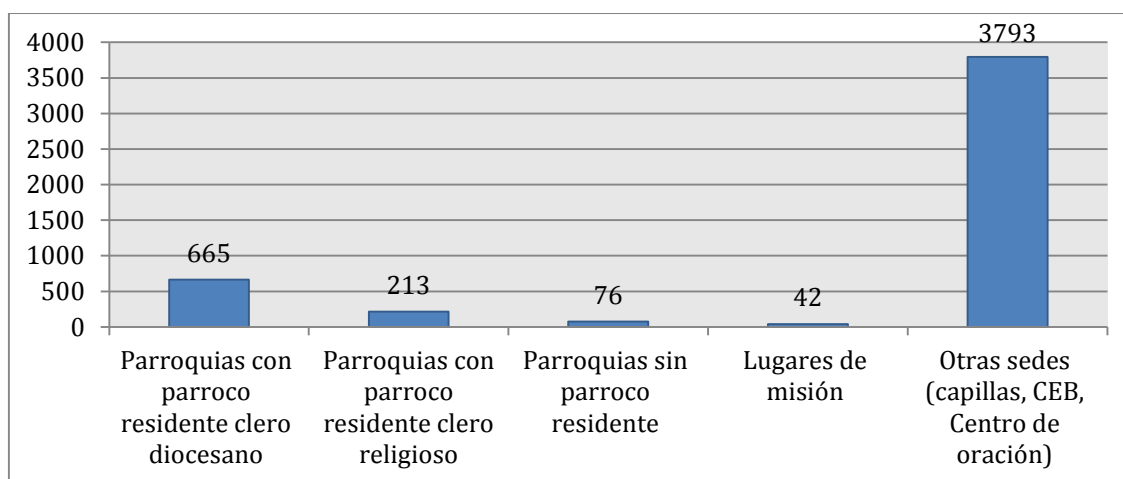
FUENTE: Elaboración propia a partir de (CECh, 2015) y (Holland, 2009)

Magnitud de la oferta católica: centros de culto

De acuerdo a las estadísticas de la Conferencia Episcopal (2015), las “sedes pastorales” de la Iglesia se dividen en diferentes categorías, siendo las “capillas”, las “comunidades de base” y los “centros de oración” las que más abundan. Sin embargo, es importante mencionar, que son las “parroquias” las que articulan la vida pastoral de la iglesia, porque en ellas se concentran los recursos eclesiales como el párroco, los diáconos, y la infraestructura necesaria para la administración local de la iglesia.

De acuerdo al siguiente gráfico (n°44) podemos observar que el 70% de éstas pertenece al clero diocesano, el 22% restante al clero religioso, y el 8% son parroquias que no tienen un clero residente, por lo que son subsidiarias de otras parroquias.

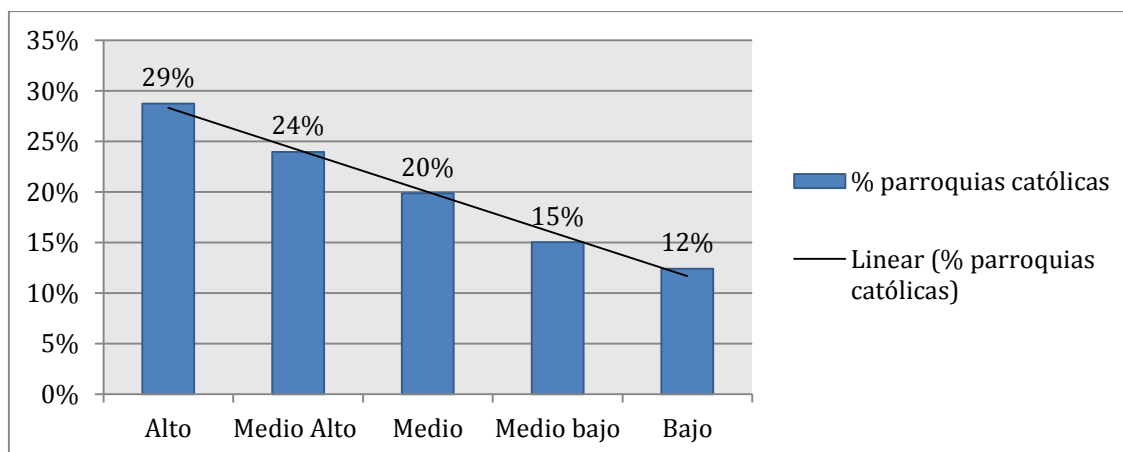
Gráfico 44: N° de “centros de culto” católicos en 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de (Conferencia Episcopal de Chile , 1995)

Ahora bien, en el siguiente gráfico (n°45) podemos ver la distribución de las parroquias en función al nivel socioeconómico de las comunas de la región metropolitana.

Gráfico 45: Distribución de las parroquias católicas en comunas de diferente nivel socioeconómico en 2015 en Región Metropolitana (corregido por el número de habitantes de las comunas)



FUENTE: Elaboración propia a partir de listado de parroquias proporcionado por la Oficina de Estadísticas de la Conferencia Episcopal, y en base Índice de Prioridad Social de Comunas de (Ministerio de Desarrollo Social, 2014)

En efecto, la ubicación de las parroquias demuestra que existe una relación directamente proporcional al nivel socioeconómico de las comunas. De este modo, y tal como se observa en el siguiente gráfico, a mayor nivel socioeconómico de la comuna mayor será el número de parroquias, y a menor nivel, menor también el número de parroquias.

Esto es consistente con varios estudios que se han desarrollado al respecto, entre los que destaca (Hidalgo, Arenas, Paulsen, Timofeew, & Henríquez, 2012) donde se analiza la presencia de la oferta católica en función a los niveles socioeconómicos en la Región Metropolitana, donde se concluye que:

“Podría pensarse que la distribución de edificios católicos se encuentra asociada al nivel socioeconómico de la población de forma directa, ya sea por el orden de consolidación de áreas urbanas, o por la tradición católica de los grupos más acomodados, que datan del catolicismo tradicional conservador. Los grupos de mayores ingresos pueden aportar monetariamente a la mejora o a la construcción de edificios de culto, lo que influye en la mayor cobertura (...). (Hidalgo, Arenas, Paulsen, Timofeew, & Henríquez, 2012, p. 7)

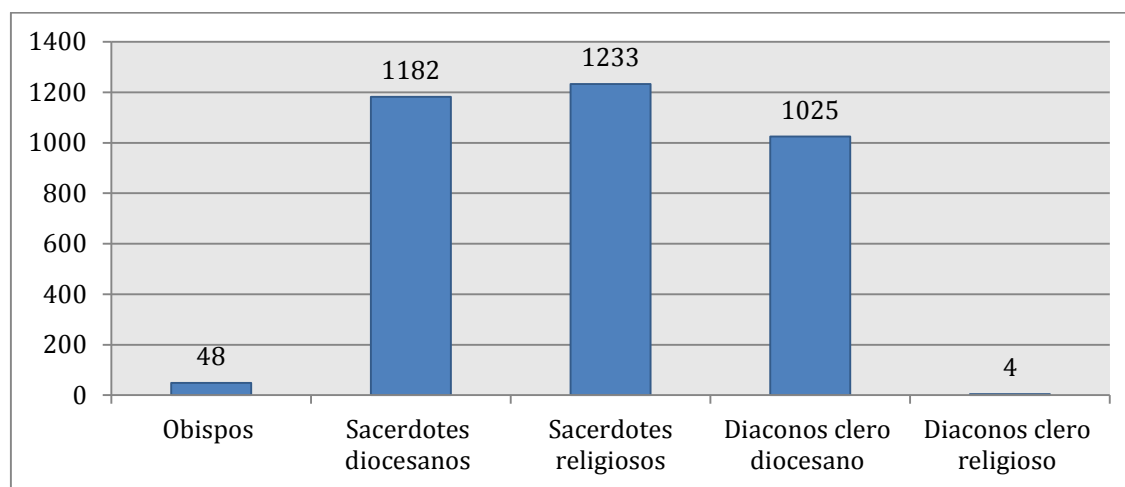
Ahora bien, es importante señalar que cuando se analiza la oferta católica desde el punto de vista de las “capillas”, esta relación se corrige de manera importante. Si bien esto nos permite matizar el análisis, no deja de ser relevante que, tal como plantea Lehmann (2001) esta segregación resulta todavía considerable, dado que las parroquias son el centro neurálgico de la vida pastoral, no así las capillas.

Magnitud de la oferta católica: clero

Recordemos también, que la Iglesia Católica es fundamentalmente “eclesiástica”, es decir, requiere de la presencia del clero para funcionar.²⁰ En la actualidad este clero incluye tanto “sacerdotes” como “diáconos permanentes”.

Desde el punto de vista de la oferta “sacerdotal”, es interesante observar el siguiente gráfico (nº46).

Gráfico 46: N° de “clero católico” en 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de (CECh, 2015)

Aquí se observa que en 2012 existían 3492 clérigos católicos. El mayor número de éstos es de carácter religioso, que representan el 35,3% del total, aunque le sigue muy de cerca el clero diocesano con un 33,8%. Es interesante notar que la inmensa mayoría de

²⁰ Esto no significa que el “catolicismo” sólo se pueda desenvolver a través de la “mediación eclesiástica”. En efecto, dentro del ámbito de lo que se ha llamado “religiosidad popular” existen formas de ser “católico” que van más allá del control del “clero”. Esto no implica, sin embargo, que en la esfera de la “religiosidad popular” no opere una dinámica de “oferta” y “demanda” (de hecho, hay oferta: por ejemplo: asociaciones de “cuasimodistas”; y hay demanda: por ejemplo: “formas alternativas” de devocionalismo privado, como las “mandas”). La única diferencia, en mi opinión, es que éstas se desarrollan en un ámbito que está afuera de un catolicismo –por decirlo de alguna forma- “oficial”.

los diáconos son del tipo “diocesano”, existiendo sólo 4 diáconos permanentes de tipo “religioso” en 2012.²¹

Además, es interesante mencionar que existen 2 centros de cultos (aprox.) por cada sacerdote, los que nos habla que existe una importante rotación de sacerdotes a lo largo de capillas, centros de oración y parroquias. Más adelante revisaremos en detalle esta situación, cuando hablemos de uno de los problemas endémicos de la Iglesia Católica en Chile: la escasez de “sacerdotes”.

Magnitud de la oferta evangélica: centros de culto

Es muy difícil estimar con seguridad el número de lugares de culto evangélicos, porque ni siquiera conocemos el universo de denominaciones e iglesias que existe en el país. Sin embargo, de acuerdo a (Holland, 2009), las iglesias con más feligresía (sobre los 10 mil miembros) debieran sumar más de 10 mil lugares de culto, considerando “templos”, “sedes”, “locales”, etc.

De acuerdo a Barrios (2009):

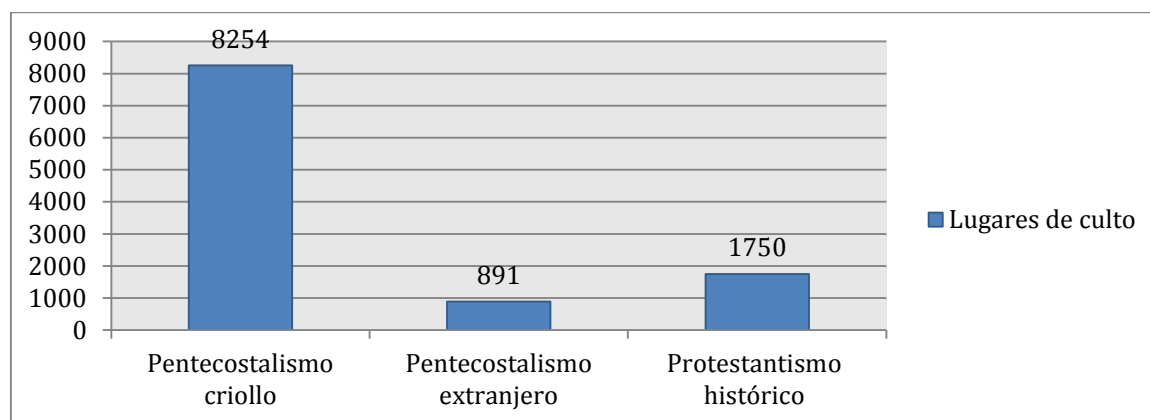
“(…) una iglesia matriz posee en su jurisdicción varias congregaciones más pequeñas llamadas “locales” que se hayan distribuidas en el entorno geográfico; los locales tienen a su vez “circuitos” o “locales de avanzadas” conformados por pocas personas congregadas en una casa o un lugar de trabajo. Una vez que los locales alcanzan un número creciente de miembros, asumen la autonomía para constituirse en una iglesia y continuar el mismo comportamiento de expansión.” (Barrios, 2009, p. 92)

²¹ El sacerdote “diocesano” forma parte de la estructura “diocesana” de la iglesia; concretamente pertenece en alguna de sus “jurisdicciones eclesíásticas”. Por su parte, el sacerdote “religioso” es el que pertenece a las “congregaciones religiosas”.

De esta forma, de acuerdo al entrevistado de la iglesia Metodista Pentecostal, hay mucha demanda religiosa: “*nosotros colocamos un templo en alguna comuna y el templo se nos llena al poco tiempo.*” (Iglesia Metodista Pentecostal, 2015)

Ahora bien, si catalogamos el número de iglesias en base a las distinciones de Sepulveda (1987) tenemos el siguiente gráfico (nº47).

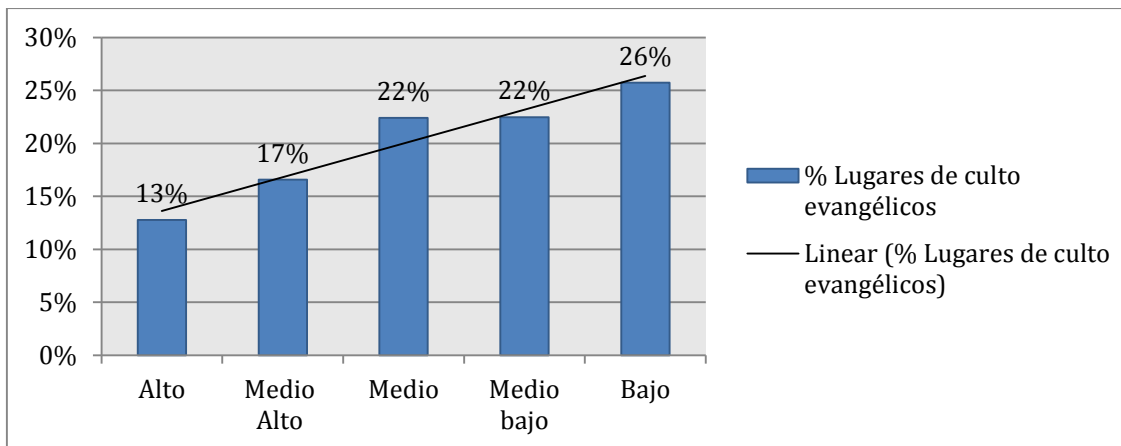
Gráfico 47: N° de “centros de culto” de iglesias evangélicas en 1995



FUENTE: Elaboración propia a partir de (Holland, 2009)

Vemos aquí que el mayor número de “lugares de culto” debiera pertenecer a iglesias que conforman el “pentecostalismo criollo”, representando éstas al menos el 76% del total, le siguen las “iglesias históricas” con un 16% y las iglesias “pentecostales extranjeras” con un 8%. En el siguiente gráfico (nº48) podemos ver cómo se distribuyen estos lugares de culto en función al nivel socioeconómico de las comunas de la región metropolitana.

Gráfico 48: Distribución de “centros de culto” evangélicos en comunas de diferente nivel socioeconómico en 2015 en Región Metropolitana (corregido por el número de habitantes de las comunas)

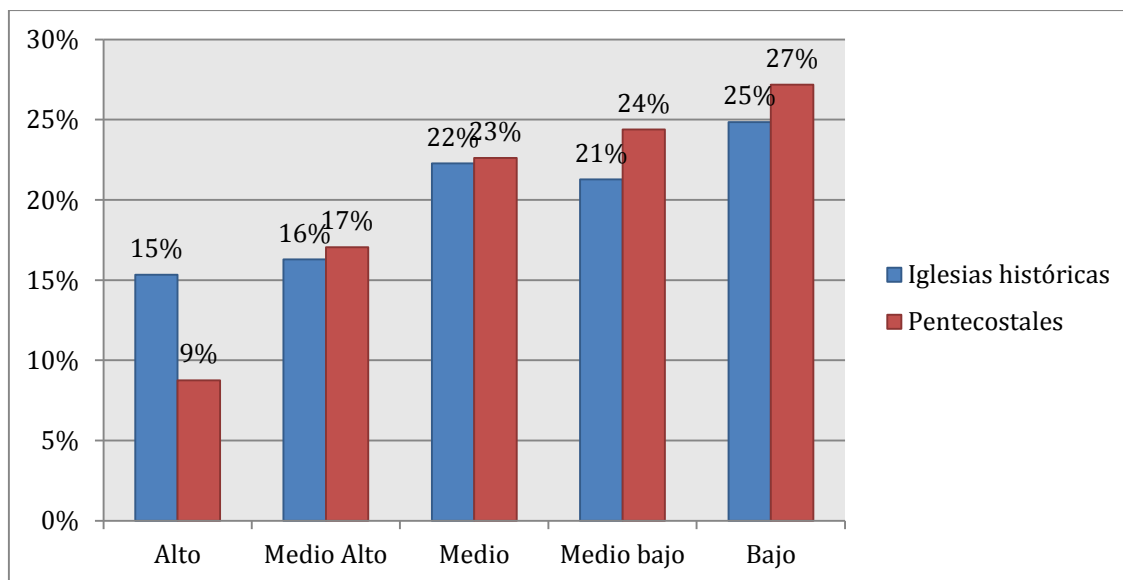


FUENTE: Elaboración propia a partir de contabilidad de centros de cultos y el Índice de Prioridad Social de Comunas de (Ministerio de Desarrollo Social, 2014)

Aquí observamos, que a diferencia de la distribución de los centros católicos, se da una relación inversamente proporcional: a mayor nivel socioeconómico de las comunas, menor será la proporción de centros de cultos evangélicos.

Esta relación se da tanto con las “iglesias históricas” como de las “pentecostales”, lo que podemos comprobar en el siguiente gráfico (n°49).

Gráfico 49: Distribución de “centros de culto” de iglesias “históricas” y “pentecostales” en comunas de diferente nivel socioeconómico en 2015 en Región Metropolitana (corregido por el número de habitantes de las comunas)



FUENTE: Elaboración propia a partir de contabilidad de centros de cultos e Índice de Prioridad Social de Comunas de (Ministerio de Desarrollo Social, 2014)

Aquí, sin embargo, se observa que las “iglesias históricas” tienen una presencia más significativa en los sectores altos, que las “pentecostales”. Por su parte, en los sectores medios la relación es prácticamente la misma, mientras que en los sectores bajos destaca más la presencia de las iglesias “pentecostales”.

Magnitud de la oferta evangélica: clero

Es imposible cuantificar la magnitud del clero evangélico. Sin embargo, se pueden realizar algunas estimaciones. Primero, es importante entender que el clero evangélico se distingue del católico por las razones que Lalive describe en 1966:

“Como el poder se distribuye sobre la base del carisma de fuente divina, cada uno tiene iguales posibilidades de ascender en la jerarquía y de llegar a

obtener los cargos pastorales y dirigentes, lo cual, evidentemente, no es el caso en las denominaciones metodista, episcopal p presbiteriana, en las cuales la vocación es canalizada por estudios intensivos, lo cual elimina también las vocaciones tardías.” (Lalive d’Espinay, 1968, p. 71)

De este modo, tanto en las “iglesias históricas” como en las “pentecostales” el clero no tiene una “santidad” especial diferente a la de los laicos, como ocurre en el caso de los católicos, y todos, en su debido tiempo, pueden optar por dirigir una iglesia. De este modo, por ejemplo, en los pentecostales:

“Cada creyente practica el “sacerdocio universal”, cada creyente levanta sus manos al cielo y clama a Dios y le pide a Dios por sí mismo, por la congregación o a quien tiene a su lado y es en ese momento sacerdote de sí mismo y de quien tiene a su lado, es un interceptor valido ante Dios y los hombres” (Iglesia Evangélica Pentecostal, 2015)

En las “iglesias históricas”, este principio es el mismo, aunque para ascender en la jerarquía se requieren mayor formación, por eso, dentro de estas iglesias, existe una tradición más larga de “seminarios teológicos”.

Además, es importante señalar, que existe una importante diversidad en el mundo evangélico desde el punto de vista de la “autonomía” de los pastores. Existen iglesias que tienen, por ejemplo, un conducto regular estricto con respecto a su elección, y otras, donde son las mismas “congregaciones” quienes eligen libremente a sus pastores. Además, siempre existen evangélicos que levantan un “emprendimiento religioso”, sin el apoyo de una iglesia más grande, y empiezan, de este modo, a construir su propia iglesia.

Ahora bien, más allá del nivel de autonomía de los pastores, es importante destacar que éstos consagran sus vidas a la “predicación del evangelio”. Por ejemplo, a los pastores de la Iglesia Evangélica Pentecostal:

“se les exige que su vida está consagrada al servicio de los fieles, al servicio de las almas. Por lo tanto él no debe tener trabajo adicional; si tiene su fábrica, su amasandería se las dejará a sus hijos; él en ese momento se desvincula. Hace una declaración de los bienes que él tiene al momento de entrar a la iglesia; en un principio los pastores hasta vendían su patrimonio y lo entregaban todo a la obra. Ahora ellos viven de las ofrendas y los diezmos de los fieles.” (Iglesia Evangélica Pentecostal, 2015)

De este modo, esta dedicación a la obra, y el “sostenimiento” que le entregan las congregaciones o la Iglesia, repercute en el tiempo que dedicará para que la Iglesia siga creciendo y reproduciéndose en el “mercado religioso”, lo que se consagra con la construcción de un templo. De este modo, desde sus orígenes, como plantea Angélica Barrios (2009) “el pastor a cargo del distrito, junto a la comunidad de fieles, se organizaban para comenzar la edificación de un templo. La propiedad, los insumos y la mano de obra surgían de la cooperación de los fieles. (Barrios, 2009, p. 95) En efecto, tal como plantea la entrevistada pentecostal, las prioridades de los pastores son:

“Prioridad uno auto sustento de él y su familia, dos crecimiento de la obra, qué significa que siempre un pastor está construyendo un local. Eso (sonríe) pastor que deja de construir un local o deja de ampliar su obra es que ya está decreciendo. Esta dentro de decadencia, pero siempre hay un lugar, un local que se está construyendo porque ahí se va a levantar uno.” (Iglesia Evangélica Pentecostal, 2015)

Dicho todo lo anterior, podemos decir que en el mundo evangélico, existe una relación muy directa entre ser pastor y construir un templo. Y dado, además, que en una congregación, cualquier miembro puede aspirar a ser pastor, podríamos afirmar que cada templo debe contar con más de un pastor. De este modo, el número de pastores evangélicos debiera ser, (en base a información de 1995), sino superior al número de centros de culto, al menos igual, es decir, una cifra estimada que debiera superar las 11

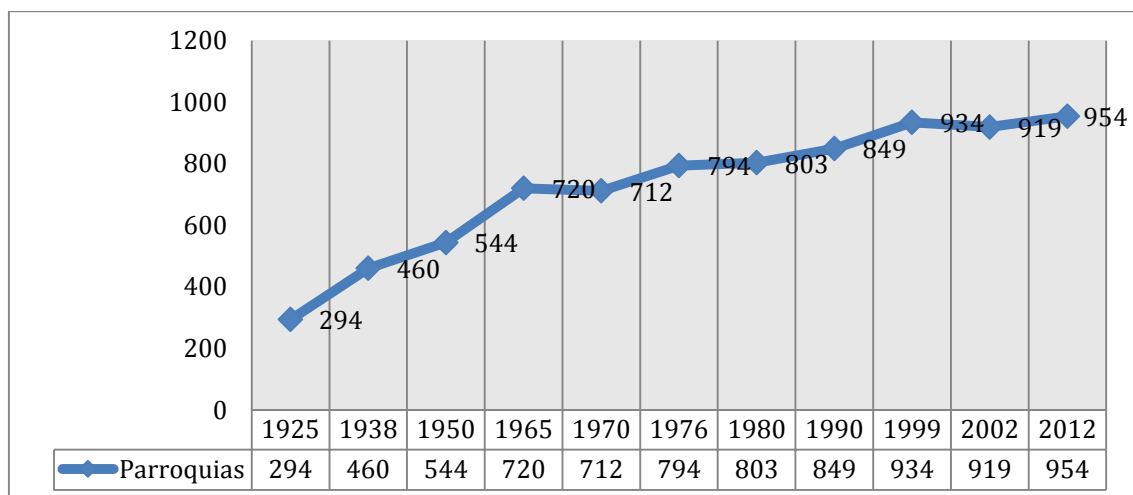
mil personas. Si este fuera el caso, significa que el número del clero evangélico debiera ser más de tres veces superior al del clero católico.

Evolución de la oferta religiosa

Evolución oferta católica: centros de culto

El número de parroquias ha ido creciendo sostenidamente en el tiempo. Esto lo podemos ver en el siguiente gráfico (n°50).

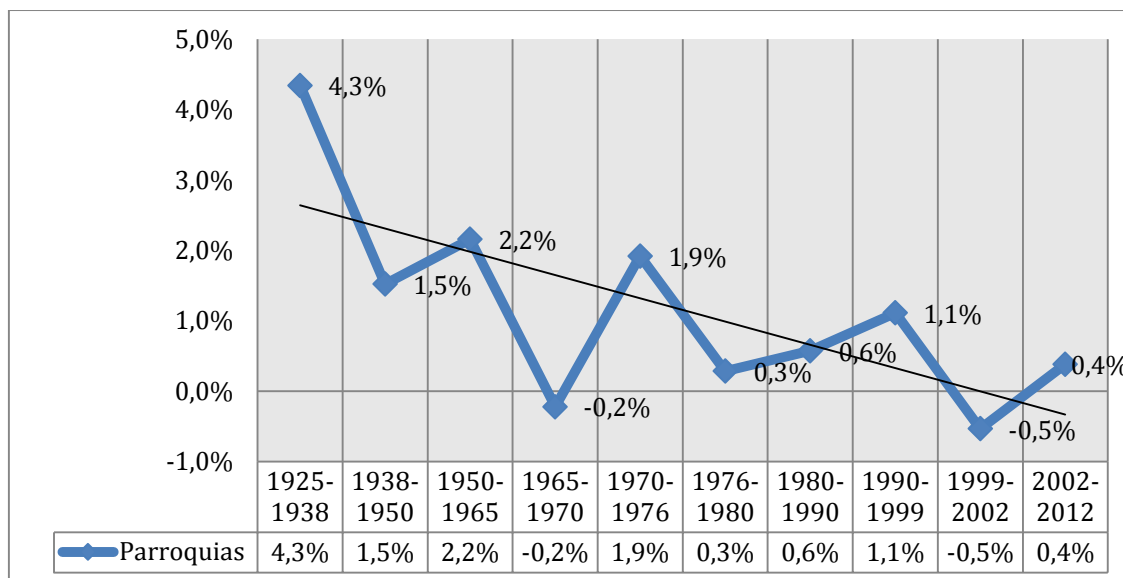
Gráfico 50: Evolución del “número” de parroquias católicas en 1925 y 2012



FUENTE: Elaboración propia. Año 1925 (Sánchez, 2014); Año 1938 (Hurtado, 1941). Años 1950 a 2012 a partir de sitio web (The Hierarchy of the Catholic Church)

Por su parte, en el gráfico siguiente (n°51) observamos que sus “tasas de crecimiento” han ido disminuyendo progresivamente. Aunque no contamos con información anterior a 1925, de acuerdo a Marcial Sanchez (2014) es justamente luego de la separación de la Iglesia y el Estado, cuando el crecimiento del número de parroquias alcanza su mayor expresión, lo que se corresponde con la rápida creación de jurisdicciones eclesiásticas y el aumento del número de congregaciones. (Sánchez, 2014, pp. 24-25).

Gráfico 51: Evolución de las “tasas de crecimiento anual” de parroquias católicas entre 1925 y 2012



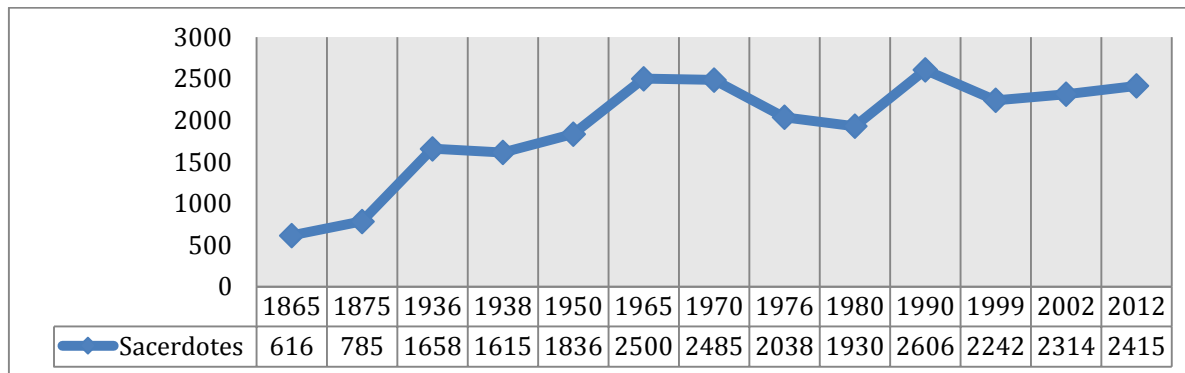
FUENTE: Elaboración propia. Año 1925 (Sánchez, 2014); Año 1938 (Hurtado, 1941). Años 1950 a 2012 a partir de sitio web de (The Hierarchy of the Catholic Church)

Sin embargo, podemos observar que existe una tendencia a la disminución del número de parroquias, lo que se expresa bastante bien en el gráfico anterior. Las bajas abruptas que experimentan las tasas de crecimiento de un periodo a otro no necesariamente significan una abrupta caída en la actividad religiosa, dado que la construcción de una parroquia y su consecuente habilitación como sede pastoral toma tiempo. Por lo mismo, lo significativo aquí es observar la tendencia del crecimiento, la que, como podemos ver, es negativa.

Evolución oferta católica: clero

Junto con el crecimiento de las jurisdicciones eclesíásticas, el número de congregaciones y de parroquias aumentó también el número de sacerdotes. Como se puede observar en el siguiente gráfico, el número de sacerdotes en 1865 alcanzaba los 616, mientras que en 2012 esta cifra asciende a 2415 personas.

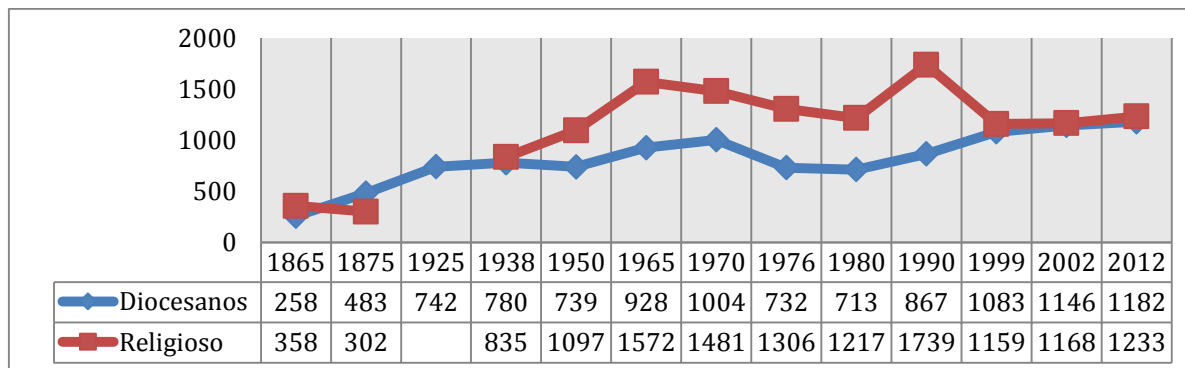
Gráfico 52: Evolución del “número” de sacerdotes entre 1938 y 2012



FUENTE: Elaboración propia. Años 1865 y 1875 a partir de (Serrano, 2008); Año 1936 (Hurtado, 1936) Año 1938 (Hurtado, 1941). Años 1950 a 2012 a partir de sitio web (The Hierarchy of the Catholic Church)

El número de sacerdotes crece sostenidamente desde que tenemos registro. Se observa un aumento significativo en los años cincuenta y sesenta y principios de los setenta, comenzando luego un declive muy significativo durante la primera fase de la dictadura (época a la que Tomás Moulian llama la fase terrorista). Sin embargo, hacia finales del régimen militar se recupera una tendencia al alza, la que alcanza un clímax histórico hacia los años noventa, para luego decaer y comenzar nuevamente un crecimiento estable. En el gráfico (n°53) se observa que la evolución es similar en ambos cleros.

Gráfico 53: Evolución del “número” de sacerdotes diocesanos y religiosos entre 1865 y 2012

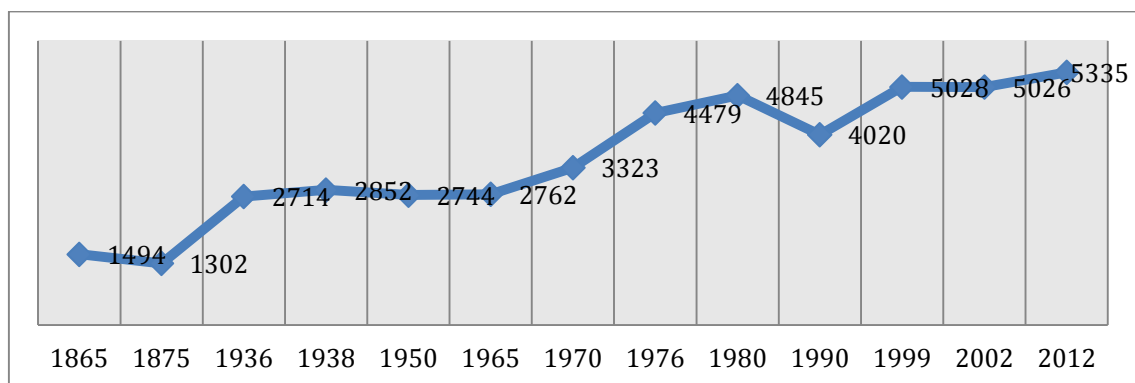


FUENTE: Elaboración propia. Años 1865 y 1875 a partir de (Serrano, 2008); Año 1936

(Hurtado, 1936) Año 1938 (Hurtado, 1941). Años 1950 a 2012 a partir de sitio web (The Hierarchy of the Catholic Church)

Ahora bien, el número de “católicos por sacerdote” (que es la medida que usualmente se usa para medir este aspecto) resulta muy bajo comparado con otros países. (Augustyn, 2006). Además, como podemos ver en el siguiente gráfico (nº54), el número de “católicos por sacerdote” ha crecido de forma continua, lo que significa que cada vez es más escaso el número de sacerdotes para atender a los católicos “bautizados”.

Gráfico 54: Evolución del número de “católicos por sacerdote” entre 1865 y 2012 (en base a “bautizados”)

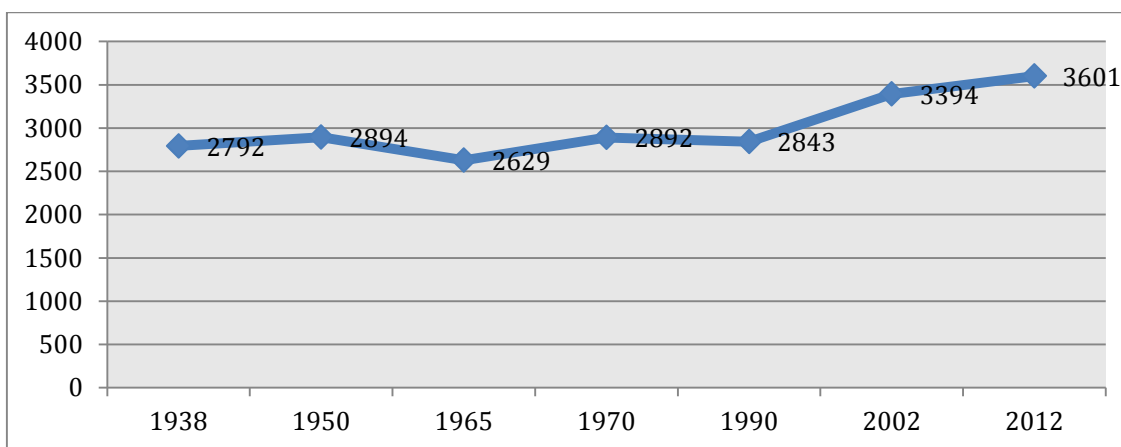


FUENTE: Elaboración propia. Años 1865 y 1875 a partir de (Serrano, 2008); Año 1936 (Hurtado, 1936) Año 1938 (Hurtado, 1941). Años 1950 a 2012 a partir de sitio web (The Hierarchy of the Catholic Church)

Ahora bien, es importante mencionar que ésta medición se desprende de las estadísticas de la Iglesia, quienes calculan la proporción en base al número de “católicos bautizados” y número de “sacerdotes”. Esto sin embargo, distorsiona el real alcance de los “sacerdotes”, porque el “bautismo”, aunque técnicamente convierte a alguien en católico, no necesariamente habla de una “identificación” católica. De este modo, por ejemplo, según CECH (2015), en el 2012 había 12.883.000 personas bautizadas,

mientras que en el censo del mismo año la identificación católica es solo de 8.695.226.²² De este modo, si corregimos el dato en base a “identificación” (en vez de bautizados), tenemos que el aumento de la proporción de “católicos por sacerdotes”, si bien va en aumento, es menos aguda de lo que indican las estadísticas de la Iglesia. (Ver gráfico 55)

Gráfico 55: Evolución de "católicos por sacerdotes" entre 1938 y 2012 (en base a “identificación”)



FUENTE: Elaboración propia a partir de censos 1940, 1952, 1960, 1970, 1992, 2002 y 2012 y (The Hierarchy of the Catholic Church)

Además, veremos más adelante, que si se incluye en esta “proporción” a los “diáconos permanentes”, tenemos que el “clero total” que se dedica al “pastoreo”, es más alto hoy que en el pasado.

Ahora bien, la escasez de sacerdotes no es algo reciente. Alberto Hurtado en 1936 calculaba que el número de sacerdotes en Chile era de 1658 (es decir 2714 católicos por sacerdote). Este número, según Hurtado, es considerablemente más bajo que en otras partes del mundo, para esa época. (Hurtado, 1936). Por ejemplo, según plantea Hurtado,

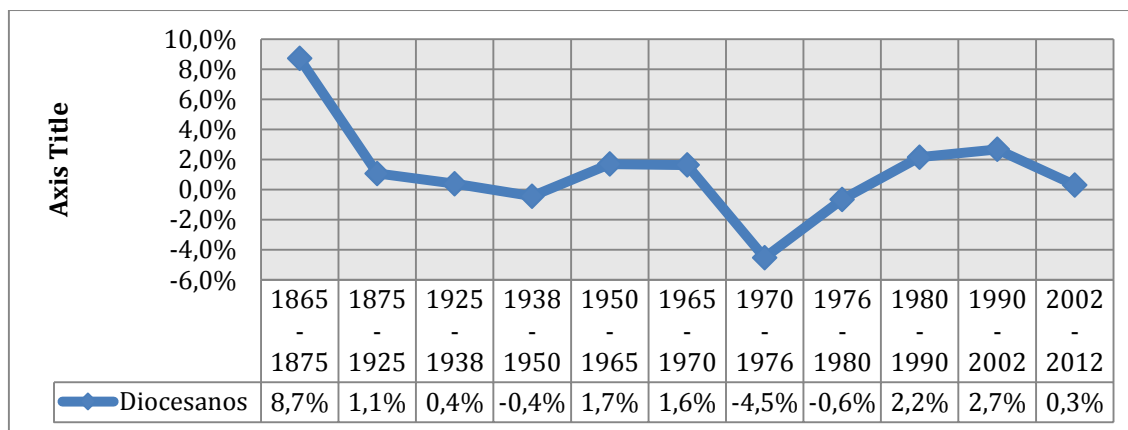
²² Si bien el censo considera sólo la población de 15 años o más, resulta –de todos modos- más adecuado para el análisis, ya que implica una “identificación”; mientras que la métrica de “bautizados” incluye desde “recién nacidos” hasta personas completamente alejadas de la Iglesia.

Bélgica, que tiene la extensión de la provincia de Antofagasta cuenta con 30.000 sacerdotes; la pequeña diócesis de Milán con 2000 sacerdotes; la sola ciudad de Nueva York, que tiene la cuarta parte de sacerdotes que Chile, tiene casi la misma cantidad de sacerdotes; o el pequeño “reino de Holanda” protestante en su mayoría, tiene más de 5000 sacerdotes católicos. (Hurtado, 1936, p. 5). Por esta razón, es comprensible la angustia de Alberto Hurtado frente a esta situación, que queda bien expresada en el siguiente extracto de “La crisis Sacerdotal en Chile (1936):

“¡Qué triste es ver tanta mies abandonada, por falta de operarios que vayan a recoger la abundante cosecha! Y ¡qué abrumador resulta para un sacerdote encontrarse solo en regiones tan vastas!... Una confesión le significa a veces un par de días de viaje a caballo, teniendo que abandonar completamente sus otros trabajos y volver extenuado, ¡a veces arrojando sangre como no faltan los casos! Y a pesar de todos sus esfuerzos ¡cuántos son los miles de cristianos que mueren cada año sin recibir los sacramentos! En los pueblos donde aún hay fe, llevan en procesión el Crucifijo a casa del enfermo para que perdone al moribundo. . . Esa fe, por desgracia, va perdiéndose, pues como lo aseguran personas dignas de todo crédito, hay pueblos, muchos pueblos en Chile, donde los habitantes no recuerdan haber visto nunca un sacerdote. ¿Cómo puede haber fe, si no hay predicadores?” (Hurtado, La crisis sacerdotal en Chile , 1936, p. 7)

Ahora bien, si nos fijamos en la “tasa de crecimiento” de los sacerdotes de ambos cleros, podemos observar algunos puntos en los que es necesario detenernos. Veamos el siguiente gráfico (nº56).

Gráfico 56: Evolución de las “tasas de crecimiento anual” de sacerdotes diocesanos entre 1865 y 2012



FUENTE: Elaboración propia. Años 1865 y 1875 a partir de (Serrano, 2008); Año 1936 (Hurtado, 1936) Año 1938 (Hurtado, 1941). Años 1950 a 2012 a partir de sitio web (The Hierarchy of the Catholic Church, s.f.)²³

En este gráfico, se observa que las tasas de crecimiento anual de sacerdotes son más altas en el periodo correspondiente a 1865 y 1875, para experimentar un declive en el periodo que culmina en 1925. Esto es consistente con el planteamiento que establece que la Iglesia experimenta una crisis a la par del estado oligárquico de fines del siglo XIX. Sin embargo, a diferencia de las jurisdicciones y parroquias, no se observa un efecto relevante de la separación de la iglesia y el estado en el número de sacerdotes. De hecho, este recién viene a experimentar un crecimiento significativo durante las décadas del cincuenta y sesenta. Esto resulta interesante, pues sugiere que los sacerdotes crecieron a un ritmo más lento que el de sus estructuras administrativas; aunque al fin y al cabo, lo relevante es que crecen, y no al revés.

Ahora bien, de los dos gráficos anteriores, llama fuertemente la atención el decrecimiento que existe en la década del setenta. En efecto, el punto más bajo, coincide con lo que Tomás Moulian (1997) llamó la ‘fase terrorista’ de la dictadura militar (de 1973 a 1980). Esta disminución es muy considerable, sobre todo para el ‘clero

²³ Este es el único gráfico sobre “sacerdotes” donde sólo se gráfica la evolución de los sacerdotes “diocesanos” excluyendo a los “religiosos”. Esto es así por falta de datos que permitan complementar la serie.

diocesano', que tal como se puede observar en el gráfico n°8, disminuye en alrededor de 30% en un periodo muy corto de tiempo. En efecto, durante los primeros años de la dictadura, observamos que los sectores eclesiales sufrieron persecución, lo que incluyó asesinatos, torturas y el exilio. Así, de acuerdo al Le Monde Dipomatique (2013):

“A pesar de su religiosidad ostentosa, Pinochet no tuvo el menor resquemor a la hora de reprimir a los sectores eclesiales que se oponían a su proyecto. La violencia simbólica se canalizará bajo la acusación de “politización ilegítima del clero”. Y la violencia directa dejará en el camino a los sacerdotes Joan Alsina, Gerardo Poblete, Miguel Woodward, Antonio Llidó y André Jarlán. La práctica de la tortura no excluyó ni por motivos de religión o de género, como testimonió Sheila Cassidy en su “Audacity To Believe” (9). 106 sacerdotes y 32 religiosas se vieron obligados a abandonar Chile durante los primeros cuatro meses después del golpe de Estado. Muchos otros los seguirían en los años venideros, siendo los casos más notorios los de José Comblin en 1978, Pierre Dubois, Daniel Carouette y Jaime Lancelot en 1986.”

(Le Monde Diplomatique, 2013)

Esta persecución contra sacerdotes católicos probablemente se vio reforzada por un clima de “regulación estatal” -como diría Stark y Mccann (1993)- que sucedió, tal como diría Humberto Lagos (2001) cuando Pinochet tuvo que buscar una “legitimidad subsidiaria” a la “legitimidad primaria” que no obtuvo por parte de la jerarquía de la Iglesia Católica (Lagos, 2001). De este modo, se podría postular que Pinochet “distorsionó” el “mercado religioso”, generando persecución a ciertos sectores de las iglesias, y favoreciendo a otros sectores, principalmente aquellos más conservadores: como el Consejo de Pastores en el caso de los evangélicos, o el “Obispado Castrense” en el caso de los católicos.

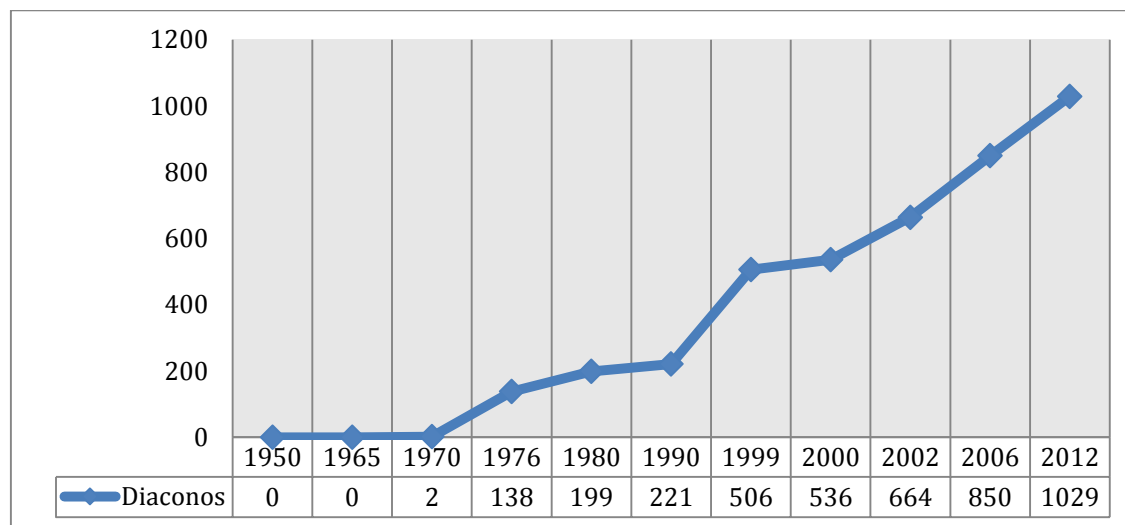
Es importante señalar, de todos modos, que este proceso de “regulación estatal” no significó necesariamente una persecución institucionalizada, porque de acuerdo a Sepulveda (1999) la Constitución de 1980, “en lo que se refiere a las instituciones

religiosas, se mantuvo básicamente la misma situación existente desde la Constitución de 1925. (Sepulveda, 1999, p. 33). Más bien, se expresaba en una persecución simbólica, política, y física.

Ahora bien, es posible que esta hipótesis de la regulación social del “mercado religioso”, no explique por sí misma la enorme disminución que sufrió el clero diocesano y religioso durante esos años. Probablemente, hay una relación también con los procesos que atravesaba la propia iglesia, donde en todo el mundo se dio un retroceso de las vocaciones sacerdotales y de religiosos y religiosas. Tal como revisamos en el apartado dedicado al análisis de las “membresías religiosas”, en este periodo se podrían estar produciendo los efectos tardíos de la pérdida de las “vocaciones sacerdotales” en los miembros de los nichos ultra –estrictos del mundo católico. (Stark & Finke, 2000)

Ahora bien, en respuesta a la disminución de “sacerdotes” diocesanos y religiosos, durante los años de dictadura comienza el crecimiento del número de “diáconos permanentes”, tal como se indica en el siguiente gráfico (nº57).

Gráfico 57: Evolución del “número” de “diáconos permanentes” entre 1950 y 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de sitio web (The Hierarchy of the Catholic Church) y (CECh, 2015)

En efecto, los primeros “diáconos permanentes” en Chile surgen hacia 1970. Estos “clérigos laicos” surgen con el impulso del Concilio Vaticano II, donde, como vimos anteriormente, se le da un empujón importante a los sectores laicos de la Iglesia para que tomen responsabilidades en ella. (Sánchez, 2014). De este modo, la Iglesia Chilena, de acuerdo a un informe de la Conferencia Episcopal, fue la primera en solicitar el establecimiento del diaconado permanente en Chile.

“El 4 de septiembre de 1967, la Conferencia Episcopal de Chile – la primera en pedirlo a nivel mundial- solicitó a la Santa Sede la autorización para establecer el diaconado permanente en Chile, con los siguientes propósitos: “...para mantener la fe en las comunidades aisladas, para fortalecerlas en las comunidades numerosas de las ciudades y en los barrios populares, para suplir la escasez de sacerdotes y al mismo tiempo para enriquecer el apostolado de la Iglesia”.” (Conferencia Episcopal, s/i, p. 1)

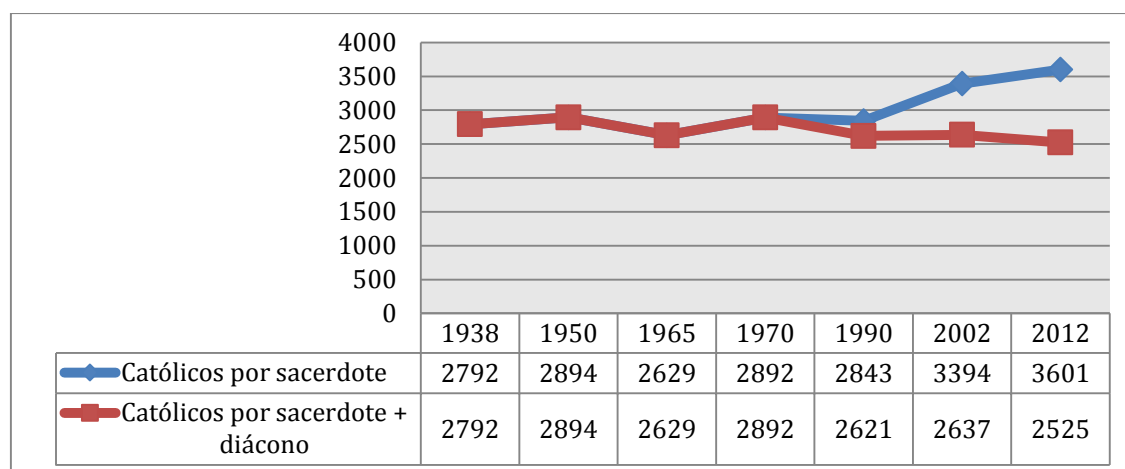
En esta línea, los “diáconos” cumplen funciones muy parecidas a la de los “sacerdotes”, principalmente enfocados a la “labor pastoral”. Esto se demuestra si consideramos que, según la “Comisión Nacional del Diaconado Permanente”, los “diáconos permanentes” deben estar preparados para:

“proclamar la Escritura e instruir y exhortar al pueblo”, (...) “desarrollarse en la oración, en la administración solemne del Bautismo en la conservación y distribución de la Eucaristía, en la asistencia y bendición del matrimonio, en presidir el rito de los funerales y de la sepultura y en la administración de los sacramentales”, (...)“asumir con dedicación las obras de caridad y de asistencia y la animación de comunidades o sectores de la vida eclesial”, (...) “que conozca las técnicas de la comunicación y de la animación de reuniones, como también que sepa expresarse en público y que esté en condiciones de guiar y aconsejar.” (CELAM, 2007)

Ahora bien, es interesante observar que el crecimiento de los “diáconos permanentes” compensa, de alguna forma, la baja ostensible del número de sacerdotes durante los primeros años de dictadura. De este modo, hacia 1976 ya alcanzaban las 138 personas, lo que resulta un crecimiento muy acelerado. Este crecimiento, además, se proyectará durante las siguientes décadas, alcanzando el 2012 las 1029 personas.

En esta línea, es interesante observar que, si consideramos a los “diáconos permanentes” como parte fundamental del “clero católico”, significa que el alcance de la “oferta católica” se ha incrementado significativamente. Esto se puede observar en el siguiente gráfico (n°58).

Gráfico 58: Evolución de "católicos por sacerdote" y "católicos por sacerdote + diácono" 1938 a 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de censos 1940, 1952, 1960, 1970, 1992, 2002 y 2012 y (The Hierarchy of the Catholic Church)

Aquí vemos, en efecto, que si se considera solamente la proporción de “católicos por sacerdote” esta tiene una tendencia al alza, mientras que si incluimos a los “diáconos permanentes” la tendencia se quiebra –a partir de 1970- a la baja. Esto significa, que, actualmente la iglesia católica tiene un alcance más alto de lo que tenía, por ejemplo, en 1938, lo que resulta sorprendente.

Ahora bien, ¿lo anterior podría relacionarse con la recuperación de la “identificación católica” que ocurre desde la década de los noventa? No lo sabemos: pero resulta interesante plantearlo como una hipótesis.

A continuación, a modo de cierre, revisaremos las diferentes conclusiones y/o hipótesis que se pueden derivar de la observación de la “oferta” y la “demanda” religiosa.

REFLEXIONES FINALES

¿Secularización en Chile? Con esta pregunta dimos inicio a este estudio y con esta misma pregunta le daremos término. Aunque, después de todo, no le podamos dar una respuesta categórica. En efecto, revisamos que el concepto de secularización es un concepto multi-dimensional, y desde que se formuló por primera vez, hasta ahora, ha corrido -como se dice- mucha agua bajo el puente. De este modo, hay desde quienes han buscado rescatar el uso de sus diferentes dimensiones, hasta quienes simplemente han buscado desecharlo como categoría explicativa del fenómeno religioso. Aunque en este trabajo, tomamos partido por esta segunda opción, esto no quiere decir -bajo ningún sentido- que se desconozca las múltiples acepciones de este concepto; más bien, lo que se hizo fue tomar una opción para evaluar de forma crítica la evolución de los datos históricos con respecto al fenómeno religioso, tanto desde el punto de vista de la “demanda” como de la “oferta”, prescindiendo del concepto de secularización.

En este ejercicio, si bien no podemos demostrar nada de manera concluyente, al menos surgen algunas hipótesis que vale la pena profundizar en el futuro. Al menos se pueden identificar tres tipos de conclusiones e hipótesis relevantes.

Mito del pasado religioso

El pasado en Chile no fue mucho más religioso que el presente: en efecto, los datos indican que la “creencia religiosa” en Chile se ha mantenido abrumadoramente estable en todo el periodo investigando, aun cuando en las últimas décadas se pueda comprobar una cierta tendencia a la baja. Se planteó, que lo que realmente ha variado de forma significativa es quienes se declaran “sin religión”. Esto, sin embargo, no significa la ausencia de sentimientos religiosos, sino más bien representa a un nicho de personas que en su mayoría tiene ciertas creencias en lo sobrenatural o una espiritualidad, pero con una baja o nula observancia y pertenencia. Es importante decir, en todo caso, que este nicho siempre ha existido, pero que ha sido –y sigue siendo- minoritario.

Por su parte, la “observancia” y la “pertenencia” religiosa a principios del siglo XX era más baja que a mediados del mismo, aun cuando en las últimas décadas se observa una tendencia a la baja. En efecto, desde que se tiene datos disponibles, es decir, desde los años treinta, se observa que estas dimensiones crecieron consistentemente hasta principios de la década de los noventa, momento en el cual empiezan a dar señales de decrecimiento. Esto no quita, sin embargo, que algunos indicadores relevantes, como la “asistencia a servicios religiosos al menos una vez a la semana”, hayan aumentado durante los noventa y las décadas siguientes.

Regulaciones y desregulaciones del mercado religioso

La “oferta religiosa” varía en periodos con diferentes regulaciones del mercado religioso: en efecto, a partir de la separación de la iglesia y el estado, proceso que incluyó, por una lado, el fin del financiamiento estatal a la Iglesia Católica y por otro, el derecho a la libre expresión de las iglesias no-católicas, permitió que la oferta religiosa global se expandiera de forma explosiva: la iglesia católica se vio en la necesidad de aumentar el número de jurisdicciones, congregaciones y parroquias, y de intensificar la obra pastoral; y los evangélicos expandieron más la misión evangelizadora que habían iniciado las iglesias históricas en el siglo XIX, mientras los pentecostales, que surgen hacia 1910, se expanden de forma explosiva luego de los años veinte.

En efecto, el periodo que se inicia en 1925 con la separación de la iglesia y el estado, destaca un aumento considerable de la “oferta” evangélica y católica. Esto puede resultar inexplicable si no ceñimos a los planteamientos del “paradigma de la secularización” para quienes la “diferenciación” entre el estado y la iglesia debiera ser un signo de retroceso de lo religioso. Sin embargo, los datos demuestran que esto más bien significó el despliegue explosivo de la “oferta” evangélica, que ahora podía desenvolverse libremente en el “espacio público”, y el de la “oferta” católica, que ahora se desplegaba con fuerza desde la “sociedad civil”, para ir “detrás de sus fieles”.

Otro periodo interesante es el de dictadura de Pinochet, momento en el cual el régimen

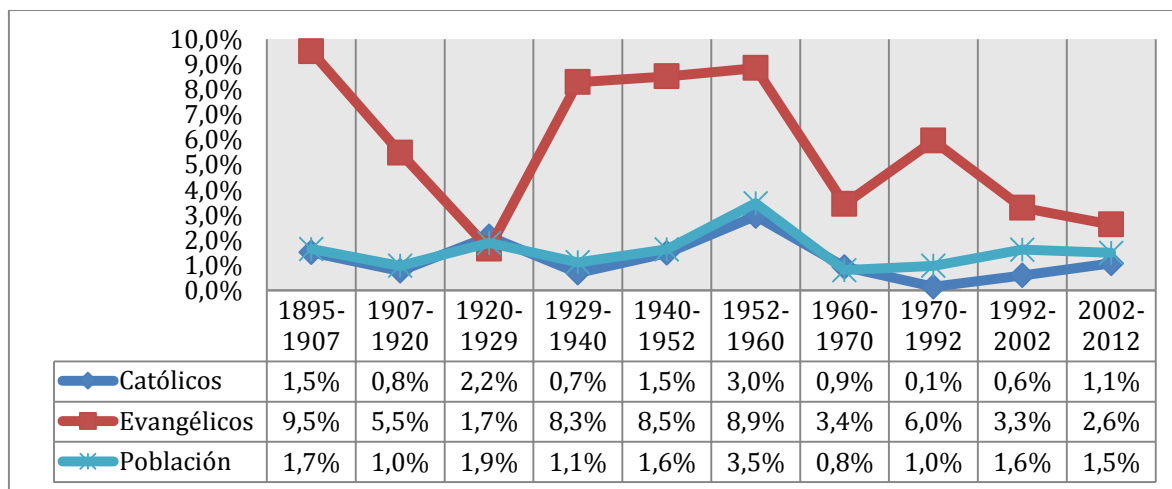
favorece o persigue a diferentes sectores de las iglesias católica y evangélica. Así, la iglesia católica sufre una baja de su oferta sacerdotal, lo que no ocurre con la oferta evangélica, quizás porque hubo cierto favoritismo del régimen a las iglesias pentecostales más poderosas.

Durante la dictadura militar de Pinochet, como demostramos, hay una disminución significativa de la oferta de “sacerdotes” católicos. En efecto, esta reducción se pudo relacionar con la persecución que hubo contra sectores progresistas de la Iglesia, así como por un fenómeno mundial derivado de la pérdida del valor de las “vocaciones sacerdotales”. Por otro lado, aunque contamos con poca información con respecto a la evolución de la “oferta” evangélica, al menos desde el punto de vista de la “inscripción legal” (personalidades jurídicas), hubo una disminución de la tendencia de crecimiento en esta época, lo que no necesariamente significa una disminución en la actividad de estas iglesias.

La identificación católica y evangélica fluctúan de acuerdo a los periodos históricos

En este estudio, se planteó que la identificación religiosa se puede analizar a través de tres descriptivos estadísticos: la evolución de los “números absolutos”, de los “porcentajes” y las “tasas de crecimiento”. Así se puede tener un cuadro más completo con respecto a la evolución religiosa. De este modo, se puede afirmar que tanto católicos como evangélicos crecen sostenidamente desde el punto de vista de los números absolutos, aunque el porcentaje de evangélicos crece mientras el de los católicos disminuye. Esto, sin embargo, no significa que crezcan o decrezcan a la misma velocidad, porque, como se puede ver nuevamente en el siguiente gráfico, estos fluctúan en diferentes periodos históricos.

Gráfico 59: Evolución de las “tasas de crecimiento anual” de la identificación religiosa entre 1895 y 2012



FUENTE: Elaboración propia a partir de (Prado, 2007)

Este gráfico resulta muy ilustrativo con respecto a la evolución de la identificación religiosa, pues permite distinguir que esta tiene una fluctuación no-lineal, que conversa fuertemente con los diferentes periodos históricos.

Por una parte, observamos que luego de los años veinte, la “identificación evangélica” crece de forma explosiva, la que continúa creciendo de forma muy sostenida hasta la década del cincuenta, para luego reducir su aceleración durante los sesenta, para volver a crecer con fuerza durante los setenta y ochenta. En los noventa, reduce nuevamente su aceleración, para crecer a las tasas más bajas de su historia.

Por su parte, la “identificación católica” se mantiene relativamente estable desde 1895, teniendo algunas subidas abruptas de crecimiento durante los años veinte y los años cincuenta, iniciándose una desaceleración en los sesenta, que se profundiza en los setenta y ochenta, momento en el cual alcanza las tasas de crecimiento más bajas de su historia. En los noventa y dos mil crece nuevamente de forma sostenida.

Co-evolución de la oferta y la identificación católica y evangélica

Continuando con la idea anterior, se puede observar una co-evolución de la oferta y la identificación católica y evangélica: en efecto, la identificación religiosa varía de forma muy marcada en diferentes periodos históricos, siguiendo los altos y bajos que experimenta la oferta religiosa debido a los cambios regulatorios del mercado religioso. De este modo, se observa que luego de la separación de la iglesia y el estado, aumentan de forma explosiva las tasas de crecimiento de la identificación evangélica, manteniéndose estable la identificación católica. De hecho, esta última recién viene experimentar cambios significativos durante la dictadura militar de Pinochet, momento en el cual las tasas de crecimiento de la identificación católica se desploma. Esta, de hecho, comienza una recuperación en la década de los noventa, lo que coincide con el aumento de la fuerza clerical, explicada en parte, por el aumento del número de diáconos. Esta co-evolución invita a pensar que existe una relación entre las regulaciones del mercado religioso y el comportamiento de la oferta religiosa, y las identificaciones que generan en la población.

Lo anterior, se resume en la siguiente tabla:

Tabla 8: Evolución Oferta e Identificación Católica y Evangélica

Contexto Histórico	Evolución oferta e Identificación Católica y Evangélica
1891-1925: Pseudo parlamentarismo y crisis del Estado Oligárquico	-Crece lenta pero sostenidamente la “oferta” católica y evangélica -La “identificación” católica y evangélica crece pero con desaceleración
1925-1973: Estado de compromiso y separación iglesia y el estado	-Aumento importante de la “oferta” católica y evangélica -La “identificación” católica se mantiene estable, aunque entre 1960-1970 su tasa fuera ligeramente superior al de la población. -El movimiento evangélico crece de forma explosiva, principalmente

	gracias al crecimiento del “pentecostalismo”.
1973-1989: Dictadura militar y legitimación religiosa	-Disminución significativa de la oferta de “sacerdotes” católicos. -Las tasas de “identificación” católica se desploman como nunca antes -Disminución de la tendencia de crecimiento de la “oferta” evangélica. -La “identificación” evangélica experimenta un crecimiento importante
1990-2012: Retorno a la democracia y neoliberalismo	-Aumenta la “oferta” católica (gracias al aumento del número de diáconos) -Crece la “identificación” católica -Crece de forma significativa la “diversidad” evangélica -Crece –pero con desaceleración- la “identificación” evangélica

FUENTE: Elaboración propia a partir de resultados del estudio.

La diversidad religiosa permite abordar diferentes nichos religiosos

Diferentes tipos de membresías

La “diversidad” de iglesias permite la satisfacción de necesidades religiosas de diferentes nichos: por un lado, los datos indican que la diversidad religiosa permite que diferentes iglesias – e incluso una misma iglesia- satisfagan necesidades religiosas de personas de diferente tipo: desde aquellas más liberales, que tienen una relación más distante con “lo sobrenatural” y un bajo compromiso religioso, hasta aquellas que buscan una relación muy íntima con “lo sobrenatural” y un compromiso religioso más intenso.

En efecto, postulamos que el mundo católico y evangélico logra satisfacer las necesidades de diferentes tipos de nicho debido a la gran variedad de organizaciones existentes: de este modo, en el mundo católico hay “congregaciones religiosas”, “institutos seculares”, “movimientos laicos”, “vida parroquial”, etc. Mientras que en el

mundo evangélico hay diferentes tradiciones, que a su vez tienen muy diversos tipos de iglesias y tradiciones. Por otro lado, postulamos que una sola organización también puede satisfacer necesidades de diferentes tipos de nichos religiosos. Por ejemplo, la “Iglesia Evangélica Pentecostal” tiene tres tipos de membresía que varían de acuerdo a su tipo de compromiso y responsabilidades que asumen en la organización. Este último punto, sin embargo, no está claramente delimitado en el planteamiento de Rodney Stark y Roger Finke (2010), quienes plantean que una sola “entidad religiosa” suele satisfacer las necesidades de un solo “nicho religioso” a la vez.

Además, podemos plantear que, progresivamente, las iglesias evangélicas se han especializado mucho más en nichos de religiosidad más “estrictos”, al mismo tiempo que los católicos se han concentrado en nichos de “mediana tensión”. De este modo, es probable que la significativa disminución del número de los miembros católicos “muy” “religiosos” y “observantes” (como los “religiosos y religiosas”), signifique que estos nichos “ultra-estrictos” ahora están siendo satisfechos por las iglesias evangélicas (y otras iglesias y sectas no consideradas en este estudio). Esto se evidencia cuando observamos, por ejemplo, que los evangélicos avanzan consistentemente hacia categorías más extremas de “religiosidad” y “observancia”.

Diferentes sectores sociales

Por otro lado, los datos permiten conjeturar que el aumento de la oferta religiosa evangélica permitió la satisfacción de las necesidades religiosas de los “sectores populares”, cuyas necesidades no habían sido abordadas de forma eficiente por la Iglesia Católica. En efecto, será el despliegue del movimiento evangélico el que permitirá un mejor abordaje de este nicho, probablemente gracias a la rápida reproducción de su “clero” y de los “lugares de culto”, lo que le permitió penetrar en lugares donde la oferta católica no tenía acceso. Esto se demuestra cuando analizamos la forma cómo actualmente se distribuyen los centros de culto en la Región Metropolitana, donde podemos observar que, efectivamente, la iglesia evangélica tiene una presencia más fuerte en sectores sociales más bajos, mientras que la iglesia católica tiene una

presencia más sólida en los sectores altos. De este modo, es consistente con el planteamiento de Rodney Stark y Roger Finke, quienes planteaban que la diversidad de la oferta, posibilita cubrir de mejor forma necesidades de diferentes nichos religiosos.

Comentarios finales

A modo de conclusión, hemos visto en esta tesis, que pareciera haber consistencia entre las variaciones de la “oferta” católica y evangélica, con sus respectivas “identificaciones”. Sin embargo, vimos también, que todos estos cambios, se dan, al mismo tiempo que la “demanda global” se mantiene estable (aumentando en algunos aspectos y disminuyendo en otros). Esta conclusión resulta muy interesante, porque permite defender que el “paradigma de las economías religiosas” tiene un gran potencial explicativo.

En efecto, podemos decir que este paradigma invita a pensar la evolución religiosa de una manera alternativa, más allá de los prejuicios teóricos y los sesgos confesionales. En el fondo, permite entender que la evolución religiosa es dinámica, que no pareciera tener una “dirección histórica lineal”, y por ello, que desborda el alcance explicativo del “paradigma de la secularización”.

Por todo lo anterior, esta tesis es una invitación a conocer y profundizar en el uso de paradigmas alternativos para refrescar el estudio de la religión en Chile. Nuestra sociedad cambiante lo amerita.

BIBLIOGRAFÍA

Avendaño, O., Canales, M., & Atria, R. (2012). *Sociología, Introducción a los clásicos* . Santiago: LOM ediciones.

Bahamondes, L. (2012). Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea . *Revista Científica Guillermo de Ockham* ol. 10, No. 2. Julio - diciembre de 2012 - ISSN: 1794-192X .

Barrios, A. (2009). *Hermosa ciudad donde no habrá más lágrimas ni dolor: Estudio histórico del pentecostalismo en el proceso de expansión urbana de Santiago de Chile (1950-1970)*. Universidad de Chile, Departamento de ciencias históricas . Tesis.

Bastian, J.-P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* . México DF: Fondo de Cultura Económica.

Beckford, J. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beckford, J. (2003). The Vagaries of Religious Pluralism. *Social Theory and Religion* , 73-102.

Beltrán , W. (2007). La sociología de la religión: una revisión del estado del arte . *Creer y poder hoy* , 75-94.

Berger, P. (1969). *El dosel sagrado* . Buenos Aires: Amorrortu editores.

Berryman, P. (1995). Is Latin America turning pluralist? Recent Writings on Religion. *Latin American Research Review* , 107-122.

Cancino, H. (2001). La Iglesia Católica y su contribución a la reconstrucción de la democracia en Chile 1973-1989. *REVISTA DEL CESLA* (2), 40-62.

Cardoso, F., & Faletto, E. (2007). *Dependencia y desarrollo en América Latina* . Buenos Aires : Siglo XXI Editores .

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

Chacón, A. (2002). Religión y modernidad: protestantismo en Chile. *Revista de Ciencias Sociales* , 67-76.

Chacón, A., & Lagos, H. (1987). *Conductas políticas y adhesión a credos religiosos*. Santiago: Diagnos.

- Cipriani , R. (2012). Los paradigmas en las ciencias sociales de la religión. *Revista Cultura y Religión, Vol. VI, No 1 (Junio del 2012) 6-30 , VI (1), 6-30.*
- Comte, A. (2007). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza Editorial .
- Davie, G. (2011). *Sociología de la religión* . Madrid, España: Ediciones Akal.
- Dobbelaere, K. (1994). *Secularización, un concepto multi-dimensional*. (E. Sota, Trad.) México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal editor.
- Fediakova , E. (2012). Saliendo de “el refugio de las masas”: evangélicos chilenos y compromiso social (1990-2010). En C. Parker, & C. Parker (Ed.), *Religión, Política y Cultura en America Latina: nuevas miradas* (págs. 125-145). Santiago: Colección Idea.
- Fontaine , A., & Beyer , H. (1991). Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública. *Estudios Públicos , 44*, 1-52.
- Franco, F. (2007). Algunas consideraciones sobre la religión en Tylor y Lévy-Bruhl . *Anuario Grhial , 17-46.*
- Frigerio , A. (2008). Mercado, monopolio y pluralismo religioso en cuestión. (págs. 1-22). 32 Encuentro Anual da Anpocs.
- Frigerio , A. (Octubre de 1998). Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: Una interpretación desde la oferta. *GT "Religião e Sociedade no Fim do Milenio" , 1-18.*
- Frigerio, A., & Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado , 23 (2), 227-260.*
- Garretón, M. (1983). *El proceso político chileno*. Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Garretón, M. (2000). *La sociedad en que vivi(re)mos: introducción sociológica al cambio de siglo* . Santiago: LOM editores .
- Godoy, Ó. (2002). Creencias y prácticas religiosas en Chile: un caso de inconsistencia. *Estudios Públicos, 85* .
- Gonzalez Casanova, P. (1947). Un Estudio de Sociología Religiosa. *Revista Mexicana de Sociología , 9 (3), 353-365.*

- Guerrero, B. (1994). *Estudios sobre el movimiento pentecostal en América Latina*. Iquique: Cuaderno de Investigación Social N°35 .
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus ediciones.
- Iannaccone, L. (1998). Introduction to the Economics of Religion. *Journal of Economic Literature* , 24, 1465–1496.
- Lagos, H. (2001). *El general Pinochet y el mesianismo político* . Santiago: LOM editores.
- Lagos, H. (2005). *Chile y el mito del Estado Laico*. Santiago: Icthus Editor.
- Lagos, H. (2009). *Herejía en Chile: evangélicos y protestantes desde la colonia hasta 1925*. Santiago : Ediciones SBCH.
- Lalive d'Espinay, C. (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno* . Santiago, Chile: Editorial del Pacífico .
- Larrain, J. (2001). *Identidad chilena* . Santiago: LOM editores .
- Layman, G. (2001). *The great divide: Religious and cultural conflict in America party politics* . New York: Columbia University Press.
- Lehmann, C. (2001). *Chile ¿Un País Católico?* Centro de Estudios Públicos . Santiago: Centro de Estudios Públicos .
- Luckmann, T. (1970). *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible, Salamanca: Sígueme* . . Salamanca: Editorial Sígueme.
- Mansilla, M. (2007). El neo-pentecostalismo chileno . *Revista de Ciencias Sociales* , 87-102.
- Mansilla, M. (2008). Pentecostalismo y ciencias sociales: Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968-2008). *Revista Cultura y Religión* , 21-41.
- Mansilla, M. (2012). Sociología y pentecostalismo: Intereses, énfasis y limitaciones de las investigaciones. *Revista Civitas* , 12, 538-555.
- Marx, K., & Engels, F. (1975). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires : Del Signo.

Morandé, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología Pontificia Universidad Católica de Chile.

Moulian, T. (1997). *Chile actual: Anatomía de un mito*. Chile: LOM ediciones.

Ossa, M. (1996). La identidad pentecostal. *Revista Persona y Sociedad*.

Parker, C. (2008). PLURALISMO RELIGIOSO, EDUCACIÓN Y CIUDADANÍA1. *Sociedade e Estado* .

Parker, C. (1994). Trayectoria de la sociología de la religión en Chile. *5 Congreso chileno de sociología*. Colegio de sociólogos .

Reyna Ruiz, M. (2008). La reconfiguración religiosa: una mirada multidimensional. *Anuario de investigación* , 636-655.

Ruiz Zamora, A. (1995). Hegemonía y marginalidad en la religiosidad popular chilena: los bailes ceremoniales de la región de Valparaíso y su relación con la Iglesia Católica . *Revista Musical Chilena* , 49 (184), 65-83.

Salazar, G. (2000). *Labradores, peones y proletarios: formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago: LOM ediciones .

Sánchez, M. (. (2014). *Historia de la Iglesia en Chile: tomo IV: Una sociedad en cambio* . Santiago, Chile: Editorial Universitaria .

Sepulveda, J. (1987). El nacimiento y desarrollo de las iglesias evangélicas. En M. Salinas, *Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. (págs. 247-277). Medellín: Editorial Rehue Ltda.

Sepulveda, J. (1999). *De peregrinos a ciudadanos: breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago: Fundación Konrad Adenauer y Facultad Evangélica de Teología.

Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)* . Santiago: Fondo de Cultura Económica .

Stark, R., & Finke, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.

Stark, R. (1987). How new religions succeed: a theoretical model. (D. Bromley, & P. Hammond, Edits.) *The future of new religious movements* , 11-29.

Stark, R. (2009). *La expansión del cristianismo: un estudio sociológico* . Madrid :

Editorial Trotta.

Stark, R., & Bainbridge, W. (1985). *The future of religion*. California: University of California Press.

Stark, R., & Bainbridge, W. (1996). *A theory of religion*. New York: Rutgers university press.

Stark, R., & Finke, R. (1993). A rational approach to the history of American cults and sects . *Religion and the Social Order* , 109-126.

Stark, R., & Mccann, J. (1993). Market forces and Catholic commitment: Exploring the new paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion* , 32 (2), 111-124.

Tschannen, O. (1991). The secularization paradigm: a systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion* , 395-415.

Tudela, P. (1993). Cambio religiosos y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica 1960- 1990". *Revista Nutram Ediciones Rehue* , 33, 15-48.

Valenzuela, E. (2008). *Encuesta Nacional Bicentenario Universidad Católica-Adimark: Una mirada al alma de Chile*. Santiago: Universidad Católica .

Valenzuela, E., Bargsted, M., & Somma, N. (2013). *¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile*. Instituto de Sociología. Santiago: Centro de Políticas Públicas UC Temas de la agenda Pública Año 8 / No 59.

Vergara, I. (1962). *El protestantismo en Chile* . Santiago, Chile: Editorial del Pacífico.

Wilson, B. (1969). *La religión en la sociedad*. Barcelona: Labor.

FUENTES DOCUMENTALES

Augustyn, B. (2006). *The growth and decline of the ordination rates to the roman catholic diocesan priesthood cross nationally, 1950-2000*. Washington D.C: Catholic University of America.

CECh. (2015). *Anuario estadístico de la Iglesia* . Conferencia Episcopal . Conferencia Episcopal .

CELAM. (2007). *Comisión Nacional del Diaconado Permanente* . CELAM.

Centro de estudios MINEDUC. (2013). *Estadísticas de la Educación 2013*. Santiago: MINEDUC.

Centro de Estudios Socio-económicos . (1958-1973). Universidad de Chile . Santiago: Universidad de Chile .

Conferencia de Religiosos y Religiosas de Chile . (s.f.). *conferre.cl*. Recuperado el 8 de 09 de 2015, de *conferre.cl*: *conferre.cl*

Conferencia Episcopal . (2000). *Orientaciones para la Pastoral Sacramental*.

Conferencia Episcopal de Chile . (1995). "*Jesucristo ayer, hoy y siempre*" (Cf.He 13,8). *Caminando hacia el tercer milenio.Orientaciones Pastorales 1996-2000*. Santiago.

Conferencia Episcopal de Chile. (s.f.). *iglesia.cl*. (C. E. Chile, Productor) Recuperado el 7 de 8 de 2015, de *iglesia.cl*: *iglesia.cl*

Conferencia Episcopal. (s/i). *Breve reseña del "diaconado permanente" en Chile* . Santiago: www.iglesia.cl/especiales/diadiacono/breve_resena.doc.

DIBAM. (2013). Las fiestas religiosas . *Revista PAT: Una revista Dibam sobre patrimonio cultural y natural* (54), 80-81.

Enciclopedia de historia cultural de la Iglesia en America Latina. (21 de Octubre de 2015). *Enciclopedia de historia cultural de la Iglesia en America Latina*. Obtenido de <http://www.encyclopedicohistcultiglesiaal.org>

Hidalgo, R., Arenas, F., Paulsen, A., Timofeew, A., & Henriquez, P. (2012). Localización de la infraestructura católica, dinámicas socioterritoriales y geografía de las religiones: el caso del Área Metropolitana de Santiago de Chile. *EURE* , 47-72.

Holland, C. (2009). *Enciclopedia de grupos religiosos en las americas y la peninsula ibérica: Religión en Chile*. Programa Latinoamericano de Estudios Socioreligiosos . PROLADES.

Hurtado, A. (1936). *La crisis sacerdotal en Chile* . Santiago, Chile: Editorial Splendor.

Hurtado, A. (1941). *¿Es Chile un país católico?* . Santiago: Ediciones Splendor .

INJUV. (2013). *Septima Encuesta Nacional de Juventud*. Santiago, Chile: Editora e Imprenta MAVAL Ltda.

Latinobarómetro. (2014). *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. Latinobarómetro. Santiago, Chile: Latinobarómetro.

Le Monde Diplomatique. (Septiembre de 2013). *Las iglesias y la dictadura chilena*. Obtenido de <http://www.lemondediplomatique.cl/Las-iglesias-y-la-dictadura.html>

Ministerio de Desarrollo Social. (2014). *Índice de prioridad social de comunas 2014*:

región metropolitana. Secretaría Regional Ministerial de Desarrollo Social Región Metropolitana de Santiago. Ministerio de Desarrollo Social.

ONAR. (2014). *Instructivo de tramitación de Personalidad Jurídica de Derecho*. Santiago.

Prado, J. (2007). *La estampida de los fieles: los censos y la evolución religiosa en Chile*. Valparaiso, Chile: Editorial Alba S.A.

The Hierarchy of the Catholic Church. (s.f.). Recuperado el 05 de 01 de 2015, de The Hierarchy of the Catholic Church: Current and historical information about its bishops and dioceses: <http://www.catholic-hierarchy.org>

Universidad Católica de Chile- Adimark. (2012). *Encuesta Nacional Bicentenario 2012*. Santiago: CENTRO DE POLÍTICAS PÚBLICAS UC / Año 7.

Universidad Católica de Chile- Adimark. (2014). *Encuesta Nacional Bicentenario*. Pontificia Universidad Católica.

World Values Survey. (s.f.). *World Values Survey*. Recuperado el 5 de 10 de 2015, de World Values Survey: <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>

ANEXOS

Anexo I

Tabla 9: Descripción de "nichos religiosos" en base a (Stark & Finke, 2000)

Nicho	Descripción
Ultra Liberal	<p><u>El nicho ultra liberal</u>: “Aquí nos encontramos con personas que apenas quieren religión. Es significativo que no están dispuestos a ser ateos o agnósticos, pero sólo aceptarán una concepción muy remota e inactiva de lo sobrenatural ("Puedo concebir algún tipo de potencia superior en el universo, pero no es un dios personal.")” (Stark & Finke, 2000, p. 209) “Entidades religiosas en este nicho suelen tener poca estabilidad intergeneracional y deben reclutar nuevos miembros cada generación. En parte esto parece ser porque sirven como una especie de casa de medio camino en la ruta hacia la irreligión.” (Stark & Finke, 2000, p. 210)</p>
Liberal	<p><u>El nicho liberal</u>: “La gente en este nicho quieren religión, pero ellos quieren que sea muy permisiva en cuanto a los sacrificios. Muchos de ellos entraron a este nicho siendo adultos, y a menudo como consecuencia de la movilidad social ascendente. Ellos creen en un ser sobrenatural activo, pero lo conciben de manera difusa y agradable. Entre los cristianos, por ejemplo, la gente en este nicho tiende a creer en el cielo, pero rechazan el infierno. Ellos no desean que su religión imponga prohibiciones morales mucho más rigurosas que las del mundo secular. También suelen preferir una organización centrada en “contribuciones monetarias” más que una intensa en “trabajo”; el tiempo real que dedican a actividades religiosas es, pues, bajo en comparación con sus contribuciones de</p>

	la iglesia.” (Stark & Finke, 2000, p. 211)
Moderado	<u>El nicho moderado</u> : “Aquí, hay personas que prefieren una fe más exigente, pero en general desean limitar su " religiosidad " para momentos específicos, lugares y funciones. Son adoradores regulares y experimentan una relación cercana con lo sobrenatural, que definen en términos activos, conscientes y personales. Ellos oran con frecuencia y sobre temas particulares. Sin embargo, no quieren una fe especialmente estricta, una que implique muchos deberes y prohibiciones.” (Stark & Finke, 2000, p. 211)
Conservador	<u>El nicho conservador</u> : “Aquí hay personas que toman su religión muy en serio y están dispuestos a soportar un cierto grado de sacrificio y el estigma en su nombre. Por ejemplo, observan prohibiciones de comportamiento significativos, como contra la bebida, el baile, los juegos de azar, o comer ciertos alimentos. Ellos tienden a dedicar un tiempo considerable a las actividades religiosas y a menudo buscan en su religión una guía para la vida diaria.” (Stark & Finke, 2000, p. 211)
Estricto	<u>El nicho estricto</u> : “La característica de las personas en este nicho, que tan a menudo expulsan a los “outsiders”, es la determinación de dejar que sus vidas sea totalmente guiada por sus convicciones religiosas. Esto siempre implica sacrificios sustanciales y estigmas. Es decir, la gente en este nicho tiende a hacer mucho por su religión, incluyendo la actividad misionera, y mucha gente los considerará como fanáticos por hacer tanto.” (Stark & Finke, 2000, p. 212)
Ultra estricto	<u>El nicho ultra estricto</u> : “Aquí hay personas para las que este mundo es de escaso interés, que tratan de centrarse en lo sobrenatural en la

	mayor medida posible, y que encuentran diferentes motivos para demostrar su devoción, a menudo rechazando alegrías y placeres mundanos.” (Stark & Finke, 2000, p. 212)
--	--

Anexo II

Tabla 10: Número de "centros de culto" y membresía de diferentes iglesias y denominaciones en 1995

Iglesias	Denominación	Lugares de culto	Miembros
Iglesia Pentecostal Metodista	Pentecostalismo criollo	3830	614000
Iglesia Pentecostal Evangélica de Chile	Pentecostalismo criollo	1880	385000
Iglesia Pentecostal de Chile	Pentecostalismo criollo	318	100000
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Protestantismo histórico	340	75400
Ejército Evangélico	Protestantismo histórico	470	65000
Iglesia Pentecostal Unida	Pentecostalismo criollo	310	63600
Congregación Evangélica de Fe Apostólica del Séptimo Día	Pentecostalismo extranjero	74	29500
Convención Evangélica Bautista (relacionada con Bautistas Sureños)	Protestantismo histórico	240	26400
Iglesia Misión Pentecostal	Pentecostalismo criollo	110	25600
Iglesia Apostólica Cristiana	Pentecostalismo criollo	130	20400
Iglesia Corporación del Señor	Pentecostalismo criollo	250	20300
Nueva Iglesia Pentecostal	Pentecostalismo criollo	230	19200
Iglesia Apostólica Pentecostal	Pentecostalismo criollo	36	18500
Convención Nacional de Iglesias Bautistas	Protestantismo histórico	560	17000
Iglesia Evangélica Cristiana	Pentecostalismo criollo	190	15400
Iglesia Evangélica de Vitacura	Pentecostalismo criollo	190	14800
Iglesia Pentecostal Templo Unión	Pentecostalismo criollo	180	14800
Asambleas de Dios-EUA	Pentecostalismo extranjero	550	14200

Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular	Pentecostalismo extranjero	67	13900
Unión de Iglesias Apostólicas	Pentecostalismo criollo	170	13600
Iglesia Misión Evangélica Pentecostal	Pentecostalismo criollo	130	13000
Alianza Misionera y Cristiana	Protestantismo histórico	140	12800
Iglesia de dios	Pentecostalismo extranjero	200	12700
Asambleas Autónomas de Dios	Pentecostalismo criollo	58	11700
Iglesia Misión Cristiana Pentecostal	Pentecostalismo criollo	92	10900
Iglesia de Dios Pentecostal	Pentecostalismo criollo	30	10700
Iglesia Unión Pentecostal Evangélica	Pentecostalismo criollo	120	10000

FUENTE: Elaboración propia a partir de (Holland, 2009)