

¿EN QUÉ CREEN LOS JÓVENES?

POR EDUARDO VALENZUELA*

Todas las estadísticas muestran un proceso intenso y acelerado de desafección religiosa que está abultando la proporción de aquellos que declaran no tener ninguna religión, que ha alcanzado la cifra de 30% para el conjunto de la población y de 40% para los que tienen entre 18-34 años.¹

Todas las estadísticas muestran un proceso intenso y acelerado de desafección religiosa que está abultando la proporción de aquellos que declaran no tener ninguna religión [...]. Estas cifras incorporan al país en la tendencia mundial hacia la secularización, que ha llegado a su cota más alta en los países europeos, pero a la que también comienza a entrar la América religiosa.

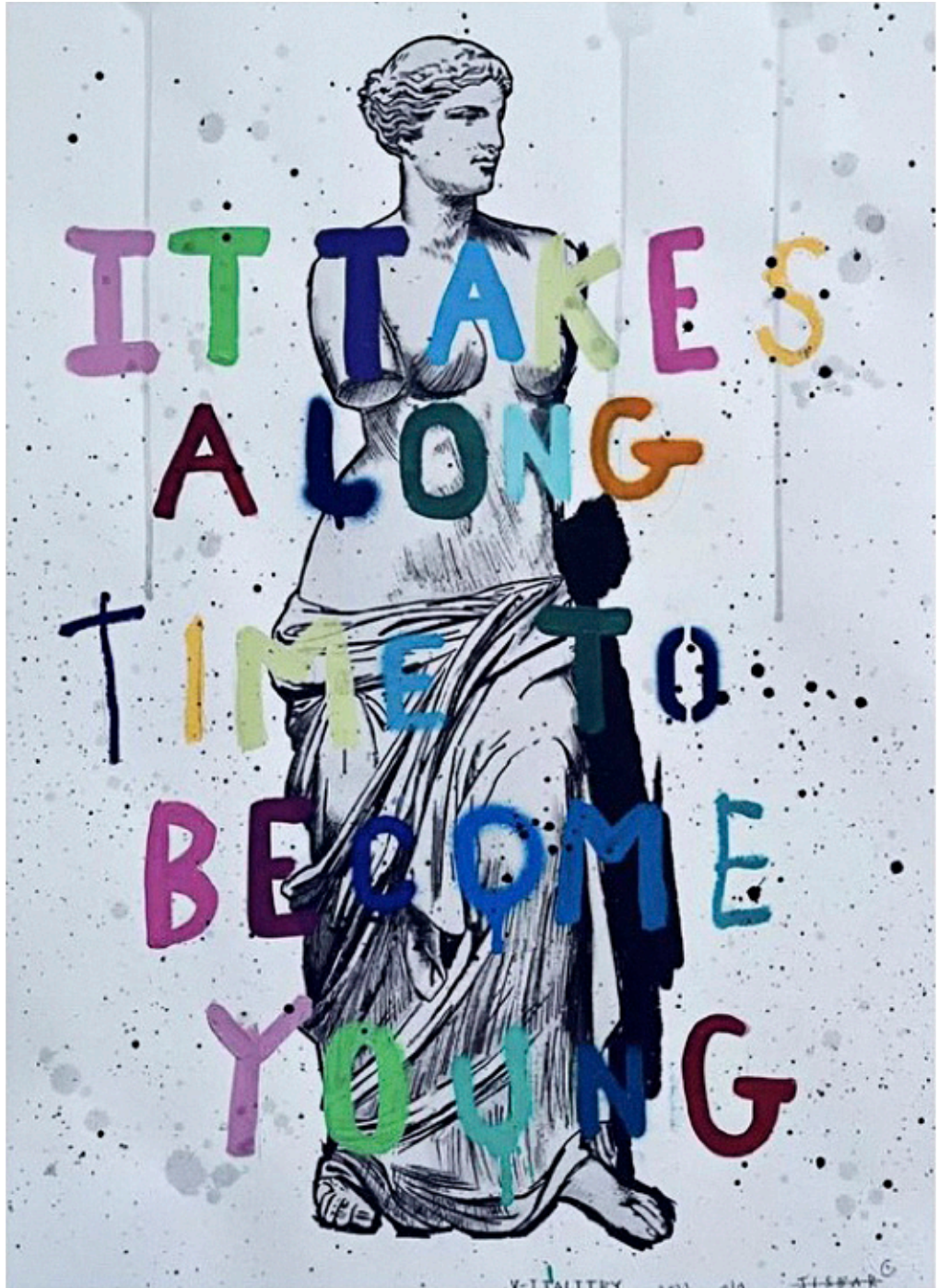
Estas cifras incorporan al país en la tendencia mundial hacia la secularización, que ha llegado a su cota más alta en los países europeos, pero a la que también comienza a entrar la América religiosa, la del norte, que se mantuvo muchos años fuera del patrón europeo de secularización, y la del sur, que se mantiene a la zaga, con la poderosa excepción uruguaya y ahora chilena.

Revisemos las cifras. La distribución religiosa francesa ha alcanzado hoy el 50% de aquellos que declaran no tener ninguna religión (*nones*, según la expresión que se utiliza en inglés), mientras que los católicos han descendido hasta el 30% y los musulmanes han llegado a ser el 10%, alimentados sobre todo por la inmigración panarábica del norte de África. Los demás se reparten en diferentes confesiones, entre las cuales figuran, con muy escaso porcentaje, los evangélicos, como sucede en casi toda

Europa. Entre los jóvenes franceses la distribución está todavía más desplazada hacia los *nones*, y puede alcanzar hasta el 60%, con una merma católica equivalente. Francia se encuentra levemente por encima de la media europea, que tiene todavía por encima a los países escandinavos y por abajo a los países mediterráneos.

¹ Las cifras de Chile que se presentan a lo largo del artículo son de la encuesta Bicentenario, versión 2022. Al final del artículo se inserta una tabla con los principales resultados de creencias para los jóvenes entre 18 y 34 años, distribuidos según identificación religiosa.

* Eduardo Valenzuela es sociólogo, profesor del Instituto de Sociología y profesor de la Escuela de Gobierno de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Fue Decano de la Facultad de Ciencias Sociales del 2013 al 2021. Es director de la Revista Humanitas y de la Encuesta Nacional Bicentenario.



*“Venus V-ITALITYBY” por Jisbar, 2022 (Acrílico y técnica mixta sobre papel).
La obra se encuentra expuesta en la galería OA Fine Art, en París.*

La distribución norteamericana es muy diferente, aunque los *nones* han progresado en los últimos años hasta alcanzar la cota del 20%, mientras que la población protestante (de múltiples denominaciones) llega al 50% y la población católica, alimentada hoy por la inmigración hispana, toca el 20%.

La distribución chilena se encuentra entre Francia y Estados Unidos: 30% de ninguna religión, 50% que permanece católico y 20% que se declara protestante (casi todos evangélicos-pentecostales, con escasísima presencia del protestantismo histórico, como sucede en toda América Latina).

Los jóvenes no se distribuyen de una manera anómala: simplemente abultan la proporción de *nones* casi siempre en detrimento de la religión mayoritaria, católica en el caso francés y chileno, y protestante en Estados Unidos.

A las denominaciones minoritarias no les va tan mal: los evangélicos chilenos no han capturado prácticamente nada del declive católico, pero tampoco han sufrido mermas, e incluso la proporción de jóvenes que se declaran evangélicos se ha mantenido estable en las últimas décadas. Los *nones* norteamericanos crecen a expensas de las iglesias históricas del protestantismo, mientras que las denominaciones evangélicas y bautistas se sostienen y logran todavía atraer a jóvenes.

La crisis religiosa europea data inequívocamente de los años sesenta, con un quiebre generacional profundo que abrió un inédito período de secularización de masas. [...] En América es mucho más reciente.

El ritmo con que han sucedido estos cambios religiosos también importa en esta comparación. La crisis religiosa europea data inequívocamente de los años sesenta, con un quiebre generacional profundo que abrió un inédito período de secularización de masas. Hasta entonces los que abandonaban la religión eran unos pocos, generalmente hombres, adultos y de alta escolaridad según el modelo volteriano, aunque en toda Europa las clases obreras sufrieron un intenso proceso de abandono y desafección religiosa, reemplazando la

parroquia por el sindicato. En Francia, por ejemplo, fueron los años en que la sociología religiosa se preocupaba de la caída en la práctica de los católicos, no en la pertenencia. El detonante de los años sesenta, sin embargo, fue decisivo. Una generación entera se apartó de la religión y de muchas de las enseñanzas de sus padres, y quienes abandonaban la religión fueron crecientemente jóvenes (hoy en día incluso adolescentes), cualquiera fuera su sexo y nivel de escolaridad (aunque todavía permanece una leve inclinación hacia hombres con educación universitaria). El ciclo de desafección religiosa europea lleva entonces más de cincuenta años de desarrollo.

En América es mucho más reciente. ¿Por qué la crisis de los años sesenta no desestabilizó la religión en Estados Unidos y no desató la misma

pendiente de secularización de masas, como ocurrió en Europa? Muchos autores creen que el pluralismo religioso norteamericano contuvo el drenaje hacia ninguna religión: aquellos que se decepcionaban de la religión de sus padres podían encontrar otra que se adecuara mejor a sus necesidades. Por otra parte, Estados Unidos ha carecido por completo de una tradición anticlerical y el prestigio de la religión se ha mantenido al abrigo de cualquier reproche político. Otra razón importante es que la práctica religiosa norteamericana, es decir, la frecuencia con que se va al templo, se mantuvo extremadamente alta y no se desplomó como en la posguerra europea, y por consiguiente los padres retuvieron, a pesar de las convulsiones de la época, la capacidad de transmitir la religión a sus hijos.

En nuestros países apenas se notó el efecto de la generación de los sesenta. Tuvo que ser decisivo el que a la sazón no hubiera expansión y masificación de la educación universitaria, como sucedió en los países del norte; por consiguiente, los jóvenes constituían una fuerza socialmente insignificante y por esto mismo debían recurrir al apoyo obrero para obtener relevancia social (en parte como sucedió en la propia Francia, que también expandía la matrícula universitaria a un ritmo menor al *college* norteamericano, que fue el modelo de un *open access education level*). Las aprensiones del padre Hurtado respecto del influjo del socialismo en la clase obrera y la posibilidad de que se abriera un foco de indiferencia religiosa entre los más pobres que están contenidas en su famoso libro *¿Es Chile un país católico?* –tal como sucedió en Francia– fueron infundadas. Por una parte, los pobres mantuvieron su lealtad católica a través de la piedad de santuario que estaba sólidamente alojada en las grandes conurbaciones que recibían a los migrantes del mundo rural, sobre todo Lo Vásquez, que los inmigrantes metropolitanos prefirieron a Maipú, construido expresamente en aquellos años para alojar devoción popular. Por otra parte, los inmigrantes religiosamente más abandonados tuvieron la alternativa del pentecostalismo que Lalive d' Epinay –autor del estudio seminal sobre el evangelismo chileno– calificó de refugio de las masas, religión de pobres entre los más pobres que desesperaron del consuelo mariano y lo encontraron en las pequeñas capillas pentecostales donde se formaba una comunidad compacta y fervorosa.

Francia no tenía religión popular –desterrada por siglos de encuadre parroquial y de religiosidad de templo alimentada por un clero numeroso y bien formado– y careció por completo de este recurso una vez que la parroquia urbana comenzó a ser insuficiente. Tampoco Estados Unidos ha tenido nunca religión popular –es el país por excelencia en que casi toda experiencia religiosa relevante se realiza dentro de un templo–, pero contó ampliamente con la alternativa evangélica en sus diversas variantes.

Creer sin pertenecer

La socióloga británica Grace Davie acuñó la expresión *believing without belonging* (creer sin pertenecer) para designar la tendencia que le parecía predominante en el anglicanismo, según la cual las personas querían seguir creyendo, pero al margen de toda práctica religiosa.² El derrotero de la secularización inglesa no era el declive de la creencia, sino de la pertenencia, el rechazo a la mediación institucional de la experiencia religiosa. El patrón de creer sin acercarse nunca o casi nunca al templo es propio de las religiones mayoritarias, pero también de las clases trabajadoras, mientras que las religiones minoritarias y las clases más educadas suelen tener mayor coherencia entre creer y practicar la religión. Nuestro catolicismo popular ha sido un caso característico, pero a diferencia de la *low church* anglicana, siempre ofreció la alternativa de acudir a los santuarios o celebrar las fiestas religiosas locales, sin contar con la devoción libre hacia las imágenes religiosas que se ofrecían por doquier.

El anglicanismo, como el catolicismo parroquial francés, fue rígidamente una religión de templo, de manera que dejar de ir a la iglesia implicaba vaciar la experiencia religiosa de todo sustento y vitalidad y constituyó una experiencia cercana a la secularización. ¿Dónde puede sostenerse una creencia que no se practica nunca, salvo por la expectativa de que en la hora final habrá un responso fúnebre dentro de una iglesia, algo que incluso hoy es dudoso en suelo inglés, que es el lugar donde más se ha secularizado el rito funerario?

La reticencia a situar la experiencia religiosa dentro del templo y de la mediación sacramental es propia de las clases populares: en el caso católico debe considerarse sobre todo el rechazo visceral al sacramento de la confesión que trae aparejado el eucarístico —los dos sacramentos que motivan la visita frecuente al templo—, de manera que el templo fue significativo solamente para los sacramentos estacionales y en las grandes iglesias de los centros urbanos por las capillas laterales que ofrecían la oportunidad de prender velas a los santos.

Deberían considerarse como parte de las aprensiones respecto del templo las expresiones peyorativas hacia los que frecuentan la iglesia: beatos, decimos nosotros, acusados casi siempre de santurrones e hipócritas. Según Davie, esta reticencia hacia el templo, originalmente popular, se

2 Davie, Grace; "Believing Without Belonging". *Social Compass*, 37:456-69, 1990. También "Believing Without Belonging. Variations on the theme" en Davie, Grace; *Religion in Britain since 1945*. Blackwell Publishing, 1994.



“La madre secular II” por INTI, 2016, París, Francia.

generaliza hacia las clases medias y afecta incluso a la *high church* y se incrusta en las nuevas generaciones bajo el patrón de creer sin acudir jamás a la iglesia. El colmo del creer sin pertenecer fue el apogeo de la religión radial (*religious broadcasting*), algo que conocemos por la importancia que ha tenido el radio y el teleevangelismo en nuestro medio, aunque con mucho menos éxito en el caso católico, que no suele ser una religión de la palabra. En la diseminación de este patrón se produce, no obstante, una diferencia singular entre *low y high church*. Para los obreros ingleses no practicantes –como para los nuestros también– no había ninguna razón para dejar de sentirse anglicanos, pero para los jóvenes de clase media se hace cuesta arriba. Para estos la pertenencia se afirma no en una creencia culturalmente situada, sino en la coherencia de una creencia que se practica regular y activamente. No debe llamar la atención que ahora quienes no practican declaren cada vez más que no pertenecen y marquen “ninguna religión” en las encuestas, aunque todavía subsiste en nuestro caso un amplio bolsón de católicos que van poco o nada a su iglesia.

¿En qué creen los que no pertenecen? La hipótesis de Davie es que permanecen más o menos convencionalmente anglicanos, es decir, que no se apartan demasiado de las creencias religiosas heredadas.

El patrón de desafiliación francés que surge al calor de la crisis cultural de los sesenta es más heterodoxo y se adhiere a creencias menos convencionales, como las que provienen del quietismo oriental. A medida que la desafiliación se vuelve un fenómeno de masas y se desprende de su tronco en los jóvenes educados, la búsqueda y la innovación espiritual disminuye y los *nones* permanecen adheridos a las creencias de siempre. *Believing without belonging* significa esto: se sigue creyendo lo de siempre, pero al margen de toda práctica religiosa relevante.

Voas y Crockett, sin embargo, en su conocida controversia con Davie, han mostrado las contradicciones que implica creer sin pertenecer, es decir, la incapacidad de sostener una creencia al margen de toda comunidad viva de creyentes.³ No existe verdaderamente religión que pueda sostenerse sin una comunidad, tal como sostuvo Durkheim, que confería a la religión un carácter eminentemente colectivo.⁴ Peter Berger también pensaba que la religión era una clase de creencia que solo podía sostenerse colectivamente.⁵ Tratándose de una creencia no empírica que carece

3 Voas, David y Crockett, Alasdair; “Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging”. *Sociology*. Vol. 39 (i): 11-28, 2005.

4 Cf. Durkheim, Émile; *Las formas elementales de la vida religiosa*. Traducido por J. Swain. Prensas de la Sorbona, 1947 [1915].

5 Cf. Berger, Peter; *El don del sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Editorial Kairós, 2010 [1967].

del respaldo de la evidencia, puesto que la fe consiste en creer en aquello que no se ve, la creencia religiosa solo puede arraigarse y madurar en la creencia de otros: se cree porque otro cree, sobre todo porque otro ha creído antes que yo. Ello sitúa a la creencia religiosa en un linaje creyente, como dice la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger,⁶ en una cadena de transmisión religiosa que se incuba generalmente en la familia y en una comunidad de creyentes, en el caso de religiones que han rebalsado el ámbito de la piedad doméstica y las deidades familiares.

¿Cómo puede sostenerse entonces una creencia al margen de toda pertenencia? Es cierto que existe una comunidad amplia e indeterminada que llamamos cultura. La creencia puede recibir el respaldo de una cultura religiosa que une a una determinada comunidad históricamente situada. Actualmente se habla mucho de un catolicismo o anglicanismo cultural, desaparece —o se empequeñece hasta el extremo— la comunidad de practicantes, pero sobrevive el molde cultural en que está situada la creencia, aunque no sea más que a través de un patrimonio compartido.

La emoción religiosa que despertó el famoso incendio de la catedral de Notre Dame en París hace unos años mostraría hasta qué punto permanece vivo el apego al patrimonio religioso francés, incluso entre quienes han dejado de practicar o creer. Hervieu-Léger ha acuñado, sin embargo, el concepto de exulturación para designar el proceso a través del cual el catolicismo se desprende de la memoria histórica francesa y deja cada vez menos trazas en la cultura secular contemporánea. Guillaume Cuchet refiere una propuesta de Régis Debray para que la escuela pública francesa reintroduzca bajo su tutela la enseñanza de la religión (ante la insignificancia de la catequesis católica), alarmado por la ignorancia religiosa supina de las nuevas generaciones que ya no son capaces de reconocer nada de su patrimonio histórico cristiano.⁷ Para Debray no se trata de formación, sino al menos de información religiosa, en un currículo escolar como el francés que ha sido extremadamente secularizado —no se puede hablar de religión ni siquiera como hecho histórico y cultural hasta el día de hoy, mencionar simplemente la palabra religión es hacer proselitismo.

Carente incluso del soporte cultural, la creencia —dirán Voas y Crockett— tiende a desvanecerse progresivamente en un modelo de secularización de dos etapas: primero se pierde la pertenencia y la práctica, y luego la creencia misma, de manera que todo desemboca en la increencia lisa y llanamente. ‘Believing without belonging’ es solo una etapa de un proceso indefectible de secularización.

6 Hervieu-Léger, Danièle; *La Religión, hilo de memoria*. Herder, México, 2005 [1993].

7 Cuchet, Guillaume; *Le Catholicisme a-t-il encore de l'avenir en France?* Editions du Seuil, 2021.

Carente incluso del soporte cultural, la creencia –dirán Voas y Crockett– tiende a desvanecerse progresivamente en un modelo de secularización de dos etapas (*two-step model*): primero se pierde la pertenencia y la práctica, y luego la creencia misma, de manera que todo desemboca en la increencia

lisa y llanamente. *Believing without belonging* es solo una etapa de un proceso indefectible de secularización.

Está bastante demostrado que los dos factores que entorpecen la transmisión intergeneracional o familiar de la creencia son la incongruencia conyugal (padre y madre no concuerdan religiosamente) y la falta de práctica religiosa de uno o ambos padres, de manera que la segunda etapa –la pérdida de la creencia– estaría más o menos asegurada para la siguiente generación. Es posible que la creencia no se pierda inmediatamente en el transcurso de la vida de quien ha dejado de pertenecer, pero de seguro se perderá en aquellos que vienen después que, sin un patrón de pertenencia y práctica religiosa, no lograrán sostener plausiblemente una creencia religiosa. Los *believing without belonging* no son buenos transmisores de la fe.



“Mely Wuayra” por Aislaf, mural n°4,
Museo Cielo Abierto San Miguel,
Chile, 2010.

Los dos factores que entorpecen la transmisión intergeneracional o familiar de la creencia son la incongruencia conyugal (padre y madre no concuerdan religiosamente) y la falta de práctica religiosa de uno o ambos padres, de manera que la segunda etapa –la pérdida de la creencia– estaría más o menos asegurada para la siguiente generación.

Espiritualidad versus religión

Con todo, la profecía de una sociedad completamente increyente se ha hecho demasiadas veces para seguir sosteniéndola sin más. Hay muchos que consideran que existe un proceso, a veces imperceptible, de sustitución de la religión por la espiritualidad y que la crisis de la religión afecta a las creencias más institucionalizadas, pero no necesariamente al mundo abigarrado y heterogéneo de la búsqueda espiritual. En cualquier librería los anaques de libros dedicados a espiritualidad y ayuda personal crecen a expensas de los libros de religión, como cualquiera puede constatar, aunque la referencia proviene justamente del mundo más educado capaz de leer.

Las fuentes de una espiritualidad alternativa han sido usualmente dos: la que proviene de las religiones ancestrales y aquella que proviene de las religiones orientales. Las influencias ancestrales han tenido un desarrollo limitado, aunque la conexión mística con la tierra –las montañas, los metales o las

estrellas— han rebalsado el esoterismo y penetran por doquier la cultura popular. El padre De Lubac ha estudiado seriamente la difusión del budismo en Occidente que en vena cristiana tiene todavía un impulso decisivo con los escritos del monje norteamericano Tomas Merton, que conecta a su vez con los aires alternativos de los estudiantes de los sesenta. El ideal quietista de la mística oriental se difunde de un modo más técnico que religioso a través de la práctica del yoga y hoy en día del *mindfulness*, ambas modalidades de la relajación y del aquietamiento sea del cuerpo o de la conciencia intencional por donde debería florecer una auténtica vida espiritual. Ninguna de estas manifestaciones espirituales, sin embargo, es propiamente alternativa, sino que se adhieren a creencias cristianas sin demasiada contradicción. Por de pronto, son creencias que sostienen casi indistintamente jóvenes que se declaran católicos o aquellos que dicen no tener ninguna religión o que se declaran derechamente ateos.

Es cierto que los jóvenes católicos creen más en prácticamente cualquier creencia que se les ponga por delante, convencional o no (salvo la creencia en la inminencia del fin del mundo, en que son ampliamente superados por los evangélicos) y adoptan una actitud característica de creyentes más que de católicos. Según los datos de la encuesta Bicentenario, los jóvenes católicos creen tanto como los ateos en el karma (*karman*) o en la reencarnación (*samsara*) y apenas se quedan atrás en el caso del yoga y la meditación, mientras que están a la par tratándose de creencias telúricas (en montañas y piedras sagradas o en el carácter venerable de la naturaleza). A los ateos les faltan las creencias cristianas, pero a los católicos les sobran las creencias no cristianas. La coherencia y la fidelidad doctrinaria es propia de una religión de templo que ha sido instruida por la palabra (sobre todo, por la palabra escrita), pero en el catolicismo popular y laical, de todos los tiempos por lo demás, la mezcla de creencias heterogéneas ha sido la tónica. Según estos datos, los jóvenes católicos creen con igual intensidad en la gracia mariana y los milagros, como en el karma (dos creencias doctrinalmente dispares) y casi la mitad cree al mismo tiempo en la resurrección de los muertos y en la reencarnación, tan campantes.

Los evangélicos suelen ser más circunspectos en cuanto a creencias heterodoxas, como corresponde a una religiosidad mejor encuadrada doctrinal e institucionalmente.

Las fuentes de una espiritualidad alternativa han sido usualmente dos: la que proviene de las religiones ancestrales y aquella que proviene de las religiones orientales. Las influencias ancestrales han tenido un desarrollo limitado, aunque la conexión mística con la tierra —las montañas, los metales o las estrellas— han rebalsado el esoterismo y penetran por doquier la cultura popular.





*“Coexist” por Eduardo Kobra, 2021 (Pintura acrílica sobre lienzo).
La obra forma parte de la colección de Eden Gallery.*

Los *nones*, por su parte, aquellos que marcan ninguna religión, transitan entre católicos e increyentes. Conservan una creencia en Dios bastante considerable y todavía en Jesucristo como hijo verdadero de Dios, mantienen un pie en la religiosidad popular a través de una creencia generalizada en los milagros, pero la estructura de mediación religiosa, especialmente el marianismo y la devoción de santos, se encuentra muy resentida, aunque no llega a colapsar como en el caso de los ateos. Ninguna creencia puede decirse que es específicamente *none* o atea, aunque los ateos se refugian mucho más en el yoga y la meditación, mientras que los *nones* se dispersan en el montón.

A los ateos les faltan las creencias cristianas, pero a los católicos les sobran las creencias no cristianas. La coherencia y la fidelidad doctrinaria es propia de una religión de templo que ha sido instruida por la palabra (sobre todo, por la palabra escrita), pero en el catolicismo popular y laical, de todos los tiempos por lo demás, la mezcla de creencias heterogéneas ha sido la tónica.

¿Qué significa todo esto? ¿Está surgiendo una nueva espiritualidad de los escombros de las creencias institucionalizadas? ¿Están transitando los jóvenes católicos hacia creencias heterodoxas y desinstitucionalizadas que predicen un abandono creciente del molde cristiano? Todo esto es difícil de anticipar. Los datos de la encuesta Bicentenario muestran que nadie va a parar a la increencia demasiado rápido, como sugeriría la hipótesis de Voas. Incluso los ateos se refugian masivamente en la meditación y el yoga como prácticas espirituales y existe un amplio abanico de creencias religiosas entre todos los demás. Muchas de estas creencias, sin embargo, son creencias difusas que no están respaldadas por ninguna comunidad viva de creyentes, y no tienen siquiera el soporte de la cultura general.

Espiritualidad y religión se contraponen en ciertos puntos esenciales que conviene tener en cuenta para apreciar la vigencia de una y otra. La religión provee una comunidad de observancia, una regla y una obligación, una verdad autoritativa que para muchos sigue brindando cobijo y seguridad. Las llamadas espiritualidades no son siquiera devoción libre (de la que hay mucha en la vida religiosa), no obligan en ningún sentido relevante, de donde proviene en parte su atractivo, pero también su limitación, porque no desafían ni modelan significativamente la inteligencia y la voluntad. Se ha señalado también que las espiritualidades de la meditación y del yoga son espiritualidades del bienestar, enteramente orientadas a vivir mejor en este mundo, pero rara vez se hacen cargo —como lo hace la religión— de los problemas del mal, el sufrimiento y la muerte. Carecen de una teodicea, aunque la tendrían si la creencia occidental en *samsara* y *karman* fueran creencias propiamente religiosas, que

no lo son en nuestro medio. No ofrecen ninguna explicación ni consuelo para quienes experimentan el mal de la existencia, espiritualidades por ende de personas satisfechas con su posición en el mundo, y muchas veces de jóvenes que no han comenzado a vivir. Algo característico de estas espiritualidades es que carecen de una oración de petición, que constituye el núcleo originario de toda piedad religiosa. Es cierto que las religiones han tenido que hacerse cargo del incremento inaudito del bienestar humano que se ha conseguido en las sociedades económica y políticamente desarrolladas, lo que ha transformado el carácter del sentimiento religioso moderno, sobre todo por una reducción de la preocupación soteriológica y la exigencia de ocuparse más de la felicidad en este mundo que en el otro.

Hoy se exige que la religión ayude a vivir, no solo a morir. La encrucijada evangélica que se denomina neo-pentecostalismo es un ejemplo de esto. Inmersos en una sociedad que progresa económicamente, surge una clase media evangélica más próspera y educada que reduce su entusiasmo religioso y atempera el horizonte apocalíptico de su mensaje religioso (“Cristo viene”), aunque la creencia en la inminencia del fin de mundo sigue siendo una creencia distintivamente evangélica. Gran parte del declive de la religión proviene del aumento de la seguridad y del bienestar que reducen la experiencia del mal y la incomodidad de vivir en el mundo, acompañada de una fabulosa industria del entretenimiento que banaliza el mal y trivializa la existencia humana. El ocultamiento moderno de la muerte que se consigue con los progresos en longevidad hace lo suyo. Con todo, ningún bienestar puede soslayar la pregunta por el mal que tarde o temprano deberá ser contestada, algo que distingue a la religión de las espiritualidades que circulan por doquier como instrumentos de autoayuda en la conquista de la felicidad en este mundo.

Pero no se trata solamente de un aumento en la valoración de la existencia intramundana: el otro cambio decisivo en el sentimiento religioso es el derrumbamiento de la noción de pecado y la liberación

Espiritualidad y religión se contraponen en ciertos puntos esenciales que conviene tener en cuenta para apreciar la vigencia de una y otra. La religión provee una comunidad de observancia, una regla y una obligación, una verdad autoritativa que para muchos sigue brindando cobijo y seguridad. Las llamadas espiritualidades [...] rara vez se hacen cargo —como lo hace la religión— de los problemas del mal, el sufrimiento y la muerte.

Gran parte del declive de la religión proviene del aumento de la seguridad y del bienestar que reducen la experiencia del mal y la incomodidad de vivir en el mundo, acompañada de una fabulosa industria del entretenimiento que banaliza el mal y trivializa la existencia humana.

creciente de toda responsabilidad en el mal que cometemos. Charles Taylor lo ha expresado de esta manera: antes se creía que el mal provenía de cada cual y que la sociedad era perfecta, ahora se cree que el mal es enteramente una responsabilidad social y que todos somos individualmente inocentes.⁸



“Padre Hurtado” por Colectivo Tamah, Mico, mural n° 37, Museo Cielo Abierto San Miguel, Chile, 2013.

La disposición hacia la generosidad y la entrega de sí mismo no puede surgir allí donde el foco de la espiritualidad es la autoayuda más que la ayuda de los demás, y donde la orientación hacia la colectividad es demasiado tenue, apenas un sentimiento vago de simpatía y compasión que se mantiene distante y que no motiva hacia ninguna acción.

Podemos dar rienda suelta a la crítica de las instituciones. La descarga de responsabilidad y de culpa es un proceso visible en todas las espiritualidades nuevas, que sin duda han presionado a las religiones establecidas que, es preciso reconocerlo, cometieron bastantes excesos en esta materia. El desplome del sacramento católico de la confesión es un indicador de esto. La crítica de Nietzsche al cristianismo como la religión que ha llevado al extremo el odio al ser humano haciéndolo culpable de todo, resuena en el horizonte de las espiritualidades nuevas, que en el otro extremo se encargan de extirpar sistemáticamente la responsabilidad, el pecado y la culpa. También en esto, sin embargo, las religiones tienen un punto a favor. Liberadas de toda responsabilidad social, las espiritualidades modernas carecen del impulso altruista y de una ética consistente de amor al prójimo que no obstante perdura vívidamente en las religiones. La disposición hacia la generosidad y la entrega de sí mismo no puede surgir allí donde el foco de la espiritualidad es la autoayuda más que la ayuda de los demás, y donde la orientación hacia la colectividad es demasiado tenue, apenas un sentimiento vago de simpatía y compasión que se mantiene distante y que no motiva hacia ninguna acción. Como dice Guillaume Cuchet,⁹ es una espiritualidad políticamente inofensiva, congruente con los tiempos calmos de la prosperidad, el bienestar social y la despolitización. ¿Pero será una espiritualidad para tiempos recios?

⁸ Taylor, Charles; *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Inglaterra, 2007.

⁹ Cuchet, Guillaume; *Le Catholicisme a-t-il encore de l'avenir en France?* Editions du Seuil, 2021.

Templos vacíos, santuarios llenos

Nuestra diferencia específica con todos los demás es que en la América católica la religión popular se ha mantenido en pie. La civilización parroquial francesa al decir de Hervieu-Léger, por ello entiéndase la construcción después de Trento de una red tupida y densa de parroquias en todo el territorio (hasta en los lugares más recónditos), constituyó una sólida religión de mucha mediación sacerdotal cuyo modelo fue el santo cura de Ars.¹⁰ El cura párroco no tuvo ninguna contemplación con la ignorancia popular y la magia, es decir, con cualquier forma de gracia que pudiera obtenerse y derramarse fuera de la mediación sacramental ofrecida por él mismo dentro de un templo. Recién en el siglo XIX reaparecieron los grandes santuarios marianos – Lourdes sobre todo – para remediar la desestabilización católica que provocó la revolución francesa.

En suelo protestante fue peor aún. Los reformadores eliminaron incluso la gracia sacramental y persiguieron brujas todavía con mayor ahínco. En Estados Unidos es muy improbable encontrar alguna manifestación religiosa fuera del templo, como lo muestra el desconcierto con que las autoridades deben enfrentar la instalación de animitas en las autopistas californianas.

La civilización parroquial francesa requería un número de sacerdotes que nunca hubo en América, una tierra que produjo clero vernáculo recién en el último siglo y siempre en cantidades mínimas para cubrir un territorio tan vasto. La red parroquial estuvo casi enteramente concentrada en el casco urbano de las ciudades y en la periferia hubo tierra de misión, pero sobre todo santuarios edificadas casi todos por una devoción popular libre y espontánea. La piedad de santuario está centrada en la oración de petición y la manda por la cual el creyente coloca a toda su familia bajo la protección de la Virgen o del santo bienhechor. El compromiso religioso es férreo e incluye la transmisión de la fe a la nueva generación a la que se inicia e instruye desde temprano. Maureen Neckelmann ha mostrado que se trata de una piedad con poca mediación clerical, pero en modo alguno individualizada, a diferencia de lo que encuentra

Nuestra diferencia específica con todos los demás es que en la América católica la religión popular se ha mantenido en pie. [...] El compromiso religioso es férreo e incluye la transmisión de la fe a la nueva generación a la que se inicia e instruye desde temprano.

¹⁰ *Op.cit.* Hervieu-Léger.

Hervieu-Léger en el gusto actual por la peregrinación europea, que se parece más al modelo de espiritualidad nueva que a la devoción religiosa.¹¹ El devoto va siempre acompañado o alentado por su familia y la obtención de bienes familiares constituye por lo demás el objeto principal de la petición y de la manda. La conexión familiar se completa con las imágenes religiosas bendecidas que se llevan a casa.

En ninguna otra parte se encontrará más jóvenes que en las peregrinaciones o en los bailes religiosos, y hasta donde sabemos la transmisión religiosa de la piedad de santuario es mucho más eficaz que la transmisión de una religiosidad de templo, aunque también en esto puede haber cortocircuitos. Los jóvenes van poco o nada a su iglesia, en lo que se conjuga un efecto generacional (el hábito de asistir regularmente al templo descende en cada cohorte que se incorpora en la vida adulta) y un efecto de edad; por consiguiente, algo que puede revertirse cuando se crece y madura. Incluso los jóvenes evangélicos van poco a sus iglesias, aunque triplican la proporción católica.

El catolicismo popular conserva hasta el día de hoy un patrón de asistencia al templo muy bajo, con la excepción del domingo de Ramos, en que las iglesias se llenan con ocasión de la bendición de los ramos que otra vez se llevan a casa para la protección familiar. La peregrinación anual es más llamativa y exigente. Los peregrinos se excusan diciendo que ir a la iglesia es fácil, pero caminar o bailar ante la Virgen hasta la extenuación es muestra de fe verdadera. La relación entre santuario y templo, sin embargo, tiene alguna complementariedad. Las imágenes milagrosas se encuentran dentro de un templo, aunque la devoción de santuario suele exceptuarse de toda mediación sacramental. Los santuarios de baile del norte carecen casi por completo de prácticas sacramentales y los sacerdotes hacen esfuerzos en vano por atraer a los devotos hacia la confesión y la comunión. Otros santuarios, sobre todo los que congregan a una clase media católica como Lo Vásquez, en Chile, tienen más éxito sacramental. La mediación del templo también es necesaria para la bendición de las imágenes que se llevan a la casa. La espontaneidad religiosa y la devoción libre no llegan al extremo de bendecir las propias imágenes; debe ser un sacerdote dentro del templo quien la otorga. Además los peregrinos suelen ser bastante considerados con las necesidades del templo y dejan su contribución en dinero (para el ajuar de la Virgen, se dice en la vieja tradición andacollina), que tiene también algo del sentido cúltico de la ofrenda.

11 Neckelmann, Maureen; "Peregrinación religiosa en Chile, un caso de religión como espacio de memoria", 2023 (pendiente de publicación). Para la tesis de Hervieu-Léger, D. ver *Le Pelerin et le Converti. La religion en mouvement*. Flammarion, París, 1999.



*"Tom Vars Creation" por Jisbar, 2023 (Técnica mixta).
La obra forma parte de la colección de Eden Gallery.*

Debe advertirse, sin embargo, que la piedad de santuario puede ser desbordada por imágenes de fama milagrosa que se encuentran enteramente fuera del templo y de la mediación sacerdotal. La proliferación de animitas en las carreteras chilenas son una muestra de esto, una creencia adosada firmemente al catolicismo popular que ha aumentado al calor del incremento del parque automotor y del aumento de los accidentes de tránsito (aunque la muerte violenta por homicidio también puede ser objeto de animización). La mediación religiosa a través de los propios deudos (pedir protección a los padres o abuelos que han muerto) o de quienes han fallecido trágicamente (que por ello quedan en estado de gracia, limpios de cualquier mal que hayan podido cometer) constituye una de las fuerzas religiosas más importantes del momento actual. Muchas animitas florecen como verdaderos santuarios populares una vez que se confirma su capacidad milagrosa (*folk saints* según la expresión de Frank Graziano¹²) y se constituyen en lugares multitudinarios de devoción que en ocasiones pueden rivalizar con los grandes santuarios católicos (por ejemplo, la Difunta Correa en la provincia argentina de San Juan, cuya devoción es visible todavía en la carretera del Sol de la mano de los camioneros mendocinos que cruzan la cordillera y se dirigen al puerto de San Antonio). Los *folk saints* chilenos no tienen esta envergadura, pero pequeños santuarios locales (ya no simplemente animitas) se pueden reconocer por doquier en nuestras carreteras, sin contar los santuarios narcos que difunden las pandillas criminales en toda América. La búsqueda incesante de mediación religiosa encuentra lo que se tiene a la mano. Los santuarios quedan lejos, las animitas que otorgan favores se pueden encontrar cada vez más dentro de las mismas ciudades.

La pendiente de la desinstitucionalización de la experiencia religiosa adopta diversas formas que se entrecruzan entre sí. Se puede reconocer un amplio abanico que incluye creencias convencionales que ya no encuentran un lugar de pertenencia, espiritualidades nuevas que apenas reposan en una comunidad de creyentes o practicantes, creencias heterodoxas y difusas que se combinan sin más con creencias institucionalizadas y devociones populares de larga data que probablemente desborden todavía más la mediación clerical. ¿Qué futuro tendrá todo esto? Dos conclusiones podríamos obtener provisoriamente: primero, la religión no está destinada a desaparecer y la voluntad de creer sigue presente, incluso en las nuevas generaciones, que han adquirido la reputación de secularizadas; segundo, las creencias religiosas tendrán un molde institucional menos perentorio y habrá que acostumbrarse a un panorama religioso más inestable e impreciso. **H**

12 Graziano, Frank; *Folk Saints. Cultures of Devotion*. Oxford University Press, Estados Unidos, 2007.

¿En qué creen los jóvenes?

Datos de la Encuesta Bicentenario, año 2022, para tramo de 18 a 34 años

	Católica	Evangélica	Ateo/Agn	Ninguna	Total
CREENCIAS CATÓLICAS					
En Dios, cree y no tiene duda de ello	77%	91%	3%	37%	62%
En Dios, en algunos momentos sí y en otros no	20%	8%	18%	23%	18%
En Dios , no cree	1%	0%	79%	39%	18%
En Jesucristo como verdadero Hijo de Dios	82%	83%	3%	42%	65%
En la Virgen como alguien que tiene una gracia especial que puede obrar milagros	62%	8%	0%	16%	31%
En la Resurrección de los muertos en el día final	46%	65%	6%	17%	39%
En los milagros	71%	85%	16%	38%	59%
CREENCIAS ORIENTALES					
En la Reencarnación, o sea, que las personas renacerán en este mundo una y otra vez	48%	31%	47%	36%	40%
En la Astrología, es decir, que la posición de las estrellas y planetas puede influir en la vida de las personas	43%	22%	27%	30%	33%
En el Yoga, no solo como ejercicio, sino como práctica espiritual	47%	26%	78%	44%	43%
En el Karma, o sea, que las personas pagan en una vida lo que hicieron en otra	74%	56%	75%	57%	63%
En la Meditación, no solo como ejercicio, sino como práctica espiritual	61%	48%	70%	54%	57%
En el fin del mundo como un acontecimiento próximo o no muy lejano	42%	67%	24%	33%	44%
CREENCIAS ANCESTRALES					
Que hay energías espirituales localizadas en cosas físicas como montañas y árboles	55%	37%	36%	48%	48%
Que hay energías espirituales en cosas tales como cristales o cuarzos	33%	10%	30%	30%	27%
En la Naturaleza como una fuerza sagrada que requiere veneración	63%	37%	59%	47%	51%
En las animitas como seres o lugares dotados de una gracia especial que pueden obrar milagros	42%	15%	0%	24%	30%
PRÁCTICA RELIGIOSA					
Asiste semanalmente a la iglesia	8%	29%	0%	0%	11%
Reza u ora diariamente	23%	44%	3%	14%	24%
PIEDAD POPULAR					
Tiene la costumbre de detenerse y rezar a la Virgen ante un oratorio, gruta o cualquier imagen públicamente expuesta	48%	8%	0%	10%	23%
Tiene la costumbre de hacer una manda a la Virgen que después paga con oraciones, homenajes o peregrinaciones	44%	0%	0%	6%	18%
Tiene la costumbre de encomendarse a algún santo de su devoción	40%	4%	3%	10%	19%
Tiene la costumbre de ir al cementerio a visitar a sus deudos el día de muertos	54%	22%	49%	18%	35%
Tiene la costumbre de encomendarse a algún familiar que haya fallecido	51%	25%	16%	27%	35%