

Los otros creyentes: reflexiones acerca de la muta y el mercado religioso sobre una asociación esotérica en el Chile contemporáneo

The Other Believers: Reflexions Concerning of the Muta and the Religious Market on an Esoteric Association in the Contemporary Chile

Sofía Toledo Toro y Yerko Muñoz Salinas*

RESUMEN

Una sociedad secular, orientada a los impulsos de la modernización y con una presencia de lo religioso fundamentalmente en el dominio de lo privado ha sido planteada por la teoría de la secularización a grandes rasgos. Contra sus predicciones, los estudios que han pretendido sondear el estado y presencia del fenómeno religioso en la sociedad chilena contemporánea, han demostrado que lo religioso, lejos de haber desaparecido de la escena, ha persistido a través de un mecanismo de muta que ha planteado una nueva lógica de conexión entre los sujetos y lo religioso, configurando un nuevo panorama en el que éstos corresponden a los consumidores de un mercado religioso en el cual las creencias compiten en calidad de ofertantes. Paralelamente, se ha constatado -a partir de trabajos estadísticos- la existencia de una masa poblacional de la cual difícilmente podemos conocer su religión y que han pasado a engrosar la categoría de “otros”. Este trabajo propone la revisión del estudio de un caso que puede ser adscrito a esta incierta categoría; se trata de una organización esotérica con presencia ininterrumpida en Chile desde 1927 conocida bajo el nombre de Suddha Dharma Mandalam. Dicha revisión consiste en hallar la correlación entre la religiosidad de los sujetos y algunos de los conceptos prefigurados anteriormente, tales como muta y mercado religioso, secularización y religiosidad a la carta, bajo la lente de algunos autores que han planteado la existencia de una sociedad posmoderna.

Palabras clave: mercado religioso, teoría de la secularización, religiosidad a la carta, muta religiosa, sociedad chilena contemporánea.

ABSTRACT

The theory of secularization has presented a society drifted by the movements of modernization, with the presence of the religious phenomenon (RP) confined to the private sphere. Against its predictions, the research in the contemporary Chilean society, regarding the state and influence of the RP, has proven that far from disappearing, it has endured by means of a mutation mechanism shaping a new connection between individuals and the RP. This situation has generated a new scenario where individuals are consumers and the believers are the offers: the religious market.

In parallel, statistics demonstrate the existence of a group of individuals that do not declare their affiliation to any traditional religion, and thus have been classified under the category of “others.” Here, under the approach of the postmodern society theorizing, we correlated the religiosity of the individuals and concepts such as religious mutation, religious market, secularization, and religiosity à la carte, by analyzing an esoteric organization named Suddha Dharma Mandalam, present since 1927 in Santiago de Chile, which may well be labeled under the “others” label. This revision will try to find the

* Sofía Toledo Toro: Licenciada en Historia, Universidad de Chile. Correo electrónico: stoledotoro@gmail.com; Yerko Muñoz Salinas: Licenciado en Historia, Universidad de Chile. Correo electrónico: ymunoz@ug.uchile.cl

correlation between the religiosity of the subject and some of the concepts foreshadowed above, such as mutation and religious market, secularization and religiosity on demand, through the view of some authors that have proposed the existence of a postmodern society.

Keywords: Religious market, theory of secularization, religiosity à la carte, religious mutation, contemporary Chilean society.

Recibido: abril de 2012

Aceptado: mayo de 2014

1

De pronto, aquello que había ocupado el lugar de un par de décadas para erigirse como realidad, supo hallar el secreto que le facultaría conseguir el mismo objetivo en sólo un par de años. Conforme la deriva fue intensificándose, la transformación hizo parecer demasiado parsimoniosos a los años y los tornó meses, al tiempo que los meses devenían semanas. La secuencia lógica parece evidente: las semanas se volvieron días y los días transitaron hacia los últimos confines de la estampida reductiva de los procesos históricos, las horas y los minutos, los segundos y la instantaneidad¹. La aceleración del tiempo es, sin duda, uno de los rasgos más fascinantes de aquel notable efecto que es dable conocer como *modernización*, al punto de permitir que autores como Zygmunt Bauman señalaran que la historia de la *modernidad*, estandarte de esta cadena de procesos, es, en tanto tal, una historia del tiempo². Sin embargo, esta dinámica, parapetada hasta nuestros días por la crucial asistencia de procesos como la Revolución Industrial y la expansión de la economía capitalista, habría de comportar para los sociólogos de la modernización otra serie de trastornos importantísimos a la hora de sopesar a las sociedades que operarían bajo la lógica de la modernidad. Entre muchos de estos factores, se plantearía una reconfiguración en torno al papel que desempeñaría la religión de cara a una sociedad “avanzada”, cuestión que ha sido expresada a través de las llamadas teorías de la secularización que pueden rastrearse, por lo menos, desde Weber hacia adelante y que postularán, *grosso modo*, que conforme estas sociedades transitan hacia un estadio de modernidad y progreso, las religiones tenderán a su desaparición de la esfera pública para terminar disolviéndose en el dominio de lo privado, menguando así su rol como componente fundamental de la cultura³. De este modo, la secularización vendría aparejada de un progreso racionalizador que se posesionaría de todos los ámbitos de la vida humana, de manera que se refrendaría finalmente un sistema que opondría, en amplios términos, una dimensión religiosa privada de otra caracterizada por un impulso de

¹ Koselleck, Reinhart. 2005. “Temporal foreshortening and acceleration: a study on secularization”, en Giesen, Bernard y Šuber, Daniel, *Religion and Politics. Cultural Perspectives*, Países Bajos, Koninklijke Brill, pp. 207-208.

² Bauman, Zygmunt. 2004. *Modernidad líquida*, Argentina, Fondo de Cultura Económica., p. 119. Señala al respecto el autor: “la modernidad es, aparte de otras cosas y tal vez por encima de todas ellas la *historia del tiempo*: la modernidad es el tiempo en el que el tiempo tiene historia”.

³ La revisión de la vigencia del concepto de *secularización* merece un examen muchísimo más complejo y que escapa a los objetivos de este trabajo. La discusión ha discurrido desde distintos frentes y ha sembrado una gama de diagnósticos disímiles que contemplan desde un panorama auspicioso hasta la desintegración definitiva de la teoría. Los asedios le han valido juicios taxativos tales como “mito de la sociología” o incluso la denominación de “ideología”. Hemos conservado sí, a modo operacional, algunos rasgos auxiliares, a saber: las hipótesis de la autonomización, la pluralización y la privatización de los componentes religiosos de la cultura. Para más detalles, *vid.*: Frigerio, Alejandro, 1997. “*Secularización y Nuevos Movimientos Religiosos*”, en *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, Año 2, No. 7, p. 44. Asimismo, el problema ha sido desarrollado también por José Casanova. Cf. Casanova, José, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, en *The Hedgehog Review*, vol. 8, nºs. 1 y 2, Primavera.

progreso cuyo lecho sería, por oposición, el espacio público. De este modo, vendría a concretarse la tesis del *desencantamiento* o, más literalmente, la *desmagización* del mundo [*Entzauberung der Welt*]⁴ propuesta por Weber, a través de la cual se consagraría el declive del *pensamiento religioso* en estas llamadas sociedades “avanzadas”. Con todo, al hablar de teorías de la secularización es preciso anotar que se trata de marcos teóricos brotados a partir de los intentos exegéticos destinados a comprender la bonanza económica de sociedades de corte protestante. Se buscaba, en las formulaciones originarias, concebir un modelo explicativo que comprendiera a la sociedad, la religión, la economía y los procesos modernizadores en un molde compacto.

¿Será posible, sin embargo, hablar de secularización en el ámbito latinoamericano? ¿Qué alcance podrían tener estas proyecciones para el caso nacional? Este trabajo busca hacer una aproximación a la circunstancia de los fenómenos religiosos en un Chile que discurre tras el permanente sueño de la modernización redentora que ha anunciado Gabriel Salazar, en el cual adquieren forma algunos de los procesos fugazmente mencionados con anterioridad: la consolidación inapelable de la economía capitalista durante el s. XX, los intentos por inscribirse en el selecto grupo de sociedades altamente desarrolladas tecnológicamente y la portentosa posición de las comunicaciones que interconectan todas las dimensiones de la vida rozando, intensamente, la instantaneidad de los acontecimientos⁵. Se trata, no obstante, de aproximarse en esta ocasión a los sujetos mismos y a su participación dentro de estas dinámicas; a sus formas de estar en relación con los procesos de una “ambigua modernidad” y, principalmente, a las manifestaciones de los fenómenos religiosos que pueden constatarse hacia nuestros días.

Asimismo, el problema del enfoque con el que nos aproximamos a esta clase de fenómenos puede constituir la llave maestra a partir de la cual se abrirán puertas y se construirán las conclusiones o juicios de la investigación. Para esta ocasión, hemos sido motivados por aquel contingente de la población que ante la pregunta de fe resuelve apartarse por la opción de “otros credos u otras opciones religiosas”. De este modo, según el último censo (2002), se consigna que, respondiendo a la tendencia histórica de las sociedades latinoamericanas, se mantiene un fuerte predominio de las confesiones cristianas que domina, sumando sus variantes (católicas, evangélicas, ortodoxas), el entramado social, mientras un minoritario grupo correspondiente a cerca de un 5% se inclina por la incierta y oscura categoría de esos “otros” que ya referimos. Se trata de un grupo porcentualmente poco significativo tras un primer vistazo pero que logra reunir, no obstante, a casi 493.000 personas dentro de esta calificación⁶. Pero, ¿Quiénes son? ¿Qué quiere significar en rigor el vago calificativo de “otras opciones religiosas”? Aún más, ¿Qué es posible o

⁴ En *Wissenschaft als Beruf* [La ciencia como vocación], Max Weber explica el sentido del desencanto del siguiente modo: “Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche”. En: <http://www.textlog.de/2321.html> consultada al 15 de diciembre de 2011.

⁵ La opinión de Gabriel Salazar hace alusión explícita a la posibilidad de ponderar el problema de modernidad y modernización a la luz de los planteamientos de Max Weber. En este sentido, el autor no ha tensionado fuertemente la arqueología de ideas de que eslabona una cadena que abarca a las potencias liberales con la llamada ética protestante. Vid. Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. 1999. *Historia contemporánea de Chile. Tomo II*. Santiago, LOM, p. 115.

⁶ Nos amparamos en la síntesis censal del año 2002. Consultada al 6 de octubre de 2011 en: <http://www.ine.cl/cd2002/sintesisencensal.pdf>

dable creer actualmente en Chile? ¿Cuál y cómo se forma en materia religiosa el abanico de lo plausible? ¿Está realmente en vía a su desaparición la religión en sociedades como la chilena?

2

El panorama chileno del siglo XX nos otorga algunos elementos básicos para establecer una trama de acción en el horizonte de la historia religiosa nacional. En lo estrictamente legal, el Chile del siglo XX fue un heredero de la tensión ambiental entre el laicismo y el apego católico conservador de las disputas decimonónicas que vendrían a desembocar, hacia 1925, en la resolución de disolver la ligazón entre la iglesia católica y el Estado chileno⁷. Sin embargo, este corte estructural no hace sino hablar del poco alcance que esta medida comporta para el análisis contemporáneo de los cambiantes fenómenos religiosos. Es, a pesar de todo, el indicio más clarificador de lo que podríamos identificar como una posición histórica repetida a lo largo de Latinoamérica, en la cual se reitera un patrón que señala al cristianismo, primordialmente en su variante católica, como uno de los pilares más sólidos de las bicentenarias repúblicas americanas. No obstante ello, la posición de confesiones o instituciones tan tradicionales como la Iglesia Católica para el contexto nacional, no está totalmente clausurada, tipificada o exenta de sorpresas. Ya lo demostraban las dudas del Cardenal Francisco Javier Errázuriz ante la realización del censo del año 2002, momento en el que el purpurado declaró inevitable la cifra de un 74% para el mundo católico, dejando entrever, si se nos permite, un halo de inseguridad⁸. Pero, más atingente al caso, puede resultar traer a colación la ley 19.638, promulgada en el año 1999, a partir de la cual se le termina de dar forma al marco jurídico en el cual se desenvuelven, en plena libertad de culto, las expresiones religiosas de la sociedad, especificándose además, el conducto legal mediante el cual éstas pueden adquirir la calidad de auténticas personalidades jurídicas reconocidas por el Estado chileno⁹. Se constata así, un *modus operandi* que parece responder a un estado de efervescencia.

Este último ejemplo invita a un análisis por parte de algunas lecturas de corte secularizador. En efecto, la estatutaria y aparentemente apriorística posición de las iglesias tradicionales en el marco de la sociedad chilena parece estar en riesgo de un asedio inminente que apunta hacia uno de los núcleos que fundamentaría su pervivencia que abarca ya casi cinco siglos de duración en el contexto americano, es decir, los mecanismos que le aseguraban a este tipo de instituciones religiosas el *monopolio* de los *feligreses* de un conglomerado social. Apostillamos en este último punto un detalle. Se ha concretado una conexión entre dos ámbitos que merece detallarse con más calma: el vínculo entre un concepto de la ciencia económica como es el de *monopolio* en sincronía con uno más cercano a la moral como es el de *feligrés*¹⁰. Parece haber algo vinculante al insinuar que la condición de *feligresía* ya no es un atributo natural, inapelable o ineludible de la

⁷ La Constitución del año 1925 observa que las iglesias, confesiones y cultos religiosos pasan a ser materia de derecho común al mismo tiempo que salvaguarda la libertad de conciencia de los ciudadanos. Cf. 2, artículo 10.

⁸ <http://www.emol.com/noticias/nacional/2002/04/01/82131/gobierno-investigara-denuncia-de-cardenal-errazuriz.html>

⁹ Disponible en <http://www.leychile.cl>

¹⁰ Es la idea que puede entreverse en la colaboración de Stark con McCann: "religious economies never can be fully monopolized, note ven when backed by the full coercive powers of the state [...] when repressive efforts are very great, religions competing with the state-sponsored monopoly will be forced to operate underground. But whenever and wherever repression falters, vigorous pluralism will break through [...] Moreover, because so much of the religious 'product' necessarily is intangible and concerns the far distant future, vigorous marketing activity is needed to maintain high levels of consumption". Stark, Rodney y McCann, James C., 1993. "Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 32, noº 2, p. 113.

individualidad religiosa de los sujetos, sino que se trataría más bien de una condición seleccionable, mediante un proceso de racionalización de la elección, en el marco de un horizonte cada vez más amplio de opciones de algo que podríamos denominar *bienes religiosos*¹¹. En este sentido, sociólogos como el estadounidense Rodney Stark han señalado que en el decurso capitalista y librecambista de las sociedades puede constatarse del mismo modo un mecanismo que expande la lógica de la competencia libre de ofertantes a otras esferas de la vida humana y que sobrepasan a lo que denominaríamos corrientemente elecciones económicas¹². Se trata, en rigor, de que existe una elección de confesión barajada y estudiada entre alternativas que pueden competir por la captación de adherentes, feligreses o, en sentido estricto de esta lógica, consumidores. Asimismo, esta “vida de consumo”, como la ha descrito Zygmunt Bauman, operaría generando además una situación de pluralismo en el cual se complejiza la oferta de actores en campos de acción que, con anterioridad a la arremetida modernizadora, habían estado clausurados para instituciones hegemónicas en ellos, como ha propuesto Peter Berger¹³.

Nos resulta significativo recalcar la abrumante tendencia capitalista y (neo)librecambista que Chile ha experimentado principalmente en los últimos decenios del siglo XX además de sus numerosos intentos por consagrarse en el grupo que porta la égida del progreso económico en el concierto internacional. Con todo, y en presencia de una hipotética situación de pluralismo, parece ser que una de las grandes consignas de las teorías secularizadoras orientadas a comprender la circunstancia de las sociedades “avanzadas” fracasaría en su tesis de la desaparición de lo religioso en la escena contemporánea. La secularización está en entredicho¹⁴.

3

El hipotético fallo que hemos reseñado ligeramente para las teorías de la secularización vendría a reclamar la necesidad de ser comprendido dentro del marco tanto de las *modernidades múltiples* que ha propuesto S. N. Eisenstadt, como el de las distintas latitudes involucradas en este proceso¹⁵.

¹¹ Cf. Bankston III, Carl L., 2002. “Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief”, en *Review of Religious Research* no. 4, vol. 43, p. 322. Sobre las conexiones con la ciencia económica, reconoce el autor hacia el final de su exposición: “Knowledge, beliefs, and attitudes can be considered cognitive goods. Although they may have physical correlates and consequences, they exist in thoughts, not in objects [...] The answer to the objection that belief is not a product like soap or refrigerators, then, is that it is indeed a different kind of product. But that does not exclude it from an economic interpretation. The forces of demand and supply affect religion as much as refrigerators [...] However, since belief is produced and resides in communicated thoughts, the consumers of goods of faith can only become consumers by becoming producers, by participating in interactions of belief”

¹² Para otra perspectiva, esta vez proveniente desde el campo de las “mercancías culturales”, *vid.*, De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina, 2005. “La lógica de mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, en *Desacatos*, nº 18, p. 57.

¹³ Berger, Peter, 2005. “Pluralismo global y religión”, en *Estudios públicos* nº 98, Santiago, p. 8.

¹⁴ Valeriano, Esteban, 2007. “La secularización en entredicho: la revisión de un debate clásico de la sociología”, en Bericat, Eduardo (coord.) *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, pp. 299-316.

¹⁵ Eisenstadt aporta una idea de gran valor al señalar que hablar de modernidad no puede, bajo ningún punto de vista, ser una mención abstracta que presuponga un ideal aplicado sin matices en distintas geografías y en distintas sociedades. La modernidad múltiple, multifacética y contextualizada es la vía de contacto para el caso nacional. Señala: “The idea of multiple modernities presumes that the best way to understand the contemporary world – indeed to explain the history of modernity— is to see it as a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs [...] One of the most important implications of the term ‘multiple modernities’ is that modernity and Westernization are not identical; Western patterns of modernity are not the only ‘authentic’ modernities, though they enjoy historical precedence and continue to be a basic reference point for others”. Eisenstadt, S. N., 2000. “Multiple Modernities”, en *Daedalus*, vol. 129, nº 1, pp. 2-3.

Es, desde este punto de vista, que autores como José Casanova han llamado la atención respecto a considerar la efectividad de este marco teórico en distintos tipos de sociedades¹⁶. Ha sido, no obstante, Cristian Parker quien ha acentuado con mayor fuerza las posibles proyecciones que esta clase de modelos podrían adquirir para el caso de América Latina, señalando que en este último dominio nos enfrentaríamos más bien a *otra lógica* que debería responder a las condiciones específicas del continente a la hora de ponderar cómo se configuran las dinámicas religiosas en él¹⁷.

Esta otra lógica, propuesta por Parker, intenta conectar algunas de las condiciones históricas latinoamericanas, tales como la herencia cristiana, el componente indígena y los diversos procesos de construcción del moderno Estado republicano con miras a concatenar un corpus conceptual que ayude a examinar la particularidad latinoamericana poniendo, a la vez, en tensión los moldes categoriales a través de los cuales se la ha pretendido analizar. Así, lejos de poder seguir sosteniendo a las teorías de la secularización en sus niveles más originarios, se pone de manifiesto la necesidad de evidenciar que las diversas muestras de religiosidad, y aun de filiación a una institución religiosa, siguen mostrando altos índices porcentuales en el continente.

Si volvemos a re-enfocar nuestra mirada en el caso nacional, podremos percatarnos de una de las piezas centrales que vivifican la maquinaria de la religión para mantenerla presente aún en nuestros días. Se trata de la plasticidad propia de los fenómenos religiosos¹⁸. Lo que alguna vez fue aprehendido a través de la noción de *sincretismo* –cuyas formas más excepcionales recogemos en las muestras del magnífico barroco americano-- parece reclamar hoy un análisis más detallista de cara a las expresiones sociales contemporáneas. Así, la concepción de sincretismo, que parecía ofrecer el modelo de una fusión más o menos armónica de dos sistemas ideacionales, tampoco logrará adecuarse totalmente a una situación en la que los fenómenos religiosos hacen gala de un imparable dinamismo y capacidad de transformación que ya no se desliza en los límites ofrecidos por cuerpos de tradiciones ya estatuidas sino que, de manera impensable, se proyecta sobre cualquier tipo de creencias, siendo capaz de recibir e incorporar aquellas ideas, modalidades o conocimientos que faculten su perduración en el tiempo. Nos inclinamos por valorar a este particular *mecanismo de defensa* como uno de los puntos vitales para comprender la coexistencia que logra mantener la religión con las dinámicas de las sociedades que han sufrido o se encuentran

¹⁶ Casanova, José. *Op.cit.*, p. 8.

¹⁷ La “otra lógica” que postula Parker puede ser leída como un asedio directo a las formas más rígidas de las teorías de la secularización que pronosticaban el retiro absoluto de lo religioso conforme avanzase la égida de las sociedades modernas o “avanzadas”. En la crítica de Parker se aprecia un ataque contra la concepción que considera las expresiones religiosas a usanza evolucionista, *i.e.*, como una sucesión de estadios simbólicos que fluyen desde un estado de primitivismo a uno de *civilización*. A raíz de este punto, Parker ha opinado sobre las relaciones de la modernidad con esta “otra lógica”: “El pensamiento sincrético popular latinoamericano es moderno y, al mismo tiempo, mantiene con la modernidad una relación ambigua, de crítica y atracción; por otra parte es pre-moderno porque está enraizado en toda una historia y una tradición popular, pero no es más una rémora del pasado; el pensamiento sincrético obedece a *otra lógica* y por ello es un pensamiento *hemiderno*, que coexiste, se aprovecha y al mismo tiempo rechaza y critica la modernidad”. Parker, Cristián, 1996. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, p. 380.

¹⁸ Ya preanuncia esta flexibilidad Françoise Champion al describir un panorama caracterizado por el eclecticismo, la efervescencia y una atmósfera de contenidos *religiosos flotantes*: “Así, ‘Dios’ ya no remite forzosamente al Dios personal cristiano, sino asimismo a una ‘energía’ o ‘a lo divino en cada ser’ [...] Este sistema de ‘religión a la carta’ significa el rechazo de una institución reguladora de las prácticas y de las creencias –el rechazo de una ortodoxia--, a favor del principio de la soberanía individual”. Champion, Françoise, 1997. “Religioso flotante, eclecticismo y sincretismos”, en Delumeau, Jean (ed). *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*. México, Siglo XXI, p. 540.

en medio de procesos de modernización. Así, en lugar de hablar de sincretismo, preferimos emplear el concepto de *muta religiosa*, debido a que éste refrenda el carácter ecléctico y heterodoxo que podemos encontrar en algunas manifestaciones de la religiosidad actual. En este sentido, asumimos la postura de que las religiones han contestado el desafío de la modernización con una notable capacidad de respuesta¹⁹. Sin embargo, es preciso preguntarse desde dónde provienen, para el caso chileno, las posibilidades de lo pensable. ¿Hasta dónde es plausible pensar los cambios? ¿Bajo qué tónica o debido a qué factores debe leerse la deriva de éstos?

4

El reconocimiento de la existencia de un mecanismo como el de *muta religiosa* reclama, urgentemente, un indicador válido que nos lleve a contemplarlo como una alternativa efectiva para cotejar nuestro panorama. Hablamos de hallar un indicio, acaso una expresión mecánica o semi-inconsciente que revele un perfil íntimo de los hablantes. La *muta religiosa* es, como ha mostrado Canteras, un mecanismo indetenible que opera en el núcleo del entendimiento de lo sagrado; se transmuta, se vale de la voz de distintas *mercancías culturales* y crea, en un proceso de síntesis, un perfil religioso flexible y heterodoxo para cada sujeto individualizable y concreto. Desde aquí, se hace posible admitir que éstos creen a razón de lo que nazca desde su más íntima emotividad y desde su más particular sistema de necesidades. Para el autor, no es sino una auténtica revolución en la posibilidad y la experiencia del creer²⁰.

Vemos cómo, ante la acuciante pregunta por la opción religiosa, aparece un variopinto abanico de respuestas que difícilmente decanta por opciones de clausura expresadas en las ya estatuidas religiones institucionales. “Creo a mi manera”²¹: ese parece ser el emblema que consagra el giro que ha dado la circunstancia de lo religioso para nuestros tiempos. En efecto, la respuesta personal a la pregunta de fe deja entrever, o al menos suponer, la constatación de un molde de creencias o representaciones (religiosas) que emergen desde el sujeto y tienen estricta validez sólo en la medida que haya sido la culminación de un proceso de autoproducción social de creencias, como lo ha denominado Canteras²². En otras palabras, se trata de la captura, por parte de los mismos sujetos de esta sociedad en ciernes de secularización, del secreto monopólico de las antiguas religiones tradicionales, esto es, la facultad para producir sentido no ya a través de un circuito vertical descendente sino que, en esta ocasión, en un modelo invertido mediante el cual los mismos sujetos retroalimentan y reportan estímulos a las instituciones religiosas que en este nuevo escenario deben *competir* por proyectarse sobre el mercado de demandantes como una opción efectiva y valorable para la vida de los sujetos. Si seguimos el argumento anterior, podremos elucubrar que esta facultad de autoproducir respuestas de sentido discurre de manera

¹⁹ Vega-Centeno, Imelda, 1995. “Sistemas de creencia. Entre la oferta y la demanda simbólicas”, en *Nueva Sociedad*, nº 136, pp. 66-67.

²⁰ Canteras, Andrés. 2007. “La muta religiosa”. p. 3. Disponible en: <http://www.centrodeestudiosandaluces>

²¹ Parker, Cristián, 2008. “Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural”, en *América latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Aurelio Alonso (Comp.), Bs. Aires, CLACSO, p. 10.

²² Canteras, Andrés, *Op.cit.*, p. 14. “Parece lógico que, en este contexto de inestabilidad, tienda a pensar que los valores ‘auténticos’ se han perdido, que ya no existe ética, que nuestra sociedad carece de valores. Pues bien, nunca nuestra sociedad ha sido más libre para expresar su verdadero estatus moral, ahora que los individuos, para bien o para mal, son libres de abrazar sus propios dioses o demonios. Valores relativos, emanados de creencias sincréticas y actitudes relativistas, pero sinceras y directas, emotivas y auténticas han abandonado la emergencia no ya de valores nuevos -que no se descartan- sino, paradójicamente, de ‘viejos valores’ fuertemente asentados en la tradición pero expresados ahora bajo nuevos sentidos y conceptualizaciones”.

acorde a la relevancia que el paradigma de la modernización busca materializar en la figura del individuo²³. Sin embargo, conlleva asimismo un doble movimiento a través del cual, por un lado, se subsana la permanencia de la búsqueda del sentido en la sociedad contemporánea mientras que, por otro, se genera una inconmensurable gama de alternativas válidas para satisfacer las necesidades que cubren las representaciones religiosas de los sujetos²⁴. De este modo, se colma un espacio que debe ser leído ahora bajo la lógica de un pluralismo religioso en el cual se ha elidido la contemplación de la religión como un reducto estático de la cultura, para ver ahora su manifestación de más complejo dinamismo.

Ahora bien, el efecto que más nos interesa respecto a esto, dice relación con que este pluralismo, esta enorme cantidad de *material religioso* flotante, ha logrado constituir, queriéndolo o no, un auténtico mercado en el cual se ofrecen posibilidades múltiples que el sujeto escoge mediante un proceso de elección racionalizado. La inversión se patentiza fuertemente en este aspecto en la medida que, si el *bien religioso* por el cual se está optando no logra encajar completamente con el sistema de necesidades que porta el sujeto, éste, el bien, puede transmutar su estructura, valerse de influencias contiguas, reconfigurarse y tornarse un ecléctico material que supere la ponderación esperada por los sujetos. Se ha creado, con la figura del mercado religioso, la ruta para moldear la arquitectura de la religión hecha a la medida, la *religión a la carta* que han descrito Françoise Champion y Danièle Hervieu-Léger²⁵.

No deja de parecernos notable cómo la categoría de *mercado religioso* puede acunar en su seno el rol más estrictamente económico que implica la categoría de mercado, en el sentido de que éste responde a la tónica de un modelo de libre competencia que se expande hacia todos los reductos de la cultura. Ahí donde hubo sólida tradición y estatuaría unicidad institucional, la lógica de la modernidad —o sobremodernidad inclusive— ha puesto duda y proliferación de alternativas. Hoy, es posible escoger y construir heterodoxa y libremente aquello por lo cual los sujetos decantan. Sería, por tanto, ingenuo pensar que una lógica de consumo sólo podría aplicarse a bienes “objetuales” o materiales sin ponderar el alcance que ésta podría establecer en dominios como el de la deriva simbólica o el de las estructuras representacionales. Con todo, el comportamiento religioso que describimos tiende a facultar que el sujeto enhebre su propio sistema de creencias en un modo que éste le resulte perfectamente armónico aun cuando para ello deba elaborar una mixtura compleja de ideas o bienes simbólicos, lo cual nos sirve de indicio para problematizar las necesidades contingentes de los sujetos en el flujo de las sociedades avanzadas, pues, si miramos el panorama desde un funcionalismo básico y pensamos, por tanto, que las instituciones o las estructuras perviven en la medida que satisfacen necesidades, constataremos que el declive o la metamorfosis que hoy deben experimentar las grandes ofertas institucionales está en directa relación con el hecho de que el avance modernizador ha *superespecializado* las necesidades que se encuentran en cada sujeto provocando que éste, en su potenciado individualismo, deba optar por su propia vía, su ensamblaje, su manera de creer.

Desde esta perspectiva y basándonos en lo planteado por Françoise Champion, podríamos decir que lo anterior da cuenta del “nuevo fermento religioso”, que no sólo devela el fracaso de la teoría de la secularización y su vaticinio de la inminente desaparición de la religión como forma de

²³ Champion, Françoise, *Op. cit.*, p. 535.

²⁴ Antón Hurtado, Fina, 2001. “Los nuevos movimientos religiosos como productores de sentido”, en *Revista de estudios de la juventud*, nº. 53, p. 40. “El pluralismo, el pluriculturalismo, el politeísmo de los valores, la mundialización y la nomadización de la sociedad postmoderna han generado el aislamiento del individuo que no se identifica con las organizaciones burocráticas centralizadas y busca grupos independientes [...], en las que recuperar diferentes formas de integración y solidaridad”.

²⁵ Champion, Françoise, *Op. cit.*, p. 538.

producción de sentido en las sociedades modernas, sino también del carácter rupturista de las manifestaciones de esta nueva *efervescencia* para con la tendencia racionalizadora de la modernidad.

Sea preciso decir entonces que la modernización ha difuminado el horizonte de lo que es posible creer y nos ha dejado la respuesta asaz insatisfactoria de que lo plausible está crucialmente vinculado a un cuerpo de sujetos cada vez más complejos y específicos.

Eскурridizo panorama. Enrevesada situación de considerar a un continente que se mueve con lógicas que parecen exceder clásicas teorías sociológicas y que podrían estar funcionando en torno a sistemas de mercadeo de bienes culturales que proliferan y se transforman velozmente.

Luego de esbozada esta trayectoria teórica, presentamos un estudio de caso que versa sobre una asociación esotérica con presencia en Chile desde 1927 y que pretende mostrar la particularidad de este escenario. Nos parece, desde ya, relevante destacar que muchos de los autores que consultamos para construir el presente marco teórico concordaron en postular que expresiones como las de nuestro estudio comenzarían a surgir en un punto cronológico cercano a los 50 y, principalmente, a los 60, con el florecimiento del llamado New Age²⁶. Este estudio nos muestra un ejemplo de inusual precocidad a la hora de cotejar la historia religiosa nacional proyectada, en esta ocasión, desde la óptica del trabajo de campo. Se trabajó de manera semanal e ininterrumpida durante un período de casi cuatro meses en el núcleo de una comunidad esotérica de Santiago Centro. Para ello, se emplearon metodologías como la observación participantes, *focus groups*, entrevistas individuales y diversos materiales propios de la misma institución.

5

La asociación esotérica que hemos investigado lleva por nombre Suddha Dharma Mandalam. Su presencia global puede rastrearse hacia el año 1915, momento en que, según sus adherentes, se registraría una “revolución en el ámbito de las ideas” que conllevaría una nueva revelación de ancestrales sabidurías himalayas. En efecto, un mundo lóbrego, como el de la recientemente desatada Primera Guerra Mundial, parecía ameritar el regreso de un mensaje que armonizara un poco tiempos tan convulsos. Así, comenzaría un proceso expansivo que encontraría en nuestro país un foco de difusión, donde el conglomerado marcará presencia desde 1927 funcionando, de manera ininterrumpida hasta nuestros días, en su *ashrama* de Marín #411, Santiago.

Ofrecer un perfil de la institución se presenta como una tarea compleja debido a la multiplicidad de opiniones que hallamos en torno a los mismos participantes de la comunidad. Constatamos un grupo sumamente heterogéneo nutrido de una variedad etaria amplísima y una extracción socioeconómica altamente difusa. Con todo, diríamos que se trata de una escuela esotérica que pretende fundamentalmente acercar (o re-acercar, como ellos señalan) al ser humano a la Divinidad, sirviéndose, para ello, del estudio pormenorizado y sistemático de libros de raíces orientales (indias mayoritariamente)²⁷, prácticas de meditación, yoga, y toda clase de esfuerzos que permitan concretar un estado de armonización en el individuo, respecto a su dimensión material como espiritual. Para ello, el Suddha Dharma Mandalam ofrece una constante gama de ofertas para sus adherentes: lecciones introductorias para los novatos, cursos de aprendizaje del sánscrito, jornadas dedicadas exclusivamente a la práctica de la meditación y

²⁶ Ibid., p. 545.

²⁷ El libro del *Bhagavad Gita* forma parte del corpus de consulta obligada de los participantes. Entre los participantes observamos una especial sensibilidad por textos relativos a escuelas de psicología transpersonal y autores clásicos del mundo de las problemáticas esotéricas. Se describe un circuito que circula desde René Guenon, hasta Ken Wilber, pasando por Madame Blavatsky y las enseñanzas de Ramakrishna.

algunos ceremoniales, cuya expresión más notable es la celebración del plenilunio a fines de cada mes, momento en el cual se puede apreciar una pletórica muestra de simbolismos, influencias orientales e incluso cercanías a la ritualidad eucarística católica²⁸.

Actualmente, después de 74 años de funcionamiento en el país, algunos participantes nos reseñan que la asociación ha visto pasar por sus salas de estudio una inusitada convergencia de personalidades que incluiría incluso a un Presidente de la República como Gabriel González Videla. Lo cierto es que hoy la institución alberga a una gama completamente heterogénea de sujetos que equilibran, como hemos señalado, los rangos de composición etaria, extracción socioeconómica, preparación académica y, lo que nos parece aún más curioso, adhesiones religiosas. En efecto, al preguntarles a ellos cómo definen la institución, encontramos las siguientes caracterizaciones: “ciencia sagrada”, “religión”, “práctica de crecimiento personal”, “espiritualidad”. Así, el marco de auto-representación es tan flexible que permite que una cantidad no menor de sujetos conciba al Suddha Dharma Mandalam como una dimensión no-excluyente de su filiación a otros cultos o religiones como el catolicismo, el judaísmo u otras vertientes esotéricas como la de la escuela rosacruz, tal como señaló en una de las clases para novatos la señora Delia²⁹, mujer cercana a los sesenta años que contaba en su historial la participación por varias escuelas esotéricas y que probaba suerte ahora en el Suddha Dharma Mandalam. Otro de los participantes, Pablo Agüero, asistente en el área desarrollo laboral-empresarial de 43 años, nos describió con estas palabras parte de su proceso de acercamiento a la institución:

“[...] yo estudiaba el Vedanta desde los, 12 ó 13 años [...] [y] llegué principalmente porque conocía algo de hinduismo y [...] algo de los temas esotéricos [...] antes había estado con algunos grupos esotéricos menores como el Yoga y las Artes Marciales (sic) [...] tengo crianza judía, pero mi madre luego se convirtió al catolicismo. Claro, ahí hay un enredo más o menos [...] después paralelamente me metí al Suddha Dharma, me metí al budismo, anduve con los Baha'i, peregrinando con ellos, discutiendo con ellos [...] me metí a la sinagoga, a los grupos pastorales, a los sufíes [...], todo lo que se llama de raigambre oriental”³⁰

El ejemplo anterior nos da una luz acerca de la composición promedio de la institución. No se trata de un caso especial en el grupo o una muestra sobrecargada de éste, sino que de una expresión corriente de él. Como Pablo, hallamos una serie de sujetos que reiteran esta dinámica de prueba y búsqueda constante de opciones de sentido.

Por tanto, la alusión reciente puede leerse como un elemento más que refleja la inclinación hacia el desarrollo personal propugnado por la institución, el cual se fundamenta en un mejoramiento sistemático del individuo que puede ser alcanzado por distintas vías a través del ejemplo y la emulación una variedad no menor de figuras iluminadas³¹. Sin embargo el Suddha

²⁸ Significativa resulta la especial diligencia con la que se evoca la figura de Sri Yoga Devi, la figura divina que oficia de madre y protectora de la “ciencia sagrada” yóguica, durante el ceremonial. Durante el rito se le ofrendan flores y continuas plegarias a través de diversos *mantras*. Asimismo, hacia el final de la celebración, la comunidad comparte una ofrenda común compuesta por leche y algunos frutos secos.

²⁹ Testimonio obtenido durante una sesión de las clases para principiantes, durante el mes de Mayo de 2010, en Santiago de Chile.

³⁰ Extracto entrevista realizada a Pablo Agüero el 21 de Junio de 2010, en Santiago de Chile.

³¹ La institución guarda un gran respeto por las figuras que han sido emblemáticas en la difusión y el manejo internacional de la escuela. Para el caso chileno, Benjamín Guzmán Valenzuela (llamado en los círculos del Suddha Dharma Mandalam bajo el nombre de Sri Vayera Yogi Dasa) sería el gran artífice de la perduración de esta asociación que ha funcionado en Santiago, de manera continuada, desde 1927. No obstante, los participantes de la comunidad admiten la existencia de una pléyade de individuos que se parapetarían como los referentes globales

Dharma Mandalam no pretende apartar a los sujetos de las vivencias y beneficios asociados a la esfera material, sino que ha preferido impulsar una filosofía del desapego, en la cual la materialidad debe ser gozada sin que ésta se constituya como un fin en sí mismo en la vida de los individuos. Sobre este punto, Pablo nos señala nuevamente:

“El Suddha Dharma Mandalam vendría a ser lo que es una organización franciscana, como los franciscanos del s. XVIII, quienes se marginaban en su formación de algunas cosas, por ejemplo, la lujuria, por decirte yo, sería hoy en día el consumismo [...] El Suddha Dharma Mandalam tiene el mismo principio, hay una entrega, una fe, una creencia en Dios, pero también hay una invitación [...] al desapego, lo que iría como en contra de la tendencia moderna.”³².

De esta forma, podríamos hablar de una supremacía del individuo al interior de la institución, valorando su singularidad, subjetividad e intimidad como un microcosmos en sí que es capaz de alcanzar una verdad propia que se valida en la medida en que ésta responda a su propio ensamblaje, a su propia “carta” religiosa, a su situación específica como sujeto consumidor y como sujeto portador de necesidades³³. A este respecto, resulta sumamente ilustrativo el testimonio de Juan Carlos, quien participa de la organización hace treinta y cuatro años, oficializando su lugar en el grupo hacia el año 1981. Su relato no sólo da cuenta de la relevancia que cobra la institución para el desarrollo personal de los individuos que se han afiliado a ella, sino que también de la libertad con la que este proceso puede ser llevado a cabo, lo que aparentemente, sería parte fundamental de la enseñanza de la institución, señala Juan Carlos:

“[...] esta ciencia tiene esta particularidad en la enseñanza, ¿no?, que te permite llevar una vida normal, común por así decirlo de cualquier persona, independiente de su profesión de su actividad religiosa y así po!. Entonces, yo encontré que aquí estaba lo que yo andaba buscando”³⁴.

Esta preponderancia del sujeto potencia la dimensión experiencial de los mismos, quienes, al ser partícipes y constructores de un proceso de implacable libertad, no necesitan intermediarios para relacionarse con la divinidad ni reglas o cánones que rijan la vivencia de su religiosidad. En torno a esto, se ha planteado que en nuestra era, la llamada edad posmoderna, la filiación del individuo y su entendimiento en relación a un cuerpo comunitario ha retrocedido privilegiando la posición de éste frente al mundo, en desmedro de aquellos resabios indicados como tradicionales y que solían entender al individuo sólo en su carácter grupal, el sujeto como categoría únicamente colectiva.

Sin embargo, la deriva modernizadora no ha sido taxativa a la hora de proscribir ciertas formas de expresión religiosa sino que ha contraído también la polarización de las creencias, en el sentido de que algunas manifestaciones se han pretendido plantear a sí mismas, desde su génesis, como

de la institución después de que ésta “volviese a ser revelada al mundo” para hacer renacer el mensaje olvidado de los Himalayas. Así pues, como Subramayananda diera a conocer la Divina Jerarquía, aparecería también el concepto de Jerarquía Externa, personificada en tres personas que desde el momento de la revelación de 1915 serían las encargadas de presidir la difusión de las enseñanzas del Suddha Dharma Mandalam al mundo. De este modo, la Jerarquía sería encabezada, en primer lugar, por el Swami Subramayananda (quien fuera además vicepresidente de la Sociedad Teosófica), encargado y primer iniciado por la Jerarquía Divina para difundir las enseñanzas del Suddha Dharma; en segundo término por, Pandit K. T. Srinivasacharyar y, por último, por Sri Janárdana, quien dirigiría la organización por un largo tiempo después de Subramayananda

³² Extracto entrevista realizada a Pablo Agüero el 21 de Junio de 2010, en Santiago de Chile.

³³ Cf. Champion, Françoise, *Op. cit.*, p. 542.

³⁴ Extracto entrevista realizada a Juan Carlos Araya el 27 de Mayo de 2010, en Santiago de Chile.

un retorno purista a un estadio originario y a la tradicionalidad de un sentir imperturbable por el paso del tiempo. Para el Suddha Dharma Mandalam, se registra una curiosa síntesis, debido a que, si bien se halla el discurso de la escuela como verdadera depositaria y re-descubridora de un saber perdido u olvidado, -lo que podríamos calificar como tendencia tradicionalista-, no se encuentra asimismo dinámicas esperables de expresiones de corte tradicionalista, como el desarrollo de la noción de comunidad. Ante la pregunta, los sujetos se inclinan en una alta proporción a decir que no sienten que la escuela forme ni potencie un sentido de pertenencia comunitaria, es más, muchos de ellos valoran que ésta sólo cree una instancia en donde múltiples subjetividades confluyan sólo para la ocasión, evitando la formación de lazos y dependencias del individuo frente a la institución. Pablo Agüero nuevamente, se expresa con suma claridad a este respecto:

“No exactamente, porque el Suddha Dharma Mandalam no está bajo esos cánones, porque no necesita una sentido de comunidad [...] se forman grupos de estudio, por lo que [lo que] aquí se hace principalmente [es] a través del avance propio y de cómo tú vas avanzando con las lecturas [...] es un cuento bien personal [...]. Acá se entrega la información, en las clases, en la ceremonia [...] Lo que pasa finalmente depende del yo subjetivo [...] Esto tiene que ver con su autopedagogía. No es para nada comunitario: no te llaman a la casa, a veces no hay red con otros cursos, no hay como aporte evolutivo, de repente ni se conocen entre los grupos. Acá la cosa de la comunidad como que se deja y se permite que tú dirijas tu andar”³⁵.

Esto último, es otra muestra de cómo el principio activo que está inmerso realmente en el fenómeno es el de la flexibilidad de las prácticas y los discursos. Se busca, en rigor, moldear una oferta, lograr balancear una ecuación de riesgos en la que los beneficios no contraigan demasiadas obligaciones o formas de pertenencia; se pretende que el individuo y su potencialidad no se disuelvan en el marco de una institución. De este modo, podríamos caracterizar el espacio de la institución como un conjunto de instancias de amplia tolerancia, no sólo social como se retrata en la extracción etaria y socioeconómica de sus afiliados, sino también religiosa, erigiéndose prácticamente como libre de prejuicios a ojos de Juan Carlos: “Es que más que comunidad: es una situación de fraternidad [...] porque yo no podría prejuiciarte [sic] si tú eres de otra religión, no tendría por qué”³⁶.

Los testimonios de los sujetos nos permiten confirmar la tesis de que la experiencia religiosa de los mismos, está mediada por un proceso de búsqueda matizado por la tónica de la constante prueba. Los individuos afirman haber pasado por distintas prácticas y formas de culto antes de llegar a la institución, confirmando así que la lógica de la adhesión religiosa está conectada a las posibles soluciones que los propios “consumidores” puedan dar a sus necesidades de sentido.

Es, desde este punto de vista, que reafirmamos el potencial de una investigación de carácter etnográfico para sumergirnos en la indagación acerca de la composición de aquel contingente de la población que no aparece con claridad en estudios estadísticos que prefieren darlos a conocer con el escuálido calificativo de “otros”. El caso que hemos reseñado actualmente es la muestra de que para conocer a estos “otros creyentes” es necesario, en primer lugar, acometer el intento de una investigación de campo que permita observar y discutir con ellos el diagnóstico personal que puedan enhebrar sobre su especializada situación y; en segundo lugar, la confirmación de que seguir reproduciendo las categorías de análisis desde las cuales nos posicionamos al comprender las derivas de la historia religiosa, implicaría dejar en la obscuridad una notable gama de matices

³⁵ Extracto entrevista realizada a Pablo Agüero el 21 de Junio de 2010, en Santiago de Chile.

³⁶ Entrevista realizada a Juan Carlos Araya, el 27 de Mayo de 2010, en Santiago de Chile.

que, siendo justos con la complejidad del estudio, requiere de una categorización más meticulosa y fina para aprehender la particularidad de los sujetos de un desbordante mercado religioso.

Con todo, el estudio de caso contribuye a ratificar que las delimitaciones son una de las materias más confusas que competen a las ciencias de la religión, puesto que los focos de autoproducción de sentido, de mutación y de incremento de la oferta de bienes espirituales están a la orden del día. Asistimos, sin embargo, al retorno de la idea de que los procesos modernizadores han puesto a los sujetos sociales en la acuciante encrucijada de obligarlos, de manera positiva o negativa, a elegir, retroalimentando así, las tendencias de un mercado que no puede mantenerse estático ante individuos que cada día requieren subsanar más y más necesidades.

El entendimiento cabal de estos “otros creyentes”, parece proyectarse hacia el acto de avizorar confines, de encontrar las bisagras en donde lo claro se diluye en la marginalidad de expresiones que a veces no superan el par de decenas de practicantes. Irremediamente este estudio parece conducirnos al sujeto en su más pura individualidad, al desafío de comprender anhelos, necesidades, quiebres y tendencias. El reto es complejo, la idea de una religión individual y una religiosidad a la carta tensiona fuertemente la posibilidad de conocer desde la estadística.

Para finalizar, hemos de hacer hincapié en la riqueza que otorga el trabajo de campo para tratar la individualidad de conceptos tan subjetivos como el de “lo sagrado”, ya que si bien éste nos permite navegar en una infinidad de símbolos, concepciones e ideales, nos acerca también, de un modo u otro, al foco del estudio: el sujeto mismo y su religiosidad. Será el hermano instructor, Arturo Castro, quien señalará como testimonio final: “Ustedes pueden ver aquí todas estas cosas, muchos símbolos, pero finalmente estas son sólo formas; formas de decir lo mismo, que es a lo que queremos llegar”³⁷.

Bibliografía

- Antón Hurtado, Fina, 2001. “Los nuevos movimientos religiosos como productores de sentido”, en *Revista de Estudios de la Juventud*, nº 53.
- Bankston III, Carl L., 2002. “Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief”, en *Review of Religious Research*, nº 4, vol. 43.
- Bauman, Zygmunt. 2004. *Modernidad líquida*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- Berger, Peter, 2005. “Pluralismo global y religión”, en *Estudios Públicos*, nº. 98.
- Canteras, Andrés, 2007, “La muta religiosa”. Disponible en: <http://www.centrodeestudiosandaluces>, consultado al 20 de diciembre de 2011.
- Champion, Françoise, 1997. “Religioso flotante, eclecticismo y sincretismos”, en Delumeau, Jean (ed.), *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*, México, Siglo XXI.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina, 2005. “La lógica de mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, *Desacatos*, nº 18.
- Eisenstadt, S. N., 2000. “Multiple Modernities”, en *Daedalus*, vol. 129, nº 1.
- Frigerio, Alejandro, 1997. “Secularización y Nuevos Movimientos Religiosos”, en *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, Año 2, Nº 7.
- Koselleck, Reinhart, 2005. “Temporal foreshortening and acceleration: a study on secularization”, en Giesen, Bernard y Šuber, Daniel, *Religion and Politics. Cultural Perspectives*, Países Bajos, Koninklijke Brill.

³⁷ Testimonio obtenido durante conversación sostenida con el hermano instructor Arturo Castro el 29 de abril de 2010 en el establecimiento de Marín # 411.

- Parker, Cristián, 1996. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago, Fondo de Cultura Económica.
- 2008. "Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural", en *América latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Aurelio Alonso (Comp.), Bs. Aires, CLACSO.
- Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. 1999. *Historia contemporánea de Chile. Tomo II*. Santiago, LOM.
- Stark, Rodney y McCann, James C., 1993. "Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 32, nº. 2.
- Valeriano, Esteban, 2007. "La secularización en entredicho: la revisión de un debate clásico de la sociología", en Bericat, Eduardo (coord.) *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.
- Vega-Centeno, Imelda, 1995. "Sistemas de creencia. Entre la oferta y la demanda simbólicas", en *Nueva Sociedad*, nº 136.
- Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf*, en: <http://www.textlog.de/2321.html>, consultada al 15 de diciembre de 2011.
- Síntesis censal del año 2002. Consultada al 6 de octubre de 2011 en: <http://www.ine.cl/cd2002/sintesisencensal.pdf>
- Constitución de la República de Chile, 1925.
- Noticia consultada al 25 de Diciembre de 2011, disponible en: <http://www.emol.com/noticias/nacional/2002/04/01/82131/gobierno-investigara-denuncia-de-cardenal-errazuriz.html>
- Ley 19.638, *Sobre normas sobre la constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas*. Disponible en: <http://www.leychile.cl>, consultada al 25 de diciembre de 2011.