

# Religión vivida y consumo religioso/espiritual: creyentes, usuarios y vida cotidiana en Santiago de Chile\*

Luis Bahamondes González y Nelson Marín Alarcón

Recibido: 14 de febrero de 2022 · Aceptado: 24 de junio de 2022 · Modificado: 21 de julio de 2022

<https://doi.org/10.7440/res82.2022.08>

**Resumen** | El presente artículo forma parte de una investigación llevada a cabo entre los años 2018 y 2021, la cual tuvo por objetivo analizar las dinámicas de comercialización de productos religiosos y espirituales en la ciudad de Santiago de Chile, centrándonos en las experiencias y necesidades cotidianas de los creyentes y usuarios que frecuentan dicho espacio. A diferencia de aquellas interpretaciones que enfatizan la búsqueda calculada de beneficio espiritual como principal motor de las decisiones en economías religiosas abiertas, este estudio analiza las dinámicas cotidianas, así como las motivaciones que llevan a los individuos a participar de transacciones de bienes y servicios de acuerdo con sus necesidades prácticas. Junto con ello, permite visibilizar sus temores, decepciones y esperanzas, así como su capacidad para reencontrarse con lo sagrado. Para tales efectos, se utilizó un diseño cualitativo, llevado a cabo a través de etnografías, entrevistas en profundidad y observaciones en tiendas dedicadas a la venta de artículos religiosos, espirituales, mágicos y esotéricos, así como en calles y pasajes donde se ofertan diversos servicios (adivinanza, sanación, protección) en el centro histórico de la ciudad. Los resultados sostienen la existencia de individuos flexibles que construyen sus sistemas de creencias en relación con los desafíos y necesidades que se les presentan en su vida cotidiana, más allá de las restricciones teológicas y dogmáticas que definen las instituciones. Asimismo, permiten dar cuenta de la constitución de redes asociativas que oferentes y consumidores construyen, lo que amplifica el impacto de nuevas o novedosas experiencias religioso/espirituales a través de múltiples interacciones con sistemas de creencias híbridos.

**Palabras clave** | creyentes flexibles; mercado religioso; religión vivida; vida cotidiana

## Lived Religion and Religious/Spiritual Consumption: Believers, Users, and Daily Life in Santiago, Chile

**Abstract** | This article is part of a study carried out between 2018 and 2021, designed to analyze the dynamics of the commercialization of religious and spiritual products in the city of Santiago de Chile. The study focuses on the daily experiences and needs of the believers and users who frequent this space. In contrast to those interpretations that emphasize the calculated search for spiritual benefit as the main driver of decision-making in open religious economies, this study analyzes the day-to-day dynamics and

\* El presente artículo se enmarca en el desarrollo del proyecto Fondecyt regular n.º 1180359, "Nuevas mercancías y servicios religiosos en Santiago: prácticas, consumo y resignificaciones de lo sagrado", financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID).

motivations that lead individuals to engage in transactions of goods and services in accordance with their practical needs. It also sheds light on their fears, disappointments and hopes, as well as their ability to reconnect with the sacred. To this end, a qualitative design was used, based on ethnographies, in-depth interviews and observations in stores selling religious, spiritual, magical, and esoteric items, as well as on the streets and passages in the city's historic center where a variety of services (divination, healing, protection) are offered. The results support the existence of flexible individuals who construct their belief systems in relation to the challenges and needs they face in their daily lives, beyond the theological and dogmatic restrictions defined by institutions. They also account for the constitution of associative networks built by suppliers and consumers, which amplifies the impact of new or novel religious/spiritual experiences through multiple interactions with hybrid belief systems.

**Keywords** | daily life; flexible believers; lived religion; religious market

## Religião vivida e consumo religioso/espiritual: crentes, usuários e vida cotidiana em Santiago do Chile

**Resumo** | Este artigo faz parte de uma pesquisa realizada entre 2018 e 2021, a qual teve o objetivo de analisar as dinâmicas de comercialização de produtos religiosos e espirituais na cidade de Santiago do Chile, centralizando-se nas experiências e necessidades cotidianas dos crentes e usuários que frequentam esse espaço. À diferença daquelas interpretações que enfatizam a busca calculada de benefício espiritual como principal motor das decisões em economias religiosas abertas, neste estudo, são analisadas as dinâmicas, bem como as motivações que levam os indivíduos a participar de transações de bens e serviços de acordo com suas necessidades práticas. Além disso, permite visibilizar seus temores, decepções e esperanças, bem como sua capacidade para se reencontrar com o sagrado. Para esses efeitos, foi utilizado um desenho qualitativo, realizado por meio de etnografias, entrevistas em profundidade e observações em comércios dedicados à venda de artigos religiosos, espirituais, mágicos e esotéricos, bem como em ruas e passagens onde são ofertados diversos serviços (adivinhação, cura, proteção) no centro histórico da cidade. Os resultados sustentam a existência de indivíduos flexíveis que constroem seus sistemas de crenças com relação aos desafios e necessidades que são apresentados em sua vida cotidiana, mais além das restrições teológicas e dogmáticas que definem as instituições. Além disso, permitem evidenciar a constituição de redes associativas que ofertante e consumidores constroem, o que amplia o impacto de novas experiências religioso-espirituais por meio de múltiplas interações com sistemas de crenças híbridas.

**Palavras-chave** | crentes flexíveis; mercado religioso; religião vivida; vida cotidiana

## Introducción

Parte importante de la vida cotidiana de los individuos tiene relación con lo que compran y consumen para satisfacer sus necesidades diarias. Incluso antes de la “revolución consumista” (Bauman 2007), basada en el despliegue inestable del deseo y la insaciabilidad de las necesidades personales, el consumir ha aparecido como un acto tan ordinario como imprescindible en la reproducción de la vida biológica y social. También aquellos acontecimientos que rompen lo repetitivo de lo cotidiano, como festividades o celebraciones de acontecimientos específicos, se encuentran vinculados al acto de comprar y consumir en compañía de nuestros cercanos y queridos. Más allá de lo biológico, el consumo también expresa nuestras preferencias y la forma en que nos representamos a nosotros mismos y frente a los demás, y es fundamental en cómo construimos nuestros estilos de vida e identidad.

Sin embargo, ¿qué dicen de las personas y sus vidas las mercancías religiosas que consumen? Aun cuando la compra de objetos religiosos con fines devocionales sea una práctica tan antigua como las religiones mismas, la posibilidad de consumir libre y compulsivamente productos religiosos o espirituales continúa generando cierta incomodidad en quienes ven en ellos propiedades diferenciadoras respecto de otras formas de mercancía. Desde esta perspectiva, la sola opción de equiparar objetos sagrados con cualquier producto listo para ser adquirido, utilizado y desechado según necesidades específicas puede parecer excesivo (Frigerio 2000). No obstante, la existencia de lugares especializados en la venta de diversos artículos religiosos, espirituales, mágicos y esotéricos nos habla de un mercado dinámico y en expansión. Tal como veremos más adelante, muchos tradicionales y concurridos lugares de comercio urbano se encuentran poblados por pequeñas y medianas tiendas que ofrecen imágenes, figuras, velas, amuletos y todo lo necesario para cumplir los requisitos rituales de las más variadas creencias y tradiciones religiosas. Allí la diversidad y exclusividad de objetos, así como el conocimiento especializado de quienes los venden, resultan fundamentales en la satisfacción de clientes que visitan estos lugares de forma ocasional o rutinaria dentro de los espacios que ofrece su vida personal o laboral.

El presente artículo busca analizar las dinámicas cotidianas de compra y venta de productos espirituales y religiosos en el centro histórico de la ciudad de Santiago de Chile. A diferencia de aquellas aproximaciones que enfatizan la racionalidad individual y la competencia como motores principales de las elecciones que operan dentro de este mercado religioso, nuestra aproximación presta especial atención a las dinámicas rutinarias, múltiples motivaciones y creativas formas de relacionarse con los objetos, tiendas y vendedores que frecuentan cotidianamente. Como veremos posteriormente, tanto las necesidades prácticas como los vínculos que se forman en las relaciones de intercambio reflejan la emergencia de nuevas identidades religiosas flexibles y eclécticas que rompen con las tradicionales categorías de identificación religiosa. Esta presencia *vivida* de la religión en lo cotidiano, aquel espacio donde se encuentran lo rutinario y el acontecimiento inesperado (Lalive 2008), abriría la posibilidad no solo de superar las distinciones rígidas entre comportamiento religioso y económico, sino también comprender cómo los individuos construyen su religiosidad a partir de los desafíos cotidianos que enfrentan sin reparar en exceso en las incompatibilidades teológicas o dogmáticas que expresan sus elecciones de consumo.

## Metodología

El diseño metodológico utilizado corresponde al enfoque cualitativo, a través del cual se buscó interpretar el mundo social de los sujetos con relación a las dinámicas de consumo religioso en la ciudad y su significación en su vida cotidiana (Angrosino 2012). Para tales efectos realizamos el trabajo etnográfico<sup>1</sup> en el radio de Santiago centro, con el objetivo de describir el espacio y las relaciones que se establecen entre los individuos que participan del mercado religioso en la ciudad. El trabajo de campo se llevó a cabo en tres etapas: exploración, levantamiento de información y profundización/análisis entre los años 2018 y 2021, para lo cual se realizaron sesenta entrevistas en profundidad, con un diseño muestral no probabilístico, teóricamente estructurado (Strauss y Corbin 2002), considerando los criterios de sexo, edad y nivel socioeconómico. Junto con ello, caracterizamos a los sujetos de estudio teniendo en cuenta sus gestos, discursos y prácticas a través de entrevistas en profundidad con actores claves (oferentes, consumidores, usuarios y creyentes).

1 La información recabada durante la investigación contempló la aplicación de cartas de consentimiento informado. Se resguarda la identidad de los sujetos entrevistados/as y se asegura la confidencialidad de los datos de carácter personal de acuerdo con la ley vigente en Chile 19628, referida a la protección de la vida privada y la protección de carácter personal. Junto con ello, la documentación utilizada fue visada, previamente, por el Comité de Ética de la Universidad Alberto Hurtado.

La recopilación de la información nos permitió analizar el testimonio de los sujetos situándolos en un contexto sociohistórico, de profundas transformaciones, que ha repercutido en nuevas formas de relación con lo sagrado en el Chile actual. Desde esta perspectiva, el trabajo etnográfico resultó fundamental, puesto que “los científicos sociales que nos ocupamos de las religiones tenemos que transformar nuestra mirada para escudriñar entre los propios vecinos, entre los ‘otros próximos’, el surgimiento de prácticas religiosas refractarias a la lógica científica y portadoras de una racionalidad distintiva” (Cantón 2008, 296).

De manera complementaria, se aplicaron pautas de observación focalizadas que permitieron vislumbrar las lógicas existentes tras los procesos de elección y consumo de nuevas mercancías y servicios religiosos en la ciudad, atendiendo a las señales derivadas del uso del lenguaje verbal y no verbal de los sujetos de estudio (Valles 2014). Finalmente, se elaboraron cartografías (mapas) en los espacios investigados (calles, pasajes, galerías comerciales, tiendas, espacios de oferta de servicios) para establecer su localización en la ciudad, y de esta forma analizar los lugares de concentración de oferta de mercancías y servicios religiosos. Además, se registraron fotográficamente los espacios ya señalados.

## **Religión vivida y el giro materialista para estudiar la religión en contextos cotidianos**

La religión vivida surgió en los años ochenta como un enfoque teórico-metodológico que buscaba mover los límites disciplinares de las humanidades y las ciencias sociales (historia, estudios de la religión y etnografía sociológica, mayormente), para estudiar actividades populares fuera de las instituciones religiosas o el saber teológico formal que aquellas producían (Wuthnow 2020, 3). El concepto funcionaba como un “paraguas” bajo el cual era posible analizar festividades, peregrinaciones, grupos de oración, altares domésticos, intercambios de regalos y entierros, entre otras prácticas que expresaban la presencia de lo religioso en la vida cotidiana de las personas comunes. En esta línea, el trabajo de Robert Orsi (2010) sobre la celebración de la Virgen de Monte Carmelo entre los inmigrantes italianos en Harlem, a principios del siglo XX, delimitó buena parte de las características que el concepto adquiriría en investigaciones posteriores. Por medio de un análisis de archivos periodísticos, literatura de la época y entrevistas con descendientes italianos en Harlem, Orsi logró describir una religiosidad que permeaba las iglesias, calles y hogares de Harlem en sus dimensiones más íntimas y sensoriales. Las oraciones, los olores de las cocinas, los rumores, los roles de género y las tensiones generacionales se mezclaban en formas devocionales centradas en la familia, la cual definiría los términos de reproducción social, cultural y moral de los migrantes en su nuevo hogar.

Tal como explicaría en obras y ediciones posteriores, para Orsi la religión vivida es lo que la gente hace e imagina en términos religiosos en las circunstancias de su vida cotidiana (Orsi 2005). Esto significa que lo religioso excede las tradicionales dimensiones teológicas intelectuales y rituales mediadas por las instituciones de fe, para adentrarse en lo que los creyentes hacen y piensan sobre la religión en sus vínculos y espacios personales y ordinarios. Este énfasis en la dimensión práctica de la religión no implica la omisión del rol de las creencias e ideas religiosas, sino entender que estas adquieren sentido en su interacción con las condiciones históricas y culturales de personas reales. En otros términos, la religión vivida no puede separarse de las condiciones materiales en las cuales la imaginación y el comportamiento religiosos surgen como respuesta (Orsi 1997; Vásquez 2011). Esto invita a buscar y observar la religión en ámbitos y situaciones diversas, como en las formas en que los creyentes comen, visten, enfrentan la muerte, transforman sus cuerpos y habitan diferentes espacios, además del nacimiento y la sexualidad (Ammerman 2014).

El desarrollo de la religión vivida no solo tuvo implicaciones metodológicas en cuanto visualizó nuevos espacios y actores tradicionalmente omitidos por los estudios religiosos (migrantes, mujeres, jóvenes, etc.), sino que también abrió discusiones epistemológicas sobre lo que entendemos por religión en sí. Siguiendo a Orsi (1997), el énfasis en la presencia de lo religioso en la vida cotidiana implica pensar lo sagrado como una realidad no separada radicalmente de lo profano. A diferencia de la fenomenología religiosa que concebía lo sagrado como una realidad *sui generis* —aquellas definiciones substantivas de la religión que mencionaba Berger (1974)—, Orsi afirma que una de las principales consecuencias de una perspectiva vivida es la disolución de aquellos dualismos que han sostenido los estudios de la religión: sagrado-profano, espíritu-materia, trascendencia-inmanencia, privado-público. No obstante, esta disolución no significa la vuelta de una realidad completamente encantada donde lo religioso tiene una condición totalizante, sino que la religión no tiene un dominio natural y exclusivo separado de otros ámbitos de la vida de las personas. En otros términos, aunque la vida cotidiana continúa siendo ampliamente mundana y secular, la religión no es algo absolutamente diferenciable de la política, la familia o el trabajo (Ammerman 2014).

Aun cuando siguen existiendo personas cuya identidad religiosa se manifiesta en todos los ámbitos de sus vidas, la mayoría de los individuos habitan múltiples identidades e intersecciones donde lo sagrado se expresa cotidianamente en actitudes y lugares como la oficina, el hospital, el hogar o, como veremos en este artículo, el comercio. En este sentido, la religión vivida se sitúa entre aquellas críticas contemporáneas a las teorías de la secularización que vaticinaban la eliminación, privatización o diferenciación religiosa como consecuencia de la modernidad. Como hace notar Bender (2003), la idea de diferenciación social clásica tiende a extender la noción de compartimentalización institucional a los estados mentales de las personas, asumiendo que estas cambian de orientaciones cognitivas según se encuentren en espacios religiosos o seculares. No obstante, tal como afirma Davie, a propósito del rol de la religión en la vida cotidiana, “en el mundo tardomoderno se da una notable tendencia a la desdiferenciación” (2007, 297), y son cuestionables la especificidad, la predictibilidad y la separación de las acciones religiosas respecto de otros comportamientos no religiosos.

El giro hacia una aproximación centrada en las prácticas religiosas surgió en un momento de crítica respecto del linaje protestante de sesgo intelectualista que había primado en los estudios religiosos norteamericanos hasta la segunda mitad del siglo XX. Como menciona Orsi, “las principales tradiciones teóricas de los estudios religiosos en la década de los setenta seguían siendo ahistóricas, impacientes con los detalles contingentes de lo cotidiano, orientadas principalmente hacia la teología y más interesadas en la trascendencia”<sup>2</sup> (2010, XXXVII). Este “modelo puritano” de estudios religiosos (McDanell 1995) habría situado las palabras e ideas como elementos centrales de la investigación en religión por sobre los objetos, espacios y prácticas.

El peso del denominacionalismo americano y la tradición de interpretación bíblica individualizada generó, en la práctica, que los estudios se focalizaran en el desarrollo histórico del pensamiento teológico y el liderazgo religioso masculino. Por el contrario, el nuevo énfasis en la vida cotidiana de las personas comunes ha llevado a reevaluar la manera en que las ideas, la imaginación, los gestos y los hábitos religiosos representan medios interrelacionados de involucramiento con el mundo. Esto significa que la religión-en-acción (Orsi 2010) no solo no puede ser abstraída de otras estructuras y discursos que operan en la vida cotidiana —económicos, políticos, jurídicos, médicos, entre otros—, sino también que la religión debe ser comprendida como práctica e imaginación encarnada en los ambientes, materialidades y cuerpos de quienes le dan vida.

2 Las citas originalmente en inglés fueron traducidas al español de forma libre por los autores.

Incluso, en contextos de globalización tecnológica que tienden a destacar las dimensiones virtuales e inmateriales de la religión, es importante considerar el poder y agencia que los objetos religiosos siguen teniendo para quienes los poseen y portan (Puglisi 2018). Como menciona Meredith McGuire, “sin la plena participación del cuerpo material, la religión puede quedar relegada al ámbito de la cognición —creencias, opiniones o ideas teológicas—” (2016, 160).

Estas prácticas encarnadas se caracterizarían por una “coherencia práctica” que “tiene que tener sentido en la vida cotidiana y tiene que ser eficaz, ‘funcionar’, en el sentido de lograr algún fin deseado (como la sanación, la mejora de la relación con un ser querido o la cosecha de alimentos suficientes para el invierno)” (McGuire 2008, 15). Mientras para los intelectuales u ortodoxias religiosas estas prácticas pueden parecer irracionales, supersticiosas o erróneas, la mayoría de los creyentes transitan estas distinciones de forma desapercibida y ausente de conflicto. Más aún, para muchos esta religión vivida estaría directamente conectada con el bienestar y desarrollo de sus propios cuerpos y mentes, ámbitos inseparables en la práctica:

los cuerpos humanos importan porque esas prácticas —incluso las interiores, como la contemplación— implican los cuerpos de las personas, además de sus mentes y espíritus. [...] Los cuerpos materiales también están vinculados a la espiritualidad a través de la sanación, la sexualidad y el género, a través de la fertilidad, el parto y la enfermería, y una miríada de otras formas de prácticas encarnadas. (McGuire 2008, 118)

Es a través de esta coherencia práctica que la religión vivida se presentaría bajo un principio de realidad que considera a los santos, vírgenes y seres sagrados como presencias actuantes en el mundo cotidiano no reductible a símbolos religiosos o morales (Orsi 2010, XXI).

Otro debate importante tiene relación con el papel de las instituciones religiosas en las prácticas religiosas cotidianas de las personas. Debido a que la religión vivida surgió para estudiar la religión más allá de los controles establecidos por las instituciones y los especialistas religiosos, se ha tendido a asimilar con la idea de religión popular. Las peregrinaciones, los altares y las festividades religiosas administradas por laicos al margen o en contra de los lineamientos de las iglesias oficiales reforzaban esta asociación, aunque es importante destacar que la religión vivida busca dismantelar los dualismos entre la alta y la baja cultura propios de los estudios de la cultura popular (Hall 1997).

Ammerman (2014) coincide al sostener que, a pesar de que la religión vivida sucede al margen de las regulaciones institucionales, esta no necesita ser marginal para ser considerada como “vvida”. Por el contrario, lo que sucede en los espacios religiosos oficiales también posee un impacto e importancia en la manera en que los individuos articulan formas vividas de religión. Tal como es posible asumir la existencia de la religión en lugares íntimos como el hogar o públicos como el trabajo, también se puede encontrar religión vivida dentro de la vida diaria de los templos e iglesias. Como señala Ammerman, “la religión cotidiana puede darse tanto en la vida privada como en la pública, entre personas privilegiadas y no privilegiadas” (2007, 5).

La versatilidad e interseccionalidad de la religión vivida ha llevado a preguntarse sobre la construcción de las diferentes identidades religiosas más allá de las categorías tradicionales de la sociología de la religión. El mencionado modelo protestante hegemonizó metodologías y maquinarias teóricas que reducían lo religioso a una serie de atributos observables y medibles externamente. Las encuestas de membresía han sido estrategias habituales para determinar variaciones en las poblaciones religiosas, así como para establecer las relaciones entre variables religiosas y otros indicadores sociodemográficos.

El desarrollo de las teorías sobre las economías religiosas, en las que los individuos persiguen compensadores sobrenaturales según intereses racionales particulares, se basa en la

medición de las variaciones de membresías religiosas en mercados religiosos más o menos regulados (Stark 2001; Stark y Finke 2000). Más allá de la efectividad de estas aproximaciones para analizar y comparar tendencias religiosas, lo cierto es que reducen la complejidad religiosa a un punto irreconocible en otras experiencias individuales y sociales cotidianas. Esto no quiere decir que la membresía como categoría no sea importante, pero, como dice Ammerman, “la afiliación es bastante más complicada que marcar una casilla en una encuesta” (2014, 199). Las pertenencias e identificaciones religiosas son más dinámicas de lo habitualmente pensado, pues varían a lo largo de las experiencias vitales de las personas e incluso dentro de los mismos procesos de autorreflexión que suponen las conversaciones en profundidad (Morello 2021). De ahí que, por lo general, el estudio de la religión vivida haya privilegiado metodologías comprensivas como la etnografía o las *narrativas espirituales* (Ammerman 1997), aunque deja abierta la posibilidad de generar estrategias que tiendan puentes disciplinares y metodológicos entre distintas tradiciones intelectuales.

El problema de las identidades y pertenencias religiosas ha sido central en algunas de las aportaciones de Ammerman para el estudio de la religión, incluso en contextos ajenos al norteamericano. Por ejemplo, el concepto de *tribu espiritual*, que refiere a la manera en que individuos con distintas inclinaciones espirituales logran encontrar y compartir experiencias, ha permitido caracterizar la formación de comunidades más allá de los límites de los espacios religiosos convencionales; es el caso de cómo la creatividad religiosa y el trasfondo cultural de las personas se pone al servicio de las necesidades y orientaciones de la vida cotidiana. De igual manera, el concepto de *golden rule*, que caracteriza el comportamiento religioso de los liberales laicos en Estados Unidos, también ha permitido comprender cómo estas formas de religión se encuentran más definidas por el sentido de las prácticas que por marcos dogmáticos preconcebidos (Ammerman 1997). A diferencia de los grupos religiosos tradicionalistas y ortodoxos, estas personas se guiarían sobre todo por principios morales y compasivos hacia los más necesitados, los cuales los orientarían hacia un ideal de “buen cristiano” basado en hacer el bien a otros y al mundo, y los iniciaría en el voluntariado o el activismo. Estos individuos vendrían de sectores medios urbanos educados y, si bien no dirigen sus compromisos sociales y políticos según las directrices oficiales de sus iglesias, no se consideran en absoluto antirreligiosos.

## Religión vivida como alternativa para analizar las transformaciones religiosas en América Latina

Además del paradigma puritano norteamericano, la religión vivida surgió también como una crítica a los estudios sobre el catolicismo norteamericano después del Concilio Vaticano II. En un contexto donde el *aggiornamento* establecía una nueva forma de relacionarse con la sociedad moderna, la persistencia de formas de religiosidad encantada chocaba con la renovada teología oficial que tendía a comprender los símbolos, imágenes y devociones religiosas desde el lenguaje de la amistad, la moralidad y la mitología. Semán (2021) hace esta distinción oponiendo el concepto del *religioso desencantado*, que reduce lo religioso a un sistema de valores, con la *mirada cosmológica*, que comprende la dimensión milagrosa de la religión como un hecho concreto y real. En otros términos, para los católicos posconciliares, la maduración histórica de la fe implicaba que la tradición religiosa popular católica necesitaba ser depurada de los elementos supersticiosos y emocionales que escondían la verdadera riqueza espiritual del catolicismo.

Para el caso latinoamericano, el Concilio también implicó repensar el rol y el valor de la piedad popular en el contexto de evangelización de la cultura latinoamericana expresada en la Conferencia de Puebla de 1979 (Celam 1979). Sin embargo, la comprensión de la naturaleza del fenómeno religioso en América Latina ha estado menos determinada por el descubrimiento de las dimensiones materiales, espaciales o emocionales de las

prácticas religiosas que por comprender las transformaciones de estas dimensiones en un contexto de modernización contradictorio o, como diría Morello, *encantado*. A partir de esto cabría preguntarse, ¿cómo puede contribuir la religión vivida al estudio de la religión en América Latina?

Un intento de aplicar esta categoría en la región ha venido desde algunos latinoamericanos norteamericanos dedicados al estudio del vínculo entre religión y política. Aunque buena parte de los politólogos reconoce la importancia de la religión en la cultura latinoamericana, esta ha sido minimizada, sesgada u omitida por los científicos políticos (Wood 2014). Parte de estas limitaciones se explican por el perfil secularizante de la disciplina en sí, aun cuando la influencia de la religión en el comportamiento electoral, la participación política o los procesos de democratización latinoamericanos sea evidente. En particular, Wood (2014) se pregunta cómo en contextos de crisis democrática o urgencias ciudadanas la religión permite a los individuos resistir, justificar procesos de conversión, y promover la emancipación o el escapismo espiritual. Una aproximación vivida a la religión permitiría comprender las dinámicas personales, comunitarias y sociales al margen de los discursos institucionales, aunque no en oposición a las instituciones. En sus términos, “el poder de la religión vivida suele depender de formas religiosas previamente institucionalizadas” (Wood 2014, 189).

Esta idea de símbolos, rituales y actores religiosos que influyen en las formas de ciudadanía vivida en contextos de crisis es ampliada por Rubbin, Smilde y Junge (2014). Partiendo de la premisa de que religión y política no poseen dominios exclusivos, los autores sostienen que en la modernidad latinoamericana la religión no solo no tendría un lugar marginal, sino que, además, modelaría el entendimiento que los individuos tienen de sí y su situación, al definir sus estrategias de movilización y sobrevivencia. Siguiendo a Wood (2014), estos autores recalcan las formas en que la religión ocasionalmente provee de agencia a los marginados, los protege contra la violencia, incrementa el compromiso con la democracia y redefine las identidades individuales y colectivas en contextos de peligro. En otras palabras, “no podemos entender la dinámica de cualquier iniciativa o camino en América Latina —sea de izquierda, neoliberal, urbano, indígena, violento, electoral, popular o cultural— sin entender los múltiples roles que desempeña la religión para ciudadanos por nuevos derechos y en la reconfiguración de la política” (Rubbin, Smilde y Junge 2014, 22).

Más allá de la importancia cotidiana de la religión en los procesos de crisis democrática o social, otros autores han propuesto un enfoque vivido para comprender las transformaciones religiosas recientes en América Latina. Por ejemplo, Morello (2017) afirma que cambios como el desarrollo económico, la democratización posterior a los procesos dictatoriales y el ascenso de una nueva clase media han generado transformaciones profundas en cómo los latinoamericanos viven sus espiritualidades. Procesos como la pérdida de la hegemonía católica han sido simplificados por metodologías rígidas que no logran captar la movilidad y volatilidad de los compromisos y membresías, e invisibilizan las prácticas cotidianas que expresan filiaciones múltiples, creativas y ocasionales. Sin embargo, esta tendencia a la autonomización y al individualismo, propia del desarrollo de la modernidad y el capitalismo en Occidente, se encuentra en tensión con la persistencia de la fragilidad, la inseguridad y la desigualdad en que viven las mayorías latinoamericanas que encuentran en la religión formas de dar sentido y sobrellevar las contradicciones de la vida cotidiana, aquello a lo que algunos denominan *modernidad encantada* (Morello 2021).

El uso del enfoque vivido ha reabierto críticas y discusiones de paradigmas que han intentado explicar la creciente diversidad religiosa en América Latina. Por una parte, la religión vivida cuestiona las teorías de las economías religiosas norteamericanas que han atribuido la pluralización y vitalidad del campo religioso a la desregulación de los mercados religiosos y al retroceso de la intervención estatal en religión (Gill 1998;



Garrad-Burnett 2008). Por el contrario, Morello *et al.* (2017) sostienen que este modelo de economías religiosas, basado en las lógicas denominacionales norteamericanas, no explicaría las múltiples estrategias de interacción y negociación entre Iglesia y Estado en Latinoamérica, al tiempo que minimiza la diversidad interna del catolicismo y sobredimensiona la racionalidad e independencia de los individuos respecto de sus prácticas religiosas.

Por otra parte, estos autores recalcan que, de la misma forma en que la perspectiva vivida tensiona las ideas existentes sobre el mercado religioso, también lo hace en relación con la forma en que se ha tendido a abordar la religión popular en la región. Aunque esta crítica también ha sido esbozada en la academia norteamericana, Morello y compañía afirman que los estudios sobre religiosidad han caído fundamentalmente en el sesgo de identificar lo popular con la marginalidad y la religiosidad con el catolicismo. Por el contrario, la religión vivida permitiría comprender las dinámicas religiosas desde las definiciones y usos cotidianos, más allá de las pertenencias y coacciones institucionales, lo que posibilitaría incluir otras formas religiosas populares como el pentecostalismo. Esta mirada que integra la búsqueda constante de lo trascendente en un contexto de contradicciones del modelo de modernidad y desarrollo sería lo central de la propuesta de la modernidad encantada.

Finalmente, buena parte de la aplicación del concepto de religión vivida al campo latinoamericano se ha enmarcado en un proyecto coordinado por Morello y financiado por la Fundación Templeton<sup>3</sup>. Aunque con variaciones según los distintos casos, las investigaciones tienen en común la influencia de metodologías narrativas y visuales en la línea desarrollada por Ammerman (narrativas espirituales), así como el prestar una atención especial a las variaciones de las composiciones religiosas que destacan un descenso del catolicismo y un aumento del pentecostalismo y de los “sin religión”. Una intuición común sería que los “sin religión” representan una realidad compleja y diversa que excedería a los antirreligiosos, indiferentes o agnósticos.

Para el caso argentino, Rabbia (2017) incluye dentro de esta categoría desde aquellos a quienes les cuesta encasillarse en alguna opción hasta los libres buscadores espirituales y los automarginados en la no-creencia. Por otra parte, Romero y Lecaros (2017) y Da Costa (2017) sostienen que una distinción mínima entre quienes no poseen filiación religiosa y aquellos declarados como no creyentes podría abrir la caracterización de grupos con vivencias y percepciones espirituales diferentes. Por ejemplo, para el caso peruano, Lecaros (2017) explica que en muchos casos la situación de desafiliación religiosa es solo una etapa en una larga trayectoria de conversión, distanciamiento y reconexión religiosa marcada por la búsqueda espiritual y el ejercicio de la autonomía. Una perspectiva vivida permitiría no solo identificar estos matices en las formas de autopercepción religiosa, sino también comprender cómo estos tránsitos son experimentados en la vida íntima de las familias, los barrios y las escuelas que privilegian la búsqueda de espacios íntimos de religiosidad personal (Romero, Pérez y Lecaros 2017).

## **Buscadores religiosos/espirituales en la cotidianeidad de Santiago de Chile: creyentes, fieles y usuarios**

El imaginario del Chile moderno, próspero y de gran estabilidad democrática se puso en cuestionamiento a partir del estallido social iniciado el 18 de octubre de 2019 (Peña y Silva 2021), cuando se visibilizaron aún más las múltiples demandas de la población

3 Proyecto “The Transformation of Lived Religion in Urban Latin American: A Study of Contemporary Latin Americans” (“La transformación de la religión vivida en las ciudades latinoamericanas: un estudio de los latinoamericanos contemporáneos”).

que se acumulaban desde la restauración de la democracia en el país y se identificó al modelo neoliberal como uno de los factores principales de la precariedad de la población (Ruiz Encina 2020). En este contexto, la crisis generalizada de las instituciones —incluidas las religiosas— mostró, una vez más, la desafección de los sujetos por las iglesias tradicionales y sus liderazgos, lo cual fue respaldado por las cifras de la reciente Encuesta Nacional Bicentenario UC (Pontificia Universidad Católica de Chile 2021), en la que se señala que solo el 19% de los católicos confía en su propia iglesia y la identificación religiosa de los/as chilenos/as con las principales religiones cristianas del país presenta cifras nunca antes vistas: solo el 42% para la religión católica y el 14% para la evangélica.

Un dato interesante al respecto fue la encuesta elaborada por el Centro de Estudios Públicos (CEP) en 2018, pues dio cuenta de las posibilidades de compatibilidad entre las creencias institucionales y aquellas que podríamos denominar alternativas o complementarias; un 24% de los consultados se inclinó por la opción: “Sigo una religión y me considero una persona espiritual interesada en lo sagrado o sobrenatural”. Junto con ello, las tasas de creencias en “el mal de ojo” (61%), “la energía espiritual localizada en montañas, lagos, árboles o cristales” (54%) y “los poderes sobrenaturales de nuestros antepasados muertos” (51%) conviven con la creencia en “la Virgen” (56%) y “los santos” (52%). Estos datos nos permiten ilustrar la flexibilidad de lo religioso, al permitir que los individuos puedan fusionar y compatibilizar diversos sistemas de creencias, o bien crear los propios dotando de sentido las acciones de su vida cotidiana en un mercado religioso cada vez más plural y dinámico. Bajo este escenario, un “factor clave para comprender este proceso lo constituye la individualización, ya que ha implicado la relativización o independencia por parte del sujeto de las normas establecidas por las instituciones religiosas, generando una pérdida de influencia y centralidad de su mensaje en la sociedad” (Bahamondes 2017, 232).

La persistencia de la espiritualidad y la fe entre los individuos, acompañada de cambios en los compromisos establecidos con las tradicionales instituciones religiosas y la emergencia de nuevos cultos y creencias, ha llevado a los estudiosos del hecho religioso contemporáneo a plantear la existencia de cambios en la religión (Lenoir 2005; Hervieu-Léger 2005). Para el caso latinoamericano, Bastian (2004) habla de procesos de recomposición y mutación religiosa como característica central de la modernidad tardía, los cuales serían producidos, en primer lugar, por la ruptura del monopolio confesional católico instaurado desde el periodo de la Conquista, así como también por la expansión de una lógica de mercado en la cual entran a competir una pluralidad de cultos y creencias por obtener la adhesión de los fieles.

Parker (1996, 210) caracteriza este fenómeno a partir de “la crisis del monopolio cultural y simbólico-religioso de la cristiandad”, en la cual “la Iglesia se había visto desbordada por las migraciones campo-ciudad, la emergencia de las clases medias y de la clase obrera y la competencia amenazante de ideologías secularistas (anticlericalismo, positivismo, masonería, socialismo)”. Esta situación permite ampliar la gama de posibilidades religiosas en las sociedades latinoamericanas —Chile no es la excepción—, en donde se privilegian formas religiosas más cercanas al mundo popular (pentecostalismos, evangelismos, cultos afroamericanos, neochamanismos, espiritualidades ancestrales), y, más tarde, la importación masiva de cultos novedosos (orientalismos, filosofías, espiritualidades *new age*).

Reconocer la manera como se expresa esta diversidad en nuestras sociedades nos permitirá dejar de centrar los argumentos en la cantidad de religión existente y focalizarnos en la calidad de esta (Semán 2007). En este contexto, el sujeto

[n]ecesita vivenciar el fenómeno, para lo cual requiere un mercado que pueda satisfacer su demanda a través de prácticas, servicios o productos nuevos o novedosos. Dicha búsqueda no solo corre por cuenta del demandante, sino también por parte de

quien oferta lo religioso, ya que debe descubrir o crear nuevos objetos de consumo.  
(Bahamondes *et al.* 2017, 76)

Si bien los fenómenos de hibridación religiosa no constituyen algo nuevo, en el Chile de los últimos treinta años el mercado de bienes y servicios religioso/espirituales parece haber alcanzado mayor dinamismo (Bahamondes 2021) y tener menores barreras de entrada para quienes deseen acceder a nuevas experiencias, terapias, sistemas adivinatorios, entre otros:

a mi mamá le decían en la población que era bruja porque por ahí por los setenta ella sacaba el empacho y trabajaba con unas hierbitas... Fíjese que ahora a ella le va superbién; vienen a la casa a buscarla para que haga sus trabajitos de limpieza y esas cosas a pesar que está muy viejita... Mire, yo creo que ahora la gente no se deja llevar por lo que le diga la Iglesia tanto como antes. Igual mi viejita es católica, pero no le hace mal a nadie po. (María, 35 años, profesora de educación básica, cliente de tienda religiosa/espiritual, Santiago, 18 de enero de 2020)

Claramente el peso histórico del catolicismo en el país, como agente instructor de modelos de conducta moral y regulador de la vida íntima de los sujetos, actuaba como una barrera para todas aquellas prácticas religiosas, espirituales, mágicas o esotéricas que se apartaran de la ortodoxia cristiana. No obstante, conviven ciertas estructuras hereditarias del catolicismo (ritos institucionales, rezos e imágenes) con sistemas de creencias orientales y con aquellas derivadas de la espiritualidad ancestral. ¿Qué hay tras estos procesos de hibridación? Al parecer, dotar de sentido la vida cotidiana, lo cual se puede expresar a través de respuestas ante diversas problemáticas, resolución de conflictos, sanaciones, fortuna, amor, compañía, tranquilidad, en definitiva, la necesidad de creer en algo o alguien.

Uno de nuestros entrevistados, con relación a la motivación para recurrir a la lectura de cartas del tarot, señala lo siguiente (ver imagen 1):

yo creo harto en estas cosas desde hace un tiempo... yo estuve supermal como del ánimo, ¿me entiende?... Como que no sabía para dónde iban las cosas... Me había separado hace poco de mi mujer y tenía puros problemas... Vi todo negro, caballero, y ahí de a poco me fui metiendo en esto de las cartas y me ha ayudado mucho... Ahora sé para dónde ir y mucho más tranquilo... Igual, a veces me pego una rezada en la casa porque esas son cosas que no se olvidan. (Pedro, 54 años, maestro gáster, cliente tarotistas, Santiago, 20 de diciembre de 2019)

**Imagen 1.** Tiendas de tarotistas y servicios esotéricos en Santiago de Chile, 2018



Fuente: fotografía capturada por el equipo de investigación.

La evidencia empírica levantada da cuenta clara de que los sujetos no reducen su experiencia con lo religioso a un espacio determinado ni tampoco a una categoría estable. Es así como su relación con lo sagrado se presenta como algo permanente donde las fronteras entre aquello que consideran religioso y lo que no resultan porosas. Este hecho implica un desafío importante para las instituciones eclesiales, ya que involucra una pérdida de poder sobre las acciones materiales e inmateriales ligadas a lo sagrado, pues los sujetos actúan cada vez más con plena autonomía para construir sus propios

sistemas de creencias y, en ciertos casos, prescindir del mediador para vivir una experiencia más directa con lo trascendente:

yo siempre compro aquí, es bien bueno... Esto me da confianza ya que las chiquillas saben para qué es cada cosita que uno compra... Mire, si me siento ahogado, un incienso de lavanda; si siento el cuerpo pesado, hay unas pulseras superbuenas, y así po... Fíjese que igual yo compro algunas velitas y santitos para un pequeño altar que tengo en un rincón de la casa... Prefiero ahí pegarme mis rezos que ir a la iglesia... Es que al curita no le creo nada; llegó hace poco de no sé dónde y ni siquiera nos conoce. (Flor, 67 años, dueña de casa, clienta tienda esotérica, Santiago, 18 de agosto de 2018)

Bajo este contexto, la identificación religiosa muestra señales de flexibilidad e hibridación en el Chile actual, donde los propios sujetos manifiestan su desencanto de la institucionalidad a través de expresiones como<sup>4</sup>: “no soy religioso, pero sí creyente”, “yo no soy de iglesia, pero creo en Dios”, “me considero cristiano, pero no católico”, “yo solo creo en las enseñanzas de Jesús, no me interesan los curas”; y fusiones como: “soy católico budista”, “católico popular”, “cristiano espiritual”, “católico a mi manera”, “cristiano sincrético”, “espiritual esotérico”, “mágico ancestral”, etc.

Para los entrevistados, lo religioso, lo espiritual, lo mágico y lo esotérico se encuentran presentes en sus vidas cotidianas, y se expresan con mayor o menor intensidad en el día a día. Si bien manifiestan que recurren a un sinnúmero de bienes y servicios (pociones, lociones, lecturas de cartas, limpiezas, amuletos, polvos mágicos, imágenes religiosas, medicinas, entre otros), señalan que acuden a ellos con mayor periodicidad ante la urgencia derivada de un problema concreto (enfermedad, cesantía, soledad, etc.), mientras que, para otros, constituye una práctica permanente que les otorga tranquilidad y protección:

usted ha visto cómo están las cosas ahora... mucha gente mala, a uno lo matan por un celular o unas zapatillas... No, si la cosa se puso muy mala acá en Chile, mucha delincuencia... Por eso para mí es sagrado encomendarme a la Virgencita cuando salgo a tomar la micro para el trabajo... A veces me voy pensando que uno nunca sabe si vuelve en la noche a la casa... Fíjese que me da paz cuando me encomiendo... A veces también lo hago con una animita que tengo cerca de la casa... es de un caballero que acuchillaron, parece. (Rosa, 42 años, secretaria, clienta de tienda esotérica, Santiago, 14 de abril de 2019)

Un aspecto importante a analizar lo constituyen las redes asociativas que se crean y recrean en torno al consumo de bienes y servicios religiosos/espirituales en el casco histórico de la ciudad de Santiago. Dicha red se expresa en las acciones realizadas tanto por oferentes como por consumidores. Para los primeros, resultan elementos claves para llevar a cabo las acciones asociativas el conocimiento de los productos, terapias y servicios religioso/espirituales, así como la antigüedad en la actividad comercial, lo cual les permite establecer distinciones entre aquellos vendedores que poseen prestigio debido a su eficacia y quienes solo buscan lucrarse con la comercialización de productos y servicios. De esta forma, intercambian información de proveedores, estrategias de publicidad y entregan recomendaciones a los clientes acerca de aquellas tiendas y especialistas que catalogan con el rótulo de “buenas” o “serias”. Mientras, para los segundos, las redes asociativas se articulan a través de grupos de amigos, conocidos, compañeros de trabajo o espacios educativos, quienes dicen haber encontrado solución a sus problemas a través del uso de determinados productos o servicios de índole religiosa/espiritual.

4 Las expresiones citadas corresponden a la forma de autoidentificación que los sujetos señalan durante el desarrollo de las entrevistas en profundidad realizadas en el periodo de investigación 2018-2021.

El relato “boca a boca” referido a la eficacia, a la obtención del bienestar esperado, dota de vigencia a las acciones emprendidas y le otorga fortaleza al grupo que comparte aficciones y vías de solución. Así, resulta central dar cuenta de la heterogeneidad en la manera de vivir la religión en Chile, a través de las dinámicas de acceso y consumo de lo sagrado en la urbe, desde una perspectiva cultural (García Canclini 1999), pues la ciudad “recapitula todos los rasgos del mundo actual, no tan solo un microcosmos, sino punto central, núcleo de relaciones, de emisiones y de recepciones dentro de la vasta red que constituye hoy el planeta” (Augé 1994, 153).

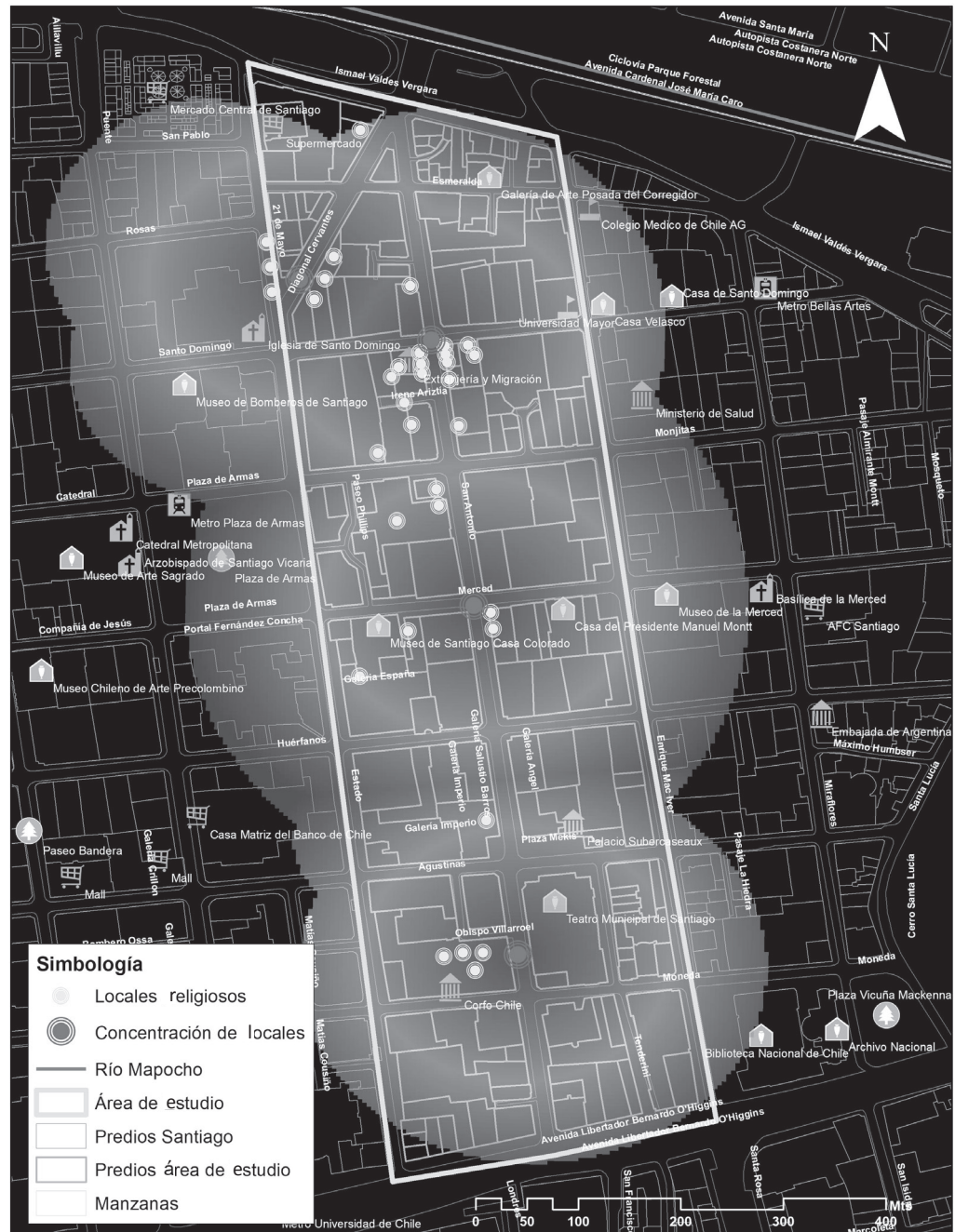
De esta manera, la ciudad de Santiago, en tanto espacio de intercambio de bienes y servicios, posee una amplia oferta de productos religiosos, espirituales, mágicos y esotéricos. Dos calles del centro de la ciudad forman parte del circuito de consumo de mercancías, la calle San Antonio y la calle 21 de Mayo (ver mapas 1 y 2), en las cuales la oferta es múltiple: imágenes cristianas y orientales en diversos materiales (yeso, plástico, madera, metal), velas de todos los colores y aromas, amuletos provenientes de diversos países (India, Brasil, Venezuela, Argentina, etc.), numerosos formatos (pulseras, colgantes, cristales, piedras, entre otros), terapias alternativas (masajes y limpiezas), sistemas adivinatorios (lecturas de cartas, caracolas, piedras, borra del café) y literatura (*new age*, filosofía oriental, autoayuda, esotérica).

**Mapa 1.** Mapa del área de estudio en el contexto metropolitano, Santiago de Chile



*Fuente:* elaboración propia con base en información recopilada por el equipo de investigación.

**Mapa 2.** Mapa de concentración de tiendas de productos y servicios religiosos, espirituales, mágicos y esotéricos, Santiago de Chile



*Fuente:* elaboración propia con base en información recopilada por el equipo de investigación.

Lo anteriormente descrito posee un marco de acción mayor, ya que el contexto global no solo ha permitido amplificar la escala de interacciones físicas y virtuales a las cuales acceden los sujetos, sino también ha democratizado el acceso a nuevas ofertas de sentido provenientes de diversas latitudes (Asia, Centroamérica, naciones vecinas, Estados Unidos y Europa); se fortalece así la figura de los nómades religiosos o buscadores espirituales (Lenoir 2005) y se inscribe “la opción religiosa en el ámbito de la experimentación” (Fernandes 2019, 195). No obstante, esta circulación transnacional de ofertas de sentidos posee su primera encarnación en las propias redes de producción de aquellos objetos que terminan comercializados en las tiendas (ver imágenes 2 y 3).

**Imágenes 2 y 3.** Tienda de artículos religiosos, espirituales, mágicos y esotéricos en Santiago de Chile, 2019



Fuente: fotografías capturadas por el equipo de investigación.

Como demuestra Saldívar (2018) en su estudio sobre santería cubana en Santiago de Chile, muchos de los elementos necesarios para las prácticas y rituales provienen de otros países de Sudamérica (menciona el caso de Montevideo), frente a las dificultades de importación desde grandes centros productores como La Habana, Ciudad de México, Caracas o Miami. Más aún, en muchos casos la escasez del mercado se ve compensada a través de la utilización de “sucedáneos” provenientes del umbanda brasileño u otros productos locales que reemplazan a los originales (usar polvo de yeso en vez de cascarilla de huevo, por ejemplo), lo que favorece en los hechos la plasticidad, desterritorialización y creatividad de los usuarios. Aun cuando no es el objeto de este estudio, analizar los orígenes de los

bienes religiosos es importante, pues “aislados de sus condiciones de producción, dioses y mercancías aparecen dotados de voluntad propia independientemente del medio en el que surgen mientras se les atribuye rasgos humanos como deseos, necesidades, sentimientos y potencias” (Algranti 2011, 68).

Es en este escenario donde se producen complejas redes de intercambios y saberes que permiten conformar comunidades con distintos niveles de articulación. Los tarotistas se organizan en grupos (tiendas rojas y azules), poseen sindicatos y de cierta forma ordenan la ocupación del espacio público donde se instalan sus tiendas móviles. Esta forma de organización tiene como antecedente la lucha por la derogación de la prohibición legal<sup>5</sup> descrita en el Código Penal, en su artículo 496 n.º 32, en el que se consignaba como una falta “el que con objeto de lucro interpretare sueños, hiciere pronósticos o adivinaciones, o abusare de la credulidad de otra manera semejante”. Esto era utilizado, por parte de las autoridades del municipio de Santiago, como argumento para intentar erradicar del casco histórico de la ciudad este tipo de actividades. Es así como, buscando defender la libertad de trabajo, se constituyó el Sindicato Nacional de Trabajadores Independientes de Artes y Ciencias Esotéricas, el cual tuvo una activa participación en la derogación de dicha prohibición en 2003. De esta forma, la actividad llevada a cabo por tarotistas y adivinos en el espacio público fue regulada a través de la adjudicación de un permiso municipal bajo la catalogación de comercio ambulante.

Clientes o usuarios llegan a la calle 21 de Mayo atraídos por la diversidad y el prestigio que poseen los tarotistas y adivinos, los cuales ya han dado prueba entre sus círculos cercanos (familia, amigos, compañeros de trabajo, vecinos) de la eficacia de sus trabajos:

una compañera del trabajo me la recomendó... Ella es bien amable y no es tan cara como otras... Siempre le apunta a las cosas. Yo una vez vine porque tenía un problema en el trabajo y no le dije nada, y ella sola me dijo: “Tus compañeras te tienen envidia, debes protegerte porque te están haciendo el mal...”. Me recomendó una limpieza, porque estaba bien cargada, dormía mal, andaba siempre de mal humor... Me la hice con ella y me regaló como un saquito con unas hierbas que tengo que andar trayendo siempre en la cartera... De ahí que vengo siempre para acá. (Lisette, 28 años, cajera de supermercado, cliente de tarotistas, Santiago, 12 de marzo de 2019)

En cuanto al sector donde se ubican las tiendas establecidas de venta de productos (calle San Antonio), la rivalidad por capturar a nuevos clientes se entrecruza con recomendaciones e información que les otorgan a los sujetos acerca de la red de tiendas del sector y la disponibilidad del producto que buscan:

yo vengo a comprar un líquido que me recomendó una prima, se llama fluido de los milagros, es para espantar la mala onda, la envidia, y también pa limpiar el ambiente donde uno esté... Lo quiero ocupar en la oficina, hay mucha mala onda allí con lo de los despidos, quién se queda, quién se va... Yo le tengo harta fe a esta cuestión. (Raúl, 33 años, ingeniero comercial, cliente tienda esotérica, Santiago, 16 de marzo de 2019)

Grupos de amigos, vecinos, compañeros de trabajo y familiares intercambian información y experiencias referidas a bienes y servicios religiosos, espirituales, mágicos y esotéricos. La adquisición de ellos en la mayoría de los casos está mediada por dichos contactos, lo que les otorga, desde un inicio, más garantías de eficacia, pues “las personas no están solas en esta tarea, ya que muchas veces estas expresiones circulan y encuentran cobijo en ‘tribus espirituales’ (Ammerman, 2014)” (Morello y Rabbia 2019, 17).

5 Para más información véase <https://www.bcn.cl/historiadelaley/historia-de-la-ley/vista-expandida/5782/>



Para McGuire (2008), el vínculo efectivo entre los aspectos materiales de la vida de los sujetos y el ámbito de lo espiritual se manifiesta en lo que denomina *prácticas encarnadas* (*embodied practices*). En su visión, aunque la vida cotidiana se encuentra poblada de acciones, gestos y rutinas orientadas a fines prácticos, a veces predecibles u otras veces inesperados, las prácticas en sí mismas pueden con el tiempo afectar el desarrollo físico, emocional y espiritual de los sujetos que se comprometen con ellas. Quienes practican la meditación, los ejercicios espirituales o, incluso, las artes marciales pueden dar muestra de esto. Sin embargo, en lo cotidiano estas prácticas no necesitan poseer una fuerte correspondencia lógica respecto de saberes o instituciones religiosas formales.

## Conclusiones

El presente artículo ha buscado explorar las diferentes maneras en que los individuos configuran sus preferencias religiosas/espirituales a partir de su participación como consumidores de un mercado religioso de gran vitalidad en Santiago de Chile. La búsqueda de la sanidad, la estabilidad laboral, la solución de conflictos personales o la simple necesidad de certezas frente a la inestabilidad o precariedad de la vida diaria son abordadas por medio de creativas fórmulas provenientes de milenarias tradiciones religiosas (catolicismo, hinduismo, judaísmo), el *new age* o el neochamanismo. Esta flexibilidad no solo revelaría formas de apropiación simbólica y ritual respecto de las instituciones religiosas que reclaman autoridad sobre el sentido y uso de sus creencias, sino también de cómo las personas transitan sin conflicto o disonancia entre prácticas religiosas puestas al servicio de los desafíos del día a día.

Además, es posible dar cuenta de que las decisiones de consumo de los sujetos expresan trayectorias religiosas/espirituales en constante movimiento y modificación. Contrario a las visiones monolíticas que consideran las adhesiones o conversiones religiosas como fenómenos estables y excluyentes, los consumidores de productos y servicios religiosos colocan sus propias experiencias, conocimientos y expectativas en cada nueva transacción, y configuran así trayectorias espirituales muchas veces impredecibles. No obstante, esta capacidad de construir su propia historia religiosa no se da tanto por la radicalización de la autonomía del sujeto como por la acumulación de experiencias, la constante reevaluación de la propia tradición religiosa y los desafíos que los acontecimientos vitales van poniendo frente a los sujetos en su vida cotidiana.

Un aspecto importante evidenciado en la investigación es aquel referido a las identificaciones flexibles con las cuales los sujetos dan muestras de capacidad para adaptar, fusionar y resignificar sus creencias y prácticas religiosas y espirituales (Bahamondes 2021). Es así como los sujetos se transforman en constructores de su camino, hasta llegar a convertirse en su propia autoridad (Morello y Rabbia 2019) y establecer diversos mecanismos y formas de relación para entrar en contacto con lo sagrado. Este hecho le otorga mayor elasticidad a la práctica religiosa, la cual amplía los márgenes establecidos por las instituciones para dar espacio a nuevos y novedosos rituales, acceso a sistemas de creencias foráneos y autóctonos, así como a una serie de materialidades que van conformando renovados sistemas de creencias eclécticos (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2005). Tal como demuestran las cartografías utilizadas, estos sistemas darían cuenta de una diversidad religiosa territorializada (semiósfera), en la cual confluyen continuidades y transformaciones del campo religioso chileno, nuevas formas de creer de los sujetos y emergentes apropiaciones en las que utilizan estos símbolos religiosos (Flores y Giop 2017).

La independencia de los sujetos para relacionarse con los constructos religiosos, espirituales, mágicos y esotéricos genera mayor disponibilidad de lo sagrado, lo que refuerza su presencia en las acciones de la vida cotidiana. De esta forma, lo religioso resulta algo patente que incide en su vida diaria y que acompaña a los sujetos en sus trayectorias

biográficas. Ante problemáticas como la cesantía, la pobreza, la enfermedad, la pérdida de un ser querido o la soledad, lo religioso/espiritual responde de manera efectiva a las demandas de los sujetos.

Bajo este escenario, la religión vivida genera una oportunidad de encuentro para conformar y fortalecer el tejido asociativo a través de la vinculación con lo sagrado. Es así como el saber acumulado relacionado con la ejecución de ritos, medicinas, manipulación de amuletos, dominio de sistemas adivinatorios, entre otros, fortalece el sentido de comunidad al compartir experiencias derivadas de una vivencia personal que se ponen al servicio del bienestar de todos. Este sentido de comunidad se encuentra fuertemente vinculado a las prácticas religiosas y espirituales de los individuos en sus experiencias cotidianas, las cuales encuentran fortaleza en la difusión del testimonio —principalmente a través de oralidad—, lo que masifica el acceso a lo sagrado y valida su poder. Aquí cobran importancia tanto los relatos acerca de la eficacia de la acción religiosa/espiritual como la experiencia y el prestigio de los especialistas (oferentes de bienes y servicios).

## Referencias

1. Algranti, Joaquín. 2011. “La religión como cultura material. Socio-génesis de los circuitos editoriales en el mundo católico y evangélico”. *Horizontes Antropológicos* 17 (36): 67-93. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000200004>
2. Ammerman, Nancy T. 1997. “Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream”. En *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, editado por David Hall, 196-216. New Jersey: Princeton University Press.
3. Ammerman, Nancy T. 2007. “Introduction: Observing Religious Modern Lives”. En *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, editado por Nancy T. Ammerman, 3-18. Londres; Nueva York: Oxford University Press.
4. Ammerman, Nancy T. 2014. “Finding Religion in Everyday Life”. *Sociology of Religion* 75 (2): 189-207. <https://doi.org/10.1093/socrel/sru013>
5. Angrosino, Michael. 2012. *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
6. Augé, Marc. 1994. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
7. Bahamondes, Luis. 2017. “Institucionalidad religiosa en tiempos de crisis: desconfianza, filiaciones difusas y búsqueda de sentido en el Chile actual”. En *Malestar social y desigualdades en Chile*, editado por Antonieta Vera, 227-249. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
8. Bahamondes, Luis. 2021. “Mercantilización de lo sagrado en Santiago de Chile: fieles, consumidores y creyentes en contextos de crisis”. En *Prospección religiosa en el Cono Sur. Mercantilización, materialidades y creencias*, editado por Luis Bahamondes, 37-57. Santiago de Chile: Crann Editores.
9. Bahamondes, Luis, Florencia Diestre, Nelson Marín y Wladimir Riquelme. 2017. “Espiritualidad y territorio: la emergencia de nuevos mercados religiosos en Pisco Elqui (IV Región, Chile)”. *Revista de Estudios Sociales* 61: 69-84. <https://dx.doi.org/10.7440/res61.2017.06>
10. Bastian, Jean Pierre. 2004. “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”. En *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean Pierre Bastian, 156-174. Ciudad de México: FCE.
11. Bauman, Zygmunt. 2007. *Vida de consumo*. Traducido por Mirta Rosemberg y Jaime Arrambide. Ciudad de México: FCE.
12. Bender, Courtney. 2003. *Heaven's Kitchen. Living Religion at God's Love We Deliver*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
13. Berger, Peter. 1974. “Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (2): 125-133. <https://doi.org/10.2307/1384374>
14. Cantón, Manuela. 2008. “Secularización, extinción y eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social”. En *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, coordinado por Eduardo Bericat Alastuey, 289-298. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía.
15. Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño). 1979. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Puebla. La evangelización en el presente y futuro de América Latina*. Ciudad de México: Ediciones Paulinas.
16. CEP (Centro de Estudios Públicos). 2018. “Estudio Nacional de Opinión Pública”, n.º 82, octubre-noviembre 2018. Tema especial: “Religión”. Santiago de Chile. [https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20181218/20181218093906/encuestacep\\_oct\\_nov2018\\_te\\_religion.pdf](https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20181218/20181218093906/encuestacep_oct_nov2018_te_religion.pdf)
17. Da Costa, Néstor. 2017. “Creencia e increencia desde las vivencias cotidianas. Una mirada desde Uruguay”. *Estudos de Religião* 31 (3): 1-21. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p33-53>

18. Davie, Gracie. 2007. *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Akal.
19. De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga. 2005. "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas". *Desacatos. Revista de Estudios Sociales* 18: 53-70. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13901804>
20. Fernandes, Sílvia. 2019. "Experiencias, pasajes y (re)composiciones: la experimentación como forma de ser religioso en el Brasil contemporáneo". En *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, compilado por Hugo Rabbia, Gustavo Morello, Néstor da Costa y Catalina Romero, 193-202. Córdoba; Lima; Montevideo: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba; Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad Católica del Uruguay.
21. Flores, Fabián Claudio y Marcos Bruno Giop. 2017. "Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa". *Estudios Socioterritoriales* 21: 173-187. <https://ojs2.fch.unicen.edu.ar/ojs-3.1.0/index.php/estudios-socioterritoriales/article/view/293>
22. Frigerio, Alejandro. 2000. "Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 50: 125-144. <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/230>
23. García Canelini, Néstor. 1999. *Imaginario urbano*. Buenos Aires: Eudeba.
24. Garrard-Burnett, Virginia. 2008. "Priests, Preachers, and Politics: The Region's New Religious Landscape". *Current History* 107 (706): 84-89. <https://doi.org/10.1525/curh.2008.107.706.84>
25. Gill, Anthony. 1998. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.
26. Hall, David. 1997. Introducción a *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, editado por David Hall, VII-XIII. Princeton: Princeton University Press.
27. Hervieu-Léger, Daniele. 2005. *La religión, hilo de memoria*. Traducido por Maite Solana. Barcelona: Herder Editorial.
28. Lalive, Christian. 2008. "La vida cotidiana: construcción de un concepto sociológico y antropológico". *Sociedad Hoy* 14: 9-31.
29. Lecaros, Véronique. 2017. "Estudios de recorridos religiosos: los desafiliados en contexto". *Estudos de Religião* 31 (3): 1-20. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p71-90>
30. Lenoir, Frédéric. 2005. *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Traducido por María Hernández Díaz. Madrid: Alianza Editorial.
31. McDannell, Collen. 1995. *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*. New Haven: Yale University Press.
32. McGuire, Meredith. 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Nueva York; Londres: Oxford University Press.
33. McGuire, Meredith. 2016. "Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and Everyday Lived Religion in Practice". *Social Compass* 63 (2): 152-162. <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>
34. Morello, Gustavo. 2017. "Introduction: Lived Religion in Latin America and Europe. Roman Catholics and Their Practices". *Visioni LatinoAmericane* IX (número especial): 13-23. <https://www.openstarts.units.it/handle/10077/18468>
35. Morello, Gustavo. 2021. *Lived Religion in Latin America. An Enchanted Modernity*. Londres; Nueva York: Oxford University Press.
36. Morello, Gustavo y Hugo Rabbia. 2019. "Introducción. Cómo se vive la religión en Sudamérica". En *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, compilado por Hugo Rabbia, Gustavo Morello, Néstor da Costa y Catalina Romero, 9-27. Córdoba; Lima; Montevideo: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba; Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad Católica del Uruguay.
37. Morello, Gustavo, Catalina Romero, Hugo Rabbia y Néstor da Costa. 2017. "An Enchanted Modernity: Making Sense of Latin America's Religious Landscape". *Critical Research on Religion* 5 (3): 308-326. <https://doi.org/10.1177/2050303217732131>
38. Orsi, Robert. 1997. "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion". En *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, editado por David Hall, 3-21. New Jersey: Princeton University Press.
39. Orsi, Robert. 2005. *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and Scholars Who Study Them*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
40. Orsi, Robert. 2010. *The Madonna of the 115<sup>th</sup> Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven; Londres: Yale University Press.
41. Parker, Cristián. 1996. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE.
42. Peña, Carlos y Patricio Silva, eds. 2021. *La revuelta de octubre en Chile. Orígenes y consecuencias*. Santiago de Chile: FCE.
43. Pontificia Universidad Católica de Chile. 2021. *Encuesta Nacional Bicentenario UC*. <https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/>

44. Puglisi, Rodolfo. 2018. "Materialidades sagradas: cuerpos, objetos y reliquias desde una mirada antropológica". *Ciencias Sociales y Religión* 20 (29): 41-62.
45. Rabbia, Hugo. 2017. "Explorando los 'sin religión de pertenencia' en Córdoba, Argentina". *Estudos de Religião* 31 (3): 131-155. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p131-155>
46. Romero, Catalina y Véronique Lecaros. 2017. "Quiénes son los 'sin religión' en Lima". *Estudos de Religião* 31 (3): 112-130. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p111-130>
47. Romero, Catalina, Rolando Pérez y Véronique Lecaros. 2017. "Lived Roman Catholicism in Lima". *Visioni LatinoAmericane* IX (número especial): 65-86. <https://www.openstarts.units.it/handle/10077/18471>
48. Rubbin, Jeffrey, David Smilde y Benjamin Junge. 2014. "Lived Religion and Lived Citizenship in Latin America's Zones of Crisis". *Latin American Research Review* 49 (S): 7-26. <https://www.jstor.org/stable/43670213>
49. Ruiz Encina, Carlos. 2020. *Octubre chileno. La irrupción de un nuevo pueblo*. Santiago de Chile: Taurus.
50. Saldívar, Juan Manuel. 2018. "Etnografía transnacional de la santería cubana en Santiago, Chile (1990-2012)". *Universum* 33 (2): 171-192. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762018000200171>
51. Semán, Pablo. 2007. "La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur". En *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectiva en debate*, coordinado por María Julia Carozzi y César Ceriani, 41-60. Buenos Aires: Editorial Biblos.
52. Semán, Pablo. 2021. *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo: la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
53. Stark, Rodney. 2001. *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. New Jersey: Princeton University Press.
54. Stark, Rodney y Roger Finke. 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. California: University of California Press.
55. Strauss, Anselm y Juliet Corbin. 2002. *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar una teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
56. Valles, Miguel. 2014. *Entrevistas cualitativas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
57. Vásquez, Manuel. 2011. *More than Belief. A Materialist Theory of Religion*. Londres; Nueva York: Oxford University Press.
58. Wood, Richard. 2014. "Advancing the Grounded Study of Religion and Society in Latin America". *Latin American Research Review* 49 (S): 185-193. <https://www.jstor.org/stable/43670223>
59. Wuthnow, Robert. 2020. *What Happens When We Practice Religion? Textures of Devotion in Everyday Life*. New Jersey: Princeton University Press.

---

### Luis Bahamondes González

Doctor en Ciencias de las Religiones por la Universidad Complutense de Madrid (España). Académico del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile. Sus áreas de especialización son el estudio del fenómeno religioso latinoamericano y sus vínculos con los procesos políticos, económicos, sociales y culturales en la región. Publicaciones recientes: *Prospección religiosa en el Cono Sur: mercantilización, materialidades y creencias* (Santiago de Chile: Crann Editores, 2021); "Evangélicos y crisis de la democracia: discursos institucionales y posicionamiento político en el contexto del estallido social en Chile" (en coautoría), *Revista Cultura & Religión* 15 (1): 1-43, 2021, <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/925>. [lubahamo@u.uchile.cl](mailto:lubahamo@u.uchile.cl)

### Nelson Marín Alarcón

Doctor (c) en Religión de las Américas por la University of Florida (Estados Unidos). Académico del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile. Su área de especialización incluye el estudio de la religión en el contexto de las Américas, con énfasis en su influencia en procesos políticos y sociales. Sus últimas publicaciones son: "Religión, materialidades e identidad regional: el Gauchito Gil en la Patagonia chilena (Región de Aysén)", en *Prospección religiosa en el Cono Sur: mercantilización, materialidades y creencias*, editado por Luis Bahamondes, 145-166 (Santiago de Chile: Crann Editores, 2021); y, en coautoría, *Religión y juventud. El impacto de los cambios socioculturales en los procesos de transmisión de la fe* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2020). [nmarin@uchile.cl](mailto:nmarin@uchile.cl)

