

Individualización y religión: un análisis teórico desde Elias, Simmel y Durkheim para el contexto religioso chileno contemporáneo

Felipe OrellanaInstituto de Teología y Estudios Religiosos (ITER) de la Universidad Alberto Hurtado **Fabián Bustamante**Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica del Norte (Coquimbo) <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.100042>

Enviado: 7/01/2025 • Aceptado: 7/11/2025

Resumen: A través de un diálogo teórico entre Elias, Simmel y Durkheim, este artículo explora cómo las dinámicas del individualismo se presentan en las prácticas religiosas en Chile. Se argumenta que estas perspectivas ofrecen un marco conceptual para interpretar fenómenos como el individualismo y la optionalidad religiosa en el contexto chileno contemporáneo. Para ello, en primer lugar, se analiza la teoría de Elias, aunque su obra no conceptualiza de manera específica el fenómeno religioso, ofrece herramientas valiosas para su análisis que aquí se detallan. Por otra parte, se analiza a Simmel y sus aportes en la comprensión del fenómeno religioso, junto a sus análisis del individualismo, la interacción en la vida urbana y el desarrollo de la confianza a nivel social. Adicionalmente, se pone atención al enfoque de la *lived religion* para el caso latinoamericano, por su atención a la dimensión personal de la vida religiosa. Por último, las conclusiones señalan que hay presencia de un individualismo desde una relación propia y autónoma del fenómeno religioso, pero que al mismo tiempo posee un carácter relacional, es decir, se sustenta en los lazos interpersonales que los individuos desarrollan y poseen.

Palabras clave: Elias; Simmel; Individualismo religioso; Chile; Durkheim.

EN Individualisation and religion: A theoretical analysis based on Elias, Simmel, and Durkheim for the contemporary chilean religious context

Abstract: Through a theoretical dialogue between Elias, Simmel, and Durkheim, this article examines how the dynamics of individualism manifest in religious practices in Chile. It argues that these perspectives provide a conceptual framework for interpreting phenomena such as religious individualism and religious optionality in the contemporary Chilean context. First, the analysis focuses on Elias's theory, which, while not specifically conceptualising the religious phenomenon, offers valuable tools for its analysis, as detailed here. Secondly, it explores Simmel's contributions to understanding the religious phenomenon, alongside his analyses of individualism, interaction in urban life, and the development of trust at the social level. Additionally, attention is given to the *lived religion* approach in the Latin American context, due to its emphasis on the personal dimension of religious life. Finally, the conclusions highlight the presence of an individualism characterised by an autonomous and personal relationship with the religious phenomenon, which, at the same time, retains a relational character, as it is grounded in the interpersonal bonds that individuals develop and maintain.

Keywords: Elias; Simmel; Religious individualism; Chile; Durkheim.

Sumario: 1. Introducción. 2. La propuesta de Elias para una comprensión de la religión. 3. Individualismo y religión en la teoría simmeliana. 4. Lived religion e individualismo religioso. 4.1. Una mirada al individuo y religión desde Chile. 5. Discusión y conclusiones. 6. Bibliografía.

Cómo citar: Orellana, Felipe y Bustamante, Fabian (2025): "Individualización y religión: un análisis teórico desde Elias, Simmel y Durkheim para el contexto religioso chileno contemporáneo", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 30, e-10002. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.100042>.

1. Introducción

La modernidad se caracteriza por una profunda reconfiguración de las estructuras sociales, entre ellas, la esfera religiosa. Los paradigmas clásicos de la secularización pronosticaron el declive de la religión ante el avance de la racionalidad y la diferenciación funcional. Empero, la evidencia empírica global, y en particular la latinoamericana, ha demostrado un panorama mucho más matizado y complejo: en lugar de la desaparición de la creencia, presenciamos la individualización y la opciónalidad religiosa (Hervieu-Léger, 2006; Taylor, 2007).

En este contexto, Chile emerge como un caso paradigmático de este proceso. A pesar de mantener altos índices de creencia personal, el país ha experimentado una notoria caída en la confianza hacia las instituciones religiosas tradicionales (especialmente la Iglesia Católica), un aumento de la desafiliación formal y un florecimiento de las espiritualidades no institucionales o la «religión a la carta». El individuo chileno contemporáneo a menudo declara: «creo, pero no practico», reflejando una fe que se ha interiorizado, desinstitucionalizado y flexibilizado, convirtiéndose en un asunto de elección personal y autogestión.

Es así como, se busca establecer un diálogo entre actitudes individualistas y creencias religiosas en el caso chileno y para ello se recurre a la teorización clásica de Elias, Simmel y Durkheim, con tal de entender esta actitud hacia la religión propia de las sociedades modernas.

En primer lugar, la teoría de Norbert Elias es clave para entender la vinculación entre sociología y procesos históricos, como la monopolización del uso de la violencia (Elias, 2016), la temática emocional y su vinculación social (Elias, 1987), el desarrollo del deporte (Elias y Dunning, 2014), los procesos de individualización (Elias, 2000) y la formación del conocimiento científico en la sociedad moderna (Elias, 2002). Sin embargo, Elias no aborda directamente el fenómeno religioso en su propuesta teórica. Aunque se encuentran alusiones puntuales a una visión mítico-mágica, no se conceptualizan las implicancias de la religión en el proceso civilizatorio. A pesar de ello, su marco teórico proporciona elementos valiosos para analizar el fenómeno religioso.

Elias (2016) sostiene que el proceso de civilización implica un control creciente de los impulsos, las emociones y las conductas en individuos y sociedades. Este argumento permite entender cómo la religión ha jugado un papel crucial en la interiorización de normas morales y éticas que promueven el autocontrol y la moderación. Los sistemas religiosos han impuesto normas sobre el comportamiento cotidiano, como el autocontrol en la alimentación, la sexualidad y la violencia, reforzando valores asociados al proceso civilizatorio, donde se distinguen distintos tipos de personalidad según las culturas, como el paso de una personalidad medieval violenta a formas de vida más reguladas (Turner, 2004).

La teoría de Elias también permite comprender cómo los individuos adquieren mayor autonomía respecto al grupo o estrato de origen, posibilitando preferencias diversas en el estilo de vida, ámbito laboral, educacional o religioso. Este enfoque, junto con la teoría del individualismo de Georg Simmel, permite analizar el fenómeno religioso contemporáneo en Chile, caracterizado por una distancia de las instituciones religiosas y una adhesión a creencias heterodoxas. Simmel (2022, 2012, 1986) vincula el individualismo en materia religiosa con la atención a la religiosidad y las formas que adquiere el fenómeno religioso. También, se puede señalar que el individualismo caracteriza la religiosidad occidental contemporánea, manifestándose en fenómenos como la opciónalidad religiosa, el consumo religioso, la desinstitucionalización y la no identificación con religiones establecidas (Taylor, 2014; Berger, 2014; Beck, 2009; Davie, 2013; Joas, 2014).

Este artículo es de carácter teórico-interpretativo. Su objetivo es examinar, desde la sociología clásica junto al enfoque de la *lived religion*, la relación entre individualización y religiosidad en Chile. Se propone como hipótesis que el proceso de individualización en el ámbito religioso chileno no conduce a un aislamiento; más bien, a la formación de un individualismo relacional, enraizado en vínculos afectivos y comunitarios.

2. La propuesta de Elias para una comprensión de la religión

El proceso de individualización religiosa observado en Chile, caracterizado por la alta creencia personal y la baja adscripción institucional, encuentra un potente marco explicativo en la obra de Norbert Elias. Aunque Elias no desarrolló una sociología de la religión *per se*, su análisis del proceso civilizador y la formación del homo clausus ofrece herramientas indispensables para entender cómo la fe pasa de ser un asunto de coerción externa a una práctica de autocoerción e interiorización en el individuo.

En la propuesta de Elias (2000), con el proceso de civilización, el individuo deja de pertenecer a conglomerados fuertemente cohesionados (como la familia o el estrato de pertenencia) y paulatinamente se va identificando con instituciones estatales que proveen de los servicios que anteriormente estaban asignados al grupo de pertenencia (educación, seguridad). De igual modo, las posiciones adquiridas en el ámbito educativo, laboral, cultural o religioso por las generaciones más jóvenes se escinden o no reproducen necesariamente las de sus antepasados. En términos religiosos, se puede entender este argumento como que la religión propia de los abuelos de una familia, no se transmite necesariamente en las generaciones subsiguientes.

En este proceso de movilidad, los individuos «tienen un mayor margen de elección. Pero también tienen que elegir más por sí mismos. No sólo pueden, sino que tienen que hacerse más independientes. En esto no cabe posibilidad de elección» (Elias, 2000: 144). Junto a ello, el margen de decisión personal que una sociedad asigna al individuo es un buen índice del nivel de individualización (Elias, 2000). La capacidad de decisión personal se manifiesta en la realización de anhelos personales, donde mediante los méritos se busca sobresalir por sobre los demás. De hecho, la noción de competencia es más amplia y engloba más ámbitos que los estrictamente económicos en la sociedad moderna (Zabludovsky, 2013; Flint y Powell, 2013).

Por otra parte, desde una perspectiva durkheimiana y en vinculación con tendencias individualistas, se ha observado una transición desde religiones que cohesionaban fuertemente a los grupos, como en el modelo de solidaridad mecánica, hacia formas religiosas orientadas al individuo, en el marco de una sociedad occidental secularizada. En este contexto, la expansión de una doctrina religiosa tiende a atenuar las obligaciones que vinculan al individuo con lo sagrado, propagándose de manera más difusa y con menor énfasis en la obligatoriedad. En este sentido, Bellah (1959) señala que la religión, para abarcar una gran diversidad de personas, debe tener un atractivo universal, desligándose de particularismos locales. Sin embargo, una religión más abstracta y generalizada tiende a ejercer sobre el individuo una influencia menos estricta en comparación con las costumbres específicas de comunidades más homogéneas.

En sociedades más grandes, la capacidad de control social y religioso disminuye en comparación con comunidades pequeñas, donde las normas son más estrictas. Esto implica que, en grupos numerosos, los individuos experimentan mayor libertad (Girola, 2005). De igual modo, para que la religión tenga una fuerza socializadora es importante que Dios se ubique a distancia de los creyentes; con esto, se eliminan las diferencias entre los hombres, puesto que la distancia con Dios es tan grande que se iguala a los individuos ante él. En el caso de las religiones totémicas o fetichistas, producto de la cercanía de la divinidad con los grupos de este tipo, no es posible acceder al dominio de círculos más amplios (Simmel, 2022). Además, es posible afirmar que la iglesia católica logró crear una religión universal aumentando la distancia existente entre Dios y el individuo, interponiéndose entre ambos y haciendo que «Dios fuese inaccesible para el individuo por sí solo» (Simmel, 2022: 237).

Desde la perspectiva de Elias, esta distancia con la divinidad refleja el proceso civilizatorio, donde las sociedades más pacíficas producen representaciones divinas más justas y benevolentes, contrastando con los dioses impredecibles de tiempos más violentos (Linklater, 2023). Además, Elias y Dunning (2014) enfatizan que, en períodos históricos previos, lo sagrado y lo secular estaban profundamente entrelazados, como en la Edad Media, cuando la presencia constante de Dios y el diablo impregnaba la vida cotidiana y las prácticas religiosas y mágicas buscaban influir sobre estos.

En la propuesta de Elias (2008), el proceso civilizatorio implica una transición desde una cosmovisión mítico-mágica, basada en fantasías, hacia una mentalidad orientada al conocimiento científico y a la realidad. Este cambio reemplaza explicaciones sobrenaturales sobre la naturaleza, el sistema solar o las enfermedades con interpretaciones científicas basadas en evidencia, consolidando a la ciencia como el principal sistema para comprender los fenómenos naturales y sociales.

Dentro de las imágenes fantasiosas, que pueblan la cosmovisión mítico-mágica, se considera a «los sueños nocturnos individuales, a las ensoñaciones y los deseos, a las fantasías, que adquieren una conformación artística, a las especulaciones filosófico-metafísico, a las creencias o ideologías colectivas» (Elias, 2008: 25-26) y contrapone estos elementos a la visión centralizada en la ciencia y lo que él denomina con mayor «apego a la realidad». Surge a partir de aquí la interrogante de ¿qué lugar se le asigna a la religión dentro de su propuesta del desarrollo del conocimiento? ¿la religión sería parte de las imágenes fantasiosas? si fuese así, ¿la religión estaría perdiendo presencia social e individual por el desarrollo de una visión del mundo centrada en la ciencia y el conocimiento empírico? Se aprecia aquí una importante omisión por parte de Elias. Más aún, si se vincula la religión a la imagen fantasiosa, esta se ubicaría en el lugar contrario a la ciencia, puesto que apelaría a la fantasía para interpretar los fenómenos naturales o sociales.

A pesar de esta aparente oposición, Durkheim (2012) subraya que la ciencia tiene raíces en la religión primitiva. Los sistemas de clasificación religiosos, aunque rudimentarios, establecieron las bases para el pensamiento científico al identificar conexiones entre elementos aparentemente dispares. No obstante, la ciencia difiere en su espíritu crítico, algo de que la religión carece. Así, mientras la religión contribuyó al desarrollo de nociones esenciales de la lógica, la ciencia las perfeccionó al adoptar una perspectiva cuestionadora y empírica.

Con esto el argumento durkheimiano vincula ciencia y religión, en lugar de entenderlos como procesos que se suceden y superan entre sí. La ciencia comparte una base social con la religión y ambas exceden la capacidad del individuo. De esta forma se puede entender que pensar racionalmente es pensar según leyes que se imponen a la universalidad de los seres razonables y actuar moralmente es conducirse según máximas que pueden ampliarse a la universalidad de los integrantes de un grupo. Es así como «la ciencia y la moral implican que el individuo es capaz de elevarse por encima de su propio punto de vista y de vivir una vida impersonal» (Durkheim, 2012: 489).

No obstante, y en relación a la discusión entre ciencia y religión, Elias (2002) enfatiza la diferencia entre fantasía y realidad, asignando un carácter social al discernimiento de qué corresponde a fantasía y qué a realidad, pero situándolos en planos distintos. No se identifica que uno pudiera provenir del otro o, en otras palabras, que la ciencia pudiera originarse en la religión. En esta línea, Elias (2002) reconoce un pensamiento fantasioso y cargado de emotividad en los primeros niveles de la civilización que tiene relación con que las amenazas de la naturaleza, por ejemplo, se interpretan como un ataque directo o personal hacia el grupo. Solamente en un nivel mayor de desarrollo del proceso civilizatorio se tiene un apego o conocimiento de la realidad más elevado. Todo esto, lleva al punto que la distinción entre fantasía y realidad depende del entorno colectivo en que se sitúe el sujeto, esto es visible desde el nivel de desarrollo señalado más arriba, así como también del proceso de socialización. De esto se infiere que el determinado modo de pensar de una sociedad tiene relación con el caudal de conocimientos que esta posee y es un proceso que debe ser aprendido (Elias, 2002). De igual forma, la socialización en el conocimiento se aprecia desde el hecho que «para los niños pequeños prácticamente no existen límites entre fantasía y realidad. Aprenden la diferencia entre fantasía y realidad...según el nivel alcanzado por sus respectivas sociedades» (Elias, 2002: 125).

De lo anterior, se desprende que los individuos heredan un caudal de conocimientos y modos de comportamiento de las sucesivas generaciones que los han precedido. La sociología figuracional de Elias (2016) entiende, en una perspectiva de larga duración, cómo los individuos han sido moldeados por cambios sociales en los modales y comportamiento, en el pensamiento y la interacción social. La transición desde un tipo de pensamiento fantasioso a otro más ajustado a la realidad es un ejemplo de este carácter procesual. También, se puede añadir que la teoría simmeliana (revisada más abajo) comparte el argumento de que el individuo es un heredero. En efecto, afirma que

La producción de fenómenos por la vida social, y concretamente en el sentido doble, por la continuidad de individuos que interactúan, que produce en cada uno lo que sin embargo no es explicable sólo desde cada uno, y por la sucesión de las generaciones cuyas herencias y tradiciones se funden indisolublemente con la adquisición individual y que hacen que el ser humano social, al contrario de toda vida no humana, no sólo es descendiente sino heredero. (Simmel, 2018: 37)

A lo anterior, se puede añadir que la visión mítico-mágica de la realidad

No considera el mundo en categorías de sujetos y objetos, sino de relaciones personales entre seres vivos que, aunque quizás no sean seres humanos, se comportan más o menos igual que los seres humanos de su propia sociedad. (Elias, 2002: 133)

Esto se contrapone a las sociedades que han desarrollado la ciencia y en donde los individuos disciernen claramente entre fantasía y realidad. Se enfatiza la diferencia entre el momento interpretativo basado en la fantasía y el conocimiento más ajustado a la realidad empírica develada por la ciencia, ya que también tiene resonancias con la tesis weberiana del desencanto del mundo (Weber, 1998a). En esta última se reconoce que el proceso de desencanto ha implicado el retroceso de los sobrenatural o para ser más precisos el acontecimiento de un proceso de des-magificación (Marotta, 2024; Schluchter y Bond, 2017), en el cual ya no se apela a la eficacia mágica para resolver asuntos que incumben a la vida comunitaria. La magia pierde incidencia a nivel social, su lugar lo ha ocupado crecientemente el conocimiento científico que busca comprender las temáticas bajo su escrutinio, más que atribuir a fuerzas misteriosas los diferentes sucesos que aquejan a la comunidad. El mundo ya no se interpreta a partir de motivos mágicos y si estos persisten contemporáneamente es a través de prácticas puntuales como el ocultismo (Marotta, 2024)

3. Individualismo y religión en la teoría simmeliana

Si la propuesta de Elias permite entender la interiorización de la creencia a través de la socialización, las perspectivas de Simmel y Durkheim son fundamentales para comprender su persistencia relacional y mutación en el contexto chileno, y para evitar caer en la trampa de la anomia total. El fenómeno de la desafiliación y la optionalidad en Chile no implica un colapso de lo sagrado; más bien, su re-focalización en esferas sociales más pequeñas, flexibles y elegidas por el individuo.

Junto a ello, hay que mencionar que la teoría de Simmel distingue entre fe y creencia. La creencia está vinculada al conocimiento de algo, como la existencia de Dios, que puede ser considerada una creencia plausible. En cambio, la fe no solo implica conocer un fenómeno (como Dios), sino también establecer una relación con él, dedicarse emocionalmente y orientar la vida hacia él (Varga, 2007). En la teoría simmeliana, la espiritualidad está asociada a la creencia en un Dios personal, y la religiosidad, expresada en la fe, es la forma en que el individuo se relaciona con lo trascendente (Varga, 2007: 153). La religión, por su parte, se orienta hacia lo trascendente (vida eterna, salvación, reencarnación), pero se manifiesta socialmente en sectas, iglesias, movimientos o instituciones religiosas (Varga, 2007).

Adicionalmente, la religiosidad se entiende como la disposición, pre-disposición o inclinación de la persona religiosa que expresa su actitud espiritual hacia el mundo en relación a sus emociones y percepciones (Vandenbergh, 2010). Igualmente, hay una identificación de que la totalidad de los seres (individuos) están sustentados en un ser trascendental que sostiene el mundo y le da su unidad (Simmel, 2022). En efecto, se ha postulado que la teoría simmeliana es una variación de un «panteísmo empírico» que ejemplifica la religiosidad (Vandenbergh, 2010) puesto que en esta sociología formal siempre se están estableciendo analogías y conexiones entre los fenómenos más heterogéneos, donde todo está relacionado en el universo y este es últimamente uno. Esto se puede apreciar desde el hecho que la estructura social moldea desde las interacciones más íntimas (como se ejemplifica con el matrimonio por conveniencia económica o posicionamiento social en sociedades pre-modernas a un matrimonio motivado por el amor romántico de individuos diferenciados en la sociedad moderna) hasta aquellas que acontecen en el ámbito laboral o la vida urbana. Más aún, se ha postulado una actitud de tipo religiosa que se traslada a otros ámbitos, por ejemplo,

Desde nuestro punto de vista, el misticismo religioso es sólo una subcategoría de un concepto más generalizado y más difuso de misticismo que se puede experimentar en un contacto dichoso con el arte, en el frenesí de la creación, la comunión con la naturaleza, la unión del amor u otras convulsiones internas que conectan al sujeto a algo más profundo o superior que lo trasciende (Vandenbergh, 2010: 10).

Si este elemento religioso está presente en diversidad de fenómenos, en la unidad del universo (a la manera panteísta), se entiende que la fe y la confianza se trasladan a diversos tipos de relación social (como se revisará más abajo). Esta idea de la unidad la podemos entender desde la sociología formal de Simmel que atiende a pautas de socialización desde detalles –como puede ser la coquetería, el rumor, el secreto o la vida

del espíritu- que no fueron considerados por la sociología clásica (Marx, Durkheim y Weber), por la atención de esta última hacia las estructuras sociales y sus transformaciones con la difusión del capitalismo. De esta manera, se puede afirmar que en la teoría simmeliana la interacción entre los individuos, lo que acontece entre ellos, es el objeto de la sociología (ni la sociedad como un todo, ni los individuos en sí); junto a ello la suma de formas de socialización componen lo que es la sociedad (Rammstedt y Cantó, 2007).

Dada la centralidad de la interacción entre individuos; en la teoría de Simmel (2003, 2022) hay que identificar, por una parte, un individuo que se iguala en condición con otros individuos, y el cual se ha escindido de las vinculaciones a la comunidad estrecha y las influencias religiosas o políticas -lo que implica un margen mayor de elección al ampliar el individuo el nivel de interacción con círculos que rebasan el de su proveniencia (individualismo cuantitativo)-, pero, por otra parte, al mismo tiempo, hay un individuo que debe diferenciarse de los demás para construir su individualidad o hallar el elemento que lo hace único (perspectiva identificada como individualismo cualitativo e influenciada por el romanticismo decimonónico).

Por otra parte, con respecto a la religiosidad hay que identificar su nivel individual, puesto que el modo de interacción entre el individuo y Dios replica los modos de comportamiento entre el individuo y su grupo social (Simmel, 2012); con lo que una sociedad en la que el individuo se ha erigido como el actor clave, en donde existe una amplia movilidad de este en relación a las generaciones precedentes, en donde el individuo constituye el elemento central en la interacción ya sea en el mercado del trabajo, en la opinión pública o en la conformación de la democracia (Taylor, 2007), en donde hay una creciente división del trabajo que sitúa a los individuos en tareas diferentes, pero complementarias (Durkheim, 2001); en definitiva, en donde los procesos individualizadores se han asentado a nivel social, esto alcanza de igual modo al ámbito religioso. Tenemos aquí un modelo social que entroniza al individuo y este interactúa de manera personal con la religión. Se puede apreciar la relación con Dios como parte de la fe individual; sin embargo, Simmel (2012) concibe que la fe tiene una importancia sociológica clave, ya que tiene el rol de mantener unida a la sociedad, lo cual se puede entender desde el hecho que

Estoy seguro que sin [la fe] no existiría la sociedad tal como la conocemos...el hecho que estamos aferrados a la fe en un hombre o a la fe en un conjunto es uno de los lazos más fuertes mediante los cuales la sociedad se mantiene unida. Innumerables veces la relación de obediencia no descansa en un determinado conocimiento del derecho y la superioridad del otro, tampoco en el amor y la sugerencia, sino en la 'fe' en el poder, el beneficio, la irresistibilidad y bondad del otro, en una fe que de ningún modo es solo una suposición teórica de tipo hipotético, sino una configuración psíquica totalmente peculiar que surge entre los hombres (Simmel, 2012: 58).

De hecho, para Simmel (1955) la fe que se concibe como la esencia o lo sustancial de la religión, es primero que todo una relación entre individuos. Esto se puede entender cuando el individuo afirma «yo creo en Dios», esto implica una relación subjetiva hacia él, una actitud de vida en la cual hay una mezcla de fe como un método de conocimiento con impulsos prácticos y sentimientos. Con respecto a otro tipo de relaciones, es posible identificar que los individuos no basan sus interacciones desde un conocimiento acabado de sus interlocutores necesariamente, sino más bien tienen una actitud que puede ser entendida como desde el ámbito de fe (Simmel, 1955). El argumento simmeliano postula que en la interacción social necesitamos creer en la función y o rol que desempeñan los interlocutores.

Esta fe en el comportamiento de otros individuos y grupos se puede entender desde la dimensión de la confianza social. Se afirma esto porque constituye un elemento esencial en el funcionamiento de la sociedad. En este sentido, Simmel (2022) reconoce la importancia central de la confianza para la coordinación social, desde el hecho que debemos conocer y confiar crecientemente en desconocidos en la sociedad moderna, puesto que la interacción acontece entre individuos que no se conocen y de los cuales se depende de manera mutua. Se puede añadir, en relación a la confianza ante extraños que implica la vida moderna y a la interacción entre una disposición religiosa y una social, que la vida religiosa contiene «elementos que no son específicamente religioso sino sociales, que son determinadas formas de espiritualidad y práctica de unos frente a otros» (Simmel, 2018: 40). También, la religiosidad se puede interpretar desde la dimensión de la unidad social; la cual se entiende como el sentimiento de pertenencia y no-pertenencia que impregna la relación con grupos primarios y secundarios, como la familia o la nación (Laermans, 2006). Hay un sentimiento de dependencia, en el cual el individuo se siente vinculado a algo más general, que lo supera, mayor y con el cual tiene una experiencia de obligación moral en relación a los otros miembros del grupo, en tanto se entiende el grupo como autónomo, como una entidad unificada (Laermans, 2006).

Por otra parte, Simmel (2012) reconoce que mientras más se remonta en el tiempo lo que se aprecia es que el dios no se vincula propiamente con el individuo, sino con el grupo al cual este pertenece. El dios cuida a la comunidad y esta se identifica con aquel. En este momento comunitario, antiguo, étnico, no puede acontecer algo así como un dios individual, sino que el dios engloba directamente al grupo. De hecho, en «las épocas pre cristianas...la divinidad no se encuentra por cierto frente al individuo y a su círculo, sino que está incluida en ellos, es un elemento de la totalidad de la vida del cual depende el individuo» (Simmel, 2012: 69). La antigüedad concibe al dios con este carácter grupal, colectivo que hemos mencionado.

Sin embargo, también Simmel (2012: 97) señala que «el Dios de los cristianos es el dios del individuo; la línea que conduce de Dios al individuo no se extiende primero a la instancia intermedia del grupo». Con posterioridad, el individualismo se desarrollará primeramente desde la filosofía griega -con su énfasis en un individuo que razona por sí mismo- y los orígenes del cristianismo, para alcanzar una cúspide con el luteranismo y el calvinismo (Dumont, 1992). Adicionalmente, la religión es un fenómeno que se puede entender desde una dimensión común desde una creencia compartida en el grupo y por otra parte, desde un aspecto

individual, desde una postura individualista. En este último sentido, se puede afirmar, siguiendo a Watier (2005: 72), que «el cristianismo es...una religión individualista, lo cual explica su capacidad para difundirse más allá de todo lazo nacional, político o étnico; el cristiano lleva consigo su pertenencia religiosa cualesquiera sean los deberes del grupo o de la comunidad de que forma parte».

Con respecto a un punto en común entre Simmel y Durkheim, se puede afirmar que la anterior idea del cristianismo y el dios del individuo se corrobora desde la teoría durkheimiana sobre religión. De hecho, se afirma que

En su origen los seres sagrados son concebidos bajo forma animal o vegetal y su forma humana sólo fue destacándose poco a poco...para encontrar un dios construido enteramente con elementos humanos, hay que ir hasta casi el cristianismo. Aquí el Dios es hombre no sólo en virtud de su aspecto físico sino también por las ideas y sentimientos que expresa. (Durkheim, 2012: 120)¹

No obstante, hay una diferencia importante entre la concepción simmeliana de la sociología formal y la sociología durkheimiana que pone énfasis en las leyes que regulan el comportamiento social a partir de hechos sociales externos al sujeto. En este sentido, para la última tradición sociológica los fenómenos sociales no tienen su causa en la naturaleza de los individuos, ya que, para la constitución como disciplina de la sociología, las ideas y acciones colectivas deben ser diferentes de aquellas individuales y estar determinadas por leyes especiales (Durkheim, 2002). Sin embargo, se reconoce que las instituciones sociales son internalizadas a nivel individual y esto acontece también en el ámbito religioso. En este sentido,

Al tratar con las instituciones colectivas, asimilándolas, las hacemos individuales, imprimiéndoles un carácter más o menos personal. Justo como el aprendizaje del mundo, cada uno de nosotros lo colorea de acuerdo con su temperamento, de tal forma que ve muchas cosas de manera distinta, expresa cosas de modo diferente, y se enfrenta con cosas distintas en el mismo entorno físico. Es por esto que cada uno de nosotros, hasta cierto punto, formula su propia fe religiosa, su propio culto, su propia moralidad, su propia técnica. No hay uniformidad social que no admita un rango total de gradaciones individuales. No existe un hecho colectivo que se imponga uniformemente por sobre todas las personas. (Durkheim, 2002: 193)

De esta forma, aunque Durkheim (2012) reconoce la religión como un fenómeno eminentemente colectivo que actúa sobre la cohesión del grupo, el hecho de que exista un nivel de apropiación individual según la internalización de los hechos sociales, constituiría un argumento para lo que se ha desarrollado en la sociología de la religión como el individualismo religioso (Beck, 2009; Luckmann, 1973; Berger, 2014; Obadia, 2014; Abbruzzese, 2023; Hervieu-Léger, 2003, 2006). Incluso, el anterior argumento durkheimiano puede hallar un equivalente en la concepción eliasiana de la individualización de los hechos sociales. En efecto, esta última perspectiva afirma que

Es propio de la sociedad humana, formada por muchos, que sus manifestaciones no sólo constituyan un mundo exterior (algo que existe fuera del individuo), sino una característica de la estructura personal del «individuo». La transformación siempre renovada del lenguaje social en un lenguaje individual es sólo uno entre muchos ejemplos de la constante individualización de los hechos sociales, que a menudo se ve disfrazada o encubierta por su contraparte: la socialización del individuo. (Elias, 2015: 30)

El punto a destacar del argumento de Durkheim (2002) es que hay una internalización individual del fenómeno religioso, que es externo al sujeto y tiene primacía sobre él. Elias (2015) al mencionar que el lenguaje se internaliza en el individuo, al modo de conformar su propio lenguaje, está apuntando a una idea similar con la noción de la individualización de los hechos sociales. Esta individualización durkheimiana, al mismo tiempo que toma distancia de la sociología de Simmel (2022) –ya que no se interpreta la acción de la sociedad como el resultado de interacciones reflejadas en las tendencias a la sociabilidad, entendida como el impulso a asociarse (Simmel, 2002) o entre las muchas interacciones de relación y acción que acontecen entre los individuos y que reflejan distintas formas de socialización (Simmel, 2022)–, entiende que la internalización de la sociedad, mediante la educación, permite cierta variabilidad en la apropiación de los hechos sociales por parte de los individuos, pero donde se identifica lo externo de aquellos y la coerción que ejercen sobre estos.

En línea con la apropiación individual de los hechos sociales, se puede identificar un elemento compartido en la obra de Durkheim y Elias, donde el primero es la fuente de la internalización concebida por Elias. En efecto, es visible que «en lo que respecta a la herencia de Durkheim, de alguna forma esta se halla presente en la noción que impera en toda la obra de Elias de la socialización como internalización de las coerciones sociales» (Zabludovsky, 2007: 40-41). En adición, ambos autores rechazan la idea de que los símbolos y las representaciones colectivas sean recibidos de manera pasiva por los individuos. Incluso si son productos históricos, no significa que no puedan ser transformados por los individuos (Vera, 2013).

4. *Lived religion* e individualismo religioso

Tanto Elias como Simmel, al subrayar la imbricación entre lo sagrado y la vida cotidiana, ofrecen claves para comprender lo que la sociología contemporánea denomina *lived religion*, es decir, las formas encarnadas y relacionadas de la experiencia religiosa fuera de las instituciones.

¹ Aunque, hay que mencionar que Max Weber, en su análisis de la religión en China, proporciona un argumento para criticar la anterior personalización del dios recién en el cristianismo, puesto que afirma que la canonización de Confucio es el primer ejemplo histórico de un ser humano como objeto de culto (Weber 1998b) (lo que antecede al cristianismo en varios siglos).

Una vez identificados algunos elementos claves para una aproximación al fenómeno religioso en Elias y Simmel, consideramos relevante someter sus propuestas a análisis desde el escenario latinoamericano y chileno en el s. XXI. Todo esto, puesto que la reflexión sobre el individualismo en ambos autores halla espacio en el enfoque de la *lived religion*, recientemente desarrollado para el caso latinoamericano, (Morello, 2020, 2021a, 2021b, Morello *et al.*, 2017) y que pone atención en la dimensión privada, cotidiana, autónoma de interacción con lo trascendental.

Primero, hay que destacar el argumento eliasiano, señalado más arriba, que interrelaciona lo sagrado y lo secular en el mundo medieval, dado que la sociología de la religión ha tendido a separar los dominios propiamente religioso (lo sagrado) de lo secular (lo profano) debido a la gran influencia de la sociología durkheimiana (Orellana, 2023). En efecto, Durkheim (2012) establece que ambos aspectos son irreconciliables, es decir, o se está en el ámbito de lo sagrado o en lo profano, pero no en los dos simultáneamente. A pesar de la fuerte presencia de la distinción anterior el enfoque actual de la *lived religion* (posterior al argumento de Elias y Dunning) pone atención a la práctica religiosa precisamente en la vida cotidiana, más allá de las instituciones religiosas, en los altares caseros, en la simbología religiosa que los sujetos utilizan en los lugares que ocupan, etc.

El hecho a destacar aquí es que Elias y Dunning (2014) al poner atención en la interacción sagrado-secular en otro momento histórico están sentando las bases para criticar el argumento de Durkheim y adelantándose a lo que propondrá la *lived religion* a fines del s. XX y comienzos del s. XXI. Ejemplo de esto último lo constituye el que Meredith McGuire (2008), una de las autoras principales de este enfoque, destina precisamente un capítulo de su libro *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, al estudio de la religiosidad medieval, como sustento histórico a la propuesta de estudio de lo religioso desde el ámbito cotidiano. Más aún, se puede afirmar, siguiendo a Elias,

que la idea de religión usualmente denota prácticas, como asistir a la iglesia, que tienen poco que ver con las formas en que la gente se comporta en su vida cotidiana: tal enfoque ignora el grado en que orientaciones hacia el mundo espiritual han estado al centro de las interacciones de todos los días durante milenios. (Linklater, 2023: 63)

Por otra parte, más arriba se señaló con Bellah (1959) que según una religión se extiende por un área amplia y se generaliza ya no es posible mantener un control estrecho sobre el individuo. De alguna manera, este argumento tiene resonancia en la apropiación individual del fenómeno religioso, donde se puede apreciar (como indicaremos en el caso chileno señalado más abajo) maneras diversas de practicar la religiosidad o interactuar con la divinidad.

Adicionalmente, se señaló también desde Simmel (2022) que para que una religión logre una presencia socializadora debe existir una distancia entre Dios y los creyentes, con tal de igualar a estos ante él. En este sentido, el cristianismo precisamente habría enfatizado esta distancia, interponiéndose entre los individuos y Dios y de esta forma no permitiendo que aquellos accediesen a Dios por sí mismos. Este argumento simmeliano tiene relación con una religión que también se difunde geográfica o culturalmente, pero resulta problemático en la práctica contemporánea de individuos latinoamericanos que interactúan de manera personal con lo trascendental. De hecho, se ha identificado un «marco trascendente», a partir de la investigación en *lived religion* en América Latina, en el cual los individuos tienen contacto con Dios en variedad de lugares y momentos, según la necesidad que tengan de establecer contacto. De esta forma, se establece comunicación con él en el altar casero de la casa, o a través de la imagen religiosa que se sitúa en el lugar de trabajo o en la simbología religiosa que utilizan los individuos al desplazarse. Todo esto da cuenta que los sujetos latinoamericanos de la investigación sobre *lived religion* realizada en Córdoba (Argentina), Lima (Perú) y Montevideo (Uruguay) establecen contacto con la divinidad en cualquier momento y que esta actividad no se ve limitada por las prácticas religiosas tradicionales (Morello, 2020, 2021a, 2021b).

El elemento que queremos destacar es que la *lived religion* es un enfoque que destaca una religiosidad practicada por fuera o más allá de las instituciones religiosas, en donde hay apropiaciones personales y creativas de interacción con lo trascendental visibles desde la manera de decorar los altares caseros o la simbología religiosa que portan los individuos. Consideramos que el diagnóstico individualizador en la obra de Elias y Simmel puede servir de marco de referencia para el enfoque de la *lived religion* desarrollado recientemente, aunque este último reconoce que la práctica religiosa de los individuos no es aislada sino tiene un enfoque relacional. De esta manera, nos parece interesante destacar el hecho de que la religiosidad latinoamericana, frecuentemente identificada como comunitaria (De la Torre, 2012; Martín, 2009, 2017; Parker, 1996, 2019; Morandé, 1987), con la *lived religion* tiene un giro o sitúa la atención en la dimensión personal de la religiosidad.

4.1. Una mirada al individuo y religión desde Chile

Los aportes de la sociología clásica de Norbert Elias y Georg Simmel no han sido utilizados en los estudios sobre el fenómeno religioso en Chile; de hecho estudios teóricos son aún escasos, carecen de una base teórica robusta y no integran las propuestas de estos autores. Además, es necesario indicar que temáticas relacionadas al individualismo religioso en Chile se encuentran recientemente en desarrollo y no hay un corpus establecido como en otras áreas del fenómeno religioso chileno. Por esto, hay cierta dificultad en abordar la relación entre individuo y religión desde la investigación social disponible.

Por otra parte, a modo de contexto, se puede señalar que una reciente encuesta del Centro de Estudios Públicos (2024), aplicada a 1482 personas en 127 comunas de Chile, señala que un 74% de los encuestados

identifica su vida religiosa como autónoma y que la realiza con independencia de las religiones oficiales. Adicionalmente, un 74% está de acuerdo con la frase «tengo mi propia forma de conectarme con Dios, sin iglesias ni servicios religiosos». Junto a ello, un 72% de los encuestados reconoce haber sido criado en la religión católica, pero actualmente sólo un 48% se identifica con el catolicismo. Con respecto a las creencias de los encuestados, un 72% cree en la vida después de la muerte; un 69% en los milagros religiosos; un 66% en la energía espiritual localizada en árboles, montañas o lagos; un 55% en la reencarnación y un 46% en los poderes sobrenaturales de los antepasados. Los anteriores datos están dando cuenta de una cierta tendencia a la independencia de la religión oficial entre sujetos que fueron criados en el catolicismo, pero que ahora conciben su creencia de manera autónoma e incluso desligadas de iglesias y servicios religiosos. También, el hecho de adherir a creencias heterodoxas (energía espiritual de árboles, montañas, lagos; reencarnación; poderes sobrenaturales de los antepasados) está identificando a individuos que construyen su visión religiosa con elementos distantes a los de la religión oficial. Los datos de la encuesta permiten delinear un individuo que practica la religión con autonomía.

En línea con esta última actitud religiosa, y en relación a la literatura en ciencias sociales que ha examinado la interrelación entre individuo y religión para el caso chileno, con respecto al movimiento evangélico chileno se ha identificado una creciente escolarización entre las generaciones más jóvenes y una disposición crítica con respecto a la autoridad y ciertos puntos de vista de los pastores (Bravo, 2022, 2020; Fediakova, 2014; Lindhardt, 2022). Los mayores niveles educativos incitan una actitud que cuestiona algunos mensajes o enseñanzas tradicionales, como puede ser el uso de una vestimenta muy sobria y tradicional, o una demanda por mayores niveles de preparación con respecto a las enseñanzas bíblicas. Esta creciente escolaridad, de igual modo, se vincula al surgimiento de un evangélico «a mi manera» (Lindhardt, 2022) que se moviliza entre diversas iglesias buscando aquella que se ajuste más a sus intereses. Producto de esta autonomía, las generaciones evangélicas más jóvenes conciben que tienen la capacidad de disenso con respecto a los puntos de vista de las autoridades de sus iglesias, lo que constituye un aspecto ausente entre generaciones precedentes.

Adicionalmente, hay investigación empírica para el caso chileno que da cuenta de un giro hacia la espiritualidad entre individuos que buscan una cosmovisión religiosa distinta a las tradicionales y que también buscan conectar con un modo de vida alternativo, más saludable y en sintonía con la naturaleza. Esto se refleja, por ejemplo, en el involucramiento con el movimiento Hare Krishna, que promueve el vegetarianismo y un estilo de vida amigable con temáticas ambientales (Mardones y Díaz, 2021); con la Iglesia Natividad Americana del Fuego Sagrado de Itzachilatlan (FSI), en el sur de Chile, donde jóvenes con estudios universitarios buscan conectar con un ambiente afín a temáticas ecológicas y un estilo de vida distinto al urbano (Berho y García, 2022). También, se aprecia un circuito espiritual en lugares como Pisco, El Elqui (IV región) donde los sujetos que participan de los servicios espirituales ofrecidos en esta localidad buscan distanciarse del exitismo, materialismo, competitividad y anonimato presente en las grandes urbes (Bahamondes et al., 2017).

Sumado a ello, y en relación la presencia de un mercado religioso chileno con oferentes y consumidores en donde los individuos se desenvuelven con criterios de consumidor, es posible apreciar no sólo una adquisición de productos o *merchandising* religioso, sino también una búsqueda de eficiencia con respecto a los servicios religiosos (sanaciones, limpiezas, eficacia mágica, etc.) (Bahamondes, 2021; Bahamondes y Marín, 2022). Es importante indicar que esta búsqueda no conoce de apego o fidelidad a un servicio particular, donde la no resolución de la necesidad del consumidor religioso promueve la búsqueda de otro servicio de este tipo con tal de obtener el resultado esperado.

Por otra parte, se ha identificado que la religión de los jóvenes universitarios es una donde se aprecia un fuerte desapego, así como también un desencanto, con la religión institucional. No obstante esta distancia no implica una increencia entre los universitarios, sino más bien una actitud ecléctica con respecto a las creencias espirituales (en un ser superior o energía, pero distinta a la perfilada por la tradición católica). Junto a ello, esta actitud de apertura hacia una creencia no tradicional no se convierte en un impedimento para interactuar con sujetos de creencias distintas (Baeza, 2022; Baeza y Imbarack, 2023).

5. Discusión y conclusiones

Los aspectos recién señalados (autonomía y creencia heterodoxas; mayor escolaridad entre jóvenes evangélicos y crítica a la autoridad; búsqueda de la espiritualidad; consumo religioso y desapego religión institucional entre universitarios) están dando cuenta de un sujeto crecientemente autónomo e individualizado en lo que concierne a las creencias religiosas. Hay una movilidad y opcionalidad religiosa creciente de las generaciones más jóvenes, donde la búsqueda religiosa está motivada por un interés individual y en donde la movilidad religiosa, la actitud crítica o la creencia ecléctica no están delimitadas por factores institucionales. En esta línea, el argumento eliasiano de que en las sociedades estatales el encapsulamiento ligado a la familia y grupos de parentesco disminuye y el individuo depende cada vez más de sí mismo (Elias, 2000) tiene relación con la movilidad religiosa descrita más arriba, ya que nos muestra a un sujeto que decide autónomamente sus creencias e incluso critica las creencias propias del entorno en que ha sido socializado. De igual manera, el apego a un conocimiento más próximo a la realidad y distante a la fantasía, identificado como propio del desarrollo del proceso civilizatorio y del conocimiento científico (Elias, 2002), tiene relación con los mayores niveles educativos de las generaciones jóvenes evangélicas o de universitarios independientes a este movimiento y en cómo estos adoptan actitudes de distanciamiento o crítica con las autoridades o las creencias establecidas.

Con respecto a la teoría de la religión de Simmel (1955, 2012) nos parece pertinente rescatar la noción de confianza inherente al fenómeno religioso, pero que de igual modo se extiende a una actitud esencial de la vida social. El hecho de interactuar permanentemente con extraños nos hace necesariamente depositar confianza en sujetos desconocidos, que tienen incidencia en el desarrollo de una función o actividad necesaria para nosotros mismos. En este sentido, a partir de la encuesta mencionada más arriba, se ha identificado que las instituciones que mayor confianza generan en Chile son las fuerzas armadas y de orden, por la expectativa que generan de control sobre la delincuencia y narcotráfico, y en un segundo lugar, las universidades por la posibilidad de acceso a la educación y de inserción laboral (especialmente para los segmentos medios y bajos) (Mascareño, 2024). En un entorno de inseguridad, de cesantía o problemas laborales y de alta incertidumbre, en el Chile contemporáneo, los individuos recurren a la religión para obtener algo de certezas o apoyo para lidiar con las dificultades emanadas de la vida social y lo hacen vinculándose con sus lazos familiares y de amistad (Mascareño, 2024).

Esta vinculación del individuo con sus lazos cercanos, se ha entendido para el contexto chileno como un individualismo agéntico (Araujo y Martuccelli 2014, 2020), en el cual el individuo utiliza las redes familiares y de amistad para sobrellevar las dificultades de un entorno altamente competitivo, por ejemplo, en el mercado laboral o el sistema educativo. Desde la perspectiva religiosa, la investigación en *lived religion* en América Latina, ha dado cuenta de un hallazgo similar: el espacio otorgado para una apropiación o experiencia personal con Dios, en el caso de los latinoamericanos entrevistados por Morello (2021b), se traduce en una práctica en la que se pide por otros, en donde hay una interacción personal, pero no individualista, puesto que la atención está puesta en las otras personas que rodean al individuo. Este tipo de oración atendiendo a los otros da cuenta de un tipo de individualismo que de alguna manera es relacional, es decir, se le concibe como un individuo diferenciado que se comunica con lo trascendental, pero en esta misma comunicación está pidiendo y situando la atención en aquellos que lo rodean.

Por último, es relevante destacar este tipo de individualismo que reposa en los contactos interpersonales y que tiene un carácter marcadamente relacional, puesto que difiere de aquel individualismo cuantitativo definido por Simmel (2003) que entendía al individuo como escindido del grupo de pertenencia. En el caso chileno, lo que apreciamos es un individuo que se constituye como tal, pero a partir de las relaciones y lazos que mantiene ya sea con el entorno familiar o de amistad. Con esto, podemos identificar una tendencia a un individuo más autónomo en materia religiosa, que incluso critica a las autoridades religiosas de las iglesias a las que pertenece, pero que no se conceptualiza como un individuo separado del grupo del cual proviene. El individuo, ante la sustitución del control normativo de las instituciones religiosas por una autonomía de la creencia, decide qué es relevante en términos religiosos y cómo y dónde se conecta con aquello. Sin embargo, esta fe autónoma no es un hecho aislado. La interdependencia sigue operando: la fe personal se mantiene y se nutre en las pequeñas redes de confianza que el individuo selecciona.

7. Bibliografía

- Abbruzzese, Salvatore (2023): "Applying Methodological Individualism in the Analysis of Religious Phenomena", en N. Bulle y F. Di Iorio (eds.) *The Palgrave Handbook of Methodological Individualism*, Springer International Publishing, pp. 127-150. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-031-41508-1_6. [Consulta: 27-12-2024].
- Araujo, Kathya y Danilo Martuccelli (2014): "Beyond Institutional Individualism: Agentic Individualism and the Individuation Process in Chilean Society", *Current Sociology*, 62(1), pp. 24-40. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0011392113512496> [Consulta: 27-12-2024].
- Araujo, Kathya y Danilo Martuccelli (2020): "Problematizaciones del individualismo en América Latina", *Perfiles Latinoamericanos*, 28(55), pp. 1-25. Disponible en: <https://doi.org/10.18504/pl2855-001-2020> [Consulta: 27-12-2024].
- Baeza, Jorge (2022): "Jóvenes 'sin religión': Desde una relación lineal a una trayectoria abierta en las vinculaciones entre creencia, religión e iglesia", *Perspectiva Teológica*, 54(3), pp. 775-797.
- Baeza, Jorge y Patricia Imbarack (2023): "Jóvenes 'sin religión' en Chile: Un acercamiento cualitativo", *Última Década*, 31(60), pp. 179-214. Disponible en: <https://doi.org/10.5354/0718-2236.2023.70702>. [Consulta: 27-12-2024].
- Bahamondes, Luis (2021): "Mercantilización de lo sagrado en Santiago de Chile: Fieles, consumidores y creyentes en un contexto de crisis", en L. Bahamondes (ed.) *Prospección religiosa en el Cono Sur*, Santiago, Crann Editores, pp. 37-57.
- Bahamondes, Luis, Florencia Diestre De La Barra, 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, pp. 69-84. Disponible en: <https://doi.org/10.7440/res61.2017.06> [Consulta: 27-12-2024].
- Bahamondes, Luis y Nelson Marín (2022): "Religión vivida y consumo religioso/espiritual: Creyentes, usuarios y vida cotidiana en Santiago de Chile", *Revista de Estudios Sociales*, 82, pp. 137-156. Disponible en: <https://doi.org/10.7440/res82.2022.08> [Consulta: 27-12-2024].
- Beck, Ulrich (2009): *El Dios personal*, Barcelona, Paidós.
- Bellah, Robert (1959): "Durkheim y la historia", *Revista Mexicana de Sociología*, 21(3), pp. 1041-1068.
- Berger, Peter (2014): *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston y Berlín, De Gruyter.

- Berho, Marcelo y Carolina García (2022): "Ruptura y conexión en la búsqueda espiritual neotradicionalista en Chile", *Cultura y Religión*, XVI(2), pp. 147-170. Disponible en: <https://doi.org/10.4067/s0718-47272022000200147>. [Consulta: 27-12-2024].
- Bravo, Fabián (2020): *Fe en tránsito. Evangélicos chilenos en los tiempos de la desinstitucionalización*, Concepción, CEEP Ediciones.
- Bravo, Fabián (2022): "Tensiones en el campo religioso evangélico chileno. Jóvenes profesionales y sociabilidades en los procesos de movilidad religiosa", *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1), pp. 347-373. Disponible en: <https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90224>. [Consulta: 27-12-2024].
- Centro de Estudios Públicos (2024): Encuesta CEP N°92 Agosto-Septiembre 2024, Santiago. Disponible en: <https://www.cepchile.cl/encuesta/encuesta-cep-n-92/>. [Consulta: 27-12-2024].
- Davie, Grace (2007): *The Sociology of Religion*, Londres, Sage.
- Davie, Grace (2013): "Religion in the 21st Century in Europe: Framing the Debate", *Irish Theological Quarterly*, 78(3), pp. 279-293.
- Dumont, Louis (1992): *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Durkheim, Émile (2001): *La división del trabajo social*, Madrid, Akal.
- Durkheim, Émile (2002): "El ámbito de la sociología como ciencia", *Sociológica*, 17(50), pp. 179-200.
- Durkheim, Émile (2012): *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert (1987): "On Human Beings and Their Emotions. A Process-Sociological Essay", *Theory, Culture & Society*, 4, pp. 339-361.
- Elias, Norbert (2000): *La Sociedad de los Individuos*, Barcelona, Península.
- Elias, Norbert (2002): *Compromiso y Distanciamiento*, Barcelona, Península.
- Elias, Norbert (2008): *Sociología Fundamental*, Barcelona, Gedisa.
- Elias, Norbert (2015): *Sobre el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert (2016): *El Proceso de la Civilización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert y Eric Dunning (2014): *Deporte y Ocio en el Proceso de la Civilización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fediakova, Evgenia (2014): "Evangelicals in Democratic Chile: Clash of Generations?", *Social Compass*, 61(1), pp. 108-120. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0037768613513945>. [Consulta 15-12-2024].
- Flint, John y Ryan Powell (2013): "Individualization and Social Dis/Integration in Contemporary Society: A Comparative Note on Zygmunt Bauman and Norbert Elias", en F. Dépelteau y T.S. Landini (eds.), *Norbert Elias and Social Theory*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 261-274.
- Girola, Lidia (2005): *Anomia e Individualismo. Del Diagnóstico de la Modernidad de Durkheim al Pensamiento Contemporáneo*, Barcelona, Anthropos.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003): "Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity", en R.K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Malden y Oxford, Blackwell, pp. 161-174.
- Hervieu-Léger, Danièle (2006): "In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity", *The Hedgehog Review*, 8(1/2), pp. 59-68.
- Joas, Hans (2014): *Faith as an Option. Possible Futures for Christianity*, Stanford, Stanford University Press.
- La Torre, Renée de (2012): "La Religiosidad Popular como 'Entre-Medio' Entre la Religión Institucional y la Espiritualidad Individualizada", *Civitas*, 12(3), pp. 506-521.
- Laermans, Rudi (2006): "The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel", *Social Compass*, 53(4), pp. 479-489. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0037768606070413> [Consulta 15-12-2024].
- Lindhardt, Martin (2022): "Evangélico a mi Manera. El Nuevo Consumidor Pentecostal en el Mercado Religioso Chileno", *Cultura y Religión*, 16(2), pp. 130-146. Disponible en: <https://doi.org/10.4067/s0718-47272022000200130>. [Consulta 15-12-2024].
- Linklater, Andrew (2023): "Religion and Civilization in the Sociology of Norbert Elias: Fantasy-Reality Balances in Long-Term Perspective", *History of the Human Sciences*, 36(1), pp. 56-79. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/09526951221094677> [Consulta 15-12-2024].
- Luckmann, Thomas (1973): *La Religión Invisible*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Mardones, Rodolfo y Paula Díaz (2021): "Identidad, Convivencia y Espiritualidad en una Comunidad Ecológica Hare Krishna", *Cultura y Religión*, 15(2), pp. 244-272.
- Marotta, Mario (2024): "A Disenchanted World: Max Weber on Magic and Modernity", *Journal of Classical Sociology*, 24(3), pp. 224-242. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1468795X231160716> [Consulta 15-12-2024].
- Martín, Eloísa (2009): "From Popular Religion to Practices of Sacralization: Approaches for a Conceptual Discussion", *Social Compass*, 56(2), pp. 273-285. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0037768609103362> [Consulta 15-12-2024].
- Martín, Eloísa (2017): "Peter Berger's Theory of Secularization in Latin America: The Two Sacred Canopies", *Journal of the American Academy of Religion*, 85(4), pp. 1137-1146. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfx079> [Consulta 15-12-2024].
- Mascareño, Aldo (2024): "Individuación y Religión: Fuentes de Seguridad en Entornos de Riesgo y Peligro. Un Análisis de La Encuesta CEP 92", Puntos de Referencia, 708, Santiago.
- McGuire, Meredith B. (2008): *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, New York, Oxford University Press.

- Morandé, Pedro (1987): *Cultura y Modernización en América Latina*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- Morello, Gustavo (2020): *Una Modernidad Encantada. Religión Vivida en Latinoamérica*, Córdoba, Editorial Universidad Católica de Córdoba.
- Morello, Gustavo (2021a): “Catholicism in Context: Religious Practice in Latin America”, *Journal of Global Catholicism*, 6(1), pp. 46-63.
- Morello, Gustavo (2021b): “Nobody Prays Alone: The Practice of Prayer Among Catholics in Three Latin American Cities”, *International Journal of Latin American Religions*, 5(2), pp. 265-286. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00144-4> [Consulta 10-12-2024].
- 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), pp. 308-326. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/2050303217732131>. [Consulta 10-12-2024].
- Obadia, Lionel (2014): “Is Durkheim’s ‘Sociologism’ out-Dated? Debating ‘Individualism’ in Contemporary French Sociology of Religion”, *Canadian Journal of Sociology*, 39(4), pp. 547-566.
- Orellana, Felipe (2023): “Lived Religion y Práctica Religiosa en América Latina: Una Revisión de las Categorías Religiosas Centrales de la Teoría Social Clásica”, *Universum*, 38(2), pp. 549-569. Disponible en: <https://doi.org/10.4067/S0718-23762023000200549> [Consulta 10-12-2024].
- Parker, Cristián (1996): *Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*, Santiago, Fondo de Cultura Económica.
- Parker, Cristián (2019): “Popular Religions and Multiple Modernities: A Framework for Understanding Current Religious Transformations”, *Religions*, 10(10). Disponible en: <https://doi.org/10.3390/rel10100565> [Consulta: 27-11-2024].
- Rammstedt, Otthein y Natalia Cantó (2007): “Georg Simmel (1858-1918)”, en O. Sabido (ed.), *Georg Simmel. Una Revisión Contemporánea*, México, Anthropos, pp. 112-127.
- Schluchter, Wolfgang y Niall Bond (2017): “Dialectics of Disenchantment: A Weberian Look at Western Modernity”, *Max Weber Studies*, 17(1), pp. 24-47. Disponible en: <https://doi.org/10.15543/maxweberstudies.17.1.24> [Consulta 15-12-2024].
- Simmel, Georg (1955): “A Contribution to the Sociology of Religion”, *American Journal of Sociology*, 60(6), pp. 1-18.
- Simmel, Georg (1986): *El Individuo y la Libertad*, Barcelona, Península.
- Simmel, Georg (2002): “La Sociabilidad”, en D. N. Levine (ed.), *Sobre la Individualidad y las Formas Sociales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, pp. 194-208.
- Simmel, Georg (2003): *La Ley Individual y Otros Escritos*, Barcelona, Ediciones Paidós.
- Simmel, Georg (2012): *La Religión*, Buenos Aires, Gedisa.
- Simmel, Georg (2018): *Cuestiones Fundamentales de Sociología*, Barcelona, Gedisa.
- Simmel, Georg (2022): *Sociología: Estudios Sobre las Formas de Socialización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*, Cambridge y London, Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2014): *La Era Secular. Tomo I*, Barcelona, Gedisa.
- Turner, Bryan S. (2004): “Weber and Elias on Religion and Violence: Warrior Charisma and the Civilizing Process”, en S. Loyal y S. Quilley (eds.), *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 245-264.
- Vandenbergh, Frédéric (2010): “Immanent Transcendence in Georg Simmel’s Sociology of Religion”, *Journal of Classical Sociology*, 10(1), pp. 5-32. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1468795X09352559> [Consulta: 27-11-2024].
- Varga, Ivan (2007): “Georg Simmel: Religion and Spirituality”, en K. Flanagan y P.C. Jupp (eds.) *A Sociology of Spirituality*, Hampshire, Ashgate, pp. 145-60.
- Vera, Hector (2013): “Norbert Elias and Emile Durkheim: Seeds of a Historical Sociology of Knowledge”, en F. Dépelteau y T. S. Landini (eds.), *Norbert Elias and Social Theory*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 127-141.
- Watier, Patrick (2005): *Georg Simmel Sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Weber, Max (1998a): *El Político y el Científico*, Madrid, Alianza.
- Weber, Max (1998b): *Ensayos Sobre Sociología de la Religión, II*, Madrid, Taurus.
- Zabludovsky, Gina (2007): *Norbert Elias y los Problemas Actuales de la Sociología*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zabludovsky, Gina (2013): “El Concepto de Individualización en la Sociología Clásica y Contemporánea”, *Política y Cultura*, (39), pp. 229-248