

‘No-religión’ y ‘religiosidad liminal’: propuestas investigativas para el estudio de la desafección religiosa institucional en América Latina

Fabián Bravo Vega

Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad San Sebastián sede Bellavista, Santiago, Chile.
Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.90731>

Recibido: 18 de julio de 2023 • Aceptado: 31 de enero de 2024.

Resumen: El siguiente artículo tiene como objetivo presentar dos herramientas analíticas para la comprensión del proceso de desafección de las instituciones religiosas en el contexto de la modernidad latinoamericana: el concepto de ‘no-religión’ y una estrategia centrada en el carácter de liminalidad de lo religioso (‘religiosidad liminal’). El principal argumento sostiene que la desafección religiosa, entendida desde el crecimiento de la población no-afiliada y otros fenómenos asociados suponen la existencia de un espacio heterogéneo y no una categoría residual y negativa. Para ello y mediante una metodología de revisión bibliográfica, se realiza un examen crítico de los principales núcleos teóricos de las ciencias sociales sobre el fenómeno religioso identificando algunos patrones subyacentes tales como una concepción normativa de la secularización y el predominio de una narrativa moderna occidental que impedirían problematizar nuevas tendencias en el cambio religioso regional. Se concluye que estas propuestas pueden ser valiosas herramientas en la medida en que se complementen con modelos menos restrictivos, a partir de dispositivos teórico-metodológicos más versátiles y una comprensión de lo religioso abierta, minimalista y situada en la singularidad de la modernidad latinoamericana.

Palabras clave: Cambio religioso; No-religión; Liminalidad; Secularización; Desinstitucionalización; América Latina.

ENG “Non-religion” and “liminal religiosity”: Research Proposals for the Study of Institutional Religious Disaffection in Latin America

Abstract: The following article aims to present two analytical tools for understanding the process of disaffection from religious institutions in the context of Latin American modernity: the concept of “non-religion” and a strategy focused on the liminality of the religious (“liminal religiosity”). The main argument holds that religious disaffection, understood through the growth of the unaffiliated population and other associated phenomena, implies the existence of a heterogeneous space rather than a residual and negative category. To achieve this, and through a methodology of literature review, a critical examination is made of the main theoretical nuclei of the social sciences regarding the religious phenomenon, identifying some underlying patterns such as a normative conception of secularization and the predominance of a Western modern narrative that would hinder problematizing new trends in regional religious change. It is concluded that these proposals may serve as valuable tools insofar as they are complemented by less restrictive models, grounded in more versatile theoretical and methodological frameworks, and an open, minimalist understanding of religion that is attuned to the uniqueness of Latin American modernity.

Keywords: Religious change; Non-religion; Liminality; Secularization; Deinstitutionalization; Latin America.

Sumario: 1. Introducción. 2. El concepto de religión desde la modernidad latinoamericana. 3. Crítica a los grandes núcleos teóricos del fenómeno religioso en América Latina. 4. ‘No-religión’: su lugar en la tradición sociológica. 4.1 Una aproximación conceptual de la ‘no-religión’. 4.2 Fenómenos representativos de la ‘no-

¹ Este artículo se enmarca en una tesis de doctorado mayor titulada “Exploraciones en torno al proceso de desafección religiosa en Chile desde una perspectiva americana: el caso de los/as sin afiliación religiosa en las ciudades de La Serena, Santiago y Concepción” del Doctorado en Estudios Americanos de la Universidad de Santiago de Chile.

religión'. 5. 'Religiosidad liminal': una estrategia para la comprensión de lo religioso en América Latina. 6. Síntesis y posicionamiento. 7. Conclusiones. 8. Bibliografía.

Cómo citar: Bravo Vega, F. (2024): "'No-religión' y 'religiosidad liminal': propuestas investigativas para el estudio de la desafección religiosa institucional en América Latina", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e-90731. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.90731>.

1. Introducción

Desde una mirada histórica, cuando analizamos el cambio religioso en América Latina, notaremos inicialmente la relevancia del catolicismo operando como mecanismo de cohesión y fuerza integradora en sociedades altamente fragmentadas (Amestoy, 2010). Así, si en el siglo XIX, la presencia de las primeras comunidades protestantes de origen migrante advirtió las señales de un cuestionamiento de la hegemonía católica en el contexto de la modernidad latinoamericana (Bastian, 2012), el siglo XX, por su parte fue el escenario de grandes rupturas sociales, culturales, políticas que por supuesto encontraron su correlato dentro del paisaje religioso.

En términos estadísticos, desde la década de los sesenta en adelante se constata una notoria caída de adhesión del catolicismo, en contraposición a un aumento sostenido tanto del mundo protestante-evangélico como también de aquella población que no adscribe a ninguna religión (*Pew Research Center*, 2014). En lo que llevamos del siglo XXI estas tendencias no han hecho más que acentuarse. En consonancia con lo anterior, las ciencias sociales han identificado al interior del campo religioso latinoamericano tres tendencias que darían cuenta de este dinamismo: "la posibilidad relativamente nueva de pensarse fuera de toda creencia con formato religioso, el proceso de desinstitucionalización y la consolidación de la circulación religiosa como modo de relacionarse con las creencias" (Mallimaci y Giménez, 2007, p. 52).

Para tener una mejor perspectiva del fenómeno que queremos objetivar, cabe indicar que a nivel mundial la población sin afiliación religiosa (denominados por la academia como *religiously unaffiliated*, *non-religious* o simplemente *nones*) en 2010 representaba el 16% de la población del planeta, concentrada en tres cuartas partes entre las zonas de Asia-Pacífico. Su representación etaria media global es de 34 años, siendo en Europa 37 años; en Asia-Pacífico 35 años; en África Subsahariana 20 años; en América del Norte 31 años; mientras que en América Latina y El Caribe es de 26 años (*Pew Research Center*, 2012). Por mencionar el ejemplo de un país tradicionalmente cristiano, en los Estados Unidos el porcentaje de personas sin afiliación religiosa asciende alrededor del 30% de la población según datos del *Pew Research Center*, y la *General Social Survey*. Según proyecciones del mismo centro de estudios (2022), dependiendo del ritmo del cambio religioso, el porcentaje de *nones* podría fluctuar de entre un 34% a un 52% en las próximas décadas.

En efecto, el crecimiento de la población 'no-afiliada' en Latinoamérica constituye uno de los fenómenos más destacados en las últimas décadas, algunos estudios reconocidos a nivel continental califican esta tendencia desde 1995 como un verdadero "desplome" de las religiones. En el Cono Sur, Argentina, Chile y Uruguay se posicionan como los países con mayor porcentaje de personas no-afiliadas de América Latina (Latinobarómetro, 2020). Estos dos últimos, además, presentan los más altos índices de desconfianza en la Iglesia Católica, pero su comparación requiere de un mayor análisis, principalmente ya que el primero muestra una abrupta caída en la confianza desde comienzos del nuevo siglo (Brahm, 2015), cifra que ha quintuplicado su porcentaje en los últimos treinta años, pasando de un 7% a un 37% en 2021 (UC y GfK Adimark, 2022). En cambio, el segundo se ha caracterizado históricamente por niveles altos de desafección debido a su fuerte componente laicista y secular en su *ethos* cultural (Romero, 2017).

En muchos países de la región, esta aceleración de la desafección religiosa se produce en el marco de una crisis de autoridad, legitimidad y confianza hacia las instituciones, junto con un creciente sentimiento de malestar e injusticia social, la precarización de la vida, las exigencias de mayores niveles de democratización y politización por parte de la sociedad civil (Latinobarómetro, 2020; PNUD, 2015).

Al respecto, variados han sido los diagnósticos e interpretaciones desde las ciencias sociales sobre el cambio religioso en América Latina. Entre los principales destacan aquellos que enfatizan los factores de cambio sociocultural: de un lado, la globalización y los procesos de modernización que darían cuenta de nuevas maneras de vivir la fe, y del otro, los nuevos mercados religiosos en un contexto de pluralización de creencias (Bastian, 2012; Bahamondes, 2012), entre los que destacan las categorías de "creyente a mí manera" (Parker, 2009) o "creyente por cuenta propia" (Mallimaci, 2013).

Sin embargo, más allá de estas caracterizaciones, la pregunta que subyace a nuestro problema es ¿cómo se puede comprender a personas que se piensan a sí mismas fuera de cualquier marco religioso? Sobre todo, advirtiendo que este proceso de desafección religiosa contrasta con un alto nivel de creencia a nivel individual como ocurre, por ejemplo, en Chile (Le Foulon, Mascareño y Salvatierra 2021), lo que en otras palabras indicaría que esta tendencia no constituye un sinónimo de mayor increencia necesariamente. Razón por la cual nuestro argumento aquí propuesto sostiene que la desidentificación religiosa, entendida desde el crecimiento de la población 'no-afiliada', supone la existencia de un espacio heterogéneo y no una categoría residual y negativa.

Lo anterior, plantea la necesidad abordar este fenómeno con nuevos marcos referenciales que nos permitan cartografiar, con mayor precisión, la complejidad del mapa religioso y no-religioso latinoamericano. Dicho de otro modo, si los instrumentos para captar estos fenómenos sociales responden a modelos teórico-epistemológicos anclados en determinados principios normativos, en consecuencia, las conclusiones serán restringidas a los límites que dichos modelos presuponen.

Para lograr este cometido y basado en una metodología de revisión bibliográfica, presentaremos una propuesta teórica que se basa en dos enfoques de aproximación: el primero responde a objetivar un primer conjunto de posicionamientos que por definición se definen en referencia a la religión, al que la literatura especializada denomina no-religión. Y, en el segundo, una perspectiva centrada en el carácter liminal del fenómeno religioso. Ambas estrategias teórico-analíticas responden a dos supuestos que vertebran la investigación, a saber, la existencia de un conjunto de fenómenos de no-religiosidad los cuales no pueden ser reducidos únicamente a los esquemas de increencia o ateísmo, y la presencia de posicionamientos creenciales intersticiales que no se ajustarían al binarismo afiliación/no-afiliación.

Dicho esto, el artículo se estructura de la siguiente manera: en primer lugar, se problematiza el concepto de religión desde la modernidad latinoamericana a partir de una crítica a los grandes núcleos teóricos de las ciencias sociales. Posteriormente, se presenta nuestra propuesta teórico-analítica a partir del concepto de 'no-religión', destacando sus fenómenos más representativos, y se reflexiona sobre la estrategia de 'religiosidad liminal' para el análisis del fenómeno religioso en América Latina, para finalmente, realizar una síntesis y conclusiones.

2. El concepto de religión desde la modernidad latinoamericana

Para comenzar, nuestro esfuerzo estará dirigido a esbozar un concepto de religión que responda a las exigencias del contexto sociohistórico latinoamericano. No pretendemos realizar un examen completo de cómo ha sido pensada en el mundo académico, sino más bien delimitar una definición que nos permita aproximarnos a la realidad empírica, desde una perspectiva crítica y de sospecha epistemológica que posibilite una producción de conocimiento situada.

Partiremos pues desde un argumento que advierte la necesidad de establecer una construcción conceptual no esencialista ni totalizante. Al respecto, Hervieu-Léger (2005) plantea el problema del carácter indeterminado de la religión en cuanto objeto para la sociología. Para ello, cita un fragmento de Poulat donde deja ver esta cuestión:

[...] en sí, lo religioso no es una realidad empírica y observable. Solo captamos expresiones y soportes, como gestos, palabras, textos, edificios, instituciones, asambleas, ceremonias, creencias, lugares, tiempos, personas, grupos; todo puede designarlo, sin que eso signifique fijarlo. Lo religioso es, por naturaleza, un compuesto inestable, inseparable de la mirada que lo anima: cuando se lo descompone, solo queda el elemento objetivable, el que lo manifiesta» (Poulat citado en Hervieu-Léger, 2005: 57).

Dicha indeterminación se comprende como una condición estructural de la disciplina, "un problema epistemológico fundamental, que es el de tener que subordinar la delimitación del campo de la investigación sociológica a los recortes que prescriben el propio objeto y/o la sociedad" (Hervieu-Léger, 2005: 58). Desde una perspectiva macroestructural, las ciencias sociales en el Norte Global han objetivado la religión como un ámbito particular diferente de otras esferas o dominios de la vida social: política, economía, arte, etc., ya sea ésta entendida como un campo de actores sociales que entran en conflicto, o bien como un sistema social autorreferencial (Bourdieu, 2006; Luhmann, 2009). Ambos modelos teóricos han pretendido hacer cognoscible su estudio a partir del reconocimiento de su lógica, componentes internos y del tipo de contingencia que aborda².

Pero, específicamente, ¿qué clase de contingencia es la que caracteriza y define a la religión? Desde los estudios de la religión, Volkhard Krech (2022: 1) plantea que ésta "se enfrenta a la contingencia indeterminable mediante la distinción entre inmanencia y trascendencia absoluta (...). La religión se refiere a la trascendencia desconocida a través de lo inmanente, es decir, por medio de lo conocido". Esta aproximación paradójica se realiza través de una producción de significado definido contextualmente, es decir, cultural e históricamente.

De esta manera, si asumimos que la manera de pensar y vivir lo religioso en América Latina responde a una figuración diferente respecto del relato hegemónico de la modernidad occidental - "otra lógica" dirá Parker (1996)-, conviene entonces situar el análisis atendiendo a estas especificidades sociohistóricas. Bajo este aspecto, considerando que desde la mirada canónica, la condición moderna occidental es contradictoria y paradójica (Berman, 1991), trastornando la experiencia espacio-temporal de los sujetos (Giddens, 1992), en América Latina los procesos de 'desanclaje' (Domingues, 2009) y 'desencastramiento' (Martuccelli, 2020) se presentan como elementos constitutivos y singulares de la experiencia moderna latinoamericana. Prueba de ello es la emergencia de constructos que intentan hacerse cargo de esta dislocación como el de "modernidad periférica" (Larraín, 1996); la noción de "hibridez" entendida como el entrecruzamiento diversos marcos temporales (García Canclini, 2005); o la "modernidad barroca", entendida

² Como destaca Lübbe, "la religión –toda religión– es una praxis de dominación de la contingencia" (en Duch, 2012: 202).

como un tipo de autoconciencia histórica particular desarrollada entre los siglos XVII y XVIII (Echeverría, 2005), entre otros constructos.

3. Crítica a los grandes núcleos teóricos del fenómeno religioso en América Latina

Antes de presentar nuestra propuesta es necesario situar epistemológicamente el debate sobre la producción de conocimiento en torno al hecho religioso desde América Latina. En esta dirección, nos encontramos con el predominio, desde la década de los sesenta hasta el presente, de determinados núcleos teóricos que, en su conjunto, elaboran un relato coherente y lineal sobre el cambio religioso en la región. Al mismo tiempo, de estos núcleos deriva la configuración de modelos teórico-metodológicos que tienden a disociar el fenómeno a partir de, principalmente, dos vías de entradas: la institucional y la individual. La primera, responde a una tradición vinculada a la estrategia intelectual de la socialización en donde la creencia es el resultado de la imposición de las instituciones sobre los individuos. La segunda, por otro lado, forma parte del proceso de subjetivación de los actores sociales, en donde la creencia es el resultado de sus elecciones personales (Martuccelli, 2007; Algranti, 2013).

En este sentido, la producción intelectual ha objetivado el fenómeno religioso, en términos de temporalidad, a partir de una narrativa dominante que supone una condición sociohistórica premoderna definida por un «monopolio católico» -situado en las Américas coloniales-. Luego, con el advenimiento de la modernidad y la consecuente secularización, éste dará paso a un proceso de desmonopolización y pluralización religiosa que en la actualidad deviene en desinstitucionalización (Parker, 1996; Bastian, 2012). Este cuadro global es producto de una construcción compuesta por varios momentos epistemológicos en la academia latinoamericana: a) la secularización, como tributaria a las teorías de la modernización en las décadas de los 60 y 70, y que ha sido definida bajo una lógica categorizadora; b) la hipótesis del fin del monopolio católico, amparado en el principio normativo de la diferencia y el ascenso de nuevos actores sociopolíticos del mundo popular desde la década de los 80 en adelante; y c) la tesis de la desinstitucionalización religiosa, la cual enfatiza el giro cotidiano, la religión vivida y la reflexividad de las biografías que se instala en las primeras décadas del s. XXI bajo una lógica de inclasificación y descategorización (Algranti, J., Mosqueira, M. y Setton, D., 2019; Algranti y Setton, 2022).

De esta forma, si pudiéramos representar en clave temporal y de manera gráfica el tratamiento que ha tenido el fenómeno religioso en las últimas décadas por las ciencias sociales quedaría de la siguiente manera:

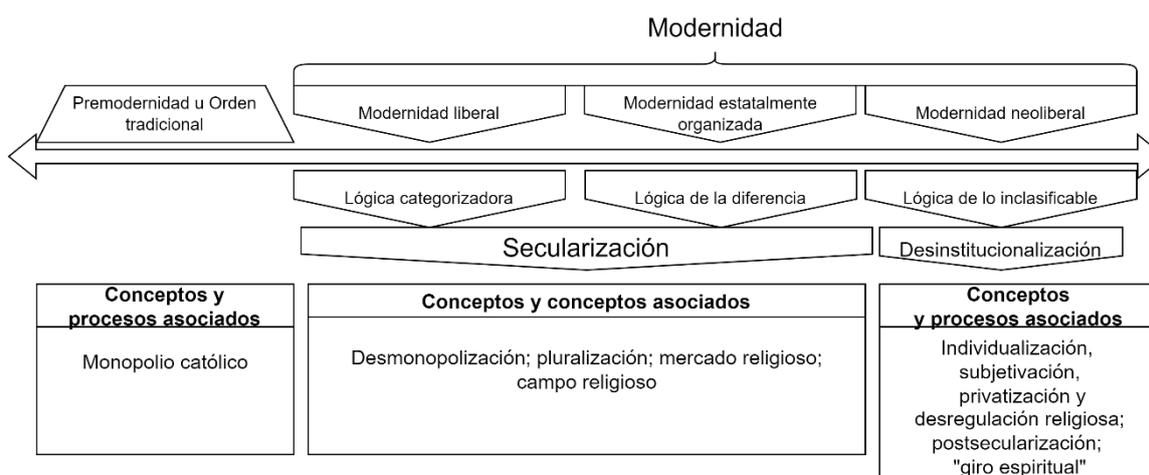


Figura 1

Fuente: elaboración propia

Una mirada crítica a estos núcleos puede revelar algunas cuestiones de orden subyacente. Respecto a la teoría de la secularización cabe señalar que su importancia recalca en que ésta se encuentra presente como uno de los pilares del pensamiento sociológico (Weber, 2006; Donoso-Maluf, 2008). En Latinoamérica, sus principales nudos problemáticos estuvieron dirigidos a explicar el lugar de lo religioso en la hoja de ruta del proceso de modernización, es decir, si constituye un obstáculo o más bien un agente para el desarrollo. Bajo este aspecto, será criticada ampliamente desde la década de los 80 en adelante, donde se cuestionará el sesgo ilustrado y europocéntrico de esta clave interpretativa, fragmento constitutivo de un relato que instala un horizonte normativo con carácter axiomático (Morandé, 2017; Parker, 1996). Este carácter de normatividad acarrea consecuencias problemáticas para la comprensión del fenómeno religioso en su calidad de herramienta analítica.

Si bajo el entendimiento de que la condición monopólica constituye un factor sociohistórico de carácter estructural, condición de posibilidad para la formación posterior de un contexto de pluralización de creencias y luego un mercado religioso (Soneira, 2009; Cipriani, 2011; Davie, 2011), bajo una óptica de sospecha, el concepto mismo de monopolio del catolicismo puede ser puesto en cuestión en la medida en que "pierde fuerza si,

con él, se pretende dar cuenta de algún tipo de conciencia colectiva, de internalización uniforme de un sistema religioso” (Algranti y Setton, 2022: 152)³.

De la misma manera, encontramos en el concepto de pluralización otra divergencia narrativa, puesto que desde el relato moderno occidental es comprendida como un principio constitutivo de las sociedades europeas y norteamericana (Warner, 1993; Moreras, 2006). No obstante, en la realidad latinoamericana ésta se entiende más bien como el resultado de un conjunto de factores históricos derivados del proceso de modernización (Odgers, 2010). Lo que nos conduce a su vez a reconsiderar la noción de mercado religioso, concepto que también ha sido objeto de críticas siendo catalogada como una perspectiva reduccionista del fenómeno al no tomar en cuenta otros aspectos de carácter irracionales y estructurales que participan en la construcción de las creencias (Frigerio, 2000; Chesnut, 2018).

Si seguimos aplicando esta lógica, para el caso del concepto de campo religioso (Bourdieu, 1988; 2006), en todas las visiones críticas se observa una constatación respecto de las cualidades particulares del espacio socio-religioso latinoamericano en cuanto a su capacidad para desbordar los límites de los grandes sistemas religiosos tradicionales. En efecto, si consideramos el hecho de que su tratamiento en las ciencias sociales latinoamericanas subraya menos una definición fronteriza respecto de otros campos sociales que a su diversidad y pluralización interna, esto nos indica una diferencia sustancial respecto de su planteamiento original. Fundamentalmente, ya que esta noción forma parte de un entramado cognitivo basado en el principio de diferenciación que define a la modernidad noroccidental y que difiere de las sociedades latinoamericanas, las cuales responden a una dinámica concéntrica y no policéntrica como en Europa occidental, lo que repercute en la autonomía de sus sistemas funcionales (Mascareño, 2010). En este contexto, para Suárez (2006) el modelo bourdieusiano de campo religioso podría resultar insuficiente para el abordaje de prácticas y experiencias que tensionan las pertenencias y adhesiones institucionales convencionales debido a su volatilidad e intermitencia.

Por último, respecto a la desinstitucionalización religiosa, es necesario consignar que constituye en la actualidad una de las tesis de mayor consenso acerca del cambio religioso en América Latina, principalmente asociado a una desregulación, pluralización y diversificación del espacio religioso (Mallimaci y Giménez, 2007; Viotti, 2019; Algranti, Mosqueira y Setton, 2019). No obstante, si nos situamos en el contexto de enunciación de dicha tesis, advertiremos que surge como respuesta a una crisis expresada ante la imposibilidad de las instituciones para transmitir orientaciones normativas y proveer sentidos para la acción, las que ahora son producidas por el mismo individuo por medio de la reflexividad en el contexto europeo de la llamada Segunda Modernidad del Norte Global (Beck, Giddens y Lash, 2001). Esto resulta especialmente problemático en su aplicación a América Latina porque en estas latitudes prevalecería un tipo de individualismo distinto al institucional, el que ha sido definido como uno de tipo ‘agéntico’, donde los individuos deben enfrentar un conjunto de desafíos sociales ajenos al soporte institucional moderno (Martuccelli, 2019).

En síntesis, una reflexión crítica sobre la manera en que la teoría social ha configurado estas narrativas y núcleos teóricos, nos indica la fuerte influencia normativa de la teoría de la secularización noroccidental. Esto conlleva efectos complejos para la investigación por cuanto tiende a generar un tratamiento conceptual acrítico si no se considera los conceptos en sus condiciones de producción (Martínez, 2013).

Como consecuencia de lo anterior, imposibilitaría observar la producción religiosa en ‘campos’ y espacios académicamente no legitimados, especialmente aquellos desarrollados en los márgenes institucionales tales como históricamente ha ocurrido en América Latina, Asia y otras regiones del Sur Global⁴. En efecto, como ha señalado Frigerio (2021), el estudio del fenómeno religioso latinoamericano, especialmente desde la sociología, se encuentra condicionado por una narrativa predominante que instala presupuestos analíticos que se asumen sin mayor cuestionamiento ni rigurosidad por parte de los investigadores.

No obstante, reconocemos que en los últimos años ha existido un esfuerzo relevante para dotar de rendimiento teórico a la secularización desde América Latina. En esta tarea destacan el concepto de secularizaciones múltiples de Casanova (2007) y aquellas teorizaciones que la entienden menos como declive de lo religioso y más como un proceso de reorganización de ésta en la sociedad moderna. Así, desde esta perspectiva, significa entenderla como “recomposición de creencias y traspaso de categorías y lenguajes del mundo religioso al socio-político” (Mallimaci, 2017: 29). Y, además, reconfigura el binomio sagrado/profano al “entender lo secular no como la separación o frontera entre lo sacro y lo profano, sino como la irrupción de lo sacro en lo profano, su expresión en la vida cotidiana y en el espacio público” (Gaytán, 2018: 605).

Es precisamente desde estos elementos que dan forma a nuestra singularidad regional donde problematizamos el crecimiento personas ‘no-afiliadas’ en un paisaje de desidentificación religiosa generalizada en la región. Para ello introduciremos nuestra propuesta basada en el concepto de ‘no-religión’.

4. ‘No-religión’: su lugar en la tradición sociológica

Llegados a este punto sostenemos que una manera adecuada de caracterizar a buena parte de aquella población creciente ubicada en el plano de la desafección religiosa o que se piensa a sí misma ajena a

³ Esto fue particularmente visible en el Cono Sur, donde a causa del modelo parroquial de ocupación territorial y a la carencia prolongada de eclesiásticos, incidió en el rendimiento, por parte de la institucionalidad católica, para regular y organizar las creencias de manera efectiva (Mallimaci y Giménez, 2007).

⁴ Dicho sea de paso, esta problemática ya se encuentra en los debates de la sociología del Norte Global ante los llamados Nuevos Movimientos Religiosos desde la década de los sesenta en adelante (Hervieu-Léger, 2005), la emergencia de grupos que no respondían a los marcos de las religiones históricas como el movimiento Hare Krishna, la Iglesia de la Unificación o la Cienciología, por mencionar solamente algunos, obligaron a la academia a reconsiderar los modelos teórico-metodológicos que medían la religiosidad.

referentes religiosos (Mallimaci y Giménez, 2007), remite a lo que, en los últimos años, la sociología de la religión ha enmarcado a nivel epistemológico en un sub-campo particular denominado “*nonreligious*”.

Tradicionalmente, la sociología ha privilegiado la relación entre religiosidad y ‘no-religiosidad’ a partir de modelos estadísticos y cuantitativos. Existiendo al menos tres enfoques teóricos que han objetivado el fenómeno: I) la teoría de la secularización, que entiende la ‘no-religiosidad’ como indicador del avance de los procesos de modernización y el “desencantamiento del mundo”; II) las teorías económicas que, conciben que un aumento de la no-religiosidad constituye un indicador de un pobre desarrollo del mercado religioso; y III) la sociología fenomenológica de Luckmann, que asocia el aumento o disminución de la religión a los procesos de socialización. Con todo, el problema de la ‘no-religión’ constituye un indicador de otro objeto (Wohlrab-Sahr & Kaden, 2014).

Si bien el estudio de los fenómenos que contrastan y se oponen a la religión fue un elemento ya presente en las discusiones de la sociología clásica, la institucionalización de la ‘no-religión’ como campo de estudio es relativamente nueva en el estudio de la religión⁵. La razón de aquello remite a la conformación de una tradición programática influida por el iluminismo y positivismo que concibió al ateísmo como el estado natural de las sociedades modernas y por ende sin necesidad de ser comprendidas. Este imaginario se proyectará en la formación del pensamiento sociológico tanto británico como norteamericano (Bullivant, 2020).

Siguiendo a Bullivant (2020), otro aspecto destacable se encuentra en que los estudios de la ‘no-religiosidad’ han experimentado en el último tiempo un proceso de institucionalización en cuanto a sub-campo de estudio a raíz de la convergencia de diversos factores⁶. Dicha institucionalización tiene un doble carácter. El primero, de naturaleza externa, surge del proceso de autoconciencia de diversos grupos que buscan consolidarse como actores sociales. Estos grupos, con causas comunes y coherencia interna, como las organizaciones ateas en Estados Unidos, han adoptado un discurso centrado en la reivindicación de derechos y el trato igualitario frente a otros grupos religiosos. En tanto que la segunda es de carácter interno, se estructura a raíz del interés creciente, tanto personal como profesional, por parte de los investigadores que en gran número presentan altos niveles de ‘no-religiosidad’, situándolos en la reflexividad sujeto-objeto⁷.

4.1. Una aproximación conceptual de la ‘no-religión’

Ahora bien, partiremos esbozando una aproximación de lo ‘no-religioso’ como una noción que aglutina un conjunto heterogéneo de fenómenos y categorías que se relacionan, contrastan, se oponen e intersectan con la religión⁸: “incluye una amplia gama de manifestaciones sociales y culturales del ateísmo, el agnosticismo, la indiferencia, la no religiosidad (por ejemplo, la falta de práctica religiosa y la no afiliación), la secularidad y otros temas “relacionados con la religión”” (Bullivant, 2020: 3).

En consonancia con esta lógica, para Lee (2012: 131) la ‘no-religión’ constituye un concepto relacional pero que a la vez designa algo independiente a lo religioso: “la no-religión es cualquier posición, perspectiva o práctica que se define principalmente por, o en relación con la religión, pero que, sin embargo, se considera distinta de la religión”. Para esta autora, aquellos fenómenos con existencia ontológica independiente de la religión, como algunos tipos de racionalismo, quedarían excluidos de lo que entiende como ‘no-religioso’. De la misma manera, tampoco consideraría al movimiento *New Age* y las formas alternativas de espiritualidad. En contraste, Quack (2014) en su definición de ‘no-religión’ sí incluye al humanismo, naturalismo y el racionalismo en cuanto visiones de mundo que mantienen distintas relaciones con las tradiciones religiosas.

En un esfuerzo por superar el carácter dicotómico y dotar de una lógica positiva al concepto de *nonreligion*, Quack (2014) propone concebirla como concepto relacional y que puede explicarse en referencia a lo religioso. Puntualmente, además, distingue lo ‘no-religioso’ de lo arreligioso, a pesar de que ambas nociones se puedan entender como opuestas a lo religioso. En consecuencia, el concepto de *nonreligion* elaborado por Quack (2014) no debería englobar absolutamente todos los fenómenos ajenos a la religión.

De esta manera, coincidimos tanto con Lee (2012) como con Quack (2014) en la proposición de la ‘no-religión’ como “concepto-maestro”, en el sentido de constituir una cualidad de determinados fenómenos que se encuentran en intersección en el mundo social más que hacer referencia a un caso empírico específico. Por lo tanto, se encontraría lejos de ser concepto esencialista con características primarias y secundarias susceptible a generar interpretaciones sustancialistas.

Desde este enfoque, es necesario comprender el concepto de ‘no-religión’ como un término inserto en una constelación conceptual en donde coexiste e interactúa con otras nociones del campo disciplinar, como secularismo, secularidad, secularización y por supuesto, la misma religión. A la vez, es capaz de eslabonar otros fenómenos más específicos como la irreligión, la indiferencia religiosa, la increencia, el ateísmo o el agnosticismo, entre otras. Aunque intentamos simplificar conceptualmente un arduo debate, somos conscientes de que existen muchas maneras de ser secular en las sociedades modernas. La discusión tiende a complejizarse cuando observamos cómo grupos activistas seculares y no-creyentes se organizan con pautas que los llevan

⁵ Una obra emblemática que problematiza la ‘no-religión’ en la sociología contemporánea es la de Campbell titulada *Toward a Sociology of Irreligion* publicado en 1971.

⁶ La institucionalización del sub-campo se encuentra representado por la conformación de redes de producción académica como la *Nonreligion and Secularity Research Network* (Quack, 2014) que han propiciado una diferenciación de lo ‘no-religioso’ frente a otros objetos de estudio dentro de la sociología de la religión.

⁷ En este sentido, si bien existen antecedentes de trabajos sobre ateísmo desde los años sesenta, no será hasta el surgimiento, a comienzos de este siglo, del fenómeno editorial y militante del llamado “Nuevo Ateísmo” que despertara interés sociológico (Bullivant, 2020).

⁸ Si bien el uso de la noción *nonreligion* responde a la influencia de parte de la *Nonreligion and Secularity Research Network*, etimológicamente existen diferencias marcadas. Mientras que el prefijo latín “non” implica una negación a la palabra que le sigue, el prefijo griego “a” como también el prefijo latín “in” puede significar tanto negación como ausencia (Quack, 2014: 446).

a adoptar una postura de permanente justificación de su posición secular, tal como los grupos religiosos. Este comportamiento ambivalente es lo que Blankholm (2022) denomina como la “paradoja secular”.

En este punto en necesario enfatizar que según Lee (2012) la ‘no-religión’ se define siempre en referencia a la religión, en cambio lo secular se define como algo distinto a la religión. En efecto, mientras que el primero es referencial o relacional, el segundo es puramente relativo a algo religioso entendido como variable. Por lo tanto, a juicio de la autora, lo secular no constituye el mejor concepto para el estudio del ateísmo o el humanismo en cuanto posiciones dentro de la ‘no-religiosidad’. De hecho, otro ejemplo útil en este razonamiento lo provee la distinción entre ‘no-religión’ y ‘arreligión’, mientras que el primero existe con relación a la religión, el segundo no requiere ninguna referencia (Quack, 2014).

4.2. Fenómenos representativos de la ‘no-religión’

Dentro de los fenómenos más representativos de la ‘no-religiosidad’ se encuentra el ateísmo, término que históricamente ha cargado con una connotación peyorativa en sociedades con una matriz cultural teísta, como es el caso de Occidente (Eller, 2010). En este sentido, Bullivant (2013) ofrece una interesante revisión del uso del concepto en los últimos años, haciendo hincapié en la falta de consenso académico respecto a si se trata de una creencia o no, si involucra a una deidad en particular o a varias, entre otras disonancias. Su contribución se centra en comprenderlo en cuanto concepto general donde convergen “un conjunto coherente de posturas y fenómenos” (Bullivant, 2013: 20). Distinguiendo, además, dos tipos de ateísmo: una posición negativa (asociada a la ausencia) y una positiva (una posición específica). Como base de su planteamiento, ofrece la siguiente definición: “una ausencia de creencia en la existencia de un Dios o dioses” (Bullivant, 2013: 20).

Siguiendo la lógica relacional, el ateísmo es un concepto que puede ser pensando como una posición intelectual o cultural frente al teísmo, sin ser considerado religioso en sí mismo (Lee, 2012). De manera complementaria, otro aporte relevante para la discusión lo provee Eller (2010), quien presenta una definición similar al autor anterior, sosteniendo, además, que el término en cuestión constituye una posición donde el concepto “dios” se encuentra vaciado de todo contenido y referente. Siendo posible encontrarla, bajo esta comprensión, inclusive dentro de los mismos sistemas religiosos. Por su parte, aunque el agnosticismo usualmente se piensa como una posición intermedia entre la creencia en Dios (teísmo) y la increencia (ateísmo), ambas posiciones no constituyen extremos: si bien los primeros no se consideran a sí mismos como portadores de una visión extremista, los segundos se definen por su ausencia de creencia. En consecuencia, el agnosticismo puede entenderse como un medio, una actitud racional que posibilita llegar a una posición (Eller, 2010).

Continuando con nuestro esquema, la noción de irreligión tuvo inicialmente una relevancia académica significativa, sobre todo a partir del ya mencionado trabajo de Campbell (1971). Sin embargo, es pertinente señalar que su tipología ha sido objeto de crítica debido a la connotación de rechazo, cimentado en una idea de hostilidad e indiferencia que deja de lado otras posiciones intermedias (Lee, 2012). Es por ello que, optamos por interpretarla como: “enérgica y expresivamente opuesto a la religión; esencialmente un sinónimo de “anti-religioso”” (Baker y Smith 2015: 8). En consecuencia, si el término irreligión se encuentra fuertemente asociado a una posición de hostilidad y rechazo (“anti-”), esto sugeriría una visión totalizadora que impide ver matices. Por último, incluimos en estas manifestaciones a la indiferencia hacia la religión, la que será entendida como una “falta de interés o preocupación por la religión; una actitud o sentimiento que es imparcial, abierto, neutral y marcado por la imparcialidad con respecto a la religión; y un comportamiento que es pasivo en términos de religión” (Klug, 2017: 220).

A la luz de la revisión bibliográfica desarrollada, constatamos que la ‘no-religiosidad’ representa entonces una herramienta teórico-analítica pragmática. Su propiedad de “concepto-maestro”, denota una capacidad heurística lo suficientemente versátil para visibilizar identificaciones fuera de cualquier esquema religioso en América Latina. Dicha amplitud conceptual no se traduce necesariamente en un estado de ambigüedad. Prueba de ello, se encuentra en los planteamientos de Quack (2014), quien, basado en la teoría de los campos sociales de Bourdieu, argumenta la necesidad de estudiar los efectos del campo y las relaciones dinámicas entre un campo religioso y uno ‘no-religioso’. De la misma manera, Wohlrab-Sahr y Kade (2014) proveen otro valioso modelo de análisis para aproximarse a los grupos ‘no-religiosos’ que se estructura en función de tres niveles: 1) normas sociales; 2) actitudes e identidad; y 3) las arenas en conflicto.

5. ‘Religiosidad liminal’: una estrategia para la comprensión de lo religioso en América Latina

Llegados a este punto podemos establecer una segunda propuesta investigativa complementaria, la cual se presenta como una respuesta al predominio de modelos teórico-metodológicos que, en mayor o menor medida, reproducen una lógica dicotómica que conlleva a una fragmentación artificial en los estudios de las ciencias sociales de la religión, invisibilizando la diversidad religiosa y su producción fuera del campo académico y socialmente legitimado (Frigerio, 2021).

Al menos así es posible constatarlo si tomamos la manera en que se ha analizado lo religioso oponiendo lo institucional a lo individual: desde la clásica distinción entre religión (oficial) y religión popular, hasta la dicotomía más contemporánea entre religiosidad y espiritualidad. Para Frigerio, esta bifurcación responde a un problema de carácter ontológico compuesto por «ontologías grupistas» que “postulan la existencia de grupos claramente demarcados, supuestamente homogéneos como los elementos básicos de la vida social y por lo tanto como unidades fundamentales del análisis social”. En contraposición a «ontologías individualistas» las que “suelen menospreciar el carácter socialmente encastrado (*embedded*) de cualquier acción social” (Frigerio, 2020: 28).

Cuando situamos la discusión en términos paradigmáticos, Frigerio plantea el predominio de un paradigma que denomina católico-céntrico (Frigerio, 2018). Por su parte, Parker (2010), dentro de la misma lógica, lo califica como el carácter «eclesiocéntrico» de los estudios de la religión desde las ciencias sociales, los cuales inciden en las maneras de conceptualizar lo religioso, sus condiciones de producción y organización:

Nuestras definiciones de religión suelen ser más normativas que analíticas, que sobre-enfatizamos el grado de sistematicidad necesario para que las creencias puedan ser consideradas “religiosas” y que nuestra formación sociológica, mayormente occidental y cristiana, nos predispone a buscar, encontrar y examinar mayormente o principalmente grupos del tipo “iglesia” o “secta” – grupos con cierto grado de organización y perdurabilidad en el tiempo, que producen claramente identidades o identificaciones religiosas explícitas–” (Frigerio, 2018: 29).

Es por esta razón que, superar estos límites, pasaría por la generación de enfoques que privilegien lo que podríamos llamar el carácter liminal de los fenómenos⁹. Bajo este aspecto, De la Torre (2021) ha planteado la necesidad de ruptura con la lógica binaria que ha caracterizado la narrativa occidental moderna, y privilegiar un enfoque centrado en los puntos de contactos, intersticios, espacios de entremedio y vasos comunicantes¹⁰.

Tomando como eje de análisis la religiosidad popular, la autora sostiene que esta lógica proveería un potencial heurístico al establecer una perspectiva más vectorial y menos normativa:

Es necesario subrayar que el estudio de la religiosidad popular debe contemplar una metodología de la transversalidad del fenómeno, que más que dar cuenta de las normas que regulan fronteras de identidad, sea capaz de trazar los vectores mediante los cuales se articulan diferentes movimientos religiosos y las actividades religiosas que buscan redefinir la realidad social en otras esferas especializadas bajo lógicas producidas por la modernidad (De la Torre, 2021: 291).

Desde nuestra propuesta, esta perspectiva puede constituirse en una herramienta valiosa capaz de dialogar con otros modelos y marcos teóricos. Por mencionar dos ejemplos, es posible constatar esta entrada analítica en algunas reflexiones sobre el concepto de campo religioso de Martínez (2013) para su adecuación en el contexto latinoamericano, y también podríamos adicionar el trabajo de Suárez (2015) quien propone el concepto de «creencias bisagras», el cual posee la cualidad de operar como hilo articulador del catolicismo tradicional, la religiosidad popular y la emergencia de nuevas creencias en el campo religioso de Colonia Ajusco en Ciudad de México. Por lo tanto, una perspectiva liminal de lo religioso podría ofrecer rendimientos idóneos para articular e imbricar diferentes espacios y temporalidades sociales de la modernidad latinoamericana. En consonancia con esto, coincidimos con De la Torre (2021) cuando lo comprende en cuanto “lugar bisagra” debido a la capacidad de vehiculizar elementos de continuidad de la tradición y articularlos con otros de renovación de significados.

6. Síntesis y posicionamiento

Resumiendo, consideramos necesario situar el fenómeno de la crisis de adhesión institucional religiosa en el marco de las singularidades sociohistóricas del contexto latinoamericano¹¹. Procurando un manejo crítico del arsenal teórico-metodológico importado del Norte Global, como por ejemplo la teoría del campo religioso o la teoría de la diferenciación funcional, las cuales, presuponen una idea determinada de secularización (Asad, 2003).

Adicionalmente, con todos estos antecedentes, lo que intentamos argumentar es la necesidad de tomar distancia de definiciones que planteen *a priori*, una finalidad demasiado restringida de lo religioso, ya que esto obstaculizaría el campo visual de intersección con otras esferas de la vida social que se encuentran en permanente interacción. Por ejemplo, los usos políticos de la religión, y viceversa, que caracterizan al Espacio Público en América Latina. En efecto, este vínculo sostenido y sedimentado entre lo religioso y lo político se manifiesta en una densa red de interrelaciones de orden corporativista entre Estado y la Iglesia Católica, a lo que hay que añadir en las últimas décadas la emergencia de actores provenientes del mundo evangélico, a pesar de los proyectos laicistas de corte liberal que tuvieron su auge durante el s. XIX y principios del s. XX (Bastian, 2004). De la misma manera, al asumir definiciones demasiado abarcativas, como por ejemplo el caso de la “religión invisible” de Luckmann (1973), corremos el riesgo de encontrar dificultades para su operacionalización analítica.

En consecuencia, proponemos algunos registros que nos pueden orientar sobre cómo abordar el problema de la desafección y desidentificación religiosa institucional latinoamericana partiendo desde una aproximación abierta y minimalista de lo religioso: I) “Por religión, entiendo las prácticas culturales que las personas hacen para conectarse con un poder sobrehumano, que (estas personas sienten) influencia sus vidas” (Morello, 2020: 19); II) “una red de relaciones que involucra a los humanos con una serie de diferentes seres y poderes suprahumanos” (Frigerio, 2018: 76); y III) sistemas de creencias y prácticas que se dirigen a un “orden-de-ser” sobrehumano (Heehs, 2021:26). El valor teórico-metodológico de estas aproximaciones responde a su naturaleza más descriptiva que normativa, prescindiendo de modelos dicotómicos centrados tanto en la preeminencia institucional como también en la experiencia fenomenológica. Asimismo,

⁹ La noción de liminalidad fue propuesta por Van Gennep y difundida por Turner (2020: 105), utilizada para describir un estado o fase de transición entre dos posiciones sociales en el contexto de los estudios antropológicos de los ritos de paso: “Se usan también para marcar el acceso a un nuevo *status* adquirido, tanto si se trata de una posición política como de la pertenencia a determinado club exclusivo o sociedad secreta. Pueden servir para marcar la admisión de una persona en un determinado grupo religioso que no abarca al conjunto de la sociedad”.

¹⁰ Esta lógica, también es denominada por Bhabha como “entre medio” (*in-between*) (citado en De la Torre, 2021).

¹¹ Cabe destacar que ya existen algunas investigaciones recientes en el marco de la religiosidad vivida en América Latina. Éstas dan cuenta de las dinámicas de distanciamiento en algunas ciudades importantes de la región (Rabbia, 2017; Da Costa, 2019).

buscamos perfilar un trabajo de definiciones dinámicas y complementarias no asumiendo la preexistencia de nociones tales como dios, la predominancia de algún texto de carácter sagrado, la existencia de un cuerpo de especialistas u otra presuposición de origen judeocristiano.

Con esta aproximación abierta, podemos articular un esquema más idóneo para el análisis de los fenómenos religiosos complementándolo con una óptica liminal. Al hacerlo estamos asumiendo un sentido estratégico que nos permite eludir las demarcaciones convencionales de adscripción, afiliación y adherencia institucional, pudiendo existir —o no— una identificación que se puede encontrar en un estado permanente de inclasificación, sin resolución o síntesis entre la dialéctica adentro/afuera (Algranti y Setton, 2022). Asimismo, nos permite problematizar lo religioso más allá de los espacios socialmente legitimados, es decir explorarlo “fuera de las religiones” (Frigerio, 2020), analizando su elasticidad lindante y su capacidad de imbricación con otras esferas de la vida social, propias de la experiencia moderna latinoamericana “encantada” (Morello, 2020), donde existir en las fronteras constituye una manera de ser y estar en el mundo.

7. Conclusiones

A lo largo de este texto se buscó contribuir al debate sobre el proceso creciente de la desafección religiosa y sus fenómenos asociados (aumento de personas auto-comprendidas ‘no-afiliadas’ y aumento de experiencias de desafiliación, deconversión, entre otros) en América Latina a partir de una revisión crítica de los principales núcleos teóricos de la narrativa disciplinar de la región y presentando dos dispositivos analíticos: la ‘no-religión’ y la perspectiva de la ‘religiosidad liminal’. El primero corresponde a un concepto desarrollado en el contexto intelectual del Norte Global, en tanto que el segundo corresponde a una estrategia analítica heurística.

Retomando una pregunta presentada al inicio de nuestro escrito ¿cómo se puede comprender a personas que se piensan a sí mismas fuera de cualquier marco religioso? Sostenemos que una respuesta posible apela a pensar modelos menos restrictivos a partir de herramientas teórico-metodológicas más versátiles capaces de captar la complejidad de la modernidad religiosa dentro de la singularidad latinoamericana, prescindiendo de modelos dicotómicos por otros plurales donde la pertenencia pueda pensarse de manera múltiple y no monolítica. Donde además se complejiza la relación núcleo-periferia, visibilizando la riqueza de producción religiosa en espacios intersticiales, comprendiendo las prácticas desde sus propios contextos y encastrando la experiencia religiosa en el entramado sociohistórico de la región.

La desafección religiosa institucional, graficada por el crecimiento sostenido de personas ‘no-afiliadas’ en el último tiempo instala una pregunta por su existencia social, la cual apela a reevaluar el estatuto de lo religioso en nuestras sociedades, entendiéndolo como un elemento mutable y dinámico, el cual exige una reelaboración situada más allá de los marcos institucionalmente formulados en otras latitudes. En otros términos, plantea interrogantes sobre los modos de existencia de los individuos y sus vínculos con aquello que consideran sagrado o trascendente en diferentes aspectos de la vida social.

En el esfuerzo por objetivar a este grupo creciente de manera no-residual el concepto de ‘no-religión’ puede resultar de gran valor interpretativo caracterizando un espacio de creencia diverso y heterogéneo donde coexisten una multiplicidad de posicionamientos identitarios y actitudinales que se reelaboran de manera permanente. En este sentido, la noción que adoptamos de la ‘no-religión’ posee un alcance pragmático, relativo y que responde al carácter contingente e histórico del concepto de religión como hecho sociocultural. Esta estrategia debe complementarse con un concepto de religión que opere como entrada analítica al campo empírico, desde un enfoque liminal, sin normativas preestablecidas, marcos esencialistas ni totalizantes. Esto facilitaría encastrar la experiencia religiosa —o la ausencia de ella— en procesos estructurales considerando las especificidades de la región en la comprensión del cambio religioso, sus manifestaciones y condiciones sociológicas.

Bajo este aspecto, el propósito de la revisión crítica de los núcleos teóricos consistió en develar una genealogía definida por la influencia del ateísmo y agnosticismo metodológico como lugar epistemológico de enunciación predominante en las ciencias sociales de la religión. Enfatizando la centralidad histórica de la gramática secular, que organiza y restringe las formas religiosas de ser y estar el mundo. Esta constatación no busca desechar la producción intelectual de estos modelos, sino por el contrario, encontrar imbricaciones con la propuesta que hemos tratado de perfilar en este texto. Sobre todo, con renovados enfoques como la religión vivida (*Lived Religion*), la cual dialoga con nuestra condición históricamente ligada a la religiosidad en todas sus formas, una realidad que actualmente vive cambios profundos y acelerados.

8. Bibliografía

- Algranti, Joaquín (2013): “¿Qué significa creer? aproximaciones al estudio de la cultura material de los grupos religiosos”, en *X Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Disponible en: <https://cdsa.academica.org/000-038/71/653> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Algranti, Joaquín; Mosqueira, Mariela y Setton, Damián (2019): *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*, Buenos Aires, Biblos.
- Algranti, Joaquín y Setton, Damián (2022): *Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos*, Buenos Aires, Biblos.
- Amestoy, Norman Rubén (2010): “Ideas para repensar la historia del cristianismo en América latina”, *Teología y Cultura*, 12(7), pp. 1-20. Disponible en: https://teologiaycultura.ucel.edu.ar/wp-content/uploads/2020/10/TyC_7-12_NormanRubenAmestoy_Ideas-para-repensar-la-historia.pdf [Consulta: 27 de julio de 2023].

- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Bahamondes, Luis (2012): "Una mirada a la metamorfosis de América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea", *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 2, pp. 109-116. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/1053/105325282009.pdf> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Baker, Joseph y Smith, Buster (2015): *American Secularism: Cultural Contours of Nonreligious Belief Systems*. New York, University Press.
- Bastian, Jean Pierre (2012): *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, CDMX, FCE.
- Bastian, Jean Pierre (2004): "La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía", en J.P. Bastian (Coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, CDMX, FCE, pp. 155-173.
- Beck, Ulrich; Giddens, Anthony y Lash, Scott (2001): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Editorial.
- Berger, Peter (2006): *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.
- Berman, Marshall (1991): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Blankholm, Joseph (2022): *The Secular Paradox. On the Religiosity of the Not Religious*, New York, New York University Press.
- Bourdieu, Pierre (1988): *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (2006): "Génesis y estructura del Campo Religioso", *Relación. Estudios de historia y sociedad*, 27(108), pp. 29-83. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/137/13710803.pdf> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Brahm, Sofía (2015): Realidad religiosa de Latinoamérica, *Revista Humanitas*, 98, pp. 562-589. Disponible en: <https://www.humanitas.cl/iglesia/realidad-religiosa-de-latinoamerica> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Bullivant, Stephen (2013): "Defining 'atheism'", in S. Bullivant y M. Ruse (Eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 11-21.
- Bullivant, Stephen (2020): "Explaining the rise of 'nonreligion studies': Subfield formation and institutionalization within the sociology of religion", *Social Compass*, 67(1), pp. 86-102. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0037768619894815> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Casanova, José (2007): "Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial". *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 7, pp. 1-20.
- Campbell, Colin (1971): *Toward a Sociology of Irreligion*, Londres, Macmillan Education.
- Chesnut, Andrew (2018): "Mercado libre de la fe", en R. Blancarte (Coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, CDMX, FCE, pp. 368-375.
- Cipriani, Roberto (2011): *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Da Costa, Néstor (2019): "Creyentes sin religión y ateos en el laico Uruguay," en H. Rabbia, G. Morello, N. Da Costa y C. Romero (Comps.), *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Editorial Universidad Católica de Córdoba y Universidad Católica del Uruguay, pp. 67-78.
- Davie, Grace (2011): *Sociología de la religión*, Madrid, Akal.
- De la Torre, Renée (2021): "La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización", *Revista Cultura y Religión*, 15(1), pp. 261-300. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272021000100259> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Domingues, José Mauricio (2009): *La modernidad contemporánea en América Latina*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, CLACSO.
- Donoso-Maluf, Francisco (2008): "El porvenir de una des-ilusión: Hacia un examen pluriaxial de la secularización", *Teología y Vida*, 49(4), pp. 799-835. Disponible en <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492008000300012> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Duch, Lluís (2012): *La religión en el siglo XXI*, Madrid, Siruela.
- Echeverría, Bolívar (2005): *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era.
- Eller, Jack David (2010): "What Is Atheism?", in P. Zuckerman (Ed.), *Atheism and Secularity (Volume 1). Issues, Concepts and Definitions*, Santa Barbara, California, Praeger-ABC-CLIO, pp. 1-18.
- Frigerio, Alejandro (2000): "Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿hacia un nuevo paradigma?", *Boletín de lecturas sociales y económicas*, 7(34), pp. 34-50.
- Frigerio, Alejandro (2018): "¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica", *Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), pp. 51-95. Disponible en: <https://doi.org/10.28965/2018-024-03> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Frigerio, Alejandro (2020): "Encontrando la religión por fuera de las "religiones". Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las "iglesias" y el "individuo"", *Religião e Sociedade*, 40(3), pp. 21-47. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/O100-85872020v40n3cap01> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Frigerio, Alejandro (2021): "Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión", *Revista Cultura y Religión*, 15(1), pp. 301-331. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272021000100299> [Consulta: 27 de julio de 2023].

- Gaytán, Felipe (2018): "Secularización", en R. Blancarte (Coord.). *Diccionario de religiones en América Latina*, México, FCE, pp. 475-485.
- García Canclini, Néstor (2005): *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Giddens, Anthony (1992): *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra.
- Heehs, Peter (2021): *Espiritualidad sin Dios. Su historia y su práctica*, Barcelona, Kairós.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005): *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.
- Klug, Petra (2017): "Varieties of Nonreligion: Why Some People Criticize Religion, While Others Just Don't Care", in J. Quack & C. Schuh (Eds.), *Religious Indifference: New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, Oxford, Springer, pp. 219-237.
- Krech, Volkhard (2022): "Dimensions of the Religious. Toward a Synthesis of Different Approaches in the study of Religion" [Conferencia], *Seminario internacional: Reflexiones en torno a los Estudios de la Religión*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- Larraín, Jorge (1996): *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago, Andrés Bello.
- Latinobarómetro (2020): *Informe Latinobarómetro Chile 2020*, Santiago, Corporación Latinobarómetro. Disponible en: https://www.latinobarometro.org/latdocs/INFORME_LATINOBAROMETRO_CHILE_1995_2020.pdf [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Le Foulon, Carmen; Mascareño, Aldo y Salvatierra, Valentina (2021): "¿Chile postsecular? La necesidad de una exploración comparada", *Puntos de referencia*, Centro de Estudios Públicos, 579, pp. 1-36. Disponible en: https://www.cepchile.cl/wp-content/uploads/2022/09/pder579_clefoulon_amascareno_vsalvatierra.pdf [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Lee, Lois (2012): "Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies", *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), pp. 129-139. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13537903.2012.642742> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Luckmann, Thomas (1973): *La religión invisible*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Mallimaci, Fortunato y Giménez, Verónica (2007): "Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político", *Revista Argentina de Sociología*, 9(5), pp. 44-63. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/ras/v5n9/v5n9a04.pdf> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Mallimaci, Fortunato (Dir.) (2013): *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos.
- Mallimaci, Fortunato (2017): "Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual", *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 108, pp. 15-33. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/caravelle.2218> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Martínez, Ana Teresa (2013): "En torno a la noción de campo religioso: categorías para estudiar religión y política en América Latina", en V. Giménez Beliveau y E. Giumbelli (Coords.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XX*, Buenos Aires, Biblos/ACSRM, pp. 87-107.
- Martuccelli, Danilo (2007): *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*, Santiago, LOM.
- Martuccelli, Danilo (2019): "Variantes del individualismo". *Estudios Sociológicos*, 37, pp. 7-37.
- Martuccelli, Danilo (2020): *Introducción heterodoxa a las ciencias sociales*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Mascareño, Aldo (2010): *Diferenciación y contingencia en América Latina*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Morandé, Pedro (2017): *Cultura y Modernización en América Latina*, Santiago, Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Morello, Gustavo (2020): *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba.
- Moreras, Jordi (2006): "Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate". *Documentos CIDOB, Serie: Migraciones*, 9, pp. 1-55.
- Odgers, Olga (2010): *Pluralización religiosa de América Latina*, Tijuana, B.C., El Colegio de la Frontera Norte; CDMX, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Parker, Cristián (1996): "Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista", Santiago, FCE.
- Parker, Cristián (2009): "Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural", en A. Alonso (Comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 337-364.
- Parker, Cristián (2010): "El eclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental", en D. Gutiérrez Martínez (Ed.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, pp. 47-69.
- Pew Research Center (2014): *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica*. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Pew Research Center (2012): "Nones" on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2012/10/NonesOnTheRise-full.pdf> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Pew Research Center (2022): Modeling the Future of Religion in America. Disponible en: https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2022/09/US-Religious-Projections_FOR-PRODUCTION-9.13.22.pdf [Consulta: 27 de julio de 2023].

- PNUD (2015): *Informe sobre Desarrollo Humano en Chile 2015: Los tiempos de la politización*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Santiago. Disponible en: <https://www.estudiospnud.cl/wp-content/uploads/2020/04/Informe202015.pdf> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Quack, Johannes (2014): "Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion'", *Method & Theory in the Study of Religion*, 26, pp. 439-469. Disponible en: <https://doi.org/10.1163/15700682-12341327> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Rabbia, Hugo (2017): "Explorando los "sin religión de pertenencia" en Córdoba, Argentina", *Estudos de Religião*, 31(3), pp. 131-155. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/erv31n3p131-155> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Romero, Javier (2017): *Transformaciones del campo religioso. Nuevas expresiones de lo religioso en el mundo juvenil en Argentina, Chile y Uruguay*, Tesis de Doctorado, Universidad de Santiago de Chile, Santiago.
- Soneira, Aberlardo (2009): "Las teorías económicas de la religión y su difusión en América Latina", en *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, Asociación Latinoamericana de Sociología*, Buenos Aires. Disponible en: <https://cdsa.aacademica.org/000-062/1727.pdf> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Suárez, Hugo José (2015): *Creyentes urbanos: Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*, CDMX, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Turner, Victor (2020): *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI.
- UC y GfK Adimark (2022): Encuesta Nacional Bicentenario 2021 (presentación). Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago. Disponible en: https://politicaspUBLICAS.uc.cl/web/content/uploads/2022/01/Encuesta-Bicentenario-2021-versio%CC%81n-final_OK-1.pdf [Consulta: 4 de septiembre de 2024].
- Viotti, Nicolás (2019): Deinstitutionalization of Religion, in H. Gooren. (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions*, Rochester, MI, Springer, pp. 601-605.
- Warner, Stephen (1993): "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology*, 98(5), pp. 1044-1093. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/2781583> [Consulta: 27 de julio de 2023].
- Weber, Max (2006): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires, Terramar.
- Wohlrab-Sahr, Monika & Kaden, Tom (2014): "Exploring the Non-Religious: Societal Norms, Attitudes and Identities, Arenas of Conflict", *Archives de sciences sociales des religions*, 167, pp. 105-125. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/24739856> [Consulta: 27 de julio de 2023].