



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

ISSN: 1900-5180

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

Rodríguez Fernández, Lidia; de León Azcárate, Juan Luis; Vide Rodríguez, Vicente; Uriarte González, Luzio; Basterretxea Moreno, Miren Izar

Lived religion y fenomenología de la religión: el caso latinoamericano*

Revista de Estudios Sociales, núm. 82, 2022, Octubre-Diciembre, pp. 23-41

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/res82.2022.02>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81573311002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Lived religion y fenomenología de la religión: el caso latinoamericano*

Lidia Rodríguez Fernández, Juan Luis de León Azcárate, Vicente Vide Rodríguez, Luzio Uriarte González y Miren Iziar Basterretxea Moreno

Recibido: 10 de febrero de 2022 · Aceptado: 24 de junio de 2022 · Modificado: 24 de julio de 2022
<https://doi.org/10.7440/res82.2022.02>

Resumen | Aunque el estudio del fenómeno religioso desde la perspectiva de la *lived religion* nace en los países del Atlántico Norte, varios investigadores han adoptado esta aproximación en el contexto latinoamericano para dar cuenta del hecho religioso y su evolución. Esta orientación responde a la insatisfacción que producen las conclusiones a las que llegan las teorías sociológicas clásicas cuando tratan de explicar el lugar y el sentido de la religión en el contexto de la modernidad latinoamericana, como es el caso de las teorías en torno a la secularización. Este abordaje ha resultado prometedor, en la medida en que ofrece evidencias de la presencia del fenómeno religioso en la sociedad contemporánea que no se han tenido suficientemente en cuenta anteriormente. Pero, al mismo tiempo, presenta aspectos que necesitan ser clarificados y/o desarrollados. Uno de ellos es la relación entre la *lived religion* y los marcos teóricos que, desde las diferentes ciencias sociales, buscan explicar el fenómeno religioso. El presente artículo presenta algunas consideraciones sobre la fecunda relación que puede establecer la *lived religion* con la fenomenología de la religión. Identifica aspectos en los que ambas disciplinas se complementan y enriquecen mutuamente, así como cuestiones críticas a tener en cuenta. En concreto, se propone un acercamiento fenomenológico a dos ámbitos de análisis diferenciados y, al mismo tiempo, imbricados: la *lived religion* y la *lived spirituality*.

Palabras clave | América Latina; fenómeno religioso; fenomenología de la religión; *lived religion*; *lived spirituality*

Lived Religion and Phenomenology of Religion: The Case of Latin America

Abstract | Although the study of religious phenomena from the perspective of lived religion was born in the North Atlantic countries, several researchers have adopted this approach in the Latin American context to account for the religious fact and its evolution. This orientation responds to the dissatisfaction with the conclusions reached by classical sociological theories when they try to explain the place and meaning of religion in the context of Latin American modernity, as in the case of the theories on secularization. This approach has proved promising, insofar as it offers evidence of the presence of the religious phenomenon in contemporary society that has not been sufficiently taken into account before. But, at the same time, it presents aspects that need to be clarified and/or developed. One of them is the relationship between lived religion and the theoretical frameworks that, from the different social sciences, are intended to explain the religious phenomenon. This article offers some considerations on the fruitful relationship that can be established between lived religion and the phenomenology of religion. It identifies

* Los autores participamos igualitariamente en la redacción de este artículo. Este texto no es resultado de un equipo de investigación subvencionado, por lo que no cuenta con financiación externa. Se escribió específicamente para este número temático.

aspects in which both disciplines complement and enrich each other, as well as critical issues to be taken into account. Specifically, it proposes a phenomenological approach to two distinct and, at the same time, intertwined fields of analysis: lived religion and lived spirituality.

Keywords | Latin America; lived religion; lived spirituality; phenomenology of religion; religious phenomenon

Lived religion e fenomenologia da religião: o caso latino-americano

Resumo | Embora o estudo do fenômeno religioso sob a perspectiva da *lived religion* nasça nos países do Atlântico Norte, vários pesquisadores vêm adotando essa abordagem no contexto latino-americano para evidenciar o ato religioso e sua evolução. Essa orientação atende a insatisfação que produzem as conclusões às quais as teorias sociológicas clássicas chegam quando tentam explicar o lugar e sentido da religião no contexto da modernidade latino-americana, como é o caso das teorias em torno da secularização. Essa abordagem é promissora já que oferece evidências da presença do fenômeno religioso na sociedade contemporânea que não foi considerado anteriormente. No entanto e ao mesmo tempo, apresenta aspectos que precisam ser esclarecidos ou desenvolvidos. Um deles é a relação entre a *lived religion* e os referenciais teóricos que, a partir de diferentes ciências sociais, procuram explicar o fenômeno religioso. Este artigo oferece algumas considerações sobre a fecunda relação que a *lived religion* pode estabelecer com a fenomenologia da religião. Identifica aspectos em que ambas as disciplinas se complementam e se enriquecem mutuamente, bem como questões críticas a serem levadas em conta. Em específico, propõe-se uma abordagem fenomenológica dos dois âmbitos de análise diferenciados e paralelamente conectados: *lived religion* e *lived spirituality*.

Palabras-chave | América Latina; fenómeno religioso; fenomenologia da religião; *lived religion*; *lived spirituality*

Introducción

En las dos últimas décadas se han multiplicado las investigaciones y las consecuentes publicaciones que siguen el planteamiento ofrecido por la *lived religion*¹ para tratar de comprender el fenómeno religioso en el contexto de la modernidad occidental actual, con gran repercusión en el caso latinoamericano. Aunque se trata de un planteamiento relativamente reciente con apenas tres o cuatro décadas de desarrollo, su propuesta es, en cierta medida, alternativa a las teorías clásicas. Pero, como es de esperar, una línea de investigación de tan corto recorrido sigue afrontando desafíos diversos a la hora de validarse y consolidarse en el panorama científico actual. El presente artículo analiza críticamente parte del camino recorrido y propone un posible marco teórico que permita avanzar en la línea de investigación de la *lived religion*.

Para alcanzar dichos objetivos, en la segunda sección sobrevolamos la investigación del hecho religioso en la sociedad latinoamericana. El cuadro general no pretende ser exhaustivo, pero sí dibuja cierta insatisfacción en los resultados obtenidos desde las ciencias sociales cuando se aplican los métodos de investigación mayoritarios en los países del Atlántico Norte a la realidad latinoamericana. Habida cuenta de la descripción anterior, en la tercera sección hacemos una sucinta valoración crítica de la *lived religion* cuando entra en diálogo, a modo de ejemplo, con uno de los grandes marcos teóricos que tratan de explicar el fenómeno religioso, como es la fenomenología de la religión. Consideramos que esta aborda el espinoso tema de la identificación del núcleo

1 Empleamos la expresión original inglesa, ya que se trata de un término técnico habitual en la academia. De este modo evitamos la ambigüedad de la traducción castellana.

esencial del fenómeno religioso, aspecto que a juicio de diversos críticos es uno de los flancos más débiles de la *lived religion*.

A la reflexión sobre las fructíferas aportaciones teóricas de la fenomenología de la religión a la *lived religion* dedicamos, en consecuencia, el cuarto apartado, en el que nos preguntamos por el objeto de estudio de la *lived religion* y la *lived spirituality*. Finalmente, en la quinta parte, planteamos una propuesta de delimitación de ambos fenómenos en la forma de un mapa conceptual, ilustrado con evidencias provenientes de una investigación liderada por Gustavo Morello realizada en varios países latinoamericanos y entre migrantes latinoamericanos residentes en el País Vasco.

Una rápida mirada a la investigación sobre el fenómeno religioso en América Latina

Un amplio grupo de especialistas que han investigado el fenómeno religioso en América Latina pone de manifiesto que la sociología de la religión ha sido un campo de investigación fructífero en los estudios científicos. Sin embargo, tal y como veremos en la primera parte de este apartado, también ha producido una insatisfacción que ha empujado a varios autores a explorar nuevos caminos, como es el caso de los planteamientos novedosos de la *lived religion* que presentaremos en la segunda parte.

Algunas dificultades de las teorías clásicas para explicar el caso latinoamericano

Como queda dicho, a continuación no presentamos un mapa exhaustivo de la investigación que se viene realizando en América Latina sobre el fenómeno religioso. Nuestro objetivo es proponer un marco general (que, sin duda, necesitaría ulteriores matizaciones y concreciones) que nos permita contextualizar los acercamientos cualitativos al fenómeno religioso y, más concretamente, a la propuesta de la *lived religion*.

En la academia latinoamericana, el fenómeno religioso ha estado muy presente en las ciencias sociales, sobre todo en los estudios sociológicos y antropológicos. En casi todos los países de esta área geográfica y cultural encontramos especialistas que, desde hace décadas, tratan de dar cuenta de la presencia y el significado del hecho religioso en la modernidad latinoamericana, como la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ASCRM).

Pasamos, en primer lugar, a presentar las dos teorías sociológicas más relevantes. Durante décadas, el lugar y la función que tiene la religión en la sociedad contemporánea ha sido interpretado a partir del paradigma de la secularización, que nace y se extiende en la academia europea a partir del progresivo declive del fenómeno religioso. En los últimos años han aparecido voces críticas y discordantes con respecto a este planteamiento, como la de Davie (1994 y 2000), quien ha señalado que el fenómeno de la crisis de la pertenencia institucional no equivale a la falta de creencia religiosa personal. Milbank (2006), por su parte, ha remarcado lo que el planteamiento secular tiene de mito. En línea con Habermas (2006), Casanova (2009) ha llamado la atención sobre la nueva presencia de la religión y el cambio de actitud de la sociedad europea (Urrutia 2015), mientras Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012) hablan de *secularidades* y *modernidades múltiples*.

En el caso de Norteamérica, se ha ido desarrollando el planteamiento del *libre mercado religioso*, formulado inicialmente por Stark y Bainbridge (1985 y 1996), donde las personas toman decisiones racionales a partir de una amplia oferta. En este mercado, la competencia entre las diferentes ofertas religiosas y la lógica de la elección racional (*rational*

choice) vigorizan el dinamismo del fenómeno religioso. También son varios los investigadores que han mostrado su insatisfacción cuando esta segunda teoría se aplica al caso latinoamericano y defienden la idea de que la modernización en América Latina sigue cauces diferentes a los de Europa y Norteamérica. La siguiente consideración de Morello resulta programática:

La dificultad para evaluar la religiosidad tal y como existe en América Latina se debe, en parte, a que se siguen utilizando categorías descriptivas que no fueron diseñadas para las culturas religiosas fuera del Atlántico Norte. [...] Si miramos la religión desde la perspectiva de América Latina y de las personas que la practican, encontraremos una definición diferente y unas herramientas conceptuales distintas para entender la experiencia religiosa de los latinoamericanos, y quizás nos ayuden a mirar la religión de otra manera. (2021, 4)

En efecto, no existe un consenso a la hora de caracterizar el modelo específicamente latinoamericano, calificado con diferentes adjetivos: “barroco” (Echeverría 2000; Mansilla 2011), “reencantado” (Marzal 2002; Morello 2021), “otra lógica” (Parker 1993), “híbrido” (García Canclini 1990; Adam 2019), “frustrado” (Arriarán 1997), etc. Tampoco han faltado marcos interpretativos alternativos, entre los que se cuenta la propuesta de *modernidad barroca* de Morandé Court (2017) o la de Marzal (2002 y 2005).

Si, por otra parte, nos fijamos en la medición de los datos obtenidos, apreciamos que la investigación cuantitativa ha puesto el foco mayoritariamente en los vaivenes de la centralidad del catolicismo, mientras que el acercamiento cualitativo ha evidenciado el pluralismo religioso y las profundas transformaciones que se dan en los márgenes sociales (De la Torre y Martín 2016). En el caso de América Latina, se han seguido los estándares de la sociología empírica, basada en su mayor parte en el censo por países y en la administración de encuestas (Beltrán 2012; Díaz 2009; Esquivel 2017; Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre 2016; Latinobarómetro 2020; Mallimaci *et al.* 2019; Pew Forum on Religion 2014). Este acercamiento cuantitativo identifica elementos constitutivos y medibles del fenómeno religioso (creencias, prácticas, adscripción, participación, etc.), vinculados a la teoría de la secularización o a la elección racional (*rational choice*) señalados anteriormente.

De nuevo, los resultados alcanzados por esta aproximación y su interpretación han dado lugar a críticas de diverso tipo que muestran cierto grado de descontento con el modo como describen e interpretan el fenómeno religioso en América Latina (Adam 2019; De la Torre y Martín 2016; Fernandes 2019; Morello 2021, 26-29); por ejemplo, las claras limitaciones al identificar y valorar la diversidad cultural y la pluralidad creciente de vivencias e itinerarios religiosos (Hunt 2005). A menudo se alejan de lo que la gente corriente entiende por “persona religiosa”, asociado a la vida cotidiana, y no a sus creencias o a la asistencia regular al culto (Ameigeiras 2008; Mallimaci 2013; Morello 2020; Romero 2014). Por último, utiliza dicotomías difícilmente aplicables fuera del contexto cultural en el que nacieron: sagrado/profano, iglesia/secta, magia/religión, practicante / no practicante, etcétera (Morello 2021, 28).

Como consecuencia de esta comprensión insuficiente del hecho religioso latinoamericano a partir de los modelos desarrollados en el Atlántico Norte, Gustavo Morello plantea la siguiente propuesta:

La tesis que presento aquí es sencilla: existe una interacción entre la modernidad y la religión, pero el resultado no ha sido una disminución de la religiosidad, sino su transformación. Al explorar la religión tal y como la practican los latinoamericanos, descubrimos el cambio, no el declive. En América Latina hay más religión de lo que los secularistas esperan, pero de un tipo diferente al que los líderes religiosos desearían. (2021, 3)

La propuesta de la *lived religion*

El enfoque de la *lived religion* es relativamente reciente. Knibbe y Kupari (2020, 160) sitúan su origen en la tradición sociológica francesa del estudio de la religión, donde por primera vez aparece el término *religion vécue* (Brion 1972). Morello (2021, 32) señala que el concepto *lived religion* fue introducido en sociología en 1994, en el contexto de un grupo de investigadores de la Harvard Divinity School con la idea de estudiar el *daily life* de las personas religiosas (Hall 1997). En esta línea de investigación, el acento se pone en la forma en que las personas practican la religión (Knibbe y Kupari 2020, 159; Ammerman 2007, 2013 y 2020; Bender 2003); dicho de otro modo: en la experiencia religiosa cotidiana, prestando especial atención a la corporalidad, los objetos simbólicos y el discurso (Ammerman 2014; 2016; McGuire 2008). Por otra parte, en un contexto de pluralismo religioso y cultural, las personas actúan tomando diferentes elementos de tradiciones diversas. El planteamiento metodológico de la *lived religion* está atento, precisamente, a esta dialéctica entre tradiciones comunitarias y elecciones (adaptaciones) personales. Este acercamiento cualitativo implica la realización de entrevistas en profundidad y se fija especialmente en las *historias de vida* narradas por las personas entrevistadas; en un contexto de conversación abierta se trata de captar el significado vital que tienen para la persona los conceptos que usa en el marco de los acontecimientos que narra y de la interpretación que hace (Ruiz Olabuenaga e Ispizua 1989, 125-152, 219-228).

Volviendo al caso latinoamericano, un hito importante en la recepción y utilización del planteamiento de la *lived religion* fue el proyecto financiado por la Fundación Templeton, titulado “The Transformations of *Lived Religion* in Urban Latin America: A Study of Contemporary Latin Americans’ Experience of the Transcendent”, llevado a cabo entre 2015 y 2018 por estudiosos del fenómeno religioso pertenecientes a Uruguay, Argentina y Perú, a los que se sumaron posteriormente Chile, México, Brasil y Costa Rica (Morello 2021, IX-XI). Es significativo que este abordaje estuviera presente en las XX Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. Religiões na América Latina: Horizontes e Novos Desafios (Río de Janeiro, Brasil, 9 al 13 de agosto de 2022), donde intervino el grupo de trabajo coordinado por Néstor da Costa, Silvia Fernandes y Gustavo Morello: “Religión vivida en América Latina. La vivencia de lo trascendente desde la perspectiva de los actores”.

Elementos para una valoración

Tras la exposición descriptiva del camino recorrido, conviene ofrecer una valoración necesariamente provisional, ya que nos encontramos en un proceso abierto. A continuación destacamos, por una parte, cinco aportaciones de la *lived religion* para un mejor conocimiento del fenómeno religioso y de sus transformaciones en la sociedad contemporánea. Por otra, identificamos tres limitaciones que salen a luz en diálogo con la fenomenología de la religión, con el propósito de evitar posibles unilateralidades y permitir el establecimiento de sinergias con otros acercamientos. Terminamos con tres avances que podrían enriquecer el planteamiento de investigación de la *lived religion*, lo cual nos permitirá centrarnos, en la siguiente sección de este artículo, en el último de ellos.

Aportaciones de la *lived religion*

En primer lugar, el acercamiento de la *lived religion* parece iluminar el fenómeno religioso más allá del ámbito institucionalizado y de los datos que se pueden medir cuantitativamente. Existen técnicas variadas para realizar un abordaje cualitativo de la forma en la que los creyentes viven su fe: análisis documental, etnográfico, etc. Dado que nuestro estudio se fundamenta en las historias de vida narradas en las entrevistas personales, las aportaciones aquí mencionadas se centran en las posibilidades de dicha técnica. Recoger y analizar las narraciones de las vivencias que testimonian las personas

permite ir más allá de la identificación, categorización y medición de creencias y pertenencias. En este sentido, la *lived religion* contribuye a identificar procesos que están en marcha en la vida de las personas, pero que son inaccesibles en las encuestas al uso, al tiempo que presenta evidencias del dinamismo social caracterizado por cambios profundos (Knibbe y Kupari 2020, 172).

En segundo lugar, la aportación anterior se concreta en el análisis de tres aspectos significativos y transversales que, a su vez, son centrales en la biografía de muchas personas: *religión, espiritualidad y construcción de sentido*. Ninguno de estos conceptos tiene una definición universalmente aceptada ni clara, ya que, al tiempo que se diferencian, se solapan y se influyen mutuamente. A partir del estudio de las narraciones de las personas, la *lived religion* puede contribuir a identificarlos y a comprender mejor sus posibles interacciones en la vida cotidiana (Knibbe y Kupari 2020, 166).

En tercer lugar, presta atención a cuestiones que no están suficientemente contempladas en las investigaciones académicas convencionales: las prácticas corporizadas (Orsi 2005) y diarias (Parker 2019), las experiencias sensoriales (McGuire 2016), y las narraciones de la gente común y corriente (Ammerman 2014). Todas estas son dimensiones fundamentales en el estudio de los fenómenos religiosos.

En cuarto lugar, del análisis de las narraciones se derivan evidencias para superar algunas categorías y asunciones sobre el fenómeno religioso en el mundo académico, por ejemplo, las dicotomías sagrado/profano, creyente / no creyente, practicante / no practicante, público/privado, espiritual/material, entre otras (Morello 2021, 28). Ello nos permite comprender mejor los procesos de secularización y los cambios que sufre el fenómeno religioso en contextos de creciente pluralismo religioso.

Finalmente, nos parece interesante la reflexión que realiza De la Torre (2021, 268-269) en relación al quehacer teológico, cuando afirma que la *lived religion* puede ofrecer “una mayor precisión metodológica y una epistemología más horizontal que invita a atender la fe desde las perspectivas ordinarias del creyente”. Esta autora identifica una sugerente relación entre *lived religion* y religiosidad popular, pero sin confundir ambos términos. Distinguir entre estos y constatar sus puntos de coincidencia contribuye a conocer mejor la presencia y evolución del fenómeno religioso en la modernidad, especialmente en el caso latinoamericano, al tiempo que desafía a la reflexión teológica (Morello *et al.* 2017; Morello 2021).

Límites de la *lived religion*

En primer lugar, la *lived religion* no puede aspirar a ser una teoría global del fenómeno religioso, dado su punto de partida. Las evidencias aportadas tensionan los marcos teóricos que tratan de situar el hecho religioso, pero deben complementarse con otras aproximaciones a dicho fenómeno. El abordaje de la *lived religion* está obligado a convivir y dialogar críticamente con otros marcos teóricos y sus respectivas categorías, cuestión que merece desarrollarse en un artículo propio.

En segundo lugar, los dos términos con los que se denomina este planteamiento generan dificultades. La definición del hecho religioso tiene una larga historia de desencuentros y malentendidos que no podemos resumir aquí por razones de espacio. Lo relevante para nuestro objetivo es que el problema no se resuelve dando por supuesto el significado de *religión* (Knibbe y Kupari 2020, 159). Los investigadores de la *lived religion* presuponen que, cuando una persona describe en una entrevista una experiencia como religiosa, esta es, en efecto, religiosa. Los problemas derivados de esta presuposición son diversos: con frecuencia no hablamos de lo mismo, ya que lo que para unas personas es religión

para otras no lo es; corremos el riesgo de identificar religión con cualquier forma de creencia o práctica ritual, con las espiritualidades, con experiencias diversas relacionadas con el sentido de la vida, con fenómenos paranormales o con sentimientos difusos de sobrecogimiento y fascinación ante una realidad concebida como “no ordinaria” que no es necesariamente religiosa. En esta línea, es significativo el esfuerzo realizado por Ammerman (2020), y no menos representativo el hecho de que Morello se vea en la necesidad de plantearse la siguiente pregunta en uno de sus últimos libros: “What Is Religion?” (2021, 35-37).

El término *lived* también presenta algunas ambigüedades de interpretación (Knibbe y Kupari 2020, 164). Se puede identificar con lo que acontece en la vida cotidiana de las personas (en inglés, *everyday*); puede referirse a vivencias de lo sobrenatural que tienen personas ordinarias en momentos puntuales de sus vidas; o bien a las experiencias extraordinarias de algunas personas especialmente virtuosas, en línea con James (1986). Otros autores enfatizan la relación de poder que existe en toda estructura social e interpretan el término como la opción por acercarse a la realidad desde la perspectiva del grupo sujeto a dominación (Woodhead 2013, 11). En cualquier caso, y en orden a evitar ambigüedades que creen confusión, en el futuro deberá clarificarse el sentido de *lived*, lo cual conducirá necesariamente a limitar el campo de análisis de la *lived religion*.

En tercer lugar, la *lived religion* ha tendido a situar el estudio de la religión preferentemente en los márgenes sociales, subrayando lo que está fuera de las creencias y doctrinas institucionalizadas (De la Torre y Martín 2016; De la Torre 2021). Ammermann toma buena nota de este sesgo objeto de críticas cuando escribe lo siguiente (2020, 10): “Los sociólogos que escriben sobre la *lived religion* se han visto limitados por su tendencia a definir su tema en oposición al estudio de las creencias y doctrinas, de las organizaciones y membresía, o de las élites y los líderes” (cf. Ammerman 2016). No se trata de una limitación insuperable, ya que se sitúa en la lógica que dirige toda investigación, pero deberá tenerse en cuenta a la hora de ofrecer resultados.

Avances futuros en la *lived religion*

Un primer avance prometedor es elaborar una reflexión más sistemática sobre la relación entre los métodos cuantitativos y cualitativos en el contexto de la *lived religion*. De hecho, no se trata de un futuro imaginado, ya que ha sido incorporado a la práctica de algunos investigadores latinoamericanos adscritos a esta línea de investigación; estos se plantean realizar encuestas de medida sin abandonar por ello las entrevistas, unido todo ello al uso de los métodos cualitativos.

Un segundo avance está relacionado con la hermenéutica, es decir, con la interpretación de los testimonios de la experiencia religiosa. Como queda dicho, prestar atención a las vivencias narradas abre un panorama de investigación que no es accesible por otras vías, pero también plantea el problema de la relación que se establece entre experiencia personal y construcción narrativa, como bien plantea Cho (2021). Debemos tener en cuenta que, en sentido estricto, el investigador no tiene acceso a la experiencia religiosa de la persona, sino a su narración, construida a partir de elementos simbólicos disponibles en una determinada tradición cultural. A ello debemos añadir que el investigador no es una tabla rasa cuando interpreta dichos códigos simbólicos y lingüísticos, por lo que corremos el riesgo de interpretar lo que, de hecho, no forma parte del mundo del informante. Por tanto, necesitamos diseñar y comunicar en cada caso el mayor número posible de concreciones y prevenciones metodológicas.

Un tercer y último avance se sitúa en la posible interacción entre la *lived religion* y los marcos teóricos propios de las ciencias que estudian el fenómeno religioso. Al respecto señalan Knibbe y Kupari (2020, 166): “*Lived religion*’ debe ser aclarada, teorizada,

explicitada metodológicamente y puesta en diálogo con la investigación que estudia la aparición e implantación de la religión como categoría”. En nuestra opinión, dicha relación podría desarrollarse en el futuro en dos sentidos: de los marcos teóricos a las evidencias, y de las evidencias a los marcos teóricos: a) la perspectiva de la *lived religion* ofrecería a los marcos teóricos de las diferentes ciencias sociales y humanas una rica y compleja gama de evidencias, ya sea para confirmar los planteamientos de tales teorías o para refutarlos o reorientarlos; b) los marcos teóricos ayudarían en la necesaria clarificación terminológica y en la interpretación adecuada de las evidencias de la *lived religion*.

A modo de ejemplo, en este artículo proponemos el posible enriquecimiento mutuo entre la *lived religion* y la fenomenología de la religión, cuestión que desarrollaremos en la siguiente sección. Por una parte, la fenomenología de la religión puede contribuir a clarificar el objeto de estudio específico de la *lived religion*, así como a delimitarlo y diferenciarlo de otros campos con los que frecuentemente se confunde o se solapa, como es el caso del estudio de las diferentes espiritualidades. Esta aclaración puede aportar una clave importante a la hora de interpretar las narraciones que nos ofrecen las personas sobre sus vivencias al identificar el tipo de experiencia contenido en la narración.

Por otra parte, la *lived religion* puede contribuir significativamente a la fenomenología de la religión. La experiencia religiosa personal es dinámica, sujeta a cambios y abierta a posibilidades, fenómeno que se acentúa en un contexto sociocultural marcado por el pluralismo y la consiguiente “contaminación cognitiva” (Berger 2016, 19-24). El planteamiento de la *lived religion* permite tomar nota de las transformaciones que acontecen en la vida de las personas, los cuales no se deducen de los planteamientos teóricos.

La fenomenología de la religión y la *lived religion*

La *lived religion* desde la hermenéutica de lo sagrado

La fenomenología de la religión intenta captar la estructura interna, el sentido vivido o el *noema* de un fenómeno religioso. Según el filósofo Husserl (1976, 90), en cada fenómeno se distinguen una *noesis* o aspecto intencional y un *noema* o aspecto objetivo de la vivencia. Por ejemplo, en función del sentido intencional y de la experiencia o vivencia del sujeto, una genuflexión puede ser interpretada como un ejercicio gimnástico, un gesto de cortesía, una evidencia fisiológica médica o un acto de adoración religiosa (Martín Velasco 2006, 62).

Ciertas formas de fenomenología han exagerado el carácter universal y esencial de la definición de religión, hasta el punto de convertirla en abstracta, ahistórica y apriorica. Pero otras, en cambio, han descubierto una estructura común a los diversos fenómenos religiosos partiendo de un análisis de las prácticas: profesión de creencias, ritos, actos institucionales, narraciones, lectura y meditación de textos, etc. Estas formas de fenomenología, como la *comparative religion* (Whaling 1984-1985), conectan con la *lived religion* porque toman como punto de partida las prácticas y las vivencias de sus participantes. Pero, a diferencia de la *lived religion*, analizan las prácticas religiosas observando y comparando sus elementos comunes y diversos para descubrir lo propio y específico de una práctica religiosa (Smart 1997).

Otra corriente de la fenomenología de la religión que conecta con el planteamiento de la *lived religion* es la hermenéutica de lo sagrado. Desde esta perspectiva se describen y definen los fenómenos religiosos como experiencias de lo sagrado o de lo numinoso, es decir, como una toma de conciencia de lo *no ordinario*, a lo que Otto denominaba *lo totalmente otro* (*der ganz andere*) ([1917] 2016). Estas experiencias se basan en sentimientos de sobrecogimiento y, a la vez, de fascinación ante lo que se percibe como absolutamente

heterogéneo o completamente diferente. Así se interpretan las vivencias, los sujetos y objetos religiosos como manifestaciones de lo sagrado, denominadas *hierofanías* por Eliade ([1949] 2011). En esta misma línea, desde la *lived religion* Ammerman señala que las prácticas sociales se consideran religiosas cuando suponen una realidad que se percibe como *otra* que lo cotidiano, es decir, como lo *no ordinario* (2020, 17-18). Esta autora concibe la experiencia religiosa como la experiencia de lo sagrado o de lo numinoso, basada en la toma de conciencia o vivencia de lo totalmente otro, en línea con Otto. Sin embargo, a diferencia de Ammerman, un buen número de autores pertenecientes a la fenomenología de la religión consideran que la percepción de una realidad no ordinaria no es suficiente para hablar de religión. Se considera religiosa cuando, además de ser percibida esa realidad como totalmente otra o completamente diferente, se da una religación a ella como realidad sustantiva, suprema, trascendente y salvífica. Así, por ejemplo, en las experiencias metafísicas (“la percepción de lo infinito”), estéticas (“la percepción de lo bello o lo sublime”) o éticas (“la conciencia de valores incondicionales o de principios incuestionables y absolutos”), no siempre van unidos lo sagrado y lo religioso (Schmid 2011, 11). Son tres experiencias de lo no ordinario y, sin embargo, no son experiencias religiosas.

En otro orden de cosas, una segunda aportación de la fenomenología de la religión a la *lived religion* es la distinción entre religiosidad y espiritualidad. En este artículo planteamos que constituyen dos conjuntos diferentes que no se incluyen mutuamente, pero pueden compartir un campo muy significativo. Por ejemplo, muchos ateos, agnósticos e indiferentes religiosos también tienen o participan de la espiritualidad, aunque no sea religiosa (Comte-Sponville 2006).

Desde los planteamientos del psicólogo Gordon Allport (Allport y Ross 1967) se suele distinguir entre *religiosidad extrínseca* y *religiosidad intrínseca*. La espiritualidad expresa la religiosidad intrínseca. Es el resultado de un estado interno, basado en las experiencias personales, asociado con la dimensión de conciencia y trascendencia de la vida y no necesariamente vinculado con las prácticas religiosas. Así se explica por qué hay personas que se identifican como espirituales pero no religiosas (Peterson y Seligman 2004).

En nuestra opinión, aunque la religiosidad tiende a fomentar y nutrir la vida espiritual, y la espiritualidad es, a menudo, un aspecto destacado de la participación religiosa, es posible adoptar las formas externas del culto religioso y de los elementos doctrinales sin tener una relación fuerte con lo trascendente ni con la espiritualidad.

Prácticas religiosas, experiencias religiosas y experiencias espirituales: *lived spirituality* y *lived religion*

Religión y espiritualidad

Hermans distingue entre la *lived religion* y la *lived spirituality* porque no se puede definir la religión sin definir la espiritualidad (Hermans 2014, 116). Su punto de partida es la distinción entre experiencias *normales* y experiencias *espirituales*. Las normales son las habituales e intrascendentes; no llaman la atención porque son homogéneas, esperadas y previsibles. A diferencia de ellas, las espirituales son experiencias del sentido pleno y último, existencialmente relevantes, inesperadas y solo a veces objetivamente extrañas o anómalas con respecto a las normales; por ejemplo: percepciones sensoriales inusuales, experiencias de vidas pasadas, contactos con los muertos, sucesos maravillosos que parecen desafiar las leyes naturales o estados alterados de conciencia (Hermans 2014, 118). Según este autor, las experiencias metafísicas refieren al sentido último de la vida y son existencialmente relevantes, pero no son espirituales porque no son inesperadas. Las experiencias espirituales son religiosas cuando vehiculan o comunican el sentido pleno y último de la vida, que se identifica con Dios o con una realidad

ontológicamente absoluta, suprema y prioritaria, sea trascendente o inmanente (Hermans 2014, 120). Pero no todas las prácticas religiosas comportan una espiritualidad, porque no siempre implican una conciencia del sentido pleno y último de la vida. En ocasiones, las prácticas religiosas se viven como obligaciones, hábitos o costumbres, o no tienen relevancia existencial en la vida de las personas.

Para Ammerman, la religión vivida, entendida como experiencia religiosa, conlleva necesariamente una experiencia espiritual. La autora define la religión como “un objeto social que abarca tanto la experiencia directa compartida de la conciencia de lo sagrado, como las formas socialmente instituidas que construyen conexiones simbólicas y cognitivas con ella” (2020, 19); además menciona que la espiritualidad constituye un aspecto o rasgo de la experiencia religiosa, junto a otras dimensiones: corporalidad, materialidad, emoción, estética, juicio moral y narrativa (2020, 32). La religión designa la ruptura de la conciencia ordinaria o la toma de conciencia de lo sagrado y expresa así el elemento diferencial de la práctica religiosa respecto de otras formas de interacción social. En opinión de Ammerman pueden darse prácticas religiosas sin espiritualidad, como sucede, por ejemplo, con aquellas que son vividas desde la obligación o desde motivaciones no espirituales. De hecho, es posible que las personas actúen dentro de un ámbito religioso sin afirmaciones personales conscientes de una realidad no ordinaria, es decir, sin espiritualidad.

El problema de la posición de Ammerman es que no explica cómo es posible una espiritualidad sin experiencia religiosa o una *espiritualidad sin Dios* (Comte-Sponville 2006). Hermans sí distingue, en cambio, entre las experiencias espirituales religiosas, caracterizadas por la toma de conciencia “de sentido último, que son existencialmente relevantes”, identificado con una divinidad o realidad equivalente, y las experiencias espirituales no religiosas, caracterizadas por una espiritualidad sin Dios o sin prácticas religiosas (2014, 118).

Por ello, es importante distinguir entre prácticas religiosas sin una toma de conciencia de lo sagrado, es decir, sin experiencia espiritual, y prácticas religiosas con una conciencia de lo sagrado, esto es, con experiencia espiritual. Las prácticas religiosas pueden referirse a las prácticas establecidas por una determinada institución o cultura religiosa compartida como, por ejemplo, las celebraciones sacramentales que son prácticas religiosas institucionalizadas. Pero también puede haber prácticas religiosas no institucionalizadas, como bañarse en un río el día de Año Nuevo para celebrar la vuelta de la divinidad.

Desde estas distinciones conceptuales se comprende mejor la experiencia religiosa descrita por los teóricos de la *lived religion*. Por ejemplo, McGuire sostiene que “la vivencia religiosa nace de las prácticas que la gente usa para transformar estos relatos en acciones cotidianas” (2008, 118). En esta misma línea, Orsi (2005 y 2012) y Edgell (2012) identifican la religión vivida con las prácticas cotidianas de sacralización, que pueden coincidir o no con las definiciones institucionalizadas o colectivas de lo sagrado. Por su parte, Knibbe y Kupari (2020, 166) caracterizan las experiencias religiosas como las vivencias que designan aquello a lo que las personas se refieren cuando hablan de lo que va más allá de la comprensión del mundo desde el sentido común. Reconociendo que la relación entre religiosidad y espiritualidad es muy compleja, la distinción conceptual entre prácticas religiosas, experiencias religiosas y experiencias espirituales supone una contribución a la fundamentación epistemológica de la categoría de *lived religion*.

La religión “vivida”

¿Qué se entiende por *lived* en la expresión *lived religion*? Knibbe y Kupari (2020) reconocen la influencia de la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty (1996) en su concepto de *lived*. La práctica y la experiencia están conectadas desde la corporalidad y la materialidad simbólicamente vivida. Pero la práctica religiosa, además de ser una

actividad humana corporeizada, sensorial y emocional, es también una actividad lingüística que construye socialmente a los individuos y al mundo social. El término *lived* se comprende mejor cuando se concibe en el sentido de *Lebensform* o “forma de vida”, del segundo o último Wittgenstein, ya que el planteamiento de *lived religion* comprende la religión precisamente como forma de vida e interpreta los textos, símbolos y tradiciones religiosas como *juegos de lenguaje* que tienen en común un *aire de familia* (*Familienähnlichkeit*). Por ello, Ammerman recurre a esta expresión wittgensteiniana cuando reconoce que la religión es una categoría de conocimiento social que utilizan los participantes y observadores debido al aire de familia que les evoca (2020, 18). Ante la diversidad de juegos lingüísticos, Wittgenstein propone no buscar una esencia común, sino observar sus semejanzas en busca de parentesco entre ellos (Wittgenstein 1999, parágrafo 66), porque hablar un lenguaje es participar en una serie de prácticas, y mostrar dominio y habilidad en estas. Paralelamente, vivir una religión es también participar en una serie de prácticas lingüísticas “que la gente utiliza para acordarse, compartir, actuar, adaptarse y crear relatos a partir de los cuales viven” (McGuire 2008, 118). En este sentido, Ammerman considera la religión como una narrativa práctica (2020, 28).

Ahora bien, ¿cuál es el objeto de estudio de la *lived religion*: las prácticas o las experiencias? Una práctica es un ejercicio de cualquier arte o facultad, realizado siguiendo unas reglas, o una acción que consiste en la aplicación de una idea o doctrina, o bien el uso continuado de una acción. En definitiva, es algo externo o externalizado. En cambio, una experiencia comporta una toma de conciencia, una vivencia interna, derivada normalmente de una relación directa con algo o alguien. En definitiva, algo interno o internalizado. Por ello, en los estudios de la religión vivida realizados desde la *lived religion* debería clarificarse su objeto, es decir, determinar si se trata de la práctica o de la experiencia. En muchos casos, ambas van unidas. La experiencia tiene lugar, por lo general, desde la práctica, y las prácticas favorecen la toma de conciencia de aquello que se hace (y, por tanto, de su experiencia), hasta el punto de poder llegar a ser un experto mediante la práctica. Sin embargo, en el caso de la religión, una práctica religiosa no supone siempre ni necesariamente una experiencia, ni es resultado de una experiencia. Hay prácticas religiosas realizadas por costumbre, obligación, tradición u otras motivaciones que no implican ningún tipo de experiencia religiosa, es decir, una toma de conciencia de un referente específicamente religioso. Igualmente, se dan experiencias espirituales no religiosas, en el sentido descrito anteriormente por Hermans (2014).

El objeto de estudio de la *lived religion* y la *lived spirituality*: aplicación al caso latinoamericano

Como se ha visto, religión y espiritualidad son dos conjuntos diferentes que no se incluyen mutuamente, pero tampoco se excluyen; distintos, pero no distantes, tienen zonas de intersección. Son diversos juegos del lenguaje (*Sprachspiele*), porque cada una de las religiones, de las experiencias religiosas o de las prácticas religiosas poseen unas reglas de juego propias y específicas, al igual que los diversos tipos de experiencia espiritual. Pero, a la vez, tienen en común un aire de familia (Wittgenstein 1999, parágrafo 67): su referencia a lo no ordinario. El segundo o último Wittgenstein, con sus nociones de *forma de vida*, *juegos de lenguaje* y *aire de familia*, permite establecer una conexión entre la *lived religion* y la fenomenología de la religión, así como una distinción entre experiencia religiosa y experiencia espiritual del siguiente modo: la religión vivida, objeto de estudio de la *lived religion*, se refiere a una forma de vida (experiencia), expresada en diversos juegos de lenguaje (prácticas, institucionales o no, catalogadas como religiosas por quienes las realizan), cuyo aire de familia consiste en la religación a una realidad sustantiva, suprema y trascendente. Por su parte, la espiritualidad vivida, objeto de la *lived spirituality*, designa una forma de vida (experiencia), expresada en diversos juegos de lenguaje (prácticas religiosas, institucionales o no, y prácticas no

religiosas), cuyo aire de familia consiste en la inesperada y existencialmente relevante toma de conciencia del sentido pleno y último de la vida y del mundo, o de lo no ordinario.

Para delimitar y caracterizar mejor el objeto de estudio de la *lived religion* y de la *lived spirituality* en el marco de la fenomenología de la religión, en la tabla 1 se entrecruzan la religión vivida y la espiritualidad vivida con la presencia o no de prácticas institucionales. Cada uno de los casos potenciales se ha denominado con una letra, que incluye los diferentes entrecruzamientos posibles entre religión vivida y espiritualidad vivida a partir de los conceptos de *experiencia* y *práctica*.

Tabla 1. *Lived religion* y *lived spirituality*

		Con experiencia espiritual	Sin experiencia espiritual
Con experiencia religiosa	Con práctica religiosa institucional	A	B
	Sin práctica religiosa institucional	C	D
Sin experiencia religiosa	Con práctica religiosa institucional	E	F
	Sin práctica religiosa institucional	G	H

Fuente: elaboración propia.

A continuación, acompañamos la descripción con citas extraídas del corpus de entrevistas realizadas en América Latina y el País Vasco a residentes latinoamericanos en el marco del citado proyecto “The Transformations of *Lived Religion* in Urban Latin America: A Study of Contemporary Latin Americans’ Experience of the Transcendent”. Como se podrá comprobar, algunas citas se han tomado de los trabajos ya publicados, mientras que otras todavía son inéditas.

A y C son los casos más frecuentes en el estudio de la *lived religion*, ya que encontramos numerosos ejemplos en los estudios recientes. El caso de A se trata de prácticas religiosas —catalogadas como tales por los participantes y también por las instituciones religiosas—, vividas desde la toma de conciencia de la religión a una realidad sustantiva, suprema y trascendente (Morello 2021), y que se configuran de acuerdo a un imaginario tipificado como religioso tanto por los participantes como por las instituciones religiosas. En este caso, las personas entrevistadas identifican la práctica religiosa institucional con el cultivo de la espiritualidad personal.

Lucero es devota de San Martín de Porres y describe así su participación en las celebraciones: “entonces yo participaba y llevaba a mis hijos, hacíamos las novenas, las famosas novenas, y hacíamos una semana de oración, hacíamos el rosario completo durante una semana, la verdad que era lindo... cada uno hacía sus peticiones” (en Rabbia *et al.* 2019, 151-152). Jimena, católica, describe así su experiencia espiritual:

siempre he sentido la presencia de Dios y que siento que siempre está, es como que siento que está ahí siempre para mí. [...] Y lo siento, es como que solamente lo siento [...] creer realmente en Dios y que lo sientas y que... y eso, que no lo veas como una obligación sino como algo que realmente te nace hacer, sí. (En Rabbia *et al.* 2019, 103)

La complejidad de matices en torno a la experiencia religiosa y/o espiritual que aflora con esta propuesta no aparecería en una encuesta cerrada, ya que con bastante probabilidad todos los casos, excepto A, constarían como personas sin experiencia religiosa.

Por su parte, en el caso de C las personas muestran la religación a una realidad sustantiva, suprema y trascendente, configurada según un imaginario tipificado como religioso por los participantes. Se advierte en ellas una toma de conciencia, inesperada y existencialmente relevante, del sentido pleno y último, o de lo no ordinario; pero dicha toma de conciencia no se acompaña de prácticas religiosas institucionales. Veamos unos ejemplos:

María (nombre ficticio) se define a sí misma como católica, pero a continuación añade: “yo soy católica, creo en Dios, en la Virgen también, pero de decir practicar rezando y tal, tener una Virgen en casa tampoco, no soy tampoco de ir a misa, de vez en cuando igual sí” (en Rodríguez, Uriarte González y Basterretxea Moreno 2020, 11). Cristina (nombre ficticio) narra lo siguiente:

No, yo no sigo la religión al pie de la letra para nada, o sea, pero yo creo que cada uno tiene su fe, o sea, no hay una fe para todo el mundo [...] para mí mi fe puede ser los chavales con los que estoy en grupos o el grupo con el que estoy o las cosas que tratamos, eso puede ser para mí la fe, eso no tiene por qué ser creer en Dios y que te está hablando. (En Rodríguez, Uriarte González y Basterretxea Moreno 2020, 17)

Por otro lado, bajo la categoría B entendemos toda práctica religiosa institucional, en la que la religación a una realidad sustantiva, suprema y trascendente, configurada de acuerdo a un imaginario tipificado como religioso por los participantes y las instituciones religiosas, no va acompañada de la toma de conciencia, inesperada y existencialmente relevante, del sentido pleno y último, ni de lo no ordinario. Desde el punto de vista conceptual, estamos ante una situación extraña, ya que, si la *lived religion* está vinculada a la toma de conciencia de la religación a una realidad sustantiva, suprema y trascendente, dicha conciencia parecería conllevar una experiencia de tipo espiritual.

La categoría D se trata del mismo caso que B, pero con la diferencia de que aquí no se realizan prácticas religiosas institucionales y, como B, es un caso poco común. De hecho, no hemos encontrado ninguna entrevista en los estudios recientes mencionados en las páginas anteriores en la que la experiencia personal pueda catalogarse como B o D.

En la categoría E están quienes realizan prácticas religiosas institucionales de diverso tipo y viven una experiencia de lo no ordinario, o bien una toma de conciencia, inesperada y existencialmente relevante, del sentido pleno y último de la vida y del mundo, pero sin religación a una realidad sustantiva, suprema y trascendente.

Por lo que respecta a un posible campo de estudio de la *lived spirituality*, E es un caso identificable en sociedades tradicionalmente religiosas caracterizadas por un profundo proceso de secularización, como el Occidente europeo. En las investigaciones recientes llevadas a cabo en América Latina no hemos encontrado ningún ejemplo evidente de E, a diferencia de los estudios sociológicos realizados en Europa. Es el caso de la poetisa vasca Itxaro Borda, cuando comenta lo siguiente en el contexto de un funeral católico:

Cuando muere alguien del pueblo o de la familia —padre o madre—, entonces me vuelve a la mente la idea de que hay algo para aliviar la tristeza, para sostenerme. Cuando, de lo hondo de la pena, entre lágrimas, cantamos “Zerua, zerua, zerua saritzat” (el cielo, el cielo, el cielo como premio), me siento tocada en lo más profundo. (En Arregi 2010, 39-40)

Como veíamos en páginas anteriores, en opinión de Ammerman (2020, 17-18), la experiencia religiosa se concibe como la experiencia de lo sagrado, entendida como la conciencia de lo no ordinario. Pero, en nuestra opinión, lo no ordinario no se circunscribe necesariamente a las religiones, ya que encontramos prácticas consideradas socialmente como

religiosas, sin que por ello la persona tome conciencia de la religación a una realidad sustantiva, suprema y trascendente, como sucede en el caso de E.

En el caso de F nos encontramos ante una realidad identificable en las sociedades secularizadas, en las que las personas participan de prácticas religiosas institucionalizadas (ritos sacramentales en el caso del cristianismo o diferentes formas de meditación propias de las religiones orientales) sin ningún tipo de experiencia religiosa ni espiritual. No se advierte una religación a una realidad sustantiva, suprema y trascendente ni una toma de conciencia de lo no ordinario, ni del sentido pleno y último. Ejemplo de ello es Juan (nombre ficticio, latinoamericano, residente en Bilbao), cuando afirma: “hasta la fecha [...] puedo ir a la iglesia católica en un momento determinado, porque muere un familiar, porque muere un amigo y bueno, y acompaño en el sentimiento, pero no soy practicante, no creo en la religión, en ninguna”².

En la categoría G la persona narra una experiencia espiritual, es decir, una toma de conciencia del sentido pleno y último de la vida y el mundo, o de lo no ordinario, pero no se produce en un contexto de práctica religiosa institucional. Tampoco se da una toma de conciencia de la religación a una realidad sustantiva, suprema y trascendente. A saber:

En general, la espiritualidad está relacionada con las religiones, y así se habla de espiritualidad cristiana o budista; pero también puede referirse a posturas basadas en la aceptación de fuerzas cósmicas o una mente universal que trascienden los límites de una interpretación estrictamente materialista. También se puede hablar de una espiritualidad naturalista, que no implica ninguna presencia de lo numinoso, pero que acepta una dimensión espiritual de la realidad que puede contenerse en lo puramente espiritual. (Udías 2010, 27)

En esta categoría también entra la espiritualidad sin Dios de Comte-Sponville, quien la define como “nuestra relación finita con el infinito o la inmensidad [inmanensidad], nuestra experiencia temporal de la eternidad, nuestro acceso relativo al absoluto” (2006, 210). Por ejemplo, Paula afirma de su experiencia espiritual lo siguiente:

Atribuimos las vivencias a lo que el universo nos quiera enseñar. Practicamos lo del agradecer para un buen fluir de la energía, para seguir atrayendo y generando cosas buenas. [...] Sin asociarla a ninguna religión empecé a creer en el tema de las energías, y en todo lo que las vuelve, que todo se transforma, como creyendo en una presencia divina pero sin ponerle un nombre ni nada [...] Ahora quedé en eso, en el mundo espiritual. (En Rabbia *et al.* 2019, 72)

Por otro lado, Marisa apunta:

Espiritual es cualquier persona que alimente su espíritu con alguna cosa. Oler el perfume de una rosa, contemplar la belleza de un atardecer es algo muy espiritual. [...] La espiritualidad es otra cosa; se alimenta de cosas intangibles y que reconoce una esencia divina en todas las cosas. (En Rabbia *et al.* 2019, 70)

Retomando la definición de Ammerman (2020, 18), encontramos experiencias de lo no ordinario sin práctica religiosa institucional, como sucede en los casos clasificados como G. Si bien Ammerman lo consideraría *lived religion*, entendemos que estamos ante un caso de *lived spirituality*. Así opina Hermans, quien afirma que las experiencias espirituales se conciben como la toma de conciencia “del sentido último, que son existencialmente

² Esta entrevista no está publicada y se realizó en el contexto de la investigación “The Transformation of *Lived Religion* in Urban Latin America: A Study of Contemporary Latin Americans’ Experience of the Transcendent”.

relevantes, inesperadas y a veces (pero no necesariamente) objetivamente extrañas en comparación con las experiencias normales” (2014, 118).

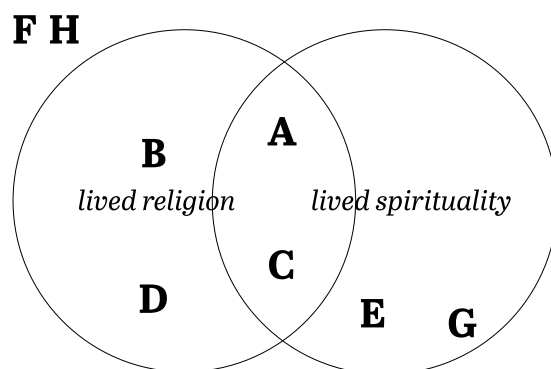
En el caso de H la persona no verbaliza ningún tipo de experiencia espiritual o religiosa, ni realiza ningún tipo de práctica religiosa, institucional o no institucional. Dadas sus características, no forma parte del objeto de estudio de la *lived religion* ni de la *lived spirituality*.

La tabla 1 busca sistematizar las diferentes experiencias de las personas entrevistadas, pero de hecho estas se mueven con fluidez entre las diferentes casillas a lo largo de su vida, debido a circunstancias de diverso tipo que las llevan a cambiar y tomar opciones distintas. La realidad es dinámica, de ahí que las fronteras entre los diferentes grupos identificados sean permeables y fluidas. Si bien la fenomenología de la religión nos permite comprender la lógica interna de cada caso gracias a su clarificación conceptual, la *lived religion* nos pone sobre la pista del dinamismo que muestran las narraciones personales, que frecuentemente traspasan fronteras. El ejemplo de Sheila resulta muy ilustrativo:

Comencé en la religión católica, después fui espiritista; umbandista, luego fui protestante, después fui kardecista, después regresé a la Iglesia protestante nuevamente, después volví a la religión espiritista que es llamada espiritista moderna, después me quedé un tiempo en Seicho-no-ie y luego lo abandoné todo. (En Rabbia *et al.* 2019, 195)

En síntesis, atendiendo a la descripción de los casos A-H, el objeto de estudio de la *lived religion* y la *lived spirituality* se distribuiría tal y como se muestra en el gráfico 1, con la intersección de A y C, y quedan fuera de ambos campos de estudio F y H:

Gráfico 1. Objeto de estudio de la *lived religion* y la *lived spirituality*



Fuente: elaboración propia.

Conclusiones

En el contexto latinoamericano, la *lived religion* ofrece una aproximación científica y un acercamiento cualitativo que permite comprender e interpretar los fenómenos religiosos mejor que las teorías de la secularización y del libre mercado religioso (Morello 2021, 25-29). Así se explica la buena recepción que el planteamiento de la *lived religion* ha tenido recientemente en grupos de investigadores del fenómeno religioso en América Latina. El camino recorrido hasta el momento ofrece un balance muy positivo, ya que aporta una mirada concreta y una comprensión más precisa del pluralismo religioso actual, ausente en las teorías sociales clásicas que estudian el hecho religioso. No obstante, en este artículo también hemos señalado algunas limitaciones de esta perspectiva e indicado tres posibles avances prometedores que todavía necesitan mayor desarrollo y profundización.

Enlazando con la idea anterior, la fenomenología de la religión aporta a la *lived religion* un análisis del fenómeno religioso, considerado como específicamente religioso, y no solo como “sagrado” o como lo “no ordinario”. Ofrece a la *lived religion* una clarificación terminológica que, sin ser esencialista, orienta el foco de la investigación. La razón es que, si la categoría *religión* no está clara y si no se distingue de otras categorías, se corre el riesgo de identificar lo religioso con cualquier otro tipo de construcción de sentido a la que el ser humano está abocado. Ante la falta de clarificación, el campo de estudio del fenómeno religioso se puede extender sin límites, sin que resulte evidente saber de qué estamos hablando. Para resolver esta confusión, resulta esclarecedor tener en cuenta el aspecto intencional (*noesis*) que testimonian las personas en sus narraciones, así como la línea fenomenológica de Otto ([1917] 2016) con su referencia a lo totalmente otro y la línea hermenéutica de Eliade. Dichas aportaciones ayudan a la investigación que lleva a cabo la *lived religion* a distinguir cuándo estamos ante una experiencia religiosa (*lived religion*) y cuándo estamos ante una experiencia espiritual sin componente religioso (*lived spirituality*) (Hermans 2014, 116).

Por su parte, la *lived religion* ofrece a la fenomenología de la religión un análisis sistemático de los testimonios de personas que dicen tener una experiencia religiosa. Estos testimonios desbordan definiciones y taxonomías que, aun siendo lógicas y coherentes, son incapaces de dar cuenta de la riqueza, el pluralismo y el dinamismo que adquieren las formas religiosas en la vida cotidiana. Cuando estudiamos el fenómeno religioso a partir de la vivencia y las narraciones personales, evitamos más fácilmente definiciones esencialistas y apriorísticas de la religión, elaboradas sin partir de las prácticas y las formas de vivir la religión. Además, la *lived religion* es sensible a los cambios que se van produciendo en la vida de las personas y a las tendencias que aparecen en diferentes grupos sociales que no responden necesariamente a las previsiones de las teorías convencionales que hemos señalado. Desde esta perspectiva, se invita a la fenomenología de la religión a revisar algunos de sus presupuestos y probablemente a superar fórmulas esencialistas con poco asidero en la realidad.

Entrando en detalle, para aclarar el término *lived* en el concepto de *lived religion* se propone una interpretación a partir de la categoría *forma de vida* (*Lebensform*) del segundo o último Wittgenstein. Así se comprenden los textos, los símbolos y las tradiciones religiosas como juegos del lenguaje. La religión es necesariamente un lenguaje al tiempo subjetivo y objetivo, con reglas y formas diversas. Captar el aire de familia que corresponde a la categoría religión sirve para acotar el campo de estudio, y al mismo tiempo permite una gran flexibilidad que conecta muy bien con la metodología cualitativa de la *lived religion*, que accede al fenómeno religioso a partir del lenguaje narrado de las personas.

Por último, para delimitar y precisar el objeto de estudio de la *lived religion* y la *lived spirituality* en el caso de los estudios realizados en América Latina, proponemos un mapa conceptual al final del artículo, diseñado a partir del entrecruzamiento de la *lived religion* y la *lived spirituality* con la toma de conciencia o no de lo no ordinario; con la conciencia o no de la religión a una realidad sustantiva, suprema y trascendente; y con la presencia o ausencia de prácticas religiosas institucionales. Con ello esperamos contribuir a interpretar la complejidad del fenómeno religioso latinoamericano, tal y como muestran las evidencias identificadas en la investigación sociológica.

Referencias

1. Adam, Júlio César. 2019. “Religião vivida e teologia prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro”. *Perspectiva Teológica, Belo Horizonte* 51: 311-328. <https://doi.org/10.20911/21768757v51n2p311/2019>
2. Allport, Gordon y John Michael Ross. 1967. “Personal Religious Orientation and Prejudice”. *Journal of Personality and Social Psychology* 5: 432-443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>

3. Ameigeiras, Aldo. 2008. *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. San Miguel: Biblioteca Nacional.
4. Ammerman, Nancy T. 2007. "Introduction: Observing Religious Modern Lives". En *Everyday Religion Observing Modern Religious Lives*, 3-18. Nueva York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195305418.001.0001>
5. Ammerman, Nancy T. 2013. "Spiritual but Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (2): 258-278. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>
6. Ammerman, Nancy T. 2014. *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001>
7. Ammerman, Nancy T. 2016. "Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers". *Nordic Journal of Religion and Society* 29 (2): 83-99. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>
8. Ammerman, Nancy T. 2020. "Rethinking Religion: Toward a Practice Approach". *American Journal of Sociology* 126 (1): 1-46. <https://doi.org/10.1086/709779>
9. Arregi, José. 2010. *¿Qué dices de Dios? Responden 40 escritores vascos de hoy*. Bilbao: Universidad de Deusto.
10. Arriarán, Samuel. 1997. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
11. Beltrán, Mauricio. 2012. "Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia". *Universitas Humánica* 73: 201-237.
12. Bender, Courtney. 2003. *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*. Chicago: University of Chicago Press.
13. Berger, Peter. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme.
14. Brion, Michel. 1972. *La religion vécue des français. Leur comportement religieux face aux options modernes de l'Église*. Paris: Les Éditions du Cerf.
15. Casanova, José. 2009. "The Religious Situation in Europe". En *The Secularization and the World Religions*, editado por Hans Joas y Klaus Wiegandt, 206-227. Liverpool: Liverpool University Press.
16. Cho, Eunil David. 2021. "Do We All Live Story-Shaped Lives? Narrative Identity, Episodic Life, and Religious Experience". *Religions* 12: 71. <https://doi.org/10.3390/rel12020071>
17. Comte-Sponville, André. 2006. *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós.
18. Davie, Grace. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
19. Davie, Grace. 2000. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
20. De la Torre, Renée. 2021. "La religiosidad popular en América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización". *Cultura y Religión* 15: 261-300.
21. De la Torre, Renée y Eloísa Martín. 2016. "Religious Studies in Latin America". *Annual Review of Sociology* 42: 473-492. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081715-074427>
22. Díaz Domínguez, Alejandro. 2009. "Nota metodológica: midiendo religión en las encuestas de Latinoamérica". *Perspectivas desde el Barómetro de las Américas* 29: 1-13. <http://www.vanderbilt.edu/lapop/insights/I0829es.pdf>
23. Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México: Era.
24. Edgell, Penny. 2012. "A Cultural Sociology of Religion: New Directions". *Annual Review of Sociology* 38: 247-265. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071811-145424>
25. Eliade, Mircea. (1949) 2011. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
26. Esquivel, Juan Cruz. 2017. "Transformations of Religious Affiliation in Contemporary Latin America: An Approach from Quantitative Data". *International Journal of Latin American Religion* 1 (5): 5-23. <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0007-4>
27. Fernandes, Silvia. 2019. "Experiencias, pasajes y (re) composiciones: la experimentación como forma de ser religioso en el Brasil contemporáneo". En *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, editado por Hugo H. Rabbia, Gustavo Morello, Néstor da Costa y Catalina Romero, 193-202. Lima; Córdoba; Montevideo: Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad Católica de Córdoba; Universidad Católica del Uruguay.
28. García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.
29. Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
30. Hall, David. 1997. *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press.
31. Hermans, Chris. 2014. "Towards a Theory of Spiritual and Religious Experiences: A Building Block Approach of the Unexpected Possible". *International Journal of Practical Theology* 18 (1): 113-126. <https://doi.org/10.1163/15736121-12341306>
32. Hernández, Alberto, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre. 2016. *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*. Consultado el 1.º de julio de 2021. <https://rifrem.mx/encreer/>
33. Hunt, Stephen. 2005. *Religion and Everyday Life*. Londres; Nueva York: Routledge.

34. Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
35. James, William. 1986. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Auckland: The Floating Press.
36. Knibbe, Kim y Helena Kupari. 2020. "Theorizing Lived Religion: Introduction". *Journal of Contemporary Religion* 35 (2): 157-176. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759897>
37. Latinobarómetro. 2020. *Informe Chile 2020*. Consultado el 1.º de septiembre de 2021. <https://www.latinobarometro.org/latContents.jsp>
38. Mallimaci, Fortunato. 2013. *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
39. Mallimaci, Fortunato, Verónica Giménez, Juan Cruz Esquivel y Gabriela Irrazábal. 2019. *Sociedad y religión en movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina. Informe de investigación* 25. Buenos Aires: CEIL-Conicet. Consultado el 1.º de octubre de 2021. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2019/11/ii25-2encuestacreencias.pdf>
40. Mansilla, Hugo Celso Felipe. 2011. "La influencia del catolicismo barroco sobre los fenómenos sociales actuales de autoritarismo y populismo en el ámbito andino". *Kairos. Revista de Temas Sociales* 28: 1-16.
41. Martín Velasco, Juan. 2006. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
42. Marzal, Manuel. 2002. *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.
43. Marzal, Manuel. 2005. *Religiones andinas. Enciclopedia iberoamericana de religiones*. Madrid: Trotta.
44. McGuire, Meredith. 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001>
45. McGuire, Meredith. 2016. "Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and Everyday Lived Religion in Practice". *Social Compass* 63 (2): 152-162. <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>
46. Merleau-Ponty, Maurice. 1996. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
47. Milbank, John. 2006. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
48. Morandé Court, Pedro. 2017. *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y su superación*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
49. Morello, Gustavo. 2020. *Una modernidad encantada. Religión vivida en América Latina*. Córdoba: Educe.
50. Morello, Gustavo. 2021. *Lived Religion in Latin America. An Enchanted Modernity*. Nueva York: Oxford University Press.
51. Morello, Gustavo, Catalina Romero, Hugo Rabbia y Néstor da Costa. 2017. "An Enchanted Modernity. Making Sense of Latin America's Religious Landscape". *Critical Research on Religion* 5 (3): 308-326. <https://doi.org/10.1177/2050303217732131>
52. Orsi, Robert. 2005. *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
53. Orsi, Robert. 2012. *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
54. Otto, Rudolf. (1917) 2016. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
55. Parker, Cristian. 1993. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Ciudad de México: FCE.
56. Parker, Cristian. 2019. "Popular Religions and Multiple Modernities: A Framework for Understanding Current Religious Transformations". *Religions* 10 (10): 565. <https://doi.org/10.3390/rel10100565>
57. Peterson, Christopher y Martin Seligman. 2004. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Oxford: Oxford University Press.
58. Pew Forum on Religion. 2014. *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Consultado el 1.º de septiembre de 2020. www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america
59. Rabbia, Hugo H., Gustavo Morello, Néstor da Costa y Catalina Romero, ed. 2019. *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Lima; Córdoba; Montevideo: Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad Católica de Córdoba; Universidad Católica del Uruguay.
60. Rodríguez Fernández, Lidia, Luzio Uriarte González e Iziar Basterretxea Moreno. 2020. "Latin American Christians Living in the Basque Country (Spain): What Remains and What Changes". *Religions* 11 (2): 84. <https://doi.org/10.3390/rel11020084>
61. Romero, Catalina. 2014. "Rituales religiosos y políticos en el Perú: una secularización encantada". En *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales*, editado por Aldo Ameigeiras, 137-154. Buenos Aires: Clacso.
62. Ruiz Olabuénaga, José Ignacio e Ispizua Uribarri, María Antonia. 1989. *La descodificación de la vida cotidiana: métodos de investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
63. Schmid, Georg. 2011. *Principles of Integral Science of Religion*. Berlín: De Gruyter.
64. Smart, Ninian. 1997. *Dimensions of the Sacred. Anatomy of the World's Beliefs*. Londres: Fontana Press.
65. Stark, Rodney y William Sims Bainbridge. 1985. *The Future of Religion, Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
66. Stark, Rodney y William Sims Bainbridge. 1996. *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
67. Udías, Agustín. 2010. *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*. Santander: Sal Terrae.

68. Urrutia León, Manuel. 2015. "El 'último' Habermas. La religión en el ámbito público de las sociedades modernas". *Inguruak. Soziologia eta Zientzia Politikoaren Euskal Aldizkaria* 59: 66-88.
69. Whaling, Frank. 1984-1985. Introducción a *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, editado por Frank Whaling, 1-39. Den Haag: Mouton de Gruyter.
70. Wittgenstein, Ludwig. 1999. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.
71. Wohlrab-Sahr, Monika y Marian Burchardt. 2012. "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities". *Comparative Sociology* 11: 875-909. <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>
72. Woodhead, Linda. 2013. "Tactical and Strategic Religion". En *Everyday Lived Islam in Europe*, editado por Nathal Dessing, Nadia Jeldtoft, Jørgen Nielsen y Linda Woodhead, 9-22. Farnham: Ashgate.

Lidia Rodríguez Fernández

Doctora en Teología Bíblica por la Universidad de Deusto (País Vasco). Profesora en la Facultad de Teología de la misma universidad. Miembro del equipo de investigación Religiones, Espiritualidad y Sociedad Multicultural. Sus líneas de investigación se centran en estudios culturales, exégesis feminista de la Biblia hebrea y análisis de las religiones en la sociedad secular. Últimas publicaciones: "La tierra no está en venta. Ecojusticia en Levítico 25", *Reseña Bíblica* 111: 12-21, 2021; "Institutional Religion and Religious Experience" (en coautoría), *Religions* 12: 1-23, 2021, <https://doi.org/10.3390/rel12100791>. lidia.rodriguez@deusto.es

Juan Luis de León Azcárate

Doctor en Teología Bíblica por la Universidad de Deusto (País Vasco). Profesor titular de la Facultad de Teología de la misma universidad. Miembro del equipo de investigación Religiones, Espiritualidad y Sociedad Multicultural. Sus áreas de investigación abarcan los estudios veterotestamentarios, la interpretación bíblica y el estudio de las religiones. Últimas publicaciones: *Violencia, imperios y monoteísmos. La violencia en los textos fundacionales del judaísmo, cristianismo e islam* (Madrid: PPC, 2021); "Realidades e imaginarios de la ciudad inclusiva en el libro del Deuteronomio", *Albertus Magnus* 2, XII: 1-43, 2021, <https://doi.org/10.15332/25005413>. jleon@deusto.es

Vicente Vide Rodríguez

Doctor en Teología por la Universidad de Deusto (País Vasco). Director del Departamento de Teología de la misma universidad. Miembro del equipo de investigación Religiones, Espiritualidad y Sociedad Multicultural. Últimas publicaciones: "Eucharistic Celebration and Spiritual Capital: The Experience of Students in a Spanish Catholic School. A Research Report Inspired by the Work of Dr. Ann Casson, UK (2013)", *International Studies in Catholic Education* 14, 1: 4-23, 2022, <https://doi.org/10.1080/19422539.2022.2035975>; "De una teología de la ciudad a una teología desde la ciudad globalizada", *Theologica Xaveriana* 72: 1-22, 2022, <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx72.tcteg>. vicente.vide@desusto.es

Luzio Uriarte González

Doctor en Teología por la Universidad de Deusto (País Vasco). Profesor en la Facultad de Teología de la misma universidad. Miembro del equipo de investigación Diversidad Ética y Religiosa en la Ciudad Laica. Últimas publicaciones: "Institutional Religion and Religious Experience" (en coautoría), *Religions* 12: 1-23, 2021, <https://doi.org/10.3390/rel12100791>; "Espiritualidad ignaciana y desafío ecológico" (en coautoría), en *Transformación y espiritualidad. Miradas para un mundo en crisis*, 361-381 (Barcelona: Herder, 2021). luzio.uriarte@deusto.es

Miren Iziar Basterretxea Moreno

Doctora en Sociología por la Universidad de Deusto (País Vasco). Profesora titular de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas en la misma universidad. Miembro del equipo de investigación Deusto Valores Sociales, en el área de Sociedad Moderna y Religión. Últimas publicaciones: "Evangélicos en Bilbao: ser creyente en minoría" (en coautoría), *Sociologías* 22: 112-135, 2020, <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-98751>; "Institutional Religion and Religious Experience", *Religions* 12: 1-23, 2021, <https://doi.org/10.3390/rel12100791>; ibaster@deusto.es



