

# La “no-religión” y su vivencia

*Luzio Uriarte\**

## Resumen

Los datos sociológicos muestran clara evidencia del crecimiento del grupo de personas que se identifica con alguna de las diferentes formas de no-religión. Algunos autores han puesto en cuestión el valor de las clasificaciones que se usan en las encuestas cuando se realizan entrevistas personales. El significado de no-religión en la experiencia de las personas es básicamente accesible a través de la entrevista, pero la comprensión del hecho religioso en clave de secularidad o en clave de pluralismo puede condicionar la realización de estas entrevistas. Así mismo, hay que prever las preguntas claves a realizar a las personas no-religiosas en una investigación sobre religión. El artículo reflexiona sobre ambos aspectos y ofrece una sugerencia para la investigación.

**Palabras clave:** “religión”, “no-religión”, “religión vivida”, “secularización”, “pluralismo religioso”

En el contexto de una investigación sobre la “religión vivida” (Religion Lived) que se está llevando a cabo en diferentes países y a cuya tarea se ha sumado un equipo de investigadores de la Universidad de Deusto (País Vasco, España), se ha planteado el interés por introducir dentro de la investigación la población que estamos denominando “noes” o “no-religión”. Ciertamente, todos los datos que disponemos en los diferentes lugares apuntan a que este tipo de población crece numéricamente (B. A. KOSMIN – A. KEYSAR, 2009; C. G. BROWN, 2013; FR. L. PASQUALE – B. A. KOSMIN, 2013, p. 456-460) y se ha convertido en un fenómeno significativo al que merece la pena prestarle atención.

Más allá del grado de crecimiento que tenga este grupo, de los debates sobre la forma de hacer las encuestas y la interpretación de los datos, hay un aspecto el que hay especialmente poca información; nos referimos al contenido vivencial que hay detrás de la etiqueta “no-religión”. Cabe sospechar

---

\* Luzio Uriarte González. Licenciado en Sociología y Doctor en Teología por la Universidad de Deusto (País Vasco, España). Actualmente trabaja como docente e investigador en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto.

que lo mismo que ocurre con otras etiquetas como “creyente”, “creyente-no-practicante”, etc. podemos encontrar muchas variaciones y matizaciones que no pueden ser recogidas adecuadamente en una metodología cuantitativa de encuestas.

En orden a conocer mejor el contenido que las personas “no-religiosas” le dan a ese término, así como establecer un perfil (o varios perfiles) de lo que significa, en este artículo planteamos un marco y una orientación para la conversación con personas del grupo “no-religión”. El punto de partida muestra los límites que tiene la metodología cuantitativa en orden a identificar los significados personales que tiene la “no-religión”. El introducir la entrevista como forma de obtener información sobre un tema de religión preguntando a personas situadas en la “no-religión” puede resultar un tanto chocante; sin embargo está lleno de sentido y nos puede ayudar a comprender mejor lo que está aconteciendo con el hecho religioso en la sociedad moderna. Pero las condiciones y el contenido de la conversación requieren una atención previa. En este escrito ofrecemos algunas condiciones y proponemos algunos contenidos para la realización de la entrevista.

## **1. El malestar como punto de partida**

La pregunta por la presencia de la religión en la llamada sociedad moderna y el peso e influencia que tiene la misma es objeto de un intenso debate a lo largo del último siglo. Hay posiciones y argumentos para todos los gustos. Mientras unos ven un claro declinar y un proceso de progresiva marginación del hecho religioso en la medida que la sociedad se moderniza (teoría clásica de la secularización), otros hablan de un retorno de lo religioso. Este retorno tiene al mismo tiempo diferentes planteamientos; diversos autores han llamado la atención sobre el renovado interés que prestan las ciencias sociales y diversos pensadores contemporáneos de diferentes corrientes ideológicas al hecho religioso (MARDONES, 1999); algunos especialistas defienden que el mundo sigue siendo tan rabiosamente religioso como lo ha sido siempre (P. BERGER, 2016); otros apelan a los datos de encuestas que muestran un crecimiento constante de la adscripción religiosa; pero la perspectiva contraria, es decir el crecimiento de las posturas ateas o el alejamiento de la religión en sus diversas versiones cuenta también con datos en las encuestas que se realizan localmente e internacionalmente; algunos investigadores subrayan la importancia que tiene el fenómeno religioso en la construcción social contemporánea de tal manera que, contrariamente a

un proceso de privatización e invisibilización, muestra una clara tendencia a la presencia pública (J. CASANOVA 2000); algunos se atreven a plantear el fenómeno religioso como uno de los factores interpretativos clave de los grandes conflictos que vive y uno de los mayores desafíos a los que se ve enfrentada (y que amenaza) la humanidad en el futuro inmediato (S. HUNTINGTON). No es fácil orientarse ni hacerse una imagen nítida de lo que está aconteciendo en el momento actual de la humanidad en relación con el fenómeno religioso.

Una de las fuentes fundamentales donde se basan las interpretaciones y diagnósticos que realizan los analistas se encuentra en las encuestas que se aplican a la población en diversos lugares del mundo y algunas de ellas con una periodicidad sistemática. Al respecto la lista es inagotable. Generalmente las encuestas de tipo cuantitativo plantean preguntas en base a etiquetas más o menos aceptadas comúnmente: “pertenecer a una religión”, “participar en una religión”, “ser creyente, ateo, agnóstico, indiferente”... Ciertamente este tipo de encuestas ofrece una información muy valiosa pero plantea algunas dudas que son en buena parte el motivo de malestar al que nos referimos en este párrafo y que es el punto de partida de nuestra reflexión. Algunos autores han llamado la atención sobre la distancia que existe entre una etiqueta (“ser creyente”, “ser agnóstico”...) y la vivencia religiosa así como su lugar y significado en la vida real y cotidiana de las personas. Al respecto McGuire hace el siguiente comentario:

*The more I learned about real individuals’ religious practices and experiences, the less satisfied I became with standard scholarly concepts of religion and religiosity (2008, p. 4)*

McGuire ilustra esa falta de satisfacción apelando a su experiencia en las entrevistas realizadas a muchas personas a lo largo de años. Según su perspectiva, la vivencia religiosa que transmiten muchas de las personas entrevistadas difícilmente encaja en las etiquetas al uso; así muestra que puede haber casos de personas con una gran sensibilidad religiosa y una búsqueda significativa en sus vidas pero que en una encuesta podrían perfectamente elegir la etiqueta de “no religioso” (M. B. McGUIRE, 2008, p. 11). El problema básicamente consiste en que las etiquetas preestablecidas, aún cuando sean claras conceptualmente y la definición inobjetable, marcan campos y fronteras bien delimitadas, pero en la realidad estas fronteras pueden estar mucho más diluidas y los campos más entremezclados.

En este artículo estamos interesados por acercarnos al estudio del grupo de personas que se sitúan fuera de la religión o, por utilizar un término que cada vez se está extendiendo más, la no-religión. En las encuestas aparecen bajo la etiqueta de “ateo”, “agnóstico”, “indiferente”, etc. Pero esos conceptos son básicamente etiquetas que presentan el mismo problema y limitaciones que señala McGuire. Hay dos puntos de acuerdo que nos ayudan a situar el estudio de este grupo de la no-religión. Si bien no hay consenso entre los especialistas cuando debaten sobre la extensión e intensidad de la presencia de la religión en la sociedad moderna, mucho menos sobre su proyección, pocos pondrán en duda que la relación religión sociedad ha cambiado muy notablemente en los últimos dos siglos y que esa relación no se encuentra en este momento en un estado de equilibrio, sino más bien sometida a profundas transformaciones. Un segundo punto de consenso es que las diversas formas de no creencia religiosa han tomado carta de ciudadanía en el contexto de la sociedad moderna. Independientemente de los números, de las proyecciones, de las interpretaciones y de la identificación de los factores que explican el cambio, se ha producido una transformación cultural muy profunda; uno de los aspectos en los que se ha producido esta transformación está en el hecho de que se ha pasado de un contexto social en el que era extraño que una persona no tuviera creencias y en gran medida prácticas religiosas a una situación donde el no tener creencias religiosas o, por lo menos, no ser significativas en la vida personal y social se ha convertido en algo normal que no produce ningún tipo de extrañeza y que, generalmente, no tiene mayores repercusiones a la hora de participar en la sociedad; en palabras de Ch. Taylor: “The change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others.” (2007, p. 3). Una idea parecida está contenida en esta expresión de P. Berger: “La modernización conduce a una transformación colosal en la condición humana, que pasa del destino a la opción.” (2014, p. 24).

Aunque las diversas formas de no-religión son muy antiguas en la memoria de la humanidad y están presentes en sus anales, lo novedoso en la sociedad moderna es que se ha convertido en un fenómeno social; es decir, no se trata de un hecho particular relacionado con la biografía de un pensador o la característica de una determinada élite, sino que se ha convertido en una opción ampliamente aceptada y normalizada (sin entrar ahora en números

ni proyecciones). En esa perspectiva, algunos autores proponen estudiarlo como tal y, por tanto, abrir un nuevo capítulo en el desarrollo de las ciencias sociales (S. BULLIVANT – M. RUSE 2013, p. 451-549; L. LEE 2012, 2014).

En síntesis, la presencia y el lugar de la religión dentro de la sociedad presenta un panorama cambiante e inestable donde es difícil identificar leyes generales o teorías que obtengan clara adhesión por parte de los estudiosos del tema; dentro de las muchas transformaciones significativas que se están produciendo es claramente identificable el interés creciente por el grupo de la no-religión. Aunque las encuestas dan noticia de su evolución y crecimiento, queda poco claro el significado y el contenido que tiene. Como ya hemos señalado anteriormente, nos encontramos ante una etiqueta: “no-religioso”. Con esa denominación, tácitamente estaríamos asumiendo la ausencia de la experiencia y de la práctica religiosa en quienes entran dentro de ese grupo. Pero puede ser que tanto en el contexto de la vida cotidiana como en la percepción que tiene la persona de su realidad haya experiencia y práctica religiosa que es significativa. Esto solo puede aparecer a través de una metodología cualitativa basada en la conversación que trae de acercarse lo más posible a las vivencias que tenga el entrevistado.

Aún dentro de este acercamiento cualitativo, tanto para la identificación de un posible grupo de la no-religión (habría que identificar rasgos comunes a partir de la experiencia que comunican las personas que se identifican con esa etiqueta, aunque cabe la posibilidad que nos encontremos ante una realidad muy diversa y fragmentada) como si queremos trabajar la hipótesis de la presencia de experiencia y práctica religiosa dentro de la no-religión necesariamente hay que identificar el sujeto al que nos dirigimos (el sujeto con el que es significativo conversar en orden a obtener esa información) y el contenido nuclear de la conversación. En orden a la identificación inicial del sujeto (con quienes vamos a conversar) y del contenido de la conversación (de qué proponemos conversar, aunque lógicamente pueda tener el diálogo otras derivas que resulten también interesantes) hay dos perspectivas que proponemos tener en cuenta y en base a las cuales hacemos una propuesta. La primera perspectiva a tener en cuenta está relacionada con el marco que (consciente o inconscientemente) tenemos para situar el lugar de la religión y la no-religión en la sociedad (en el contexto de una profunda transformación). La segunda perspectiva se relaciona con una inicial conceptualización de lo que entendemos por no-religión; dado que la no-religión es un concepto relativo siempre a religión, la referencia obligada para la identificación del

sujeto “no-religioso” y de su caracterización es el concepto de religión (L. LEE 2012).

## **2. La religión y no-religión en la sociedad moderna**

Reflexionamos en este apartado sobre dos concepciones o marcos generales de situar la religión y la no-religión en el contexto de la sociedad moderna; nos referimos a la secularización y al pluralismo. Ambos son utilizados como términos descriptivos que afectan a la comprensión del lugar que ocupa la religión en la sociedad y la evolución de ese lugar; detrás de ambos términos hay una larga lista de publicaciones y de interpretaciones. En este escrito no pretendemos dar cuenta de todo ello, sino simplemente llamar la atención sobre dos ideas; la primera es que se trata de dos perspectivas (no necesariamente excluyentes) de comprender la religión y la no-religión en la modernidad y que ambas perspectivas introducen importantes consecuencias interpretativas a tener en cuenta en la comprensión de lo que significa la no-religión.

Cuando nos acercamos a la vivencia que tienen los no creyentes a través de la conversación, nos interesa recoger con el mayor grado de comprensión posible la descripción que hacen de su experiencia, de cómo se sitúan en la realidad, de las razones que ofrecen para situarse de esa determinada manera, de cómo perciben a los que no comparten esas vivencias. Sin embargo aquello que la personas expresan sobre sus vivencias religiosas y no religiosas, siempre lo interpretamos con algún modelo o referencia, ciertamente nunca es la aprehensión directa y nítida de lo que acontece.

Por otra parte, es evidente que el marco social y cultural en el que se desarrolla la experiencia no-religiosa (lo mismo que la religiosa) tiene mucho que ver con lo que aparece en la consciencia personal y colectiva y lo que se da por supuesto como definición de la realidad y, por tanto, permanece en gran medida oculto a la conciencia cotidiana de las personas. El marco básico utilizado por las ciencias sociales para interpretar el lugar y la función de la religión en la sociedad moderna ha sido el de la secularización. Es, por una parte, una teoría que da cuenta del cambio de la religión en la sociedad moderna y, por otra, describe un conjunto de rasgos que aparecen en un determinado tipo de sociedad. No es solo un término técnico que tiene un valor heurístico, sino que ha sido ampliamente socializado e interiorizado por gran parte de la población y en este sentido ha pasado a ser un término de uso común bastante habitual. La expresión “vivimos en una sociedad

secularizada y por tanto...” es utilizada con cierta habitualidad y naturalidad y diversos ambientes, no solo académicos.

La tesis central en este planteamiento es que la modernidad implica necesariamente el declive de la religión en la sociedad. Más o menos este marco funciona con (e impone) la siguiente lógica:

La modernidad (occidental) trae consigo una nueva visión de mundo basado en la confianza en la razón (en todos los ámbitos de la vida); el razonamiento científico (sobre todo de la ciencias naturales) como modelo y referencia de lo que es la racionalidad y todo ello en un contexto profundamente antropocéntrico, de tal manera que el principio de autoridad y de organización social cambia. A partir del s. XIX, esta visión del mundo ha tenido un éxito sin precedentes, sobre todo a partir del desarrollo científico y técnico que han cambiado las condiciones de vida de buena parte de la humanidad. La religión pierde su centro en la sociedad y va ocupando lugares progresivamente más marginales en todos los ámbitos de la sociedad.

Más allá de los acuerdos y desacuerdos sobre esta teoría, las diferentes interpretaciones que puede tener y su vigencia actual (F. L. PASQUALE, B. A. KOSMIN 2013, p. 452-454) nos interesa llamar la atención sobre una de las consecuencias que tiene esta teoría y que consiste en la introducción de una dicotomía: secular-religioso. Esta dicotomía puede ser conceptualmente clara (en la medida que el autor que la utiliza define los términos sin ambigüedades) y puede mostrarse útil en la interpretación de diversos fenómenos sociales donde hay una referencia (positiva o negativa) al hecho religioso. Sin embargo, cabe la duda si la realidad vital de las personas queda bien descrita en esa dicotomía. Por otra parte, la teoría introduce de refilón otro condicionante que se cuela fácilmente en el inconsciente (personal y colectivo); la secularidad es el lenguaje universal que corresponde al ciudadano moderno racional (dicho negativamente, el que no lo utiliza no está dentro de la modernidad ni de la racionalidad); por tanto, la secularidad es la matriz común, campo común en el que los ciudadanos participan y construyen sociedad. En contraposición (dentro de la dicotomía introducida) lo religioso es una opción personal (con mayor o menor visibilidad social y presencia en algunos espacios públicos según como se interprete la laicidad que lleva consigo la secularización) que queda esencialmente en el ámbito de lo privado; aunque eso no se haya realizado plenamente, la tendencia y la lógica propia de la secularización llevaría a la plena privatización de la vivencias religiosas. Cuando con vistas al bien común algo se quiere aportar desde una determinada

tradición religiosa, ésta debe traducir su contenido en términos racionales universales propios de la secularidad.

Correlativamente, la sociedad secularizada presenta algunos rasgos que están ampliamente interiorizados en la ciudadanía. Hay un desencantamiento sobre la posibilidad de las grandes verdades; esas grandes verdades puestas en duda eran de carácter religioso al inicio del proceso secularizador; con el paso del tiempo, el desencantamiento se ha extendido a todos los grandes planteamientos ideológicos. Sin embargo, hay una confianza básica en el desarrollo científico como fuente de verdad, seguridad y desarrollo. En este sentido, y dentro de la creencia popular, la ciencia se ha convertido en la autoridad para distinguir lo verdadero de lo falso. Se asume un concepto de desarrollo (idealmente ininterrumpido). El Estado es el gran regulador de la vida social sin necesidad de recurrir a ninguna legitimación ulterior (H. HABERMAS 2008, p. 9-13) y en cuyo contexto se hace muy significativa la distinción entre el ámbito público y el privado.

Este planteamiento supone una gran dosis de confianza en la razón humana, en la honradez, en las instituciones. El ser humano es bueno por naturaleza, es la ignorancia el motivo de la acción perversa.

En este marco, y sobre todo en la tradición de la revolución francesa, el ciudadano, en principio, es un “no” respecto del fenómeno religioso. Toda tradición religiosa está bajo sospecha y deberá dar pruebas de su inocencia. El “no” religioso no necesita argumentarse puesto que forma parte de la lógica secular. En la lógica de la secularización, la experiencia religiosa introduce una novedad que necesita ser argumentada<sup>1</sup>.

Más allá de la relevancia y utilidad que pueda tener el concepto de secularización, cuando es interpretado como dato y se ha introducido (aunque sea inconscientemente) la dicotomía señalada, la conversación con la persona que se sitúa como no-religiosa está condicionada por varios supuestos que pueden tener importantes consecuencias. En primer lugar, el entrevistador no siente necesidad de preguntar mucho por los motivos de la no-religión, puesto que en el marco expuesto fácilmente se identifica con los parámetros

---

1 Es muy interesante al respecto la posición de H. Habermas en su última etapa criticando esa visión: *La neutralidad al respecto del poder Estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos supotencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas.* (H. HABERMAS 2008, p. 32-33)

de una sociedad desarrollada y de una persona adaptada a la modernidad. La persona entrevistada, probablemente un tanto sorprendida que se interesen por su vivencia personal en el contexto de un estudio sobre la “religión vivida”, seguramente tiene poca necesidad de extenderse en el contenido de su no-religión y es posible y comprensible que buena parte del discurso se centre en la crítica a la religión, a sus formas, a su influencia. Así mismo, y con facilidad, diversas creencias, sentimientos y acciones que pueden tener un eco o raíz religiosa serán comprendidos como residuales.

En el esfuerzo de comprender el lugar de la religión en la sociedad algunos sociólogos ven la necesidad de introducir otros puntos de vista; por una parte, la dicotomía secular-religioso distingue demasiado y por otra parte, aunque resulte paradójico, distingue demasiado poco; por otra va creciendo la falta de consenso o, mejor dicho, el disenso sobre el significado de la secularización. En este sentido, nos parece lúcida la siguiente apreciación:

*Amid the range of sociological positions on secularization there is a agreement on one point, even among its strongest advocates (Bruce 2002) and critics (Stark 1999): the world is increasingly becoming a competitive marketplace of worldviews-religious and otherwise. What roles do active forms of atheism play and with what effect? (F. L. PASQUALE, B. A. KOSMIN 2013, p. 454)*

Esta afirmación introduce un cambio de perspectiva, también para el estudio del ateísmo y, por extensión, de la no-religión; cosmovisiones religiosas y otras se dan cita en el mundo moderno y se produce una especie de mercado competitivo entre ellas. El sociólogo P. Berger ha tomado nota de este cambio de perspectiva y trata de desarrollarla en una de sus últimas publicaciones; él mismo es consciente del giro que implica esta perspectiva:

*Nuestro principal error consistió en considerar que el pluralismo era un factor más que favorecería la secularización; en realidad, el pluralismo, la coexistencia de distintas cosmovisiones y sistemas de valores en la misma sociedad, es el cambio fundamental producido por la modernidad en lo que se refiere al puesto de la religión en la mente del individuo y en el orden institucional. Puede estar vinculado o no a la secularización, pero es independiente de ella. De hecho, constituye un reto para la fe religiosa, pero es un desafío distinto al de la secularización (P. BERGER 2016, p. 9-10).*

En esta perspectiva, el factor clave para comprender el lugar de la religión en la sociedad no se sitúa en el proceso de secularización, sino en la matriz plural que tiene la construcción de la sociedad. No se trata solo de

un cambio de palabras o de un ejercicio intelectual. El cambio de perspectiva tiene consecuencias importantes en muchos aspectos de la comprensión de la realidad y, en nuestro caso, para la caracterización de los “noes”.

Si el marco referencial para interpretar la transformación cultural que se produce en la modernidad en relación con el lugar social de la religión no es el proceso de secularización sino el pluralismo, aparecen otras coordenadas y consecuencias interpretativas. Lo primero es que la secularidad no es comprendida como la etapa final a la que llegan las sociedades cuando se modernizan; la secularidad es comprendida como una visión de la realidad social y cultural, pero no la única común posible; probablemente la secularidad es la forma de articular el pluralismo que se ha desarrollado en la cultura occidental, pero ciertamente no tiene porqué ser la única forma de articulación; en este sentido se habla de modernidades múltiples. Berger argumenta convincentemente que el pluralismo es una realidad anterior a los procesos secularizadores experimentados en la cultura occidental. Aunque en el pasado el pluralismo en la sociedad ha sido más bien escaso, sin embargo ha existido en varias sociedades y ha estado especialmente presente en las fronteras.

El pluralismo puede estar referido a muchas realidades. En general, las sociedades parece que avanzan de formas más homogéneas a formas más plurales de pensar, sentir y actuar en la sociedad; en este proceso el factor económico puesto que en la medida que el sistema económico asegura un cierto nivel de vida y bienestar, es posible dedicar tiempo y esfuerzo a buscar formas alternativas de hacer y de organizar. Por otra parte, esta dinámica está profundamente enraizada en un ser humano caracterizado por “no tener hogar”; si bien la cultura debe clausurar las formas de pensar, sentir y actuar, en el trasfondo de toda práctica social y referente cultural está el hecho que todo se puede hacer de otra manera. Cuando el ser humano está centrado solamente en la supervivencia es difícil salirse de los moldes establecidos por la cultura y por la tradición. En la medida que se supera la etapa de la supervivencia aparece la posibilidad de la gratuidad (imaginar y experimentar “caminos” que “no cumplen ninguna meta específica”) y del desarrollo de una mayor creatividad.

Pero hay una forma de pluralismo que es especialmente significativa en nuestra reflexión: el pluralismo de las cosmovisiones. En la medida que las sociedades permanecen aisladas, no comunicadas con otras sociedades, la unidad de la cosmovisión está relativamente resguardada. En la medida que las sociedades entran en contacto entre sí, las diferentes cosmovisiones

entran en relación y, en cierto sentido, en competencia; en este sentido, en una situación de pluralismo generalizado, el ser humano da el gran salto de asumir la vida como destino a realizar la vida como opción (P. BERGER 2016, p. 21). Si la cosmovisión tiene, entre otras funciones, que ofrecer un mundo seguro a quienes participan de ella, el pluralismo de cosmovisiones trae consigo la inseguridad; mientras el esquema de la secularidad es un planteamiento de relativa seguridad (hay una meta y un lenguaje común), el contexto de pluralismo instala a las personas (religiosas o no) en la duda y en la perplejidad (P. BERGER 2016, p. 126). Pues bien, en la modernidad contemporánea, debido a la intensidad y extensión del proceso globalizador en el que actualmente están inmersas prácticamente todas las sociedades, el contacto cada vez mayor entre las diversas cosmovisiones que se han desarrollado y que están vigentes en la humanidad es un rasgo característico, inevitable y profundamente condicionante de la vida de las sociedades actuales y forma parte de la misma experiencia y percepción personal que tienen las personas. En este planteamiento, la sociedad secularizada no deja de ser una visión de la realidad, una cierta cosmovisión de la sociedad, pero ciertamente no tiene por qué ser ni la única ni la mejor (la cumbre de un proceso madurativo y evolutivo de la sociedad).

Esta perspectiva tiene muchas consecuencias a la hora de situar y comprender el lugar de la religión y de la no-religión en la realidad social. En primer lugar, deja de tener tanta relevancia la dicotomía secular-religioso. Toda religión es básicamente una forma de cosmovisión que tiene también consecuencias sociales y éticas; por otra parte, la secularidad no es la forma por excelencia o el horizonte deseable de cómo organizar la realidad social, sino que conlleva también una cierta visión de mundo y de realidad que tiene consecuencias para la organización social. En este contexto aparecen dos grandes desafíos: la identidad y la construcción de lo común. Pues bien, en el marco del pluralismo, en principio (habrá que matizar lo límites que tiene esta expresión) todas las cosmovisiones tienen carta de ciudadanía, o por lo menos no están bajo sospecha hasta que no demuestren que pasan el filtro de la secularidad. Por otra parte, sin identidad y sin reconocimiento de la identidad no es posible ser sujeto en la participación de la construcción social; en la identidad será clave el que cada cosmovisión sea consciente de su realidad y del lenguaje que utiliza. En la construcción de la casa común, hará falta un esfuerzo de comunicación (hacer inteligible para los demás la propia tradición) al mismo tiempo que el esfuerzo por tratar de comprender

lo que hay en otras tradiciones así como los espacios de encuentro y de desencuentro.

En este contexto de pluralismo cada religión es esencialmente un sistema de significado básico a través del cual la vida es contemplada y comprendida (R. W. HOOD, - P. C. HILL, P. C. – W. P. WILLIAMSON, 2005, p. 13). Desde otro punto de vista, la religión apunta y plantea a la consideración común una pregunta que está presente (por lo menos potencialmente) en todo ser humano, independientemente de su tradición y de sus creencias:

*¿cuál es el significado de la existencia humana? ¿Cuál es la importancia, el objetivo, y el destino de la vida humana, tanto mi vida personal como la vida humana en cuanto tal? La cuestión religiosa se suscita por la existencia humana misma e implica la pregunta acerca de un principio último y transcendente* (R. HAIGHT, 2007, p. 194)

Básicamente, secularización y pluralismo suponen dos tipos diferentes de desafío a la religión. En la secularización, la religión se encuentra, de alguna manera, ante un tribunal externo ante quien tiene que justificar que no es dañina y que incluso puede producir algún bien a la sociedad; para ello la religión debe aprender y utilizar el lenguaje común de la secularidad, al estilo de una “lengua franca en la sociedad”, mientras que el lenguaje religioso permanece en el plano de una cierta jergonza para uso y comprensión interna. El pluralismo supone otro tipo de reto, en la medida en que cada tradición religiosa es percibida como una cosmovisión particular en el conjunto de otras cosmovisiones (religiosas o no religiosas). Cada una de esas tradiciones, en la medida que desea participar de la construcción de la casa común que es la sociedad deberá ser consciente de su identidad, de sus presupuestos, de la visión de mundo que conlleva, pero no se le pide que vierta todo eso en otro lenguaje o en otros códigos diferentes. El desafío para la religión no es tanto traducir su mensaje en el código del otro o de los otros, sino el mantenimiento de la propia identidad y la apertura al encuentro con lo diferente, identificando puntos en común y divergencias. Concomitantemente, en la sociedad aparece otro desafío que necesitará ser afrontado adecuadamente: la gestión de la duda y de la inseguridad (P. BEGER, 2016, p. 126).

Como ya hemos indicado anteriormente, si en un estudio empírico sobre religión nos acercamos a los “noes” con una lógica de sociedad secularizada, el punto de partida es este grupo, aún en medio de toda su heterogeneidad, forman parte del núcleo más central de la realidad social y, en cierto sentido, representan a la secularidad en su estado más puro. No tienen ninguna ne-

cesidad de argumentar su posición, puesto que están anclados en la realidad más neutra. La explicación en términos convincentes ha de ser ofrecida por aquellos que añaden otras condiciones y visiones a la realidad. En cualquier caso, los “noes”, en este marco de secularidad, muestran que la religión es una experiencia añadida y no necesaria para vivir y participar socialmente.

¿Qué pasa si nos acercamos a los “noes” desde la matriz del pluralismo? Nos situamos en otras coordenadas, puesto que la no-religión no se sitúa en el centro de la realidad ni es necesariamente el horizonte al que camina la modernidad. La no-religión, de alguna manera, deberá dar cuenta también de sus supuestos, de su comprensión de la realidad, de cómo enfrenta las preguntas básicas y existenciales que acompañan a la humanidad y a cada persona a lo largo de su vida. Por su puesto, en todo ello entrarán también creencias, sentimientos, prácticas que se puede abrir a distintas posibilidades: tal vez comparten un grupo de personas o no; tal vez son fuente de identidad o pueden quedar en un plano privado; busca convertirse en agente de transformación social (por ejemplo, oponiéndose y combatiendo el planteamiento que hace la religión en su conjunto o una en particular, buscando la expansión de la laicidad o de planteamientos laicistas, etc.) o no busca mayor presencia y significación social. En esta perspectiva la no-religión puede ser fuente de identidad o un elemento que no tiene mayor transcendencia; la no-religión puede ser algo personal muy significativo y motivador o bien algo muy marginal, un tanto accidental. Probablemente un estudio sistemático de los que se identifican con la no-religión revele formas muy diferentes, alguna de ellas poco articuladas y otras muy articuladas; también es posible que muestre que la frontera entre la religión y la no-religión no es tan nítida en muchos casos; tal vez, en las creencias, sentimientos y prácticas de los no-religiosos hay referencias y contenidos claramente religiosos (lo mismo que podemos encontrar mucha no-religión en los diferentes grupos religiosos).

### **3. El contenido (inicial) de la no-religión**

Los diferentes términos y etiquetas que se relacionan o que están dentro de ese amplio campo de la no-religión tienen en común la referencia a la religión, donde algo o todo lo relacionado con la religión se niega y, de alguna manera, algo se afirma. Dentro del contexto del estudio sobre la religión vivida o experimentada ha surgido un interés por conocer la perspectiva de los no-religiosos, tal y como señalábamos en la introducción. Esto implica que necesariamente hay que hacer una primera descripción de lo que

se entiende por la persona no-religiosa y por lo que busca una investigación sobre religión en el estudio del fenómeno no-religioso. En general la mayoría de los autores que reflexionan y hacen propuestas desde ese campo de la no-religión, asumen que el contenido del mismo se relaciona con lo que se niega en el hecho religioso (S. BULLIVANT – M. RUSE, 2013, ). Sin embargo, no se trata de definir lo que es religión y adscribir automáticamente su negación al término no-religión. Ese camino no es posible en primer lugar porque no es factible (hasta ahora por lo menos) consensuar una definición de religión. En este sentido es convincente y tiene un amplio consenso el argumento de Taylor:

*But what is “religion”? This famously defies definition, largely because the phenomena we are tempted to call religious are so tremendously varied in human life.*(CH. TAYLOR 2007, 15)

Siguiendo el planteamiento de Ninian Smart (2000, 8), para nuestro objetivo en este artículo es suficiente con identificar algunos rasgos o dimensiones que están presentes universalmente en el hecho religioso sin buscar el ser exhaustivos. En consecuencia, vamos a ensayar varios acercamientos al concepto de religión que son comúnmente aceptados sin necesidad de realizar una definición completa del concepto; en cada uno de los acercamientos iremos identificando contenidos y variaciones posibles del término no-religión que pueden ser objetos de identificación en el diálogo a tener con el entrevistado informante.

El fenomenólogo de la religión Martín Velasco (1973) propone varios acercamientos básicos al hecho religioso que se sitúan más allá de las manifestaciones históricas y de la variabilidad en el espacio y en el tiempo; más allá, también, de las diferentes dimensiones que, presentes en el fenómeno religioso, lo hacen accesible desde las distintas disciplinas científicas. Tomamos aquí tres acercamientos en los que también podemos decir algo sobre el perfil del no-religioso.

### **a) Lo sagrado y la experiencia del “misterio”.**

Tanto el concepto de “sagrado” como el de “misterio” están apuntando a una experiencia básica expresada en todas las tradiciones religiosas, aunque ciertamente con una multiplicidad de formas extraordinaria: “algo” extraordinariamente significativo sale al encuentro, “algo” se hace presente en la experiencia de la persona religiosa.

Cuando hablamos de algo sagrado no nos estamos refiriendo a una parte de la realidad o de la vida, un espacio apartado y especial, una zona acotada; no se trata de una serie de elementos o colección de hechos que se apartan de la realidad cotidiana que se vive; lo sagrado tampoco se identifica con un conjunto de actos o de ceremonias que escenifican otro mundo. Lo sagrado no es otro mundo diferente, sino el mismo mundo pero mirado de otra manera; no son las cosas y las realidades lo que marcan lo sagrado, la forma de experimentarlas; finalmente, lo sagrado es una forma de comprender y experimentar la realidad donde se reconoce la presencia de “algo” extraordinariamente (poderosamente) significativo para la vida. Ciertamente, esta vivencia de lo sagrado conlleva comportamientos, experiencias, relaciones que son objetivas y que pueden ser analizadas por las diversas ciencias del comportamiento humano. Por otra parte, la variabilidad de formas con las que aparece es extraordinaria, incluso en el seno de una misma tradición religiosa. Sin embargo, lo sagrado es algo así como una estructura, una intuición básica que se vincula con una forma de ser y estar en el mundo, una forma de captar la realidad.

Ese “algo” que se manifiesta en lo sagrado recibe el nombre de “Misterio” (R. OTTO 1980) en la fenomenología de la religión y es la expresión máxima de la realidad transcendente. Es precisamente la intuición de la presencia del “Misterio” lo que convierte la realidad en sagrada, lo que provoca la “ruptura de nivel” en relación con la experiencia cotidiana de la realidad. Este término de “Misterio” necesita varias precisiones para ser comprendido correctamente ente este contexto. En primer lugar, no hace referencia a lo oculto, a lo que se esconde, sino más bien a una experiencia de plenitud que desborda, absolutamente desproporcionada e irreductible a cualquier otra experiencia. En segundo lugar, no se identifica necesariamente con algo personal (propio de las tradiciones monoteístas); puede ser también percibido como energía o espíritu que habita la realidad; incluso en algunas tradiciones es lo absolutamente innombrable puesto que es intuitivo como el vacío absoluto. En tercer lugar, cualquier tipo de expresión para referirse a este “Misterio” es necesariamente simbólica y analógica, no es la descripción de un dato empírico.

En relación con este primer acercamiento al concepto de religión, sería muy interesante identificar lo que la persona que se identifica con la no-religión niega así como los motivos por los que lo niega y las posibles consecuencias para su vida. Hoy nos encontramos con una corriente de

pensamiento que reivindica una espiritualidad no creyente, desvinculada de toda tradición religiosa, en la cual hay un reconocimiento de un “algo” significativo que aparece en la realidad y que tiene importancia para la vida de la persona. Desde esta perspectiva, podemos encontrar personas que pueden presentar una profunda sensibilidad espiritual e identificar lugares y experiencias donde se manifiesta una gran fuerza vital, pero a eso no le llaman dios ni lo vinculan con ninguna religión. Es decir, no encontraría con formas y experiencias que tienen una estructura religiosa aunque sin que la persona lo relacione con la religión. Es probable que la siguiente afirmación de Comte-Sponville pueda ser suscrita por muchas personas identificadas dentro de la no-religión:

Somos seres finitos abiertos al infinito (...) seres efímeros abiertos a la eternidad; seres relativos abiertos al absoluto. Esta apertura es el espíritu mismo. La metafísica consiste en pensarla; la espiritualidad, en experimentarla, ejercerla, vivirla.

*Esto es lo que distingue la espiritualidad de la religión, que no es más que una de sus formas (...) Cualquier religión forma parte, al menos en cierto aspecto, de la espiritualidad; pero no toda espiritualidad es necesariamente religiosa (...) Ser ateo no significa negar la existencia del absoluto, sino negar su transcendencia, su espiritualidad, su personalidad; es negar que el absoluto sea Dios. ¡Pero no ser Dios no es ser nada! (2007, 145).*

En el extremo contrario se puede situar la posición que niega explícitamente cualquier tipo de transcendencia o que niega el significado objetivo a cualquiera de los términos relacionados con un “algo” transcendente. En consecuencia, dentro de esta posición, una afirmación como la de Comte-Sponville carecería de significado; pero ciertamente, la no-religión tiene contenidos y consecuencias diferentes.

## b) La función

Durkheim en su conocido estudio sobre la religión, sin obviar la referencia a lo sagrado, subraya la función que cumple el hecho religioso en relación con la sociedad y que consiste en su capacidad para representar simbólicamente la sociedad en la que la persona nace, vive y se desarrolla con sentido; es la sociedad como acción colectiva la fuente de eso que llamamos sagrado. Por ello, en este planteamiento durkheimiano, el estudio de la religión es uno de los mejores lugares para la comprensión de la sociedad y de

los cambios que acontecen en ella; dicho sea de paso, desde esta perspectiva, no existe sociedad sin religión, aunque la religión vaya transformándose y camuflándose a través de infinidad de formas diferentes en la medida que la sociedad evoluciona.

*Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a los que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. (E. DURKHEIM, 1982, 397).*

Con otro enfoque más antropológico, Th. Luckmann, en su aplicación de la Sociología del Conocimiento al estudio de la religión (1973), apunta también en la misma dirección cuando plantea que el fenómeno religioso cumple la función básica tanto en lo personal como en lo social de ser fuente de sentido, al mismo tiempo que agente de su mantenimiento (legitimación), como de su transformación. En este planteamiento, la religión se identifica con una dimensión antropológica básica y, en consecuencia, todo ser humano es potencialmente religioso. Paradójicamente, una persona puede declararse atea respecto a los contenidos y formas religiosas, pero ser funcionalmente profundamente religiosa. Pero también puede darse el caso de una persona muy identificada con los contenidos religiosos y ser un desadaptado desde el punto de vista funcional (es decir, irreligioso sociológicamente, como es el caso de muchos reformadores en las tradiciones religiosas).

Como quiera que sea, toda persona se enfrenta tanto en lo cotidiano de su vida como en momentos límites de la existencia a cuestiones relacionadas con el sentido, el para qué de la propia vida personal, el porqué de los esfuerzos, la clave para lidiar con los límites de la existencia, con los motivos para la esperanza. Es evidente que la persona no-religiosa puede (y de hecho así parece ser en la mayor parte de las situaciones) vivir con pleno sentido su vida (como paradójicamente puede suceder que una persona religiosa la vida sin sentido). En la conversación con quien es no-religioso sería muy significativo profundizar en esta dimensión del sentido, tanto en la vida cotidiana, como en los momentos límites de la vida que amenazan

radicalmente la posibilidad de sentido. En esta perspectiva sería interesante identificar tanto razones, como vivencia y comportamientos que están relacionados con la propia experiencia de sentido personal. Hipotéticamente, nos podemos encontrar con formulaciones, vivencias y comportamientos que no están lejanos en su forma de las que aparecen en el hecho religioso. Incluso pudiera ser que en este aspecto la frontera entre el perfil religioso y el no-religioso no sea tan nítida.

### c) mediaciones

No es posible la experiencia religiosa sin las mediaciones materiales. El ser humano, por su misma estructura espacio-temporal, solo puede tener noticia de la transcendencia en la medida que la pueda experimentar de alguna manera; esta experiencia siempre se realiza a través de símbolos que apuntan hacia lo trascendente, pero que solo pueden ser accesibles en la medida que tengan algún tipo de materialidad sensibles y disponibles. Mircea Eliade utiliza el término *hierofanía* para nombrar las mediaciones del “Misterio” que son más significativas y extendidas (M. ELIADE, 1967, 1981). El término significa manifestación de lo sagrado o de la divinidad y está referido a las diferentes formas y modalidades con las que el “Misterio” se hace presente en la vida de los seres humanos. Se puede decir que la *hierofanía* está presente prácticamente en todas las tradiciones religiosas; y si se pone en duda que este tipo de mediaciones hayan estado desde el inicio en algunas tradiciones religiosas (como puede ser el caso del budismo y del confucionismo), no cabe duda que con el paso del tiempo, y en la medida en que han permanecido y se han transmitido de generación en generación, las *hierofanías* se han hecho presentes y, de alguna manera, se han convertido en necesarias.

La *hierofanía*, según diferentes tradiciones y culturas, puede aparecer en tres grandes ámbitos de la realidad: la naturaleza, la historia y la persona. Estos ámbitos son perceptibles e identificables como fuente de interrogación o admiración también para el no-religioso; los tres ámbitos están fuertemente afectados por el acercamiento del sentido. Ante la inmensidad de la naturaleza, su poderío y su belleza, cabe siempre el interrogante si tanto poderío, belleza, orden y caos no transmite algún tipo de mensaje o presencia de “algo”; ante el devenir de la historia y sus intrincados acontecimientos, no extraña la pregunta de si todo eso tiene algún sentido, si va en alguna dirección; la existencia personal es también una fuente de perplejidad. Probablemente entre el extremo de identificar en estos ámbitos un sentido trascendente y

la negación total de esa posibilidad hay un continuum.

Pero hay otro tipo de mediaciones que están relacionadas más directamente con la actividad humana, como es la construcción de templos y lugares sagrados, la estructuración del tiempo, la celebración, la estructuración de creencias y su explicación, las expresiones artístico-culturales. Por supuesto, este segundo tipo de mediaciones también está expuesto a todo observador independientemente de su creencia religiosa. Una persona puede considerarse a sí misma no-religiosa en la medida en que no participa o incluso rechaza este tipo de mediaciones, aunque sin embargo pueda tener una fina sensibilidad y apertura a la transcendencia en el otro plano de las mediaciones.

#### **d) Comunidad de creyentes: dialéctica entre objetividad y subjetividad**

El grupo de creyentes puede adquirir múltiples nombres y formas, pero en toda tradición religiosa se da una vinculación entre seguidores de una misma tradición, la cual se convierte en una de las mediaciones que es construida por las personas y que tiene una función clave. No es posible la formulación, el mantenimiento y la transmisión de una determinada tradición religiosa sin no existe esta referencia grupal que es capaz de generar una identidad muy significativa. Pero en el contexto de esta mediación se genera una de las tensiones más importantes en toda tradición religiosa; nos referimos a la tensión surge entre el plano institucional organizativo y la vivencia subjetiva de la persona. La experiencia personal es así mismo condición necesaria para que el fenómeno religioso esté vivo. Ambos polos se necesitan mutuamente, pero interactúan en una tensión irresoluble. La dimensión institucional ofrece seguridad, identidad, permanencia; identifica un dentro y un fuera en el plano de las creencias, de las prácticas, de la vinculación. La dimensión subjetiva se vincula con la vivencia y la intensidad. La identificación de ambos polos es imposible. El desajuste radical entre ambos conlleva la desaparición de una determinada tradición religiosa. Un cierto nivel de desajuste y tensión puede ser altamente beneficioso para la adaptación de una determinada tradición religiosa a contextos nuevos. Paradójicamente, una persona puede ser institucionalmente religiosa y carecer de vivencia religiosa (Teresa de Calcuta en ciertos momentos de su vida); pero también puede suceder el extremo contrario, es decir, el caso de la persona que tiene una intensa experiencia religiosa personal pero lo vive al margen de la institución (Etty Hillesum). Es posible que buena parte de la no-religión,

así como el malestar y el distanciamiento al interior de una misma tradición religiosa esté especialmente relacionado con este plano institucional donde se pueden dar cruces sorprendentes.

#### **4. Sugerencias para una investigación cualitativa**

Las encuestas, sobre todo aquellas que se hacen periódicamente en siguiendo los mismos criterios, nos ofrecen una información valiosa sobre los cambios que se producen en la sociedad. En el caso del estudio del lugar de fenómeno religioso en la sociedad, estas encuestas nos dan noticia de cambios significativos. Uno de ellos es el crecimiento de la población que se sitúa en el campo de la no-religión. Sin embargo, este tipo de investigación tiene límites claros cuando tratamos de comprender el contenido de la no-religión, cómo lo formulan y lo viven las personas. En las encuestas aparece como un bloque, que ciertamente va creciendo y se pueden identificar correlaciones estadísticas con otros factores (demografía, edad, sexo, economía) pero surge la sospecha razonable si realmente estamos identificando un grupo más o menos homogéneo o si hay una importante diversidad en su interior o, incluso, si la líneas de demarcación entre los diferentes grupos son efectivamente claras en la vivencia de las personas.

En este contexto, nos parece importante identificar los rasgos o características (el o los diferentes significados) que especifican lo que llamamos grupo de la no-religión. Sobre esos rasgos o características tenemos algunas notas a través de lo que formulan los teóricos e intelectuales que defienden esa posición y a través del conocimiento de algunas personas que se auto-identifican como no-religiosas. Más allá de las formulaciones teóricas y de las relaciones más o menos informales, tenemos poca información sobre las vivencias e interrogantes que hay en este grupo en relación con las cuestiones fundamentales que plantea el fenómeno religioso. En un contexto socio-cultural de profundos cambios en el que las instituciones que tienen el rol de transmitir valores y transmitir la claridad sobre lo que significa ser religioso y lo que no van perdiendo peso e influencia dentro de la sociedad, la fuente esencial para comprender el significado que hay detrás de no-religión es el diálogo en profundidad con las personas que se auto-identifican de esa manera.

Teniendo en cuenta lo planteado a lo largo de este artículo y con vistas a identificar el significado de no-religión, tenemos que definir con quién conversar y el contenido de la conversación.

Respecto a la primera cuestión, es decir, preferentemente quienes son los

interlocutores que nos pueden ofrecer información significativa, el punto de partida está en la autodefinición que hace la persona: aquellas personas que se perciben en su momento actual como sin religión. Dentro de esa autodefinición cabe un amplio rango que tiene en común la conciencia de no pertenencia ni identificación con ninguna religión; esto incluye inicialmente: los indiferentes respecto a la religión, los alejados de la religión aunque mantengan algún tipo de creencia en la divinidad, los alejados de la religión y de las creencias, los rechazan cualquier tipo de trascendencia. En algunos casos esta conciencia de saberse sin-religión puede llevar a un compromiso activo dentro de la sociedad en orden a promover sus ideas y planteamientos; en otros casos puede ser sin más una conciencia que no conlleva ningún tipo de compromiso. Por otra parte, en caso que haya disponibles encuestas sobre adhesión religiosa en el lugar donde se realiza la investigación, sería conveniente tener en cuenta, a la hora de seleccionar las personas a entrevistar, la distribución de no-religión según variables de sexo, edad, situación socioeconómica.

Respecto al contenido no pretendemos aquí establecer un cuestionario; por otra parte, cuanto más concreción tiene la propuesta más relativa es; por ello, tratamos más bien de mostrar algunos aspectos a tener en cuenta en la conversación (que posteriormente se puede traducir en diferentes preguntas) teniendo en cuenta el planteamiento realizado. Según lo expuesto en los puntos anteriores de este artículo, sería conveniente tener en cuenta dos coordenadas: la no-religión se sitúa en un contexto de pluralismo creciente de cosmovisiones y el fenómeno religioso hace referencia a interrogantes existenciales presentes en todo ser humano. Tratamos de explicitar las consecuencias de ambas coordenadas en orden a la orientación de la entrevista.

Teniendo en cuenta el pluralismo de cosmovisiones, la no-religión es, en cierta medida, una opción personal y no la consecuencia lógica y necesaria a la que lleva el hecho de participar en una sociedad moderna y secularizada. En la conversación sería interesante identificar los motivos personales que llevan a esa opción y las consecuencias personales y sociales que se perciben; así mismo, es significativo identificar el conocimiento de otro tipo de cosmovisiones presentes en su entorno, la relación que tiene con ellas y su valoración. En coherencia con esta perspectiva, el plantear los siguientes aspectos en la conversación puede ser una buena fuente de información (cada uno de esos aspectos hay que concretarlo en alguna(s) pregunta(s) que provoquen la conversación):

- Descripción del itinerario personal que ha llevado a la persona a la elección de no-religión; es decir, las razones personales que le permiten a la persona situarse en esa elección.
- Significado que esa elección tiene para su vida cotidiana. Al respecto es interesante indagar si esta elección le ha llevado a la persona a tomar alguna postura o a asumir algún compromiso en algún tema o en algún ámbito social. Otro aspecto interesante a indagar es si se ha reunido o asociado con otras personas por el motivo de la no-religión.
- Conocimiento en su entorno de personas y/o grupos que tienen elecciones diferentes.
- Interés y práctica de relación tratando de comprender los motivos del interés (o falta de interés).
- Valoración que hace de otras elecciones.

Respecto a la segunda coordenada de la conversación, la elección de la no-religión supone el rechazo de algún o algunos aspectos y la afirmación de otros. Sin dar por supuesto nada, se puede sacar en la conversación los diferentes acercamientos al fenómeno religioso señalados anteriormente y tratar de identificar que es lo que se niega y que es lo que se afirma.

- En relacionado con la trascendencia se pueden plantear los siguientes aspectos:
- Si la persona es sensible a la naturaleza, su belleza, sus equilibrios, ¿ve en ello algún significado especial? ¿Percibe alguna fuerza, energía o espíritu según el cual la realidad natural se va ordenando? ¿Tiene todo ello algún objetivo? Si sale el término de dios, sería bueno identificar lo que se rechaza, lo que se acepta, lo que queda en el interrogante.

Experiencia de contemplación, de trascendencia<sup>2</sup>.

Sentido de la espiritualidad. Identificar si para la persona entrevistada el cultivo de la espiritualidad tiene algún sentido. Si lo tiene, identificar su significado personal, su contenido, sus prácticas; ver la relación con la vida cotidiana.

---

2 Para que no resulte muy abstracto el planteamiento, se puede poner algún ejemplo y preguntar si se ha tenido alguna experiencia parecida o de alguna manera comparable

En relación con el sentido:

- Cuando se mira la humanidad en su conjunto, con su evolución, con sus conflictos, injusticias y luchas, la persona entrevista percibe en todo ello algún sentido, algún propósito; percibe o identifica alguna causalidad o lo relaciona todo con la casualidad. Tal vez haya algunos aspectos de más claridad y en otros, dudas. Así mismo es interesante constatar si estas preguntas despiertan interés en la persona. Si en algún momento sale la referencia a dios, es importante identificar de la imagen que se tiene, de lo que se rechaza y de lo que se afirma.
- Los mismos temas se pueden plantear en el plano de la existencia personal: ¿es una mera casualidad del azar? ¿Tiene algún propósito? Lo mismo que en el guión anterior, es relevante el identificar claridades y dudas así como posible imagen de dios si el entrevistado lo menciona.
- Identificar si tiene consecuencias para la vida cotidiana de la persona la visión que tiene del sentido de la humanidad como de la vida personal.

En relación con las mediaciones religiosas

- Los símbolos religiosos (lugares, objetos, celebraciones, tiempos...) ¿tienen algún significado personal en el caso de la persona entrevistada?
- En el conjunto de los símbolos religiosos, ¿qué parece aceptable? ¿Qué parece rechazable?

En relación con la institución religiosa

- Conocimiento actitud ante las instituciones religiosas
- Aspectos que la persona entrevista juzga aceptables y aspectos que juzga rechazables y sus motivos.

## **Bibliografía**

AMMERMAN, N. T., “Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in Study of Religion” In *Journal for the Scientific Study of Religion* (2013) 52, 258-278.

AMMERMAN, N. T., *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*, Oxford 2014.

BERGER, PETER L., Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista, Sígueme, Salamanca, 2016.

BROWN, C. G., The Twentieth Century, In *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford University Press, Oxford 2013, 229-244.

BULLIVANT, S. – RUSE, M., *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford University Press, Oxford 2013.

CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000

COMTE-SPONVILLE, ANDRÉ, *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona, 2007.

DURKHEIM, EMILE, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.

ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967

ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 1981

HABERMAS, J., ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho? In RATZINGER, J. - HABERMAS, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, FCE, México, D.F., 2008, 9-33.

HAIGHT, ROGER, *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid, 2007.

HOOD, R. W. - HILL, P. C.; WILLIAMSON, W. P., *The Psychology of Religious Fundamentalism*, The Guilford Press, New York, 2005.

HUNTINGTON, S., *The Clash of Civilizations and de Remaking of World Order*, Simon Schuster, 2003.

KOSMIN, B. A. - KEYSAR, A., *American Nones: The profil of the No Religion Population. A Report Based on the American Religious Identification Survey 2008*, Trinity College, Connecticut, 2009.

LEE, L., *Secular or nonreligious? Investigating and interpreting generic 'not religious' categories and populations* In *Religion* 44(2014), 466-482.

LEE, L., *Research Note Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies* In *Journal of Contemporary Religion* 27(2012), 129-139.

LUCKMANN, TH., *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973.

MARDONES, J. M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander, 1999

MARTI, G., *Religious Reflexivity: The effect of Continual Novelty and Diversity on Individual Religiosity*” In *Sociology of Religion*, 76 (2015), 1-13.

MARTIN VELASCO, J., *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.

McGUIRE, M. B., *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1980.

PASQUALE, FRANK L. - KOSMIN, BARRY A., Atheism and the Secularization Thesis In BULLIVANT, STEPHEN - RUSE, MICHAEL, The Oxford Handbook of Atheism, Oxford University Press, Oxford, 2013, , 451-467 or.

SMART, N., Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs, Prentice-Hall, New Jersey, 2000.

TAYLOR, CH., A secular Age, Harvard University Press, Massachusetts, 2007.