



Sobre aceleración social y desinstitucionalización religiosa

On social acceleration and religious deinstitutionalization

Ignacio Zavala Aránguiz 

Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile
✉ ignacio.zavala@uc.cl

Fecha de recepción del manuscrito: 19/07/2024

Fecha de aceptación del manuscrito: 24/09/2024

Fecha de publicación: 30/09/2024

Resumen — El objetivo de este trabajo es examinar el fenómeno de la desafiliación institucional religiosa a través de los estudios de la religión vivida (lived religion), relacionándolo con la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa. Se argumenta que el componente aceleratorio de la modernidad descrito por Rosa influye en fenómenos como la creencia "a mi manera" y la desinstitucionalización de la experiencia religiosa. Este análisis se basa en una conceptualización de los principales supuestos de estos estudios, mostrando cómo la autonomización de la creencia, la reinterpretación de la esfera religiosa y la reducción de mediadores institucionales pueden explicarse al incluir la variable de la aceleración social. Integrando las premisas temporales de la modernidad según Rosa, se establece una relación con la tendencia aceleratoria de la modernidad a la creación de identidades situacionales y la distancia institucional, características de las expresiones religiosas en épocas seculares y postseculares.

Palabras clave — desinstitucionalización, religión vivida, aceleración social, desafiliación religiosa, modernidad.

Abstract — This paper aims to explore the phenomenon of institutional religious disaffiliation through the perspective of lived religion studies, linking it to Hartmut Rosa's theory of social acceleration. The argument put forth is that the acceleration of modernity, as described by Rosa, shapes phenomena such as "my way" belief and the deinstitutionalization of religious experience. The analysis is grounded in a conceptual framework that highlights the main assumptions of lived religion studies, demonstrating how the autonomization of belief, the reinterpretation of the primacy of the religious sphere, and the reduction of institutional mediators can be better understood when factoring in social acceleration. By integrating Rosa's temporal analysis of modernity, the paper establishes a connection between the accelerative tendencies of modernity and the rise of situational identities and institutional detachment, which characterize contemporary religious expressions in both secular and post-secular contexts.

Keywords — deinstitutionalization, lived religion, social acceleration, religious disaffiliation, modernity.

Para Citar: Zavala Aránguiz, I. (2024). Sobre aceleración social y desinstitucionalización religiosa. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica y Teoría Social*, 6(17), 102–111. <https://doi.org/10.51528/dk.vol6.id165>



En el último tiempo, la literatura en estudios religiosos (con énfasis en las expresiones católicas) ha puesto de relieve nuevas expresiones del fenómeno religioso en tiempos en los que priman expresiones supuestamente divergentes y excluyentes, como la *individuación*, *diferenciación*, *racionalización*, y especialmente la *secularización*. En este respecto, si bien se ha consolidado en esta materia el acuerdo acerca del declive de la participación e identificación con la práctica institucional religiosa, se ha sostenido, al mismo tiempo, que aquello no implica ni supone una ausencia en la creencia religiosa ni necesariamente el incremento de la no creencia o el ateísmo (De la Torre y Semán, 2021). Habría, por tanto, una inclinación a reinterpretar el estudio religioso desde el problema de la *desafiliación institucional*.

Lejos de suponer una absoluta redención a los parámetros modernizadores mencionados, los estudios en religiosidad pretenden rastrear nuevos criterios de la experiencia religiosa contemporánea que se ven influenciados por ellos. En suposición de estos patrones, se han propuesto nuevos enfoques, especialmente el de la *lived religion* o religión vivida, centrada en las prácticas personales y cotidianas de las personas, más allá de asumir incompatibilidades entre religiosidad y modernidad (Kinbbe y Kupari, 2020), y en búsqueda de describir un fenómeno particular de la religiosidad contemporánea: *la creencia sin pertenencia* (Davie, 1994).

Curiosamente, una de las propuestas teóricas más interesantes y recientes respecto a esta constatación sobre estos parámetros modernos la podemos encontrar en la obra de Hartmut Rosa [1965], que agrega el sustrato temporal al análisis y diagnóstico de los procesos modernocapitalistas contemporáneos. Así, Rosa ha propuesto agregar la variable *aceleratoria* a estos elementos, bajo la idea de que la experiencia de la modernidad consiste en la resolución de un nuevo problema: el de planificar cursos de vida estables y resistentes a las transformaciones aceleradas de las circunstancias, relaciones e instituciones sociales (Rosa, 2013).

Ante la experiencia de la desafiliación institucional moderna, expresada y supuesta en los estudios de religión vivida, el objetivo de este trabajo es situar el componente aceleratorio de la experiencia de la modernidad, siguiendo la tesis de Rosa, como un nuevo elemento explicativo de estas nuevas prácticas religiosas postseculares. Así, al preguntarnos por los componentes característicos de la modernidad que determinan la forma de las nuevas experiencias religiosas modernas -basadas en criterios de desafiliación institucional-, sostendremos que el factor aceleratorio presente en la obra de Rosa permite descifrar algunas implicancias conceptuales de este tipo de creencias, como la desinstitucionalización, la identificación y proyección religiosa, e incluso la composición personal o autónoma de las creencias.

DESINSTITUCIONALIZACIÓN, DESAFILIACIÓN Y *LIVED RELIGION*

Le Foulon et al. (2021) han hablado de Chile como uno de los países con mayores niveles de creencia sin afiliación religiosa, la cual se ha triplicado en un período de 20 años, pasando de una tasa de desafiliación de un 7% a un 23% (p. 9), resultado no necesariamente asociado directamente al aumento de la “increencia” o el rechazo a la fe en general, sino de la desafiliación institucional, vale decir, de la persistencia e identificación con la fe mas no con las imposiciones institucionales



eclesiásticas. Bahamondes et al. (2020) en varias oportunidades ha señalado a esto que la condición religiosa actual es una de movilidad, tránsito e hibridación, y donde más allá de las instituciones, queda de relieve el hecho de que la institución católica actual enfrenta los procesos atribuidos de modo general a la modernización, como la individualización y desregulación institucional de la creencia.

Los primeros estudios desarrollados sobre la desafiliación institucional fueron planteados para el caso de los países del atlántico norte, en la que Davie (1994) ofreció la propuesta de la *creencia sin pertenencia* frente a la tendencia a la desadhesión a las instituciones religiosas en el contexto británico, aunque siendo aplicable a otras áreas, religiones y contextos. En Chile, junto con esto, una de las expresiones más canónicas es la desarrollada por Parker (2008), la de ser “creyente a mi manera”, en la que, frente a procesos derivados de la secularización y la toma de distancia institucional, se ha caracterizado a la religiosidad católica actual como una capaz de renovar los patrones tradicionales dando un vuelco al cómo las personas interpretan *sus propias creencias*, las cuales pueden pasar desde reinterpretar símbolos religiosos a conveniencia, hasta incluir prácticas desde otros credos.

En general, la propuesta de Davie (1994) se situó como la base de muchos de los estudios de la *lived religion*, los cuales se han centrado en la explicación y descripción de las prácticas cotidianas religiosas, avanzando más allá de la supuesta inconcordancia entre religión y modernidad (Knibbe y Kupari, 2020) y esforzándose por satisfacer las insuficiencias de las teorías sociológicas clásicas respecto de la presencia de expresiones religiosas en contextos seculares y postseculares (Rodríguez et al, 2022; Taylor, 2007). Al poner el enfoque en cómo los actores atribuyen valor y mientan sentido a la presencia y ausencia de lo religioso en ellos (Pereira y Morello, 2022), la religión vivida posee una suerte de solución epistemológica al principal problema de la experiencia religiosa de la modernidad: *cómo persiste en ciertos lugares la creencia religiosa aun cuando al mismo tiempo hay un auge de desinstitucionalización, con fuerte hincapié en las sociedades modernas occidentales.*

Siguiendo a Pereira y Morello (2022), lo que hace la *lived religion* es superar ciertas bifurcaciones de las teorías clásicas, para optar por ahondar en cómo los sujetos son identificables como creadores y gestores de sentido a su experiencia en la religión. Esto como tal no implica dar por superada a las instituciones, sino al contrario, busca identificar el modo en que las personas que se definen como “no afiliadas”, “sin pertenencia” o “a mi manera”, pueden hacer empleo de las categorías religiosas institucionales (como símbolos y oraciones) para “ver la negociación que los sujetos hacen con las tradiciones religiosas disponibles, en función de sus propias circunstancias y experiencias vitales” (p. 15).

Estos autores develan uno de los principales supuestos con los que trabaja este método, y es que la religión vivida pone el enfoque especialmente en nuevas figuras religiosas surgidos de la palestra de la desinstitucionalización y desafiliación religiosa, derivadas del proceso actual de la secularización, en la que el sentido público, valórico e institucional de la religión pierde su peso (Taylor, 2007). En ese sentido y siguiendo a Da Costa (2020), la autonomía, como elemento paradigmático de la modernidad, está cada vez más presente en las narrativas de creyentes no

afiliados y creyentes “a su manera”, según que este tiempo promueve un vuelco hacia la subjetividad, la individualidad y la autorrealización, quienes además dicen que “sus decisiones no dependen de la pertenencia institucional y que también ejercen autonomía en relación con los preceptos de la fe” (p. 5).

Es en la modernidad justamente en que la religión, según Esquivel (2021), se puede volver cada vez más una elección, por lo que sus procesos asociados hacen referencia, justamente, al esfuerzo de las personas por elegir si creen o no. La idea detrás de esto proviene de nociones ya presentes desde el trabajo de Charles Taylor (2007), donde la idea de nuestra época como una secular puede referir a una retrotracción de la religión hacia una esfera más individual y privada que pública.

Claro está, también, que la literatura en el tema ha identificado esta desafiliación como multicausal y preponderante en los sustratos más jóvenes (Bahamondes et al., 2020). Rabbia (2019) habla de ciertos indicadores de autonomía en la toma de distancia institucional, como discrepancias con líderes religiosos y sus posiciones morales y políticas; discrepancias con ciertas creencias institucionales y valóricas; discrepancias con ciertas prácticas mediadas por autoridades (como las confesiones); y otras que tienen que ver con la autonomía interpretativa o la capacidad de incluir elementos de otras creencias en la formulación de la propia.

ACELERACIÓN SOCIAL Y DESAFILIACIÓN RELIGIOSA

Hasta acá, podemos dar cuenta de que una parte importante de la literatura en el tema ha rescatado un contexto específico en el que se presentan estas transformaciones de la experiencia religiosa. Gran parte de los paradigmas que sostienen la modernidad verifican ciertas claves y patrones comunes tanto en las características actuales de la experiencia religiosa desafiliada, hasta los preceptos epistemológicos con los que se estudia y describe.

La pregunta que queda, no obstante, radica en si estas categorías más clásicas de los estudios de la modernidad son suficientes o exhaustivas para entender los antecedentes con los que estudiamos la modernidad contemporánea, y en especial las prácticas religiosas postseculares. Hartmut Rosa (2011; 2013; 2016) ha postulado que si bien los procesos de individuación, secularización, diferenciación y racionalización han sido parte de la tónica característica hecha en los estudios sociológicos de la modernidad (pasando por clásicos como Simmel, Weber, Durkheim o incluso más recientemente, Luhmann), las sociedades contemporáneas requieren de un nuevo componente para la comprensión de la modernidad: el concepto de *aceleración social*, el cual está a la base común de estas características.

Rosa (2016) parte de la idea de que el estudio de la sociedad desde una dimensión temporal permite dar con un enfoque crítico y analítico unificado. Y como tal, el proceso de aceleración sería fundamental, siguiendo a Torres y Montero (2020), porque permite develar una forma de “régimen temporal” que obliga a otros ritmos de vida a la adaptación a esta forma dominante. Por tanto, toda experiencia de la modernidad en las sociedades occidentales se conecta con una dinamización y aceleración de la historia, la cultura, la sociedad y el *tiempo de la vida* (Rosa, 2007, p. 38). Si bien se puede entender la fórmula aceleratoria de Rosa (2011) bajo la idea de que

“hacemos *más* cosas en *menos* tiempo” (p. 18), hay una progresión para establecer cómo el presente se determina según la cantidad de experiencias vivibles.

Rosa (2011; 2013; 2016) describe tres formas de la aceleración (en este trabajo pondremos el acento principalmente en las dos últimas): una *tecnológica*, en la que se aumenta la velocidad de los procesos orientados a metas y acciones específicas dentro de la sociedad, como procesos comunicacionales, productivos y de movilidad; una del *cambio social*, donde es la sociedad misma la que acelera producto de las transformaciones en las *tasas de cambio social*, y donde la aceleración social consiste en un aumento en las tasas de decadencia de las experiencias y expectativas orientadas a la acción, y como una “contracción” de los periodos de tiempo que determinan los lapsos del presente (2011, p. 17; 2013, p. 76-77), lo que hace que actitudes, relaciones sociales y estilos de vida, entre otros, cambien a un ritmo mayor.

Y por último, está la aceleración de los *ritmos de vida*, la cual se compone, objetivamente, de los acortamientos de los episodios de acción y de la reducción de la duración de ciertas actividades, por medio del aumento en la velocidad de acción, o mediante disminuciones en los tiempos de descanso (Rosa, 2013). Esta última forma de aceleración toma un peso importante para efectos de este estudio, pues la tesis de la aceleración del ritmo de vida supone a la vez un aumento en la cantidad de *experiencias vividas en una determinada unidad de tiempo*, entendido esto como una “compresión de la experiencia” (Rosa, 2013, p. 124). Como tal, Rosa (2011) estipula que la aceleración del ritmo de vida es la más asociada con la personalidad e identidad, la cual como vimos antes depende de ciertas transformaciones en la aceleración del cambio social, la cual posee asociaciones directas con “los ideales culturales dominantes de la modernidad” (p. 24), y toma relevancia a la hora de determinar los parámetros de estudio de la religión vivida (Pereira y Morello, 2022).

A partir de ahí, el desarrollo de la *individualización* y la *secularización*, propios de la modernidad, tiene una doble implicancia en procesos como la temporalización de la vida (Rosa, 2013; 2016): como tal, la provocación se da en que hay un giro en las concepciones experienciales de la vida, en la que el énfasis está antes en la vida que en la muerte, por lo que la plenitud no se alcanza en una promesa religiosa de la *vida eterna* (como el caso del catolicismo), sino que ahora, la buena vida es la *vida realizada* o *vida plena*, según que se puedan vivir -personal e individualmente- tantas experiencias como sea posible.

Esto conlleva, en un primer momento, a la formación de un proyecto personal en concordancia con los ritmos de tales regímenes temporales (Rosa, 2016), pero en la modernidad tardía, la consecuencia de esta noción sería que las identidades toman un vuelco mucho más situacional o “destemporalizado” (Rosa, 2013, p. 226). En ese sentido, la aceleración sería un recurso para resolver la demanda principal derivada de estos principios, en la que se puede borrar la diferencia entre *tiempo del mundo* y *tiempo de la vida*, que Rosa (2011; 2013) toma de Blumenberg (2007).

Cuando volvemos al caso de ciertas experiencias como la desafiliación y la creencia “a mí manera”, parece ser claro que el ejercicio religioso desde lo explicitado anteriormente depende de aceptar este principio aceleratorio derivado de Blumenberg (2007): como el objetivo de la vida como acumulación de experiencias vividas depende de dejar prioridades establecidas en estos procesos,

la disciplina religiosa puede dejarse suspendida, pues su jerarquización ocupacional parece no provocar mermas en una sociedad que se basa en uno de los idearios culturales más patentes de la modernidad occidental: la *secularización*, en la que la elección religiosa y la participación queda a criterio de la persona y la distancia institucional se hace una opción válida para establecer cursos de vida (Esquivel, 2021).

Más aún y siguiendo lo explicado por Rabbia (2019), la asociación de una religión con prácticas determinadas, mandatos establecidos y rígidos, sumado a una rutinización de las prácticas religiosas (siendo la más conocida la asistencia dominical a liturgias), pueden no solo problematizar la noción de autonomía, sino que además se vuelven incompatible con respecto a la destemporalización de la vida (Rosa, 2011), en tanto hay una tensión al intentar pensar o planificar un desarrollo religioso “formal” sin someterse al régimen temporal¹ provocado por la “aceleración del ritmo del cambio social” (p. 33). Las identidades *situacionales* se dan en esto cuando el cambio social se traslada, justamente, a la personalidad como en función de las imposiciones culturales de la modernidad. Si la autonomía se vuelve un componente elemental moderno, la convalidación con la aceleración del cambio social condice a la tesis del *encogimiento de la identidad* (Rosa, 2011, p.147), donde el yo se vuelca hacia nociones e identidades puntuales y situacionales como momentos determinantes en la autodeterminación.

Siguiendo a Da Costa (2020), los no afiliados y creyentes “a su manera” llevan en su identidad la forma de una renuncia al patrón rígido de la institución, el cual estaría impidiendo la realización efectiva de una *vida plena* (Rosa, 2011; 2013), pero su determinación no implica la renuncia a la fe por no pertenecer a una institución (Bahamondes et al. 2020; Davie, 1994; Parker, 2008); más bien, es el compromiso con el rito y la institucionalidad religiosa la que se reemplaza por la capacidad del individuo de realizar y ejercer su creencia según propios parámetros, los cuales pueden, en cierta medida, estar determinados por componentes situacionales, como la aparición de nuevas prácticas e incluso hibridaciones con otras creencias (Bahamondes et al., 2020; Pereira y Morello, 2022) que desafían la duración y estabilidad de la creencia institucional como parte de un trayecto de vida, con el fin de priorizar, a la vez, otras experiencias y situaciones no religiosas que deben ser vividas individualmente (Rosa, 2011), y donde la desafiación institucional flexibiliza la creencia y la dispone a merced del creyente.

Lo que hace así este modo de experimentar la religiosidad es *facilitar y potenciar la capacidad de vivir otras experiencias al dejar de lado la experiencia religiosa institucionalizada y asociada a proyectos no-situacionales*, y esto fundamentalmente sostenido por la idea de *autonomía* como determinación ética (Rosa, 2016), en tanto que

[cómo] deberíamos llevar nuestras vidas no debe estar predeterminado por poderes políticos o religiosos fuera de nuestro alcance, ni por ningún rey o iglesia, ni por un orden social que defina por anticipado nuestro lugar en el mundo (...). Más bien, esta determinación debería dejarse en manos de los propios individuos (p. 135-136).

En efecto, Rosa (2011) delimita que hay una incompatibilidad entre la identidad situacional y el ideal de la ética individual en la modernidad que requiere de aceptar de compromisos largos

¹ Totalitario, si se quiere (Rosa, 2016).



(como el que supondría, por ejemplo, el cumplimiento de la autoridad religiosa institucionalizada). Sin embargo, si bien la desafiliación puede tener múltiples factores para su aparición (Rabbia, 2019), puede tener dos posibles implicancias para quienes ejercen las formas religiosas estudiadas de la *lived religion* en un contexto de alta aceleración social: Por un lado, se podría hablar de una suerte de *aceleración* la experiencia religiosa por medio de menos intermediarios institucionales, puesto que el razonamiento se sostiene desde la idea de que “la creencia no está basada en la confianza o el seguimiento de una autoridad” (Macías Rodríguez, 2020, p. 195) y donde la referencia y tratamiento de la experiencia sagrada se hace “de manera más “personal” y “directa” con Dios (Rabbia, 2019, p. 45), verificando la tesis de Rosa (2011) sobre la aceleración del ritmo de vida por medio del aumento de la velocidad de la acción, cómo “comer y rezar más rápido” (p. 78), y asociarla a los parámetros culturales de la modernidad, como la rectificación de la autonomía y la individualidad.

Pero, por otro lado, emplear las categorías de religiosidad “a mí manera” para mostrar un intento de apropiación del ritmo de vida (Rosa, 2016) -según que el control de las determinaciones religiosas de la persona no solo es forma de autodeterminar la experiencia de modo propio o en función de redes propias, sino también de controlar la necesidad basal de vivir múltiples experiencias que el mundo ofrece (Rosa, 2011)- traería una consecuencia proyectiva para el desarrollo institucional de la fe, pues según Rosa (2011) la *desinstitucionalización* general de las actividades y esferas de la vida, presentes en los procesos de aceleración del cambio social, conllevan a un *aumento en los costos de planificar y proyectarse personalmente*, lo que al mismo tiempo provoca una agudización en los ritmos de vida (p. 127) al reproducir las constataciones situacionales con las que opera la aceleración del ritmo de vida y del cambio social.

Así también, cuando Rosa (2016) habla de la aceleración social en un sentido negativo a través del concepto de *alienación*, llama la atención la idea de que ésta, al generar y promover formas de movilidad y desprendimiento, hay también, con esto, una “alienación respecto de nuestro entorno físico o material” (p. 149). Esto dice que el costo de la desinstitucionalización, como expresión de esta fluctuación respecto del uso del espacio asociado a la institución, se expresaría -provisionalmente- en la idea de que el espacio de congregación de la experiencia religiosa pierda su atributo como espacio “familiar” o “cercano” que poseía en su predicación institucional; el reemplazo por medio de prácticas más personales y en busca de una “apropiación temporal de la experiencia religiosa” podría potenciar, desde esta perspectiva, un posible desconocimiento del sentido que, en algún momento, pudo asociarse a la experiencia religiosa institucionalizada.

Tiene sentido que la experiencia religiosa expresada fuera de la institución sea más fácil de convalidarla en función de otros ritmos dominantes, siguiendo la idea de Rosa (2011; 2013) de la “compresión de experiencias” característica de la modernidad; más aún, las ideas desarrolladas en la literatura permiten mostrar que hay motivos -primordialmente atemporales- para hacerlo (Rabbia, 2019; Rodríguez et al., 2022). No obstante, el costo de asumir esta forma de experiencia religiosa, siguiendo las ideas de Rosa (2011) es que dificultaría la capacidad de formular de modo claro un sentido o proyecto de vida religioso continuo y perdurable en el tiempo, según la idea de que, en las sociedades altamente aceleradas, prevalecen con incertidumbre las dimensiones

centrales de la movilidad moderna, incluyendo entre ellas la “orientación religiosa” (p. 114) hacia formas religiosas postseculares y desinstitucionalizadas, como lo es justamente la *creencia sin pertenencia* o la creencia “a mi manera” (Davie, 1994; Parker, 2008).

Como tal, desde la *creencia sin pertenencia* se daría por supuesto que una experiencia religiosa no depende de los patrones y preceptos institucionales, pero tal desinstitucionalización asumiría la idea de que, en sociedades modernas, la presencia de un contexto de profunda aceleración social, competitividad y de constantes “pendientes resbaladizas” impide tomar pausas para el desarrollo de otras experiencias (Rosa, 2016), incluidas aquellas que quedarían subsumidas en la esfera privada producto de un componente primordial del imaginario social moderno: la secularidad (Taylor, 2007), que puede ser dejada como una experiencia postergable institucionalmente y regulada individual y autónomamente.

CONCLUSIÓN

Al retornar a la pregunta estipulada al inicio de este trabajo, podemos dar cuenta de que las descripciones consolidadas en la literatura acerca de la creencia no-afiliada y la desinstitucionalización religiosa pueden ser explicadas e interpretadas mediante los lentes de la aceleración de las sociedades modernas y post-seculares. En ese sentido, lo que ha permitido la relación del fenómeno con la obra teórica de Hartmut Rosa es, preliminar y teóricamente, establecer el paso para entender nuevos ángulos desde el cual comprender el problema de la religiosidad desafiliada institucionalmente.

De modo general, hemos tratado de dilucidar que los elementos individuales y seculares de la modernidad juegan un rol en las determinaciones de sentido de los sujetos, según que la experiencia religiosa estudiada en la *lived religion* atraviesa y supone tales nociones en su núcleo (desde la gestación, hibridación y movilidad religiosa, hasta la reinterpretación de prácticas y símbolos institucionales). En otras palabras, la expresión singular de las nuevas formas prácticas de la experiencia religiosa cruza preceptos particulares también del periodo en que emergen: la modernidad contemporánea. Sin embargo, el sustrato temporal ofrecido al análisis desde la obra de Rosa, detrás del contexto en que se desarrollan estas prácticas religiosas, puede favorecer la comprensión de un nuevo factor en su estudio, asociada con posibles repercusiones en, por ejemplo, proyectos religiosos estables, movilidad y variación en los límites de la creencia, y el modo en que ésta puede sostenerse en tiempos en que priman identidades situacionales y contextuales privadas y con distancia del espacio antes conocido en los preceptos institucionales. Como tal, las descripciones que desarrolla Rosa a lo largo de su obra tienden a una observación -si se quiere- mucho más estructural o basal de los procesos moderno-capitalistas, los cuales pueden repercutir en las formas experienciales de las múltiples esferas de la vida. De esto último nos hemos percatado especialmente en cuanto a la capacidad de gestar proyectos continuos en las instituciones religiosas, bajo el precepto de la autonomía individual, y sobre cómo esta última se puede ver amenazada frente a rígidos preceptos institucionales.



Por supuesto, el ejercicio de la *lived religion* en estudios religiosos actuales ha pretendido estudiar multicausal y particularmente aquellos componentes de la experiencia desafiada de la religión. No obstante, el trabajo de Rosa parece ser un antecedente prometedor para verificar, justamente, el modo en que las concepciones religiosas postseculares y desinstitucionalizadas pueden verse determinadas y anteceditas por los patrones temporales que la modernidad exige para sí, así como sus postulados ponen de relieve el cómo la experiencia de la aceleración social puede imponer potenciales nuevos significados en esferas como la religiosa.

REFERENCIAS

- Bahamondes, L. Marín, N., Aránguiz, L. y Diestre, F. (2020). Religión y juventud: El impacto de los cambios socioculturales en los procesos de transmisión de la fe en el Chile actual. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Blumenberg, H. (2007). Tiempo de la vida y tiempo del mundo. Pre-textos.
- Da Costa, N. (2020). Non-Affiliated Believers and Atheists in the Very Secular Uruguay. *Religions*, 11(50). <https://doi.org/10.3390/rel11010050>
- De la Torre, R. y Semán, P. (2021). Religiones y espacios públicos en América Latina. CALAS, CLACSO.
- Davie, G. (1994). Religion in Britain since 1945. *Believing without Belonging*. Blackwell Publishers.
- Esquivel, J. (2021). Religiously Disaffiliated, Religiously Indifferent, or Believers without Religion? Morphology of the Unaffiliated in Argentina. *Religions*, 12(472). <https://doi.org/10.3390/rel12070472>
- Knibbe, K. y Kupari, H. (2020). Theorizing lived religion: introduction. *Journal of contemporary religion*, 35(2), 157-176. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759897>
- Le Foulon, C., Mascareño, A. y Salvatierra, V. (2021). ¿Chile postsecular? La necesidad de una exploración comparada. Puntos de referencia, Centro de Estudios Públicos, 579. <https://www.cepchile.cl/investigacion/chile-postsecular-la-necesidad-de-una-exploracion-comparada/>
- Macías Rodríguez, R. (2020). Iconografía religiosa contemporánea. Construcción social y cultural de símbolos religiosos desde los creyentes. En B. Briones Soto y S. Castillo Cárdenas (eds., pp. 177-208): Religiosidad popular contemporánea: perspectivas americanistas. Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones.
- Montero, D. y Torres, F. (2020). Acceleration, Alienation, and Resonance. Reconstructing Hartmut Rosa's Theory of Modernity. *Pléyade*, 25, 155-181. <https://doi.org/10.4067/S0719-36962020000100155>



- Parker, C. (2008). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, 23(2), 281-353. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339930893005>
- Pereira, V. y Morello, G. (2022). Entre el opio del pueblo y la búsqueda de la salvación. Aproximaciones a la religiosidad vivida desde América Latina. *Revista de Estudios Sociales*, 82, 3-21. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.01>
- Rabbia, H. (2019). Sobre identificaciones, congruencia religiosa y la autonomía de personas creyentes. En H. Rabbia, G. Morello, N. Da Costa y C. Romero (eds., pp. 33-46): *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba. <https://doi.org/10.18800/9786123174972>
- Rodríguez Fernández, L., de León Azcárate, J. L., Vide Rodríguez, V., Uriarte González, L., y Basterretxea Moreno, M. I. (2022). Lived religion y fenomenología de la religión: el caso latinoamericano. *Revista De Estudios Sociales*, 1(82), 23-41. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.02>
- Rosa, H. (2007). *The Universal Underneath the Multiple: Social Acceleration as a Key to Understanding Modernity*. En V.H. Schmidt (ed.), *Modernity at the beginning of the 21st century* (pp. 37-60). Cambridge Scholars Publishing.
- Rosa, H. (2011). Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada. *Persona Y Sociedad*, 25(1), 9-49. <https://doi.org/10.53689/pys.v25i1.204>
- Rosa, H. (2013). *Social Acceleration. A new theory of modernity*. Columbia University Press.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz Editores.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.