

# **Jóvenes y Religión en Latinoamérica: Una Revisión Sistemática Cualitativa.**

**Jorge Baeza Correa**

Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Juventud  
Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago – Chile.

## **Youth and Religion in Latin America: A Qualitative Systematic Review.**

### Resumen

En América Latina, el conocimiento cuantitativo acumulado sobre los jóvenes y religión es de fácil acceso y bastante significativo; pero, al contrario, la información cualitativa sobre la materia está dispersa y no logra aún una densidad contundente. El objetivo de este artículo es lograr mediante una revisión sistemática de 45 artículos acumulados sobre la materia en los últimos cinco años, en bases de datos de acceso libre y revistas principalmente latinoamericanas, establecer cómo se relaciona la juventud actual con la religión. El trabajo realizado permitió, una vez identificadas las temáticas resultantes del análisis realizado, establecer un conjunto de características principales de la actual relación en la materia; lo que permitió a su vez, concluir que las y los jóvenes de hoy, en su relación con la religión, privilegian una autonomía personal por sobre una afiliación institucional, lo cual a nivel teórico, reafirma el planteamiento de Herviu-Léger, de la necesidad de reconocer que por sobre un proceso lineal de secularización, estamos viviendo una dispersión de las creencias y una desregulación institucional, ya que es ello lo que se visualizaría en la juventud actual.

Palabras claves: América latina; análisis cualitativo; estudio bibliográfico; joven; religión.

### Abstract

In Latin America, the accumulated quantitative knowledge about youth and religion is easily accessible and quite significant; but, on the contrary, qualitative information about matter is dispersed and does not yet achieve a strong density. The objective of this article is to achieve through a systematic review of 45 articles accumulated on the subject in the last five years, in open access databases and mainly Latin American journals, to establish how current youth relate to religion. The work carried out allowed, once the themes resulting from the analysis carried out had been identified, to establish a set of main characteristics of the current relationship in the matter; which made it possible, in turn, to conclude that today's young people, in their relationship with religion, privilege a personal autonomy over an institutional affiliation, which at the theoretical level, reaffirms Herviu-Léger's approach to the need to recognize that above a linear process of secularization, we are living a dispersion of beliefs and an institutional deregulation, since this is what would be visualized in today's youth.

Keywords: Latin America; literature reviews; qualitative analysis; religion; youth.

## Introducción

América Latina presenta en las últimas décadas variaciones importantes entre países respecto a la identificación religiosa y a la confianza en las iglesias. El Latinobarómetro (2021), que recoge datos de 18 países de la región, indica sobre la materia que “se trata en definitiva de 18 países con 18 evoluciones diferentes en materia religiosa” (p. 65). En una edición específica del Latinobarómetro (2018) dedicado al tema de la religión, se puede ver que en países como Honduras y Guatemala el número de población católica y evangélica es proporcionalmente bastante similar (del orden de un 40% para cada religión), en otros como Paraguay y México el número de católicos es igual o superior al 80% y los evangélicos alcanzan el 5%; por último, hay algunos como Uruguay y Chile, donde los sin ninguna religión, ateos y agnósticos superan el 33% de la población (los católicos bajo el 45% y los evangélicos menos del 12%). Datos bastante coincidentes con lo ya indicados por el Pew Research Center (2014), que había identificado que en América Latina existía un profundo cambio en la identidad históricamente católica de la región, encontrándose en esa fecha, una diferenciación entre países predominantemente católicos (sobre el 70% de la población); mayormente católicos (sobre el 50% y bajo el 70%); mitad católicos y de menos de mitad católicos.

Diferenciación, por lo demás, donde se conjuga un doble proceso: la disminución de la catolicidad con un aumento de los sin religión y una disminución de la confianza en las instituciones religiosas en general. La misma encuesta Latinobarómetro (2018), indica, que entre el 2013 y el 2017, el número de países que poseen menos de un 50% de católicos va aumentando, pasando de 4 países (Guatemala, Honduras, Nicaragua y Uruguay) a 7 países, agregándose a los anteriores otras tres naciones (República Dominicana, Chile y El Salvador) y a su vez, agrega la misma encuesta, el porcentaje de quienes se identifican como sin ninguna religión, pasó de un 4% en 1995 a un 18% en el 2017. Paralelo a este proceso el Latinobarómetro (2021) muestra que, en 25 años de mediciones, los niveles de confianza en las iglesias (cualquiera sea la religión) va en claro descenso, de un 77% de mucha o algo de confianza a nivel latinoamericano, se bajó a un 61% en el 2020 y países como Chile, el descenso es de 41 puntos porcentuales, ubicándose la alta confianza solo en un 31%.

En cuanto al perfil sociodemográfico de quienes están detrás de estos procesos, los datos del Latinobarómetro (2018), señalan que quienes se identifican con una religión (católica o evangélica), mayoritariamente son mujeres entre los 25 y 60 años; mientras, que los sin ninguna religión, ateos y agnóstico, son mayoritariamente hombres y menores de 40 años (69%). En el caso específico de Chile, a modo de ejemplo, la Encuesta Nacional Bicentenario 2019 (PUC, 2020a), reafirma lo indicado: “el catolicismo ha disminuido significativamente en comparación a versiones anteriores de la encuesta y se centra principalmente en mujeres entre los 35 y 55 años o más, de los estratos socioeconómicos medio y bajo” (p. 2). A lo que agrega, que mientras el 38% de los encuestados que se ubican entre los 18 y 24 años se identifican como católico, el 57% hace igual cosa en el segmento 55 años y más. Al revés, 41% de los de 18 a 24 años se identifican como ateos, agnósticos o sin ninguna religión, mientras que ello ocurre, solo lo hace el 17% de los mayores de 55 años. Lo que habla de un proceso de cambios, en gran medida, encabezado por la población juvenil.

En síntesis, tenemos claridad de que existe una cada vez más significativa pérdida de identidad y confianzas en las iglesias y, que quienes lideran mayormente estos cambios, en especial los referidos a desafiliación religiosa, son principalmente jóvenes; pero, no obstante, todo este conocimiento cuantitativo acumulado, tenemos pocos trabajos que indaguen cualitativamente en los procesos que están viviendo las y los jóvenes en su relación con la religión (la población entre los 15 y 29 años, según la definición operacional para varias encuestas nacionales de juventud). Este artículo, tiene como objetivo lograr un acercamiento a este tema, y lo hace por medio de una revisión sistemática cualitativa, buscando con ello responder a la pregunta: ¿Cómo se relacionan las y los jóvenes latinoamericanos con la religión en la actualidad, según los artículos acumulados en bases de datos de revistas científicas de los últimos cinco años?

## **Metodología**

El presente trabajo corresponde a lo que se denomina Revisión Sistemática y en específico, revisión sistemática cualitativa. Como indica Reyes (2020), dentro de las revisiones, se identifican revisiones narrativas y revisiones sistemáticas; a su vez, entre las sistemáticas hay dos subtipos: sistemáticas cualitativas y cuantitativas o metaanálisis. La diferencia mayor entre ambos tipos de revisiones sistemáticas, indica Reyes (2020), es que las revisiones sistemáticas cualitativas, “presentan la evidencia en forma descriptiva, sin análisis estadístico” (p. 105). No hay, como precisa Aguilera (2014) un “uso de técnicas estadísticas para combinar numéricamente los resultados frente a un estimador puntual” (p. 360).

En este caso se trabajó con tres bases de datos bibliográficas: Scielo (Scientific Electronic Library Online); Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal) e IxTheo (Index Theologicus). Las dos primeras reúnen gran parte de la elaboración científica latinoamericana, mientras que la tercera, proporciona el acceso abierto a artículos en los campos de la teología y los estudios de la religión. Se seleccionaron solo artículos referidos a América Latina, publicados entre 2017 y 2022 y que estuvieran concentrados específicamente en el tema jóvenes y religión. Los artículos se buscaron con las palabras claves: jóvenes o juventud y religión / jovens o juventude y religião y con los filtros antes indicados. Las distintas combinaciones de estas palabras permitieron identificar en una primera instancia un total de 67 artículos en Scielo; 1.700 en Redalyc y 113 en IxTheo. Hay que hacer presente que Redalyc no facilita un sistema de búsqueda avanzada que permite fijar parámetros más acotados desde un inicio. En un segundo momento, se descartaron todos aquellos artículos que no tuvieran una vinculación directa con la relación de la juventud con la religión como tema en sí mismo (es decir, aquellos que, si bien se pueden rescatar por las palabras claves de este estudio su tema central no es la religión en la juventud, sino más bien, cómo la religión -como marca identitaria- es una variable diferenciadora en ciertas conductas u opciones de la juventud; tales como: consumo de alcohol, uso de drogas y comportamiento sexual); se retiraron también aquellos artículos que no estuvieran referidos al momento presente (artículos publicados en el rango de tiempo de interés de este estudio, pero que son análisis histórico sobre jóvenes y religión); por último, se descartaron también aquellos sobre jóvenes y religión, pero que son documentos centrados en el “deber ser” de la juventud y la religión, como son los documentos oficiales de algunas iglesias y los de educación religiosa

de la juventud. Situación que permitió, en definitiva, descartando los trabajos que se repiten entre las distintas bases, identificar un total de 45 artículos a analizar.

Para el análisis de los artículos seleccionados, se utilizó el llamado análisis temático, que corresponde a una variante del análisis de discurso, que tiene la intención de identificar los elementos comunes entre los textos que se revisan. El análisis temático, sostienen Rodríguez y Garrigós (2017), “clasifica el corpus de textos a partir de la delimitación del conjunto de temas representativos del contenido de los textos y pertinente a los fines de la investigación. En este sentido, el análisis temático desarrolla el análisis del discurso en su nivel informacional” (p. 184). Es un método, añaden los mismos autores, que “para el análisis de datos textuales se inicia con la pregunta ¿sobre qué versa esto?; que continua con el listado de todos los temas identificados” (p. 184). Este método, como señalan Braun y Clarke (2006) “permite identificar, analizar y reportar patrones (temas) dentro de datos” (p. 6); entendiendo como tema, agregan las mismas autoras, aquel que “captura algo importante sobre los datos en relación con la pregunta de investigación, y representa algún nivel de respuesta estructurada o con significado dentro del conjunto de datos” (p. 10). Rodríguez y Garrigós (2017), agregan a ello, que, en la identificación de los temas, los investigadores se centran “en la recurrencia, la repetición y contundencia de los mismos” (p. 185).

## Resultados

El análisis temático de los 45 artículos considerados en la revisión sistemática permite establecer -en lo referido a la relación de las y los jóvenes con la religión en América Latina- que, así como se indicó en los antecedentes, que no hay una realidad única común a todos los países de América Latina a nivel de religión, tampoco hay una realidad única en la relación de las y los jóvenes con la religión. Es posible de establecer un conjunto de características propias de la juventud, en su identificación o no identificación religiosa actual. Fruto del análisis, se establecieron seis temas que identifican la relación de las y los jóvenes con la religión. Son temáticas no excluyentes entre sí, sino más bien complementarias.

Se ha adoptado en la presentación de los resultados por una articulación de citas textuales, dándole con ello voz a los propios autores de los textos revisados.

### **1. La religión es una realidad diversa en la juventud; que sigue presente pero cada vez menos.**

En el contexto latinoamericano actual la religión en la juventud sigue presente. Scheliga, Knoblauch y Bellotti (2020)<sup>1</sup>, dan cuenta en una investigación realizada con estudiantes universitarios en Brasil, que “la mayoría declara pertenecer a la religión católica, seguida de las religiones evangélicas. También hay un número expresivo de estudiantes sin afiliación religiosa específica, el «sin religión»” (p. 1); pero, como indican Cadavid y Céspedes (2020), haciendo referencia a la sociedad colombiana: “La cristiandad en nuestro país se ha ido disolviendo progresivamente, tal vez más lentamente que en otros países latinoamericanos, sin embargo, el panorama religioso

---

<sup>1</sup> La totalidad de los artículos publicados en portugués han sido traducido por el autor del artículo, el cual asume la responsabilidad por la calidad de esta tarea.

de hoy es muy distinto al de hace cuatro o cinco décadas atrás” (p. 172). A juicio de estos últimos autores, la religión hoy es considerada “un fragmento de la vida, pero no el central ni mucho menos el eje articulador de la existencia” (p. 172). A juicio de Cadavid y Céspedes (2020), “los niveles de la práctica y de la expresión cultural de la religión son relativamente bajos, y al parecer están decreciendo cada día más, en gran parte por la pérdida de importancia de lo religioso con respecto a los demás componentes de la vida”; pero, también, indican, “por el nuevo estilo de vivir una religión, de modo más individual, privado y subjetivo” (p. 172). Sin embargo, concluyen estos investigadores, “Dios y Jesús siguen siendo valorados y reconocidos en alto grado y ocupan un lugar importante en la vida de los jóvenes” (p. 172).

Corpus (2019) agrega a lo ya señalado, además, que “es interesante notar que la población joven está menos identificada con la religión a la que indican pertenecer” (p. 135). Ello, a su juicio, “se ve reflejado en cuanto a lo que puede denominarse la vida litúrgica o participación al interior de su grupo religioso, donde su asistencia suele ser esporádica” (p. 135). No solo hay menos identificación con la religión, sino también menos pertenencia entre quienes adhieren a ella. En este mismo sentido, señala Corpus (2019), “su poca participación y valor que le asignan sugiere que estas creencias son parte de un imaginario ya socializado, no tanto por su interés o participación eclesial, la cual es baja en su porcentaje” (p. 136). Lo que podría estar hablando de una identificación religiosa más bien por tradición que por adhesión personal. En términos muy de mercado, Meneses (2021), va a sostener que “el cambio generacional afecta el interés por la religión de modo decreciente, afectando también el consumo por motivos religiosos. No solo en la religión, también en otros productos o servicios, la lealtad hacia la marca es frágil” (p. 44).

## **2. La religión mantiene aún importancia en la construcción de la identidad individual y social de la juventud; pero cada vez más la construcción de identidad es un campo de disputa entre varias dimensiones.**

Son numerosas las investigaciones que establecen una relación cuantitativa entre la religión en la juventud y determinadas opciones personales y comportamientos sociales; pero estos estudios, muchas veces, no profundizan en cómo la religión participa en la construcción de la identidad y menos identifican cuáles son las tensiones que se establecen en este campo. Al profundizar sobre la materia, se descubre que no es la religión por sí sola la que determina la identidad individual y el compromiso social. Pátaro y Mezzomo (2018), señalan a este respecto, combinando diferentes variables, que en las identidades juveniles habría una “separación entre política y religión, mientras que al mismo tiempo existe, en la constitución de identidades juveniles, permeabilizaciones e influencias mutuas entre las dos esferas mencionadas” (p. 812); situación, que a juicio de estos mismos autores, pasa igual en la relación universidad y religión, ya que no “no es posible identificar necesariamente la prevalencia o superposición de uno de estos elementos -religión y Universidad- sino articulaciones entre ambos, construidas subjetivamente a partir de los entendimientos, posiciones y formas de participación evidenciadas por los jóvenes” (p. 839).

Coss y León y Vázquez (2018), al profundizar sobre esta misma materia, indican que efectivamente hay algunos “códigos morales que consiguen trascender del terreno plenamente espiritual, influyendo de manera muy considerable en la forma en que los individuos se comportan o deciden en la sociedad” (p. 121); pero, ello no es un proceso fácil de dilucidar, ya que en la actualidad, la religión debe enfrentarse a un mundo cada vez más secularizado que produce un “vaciamiento” de los contenidos religiosos, donde resulta difícil diferenciar lo que es influencia religiosa propiamente tal y aquello que es tradicional cultural. En la actualidad, dicen estos autores, se podría dar que la religión se mantenga, “más como una norma que como una identidad de elección” (p. 131). Situación, por lo demás, que no es sólo propia de la religión católica por su amplia presencia en la región, sino que también es posible encontrarlo en otras religiones. Chami, Scuderi e Imhoff (2018), estudiando un grupo juvenil de religión judía en Argentina, van a indicar al respecto, que “una característica fundamental que configura la pertenencia es la posibilidad que se da en gran parte de las comunidades judías de pertenecer sin necesidad de creer en términos religiosos” (p. 22); de aquí, agregan estos investigadores, en algunos “jóvenes el aspecto religioso no constituye el eje central sobre el cual se configura la pertenencia hacia la comunidad (...). En esa línea, destacaron con mayor predominancia concepciones vinculadas al aspecto cultural/tradicional para definir qué es ser judío/a” (p. 22).

Esta realidad de múltiples influencias en la construcción de la identidad y, además, de una religión que puede vaciarse de sus contenidos religiosos para quedar solo como expresión cultural, hacen de esta temática -de cara a la juventud- una preocupación constante de las organizaciones religiosas. Berkenbrock y Da Costa (2018), en un trabajo con estudiantes universitarios evangélicos, da cuenta que “los sentidos religiosos de estos jóvenes parecen transformarse a medida que la universidad destaca el pluralismo presente en la sociedad brasileña y fortalece la necesidad de resignificación de algunos puntos en sus creencias y prácticas religiosas” (p. 2); situación que en definitiva, destacan estos autores, podría traducirse, en un “tránsito religioso, un viaje entre diferentes opciones religiosas, adhesiones provisionales, la producción de síntesis personal para la creencia” (p. 18). De aquí que, frente a esta realidad, Groppo y Borges (2018), indican que organizaciones como la Alianza Bíblica Universitaria de Brasil (ABU-B), “sirve principalmente como refugio del cultivo de la identidad religiosa (...). Para ellos, el grupo sirve como una adaptación entre la identidad religiosa y la nueva identidad universitaria” (pág. 190). La ABU-B, en definitiva, afirman estos autores, se convierte, en “un refugio de identidad religiosa” (p. 190). A su vez, Duarte y Guimarães (2021), trabajado con la CIEE/IFES, una organización cristiana de carácter protestante y misionero, concluyen algo muy similar, que estas organizaciones “refuerzan la noción de control social por parte de la religión” (p. 93). De aquí, por ejemplo, a juicios de estos investigadores, si inicialmente se habían acercado al tema hablado de “jóvenes universitarios evangélicos”, tras el desarrollo de la investigación, les resulta “más apropiado hacer una inversión en el orden de los términos, es decir, considerarlos como «jóvenes evangélicos universitarios»” (p. 108). Este cambio de orden, indican Duarte y Guimarães (2021), “no es meramente semántico, sino que abarca un reordenamiento de la valorización simbólica, el habitus, la identidad colectiva y el ethos grupal” (p. 108).

**3. Las y los jóvenes que se identifican con una religión muchas veces discrepan de sus orientaciones y prácticas, lo que los conduce a vivir su religión “a su manera”.**

Diversos estudios, dan cuenta de que las y los jóvenes que se identifican con una religión, tienden a encontrarse con posiciones conservadoras en un conjunto amplio de aspectos, que entran en conflicto con algunas de sus ideas. Corpus (2019), indica al respecto, que se encuentran con enseñanzas conservadoras “sobre todo en aquellas que remiten a la diversidad sexual” (p. 136). Boschini y Neves da Silva (2019), reafirman lo indicado, señalando que los jóvenes muchas veces entran en “contacto con contenidos conservadores que refuerzan los discursos biologizantes de las diferencias sexuales que valoran y jerarquizan los roles sociales de hombres y mujeres” (p. 10).

Es cierto, indican algunos investigadores, que este conservadurismo penetra en muchos jóvenes, como dan cuenta Flexor, Rodrigues y Da Silva (2020), trabajando con estudiantes universitarios de Río de Janeiro, donde “los estudiantes evangélicos tienen opiniones más conservadoras que otros sobre temas controvertidos como la legalización del aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo o la liberalización de la marihuana” (pág. 167). Lo mismo que constata Hatibovic, Bobowik, Faúndez y Sandoval (2017), investigando también a estudiantes universitarios, en este caso chilenos, que dan cuenta que la “orientación religiosa sigue siendo en el país una fuente potencial de discriminación e intolerancia hacia un otro diferente” (p. 143); pero, no obstante, lo recién indicado, algunos estudios demuestran que este conservadurismo no se acoge pasivamente. El trabajo de Ribeiro y Scorsolini-Comin (2017), donde se entrevistan a jóvenes homosexuales entre 20 y 30 años, practicantes de las religiones católica, protestante y espiritistas, reporta que si bien “su religión considera la homosexualidad como un «pecado» o «enfermedad». Sin embargo (...) la mayoría de los participantes afirma tener una relación positiva con la comunidad religiosa y pocos reportan situaciones de malestar o discriminación” (p. 1). Situación que permitiría afirmar, indican estos investigadores, la existencia de “un doble movimiento: aunque institucionalmente no hay aceptación de la homosexualidad, algunas comunidades religiosas promueven ajustes y adaptaciones hacia la acogida de estos fieles” (p. 9). En este caso específico, señalan los mismos autores, “pequeños cambios microsistémicos son posibles y también pueden generar cambios macrosistémicos graduales” (p. 10)

En esta misma perspectiva, de una diferenciación en lo que ocurre a nivel de microsistémico con relación a lo macrosistémico, el trabajo de Lerner (2019), estudiando el movimiento judío conservador/masortí en Argentina, compuesto por organizaciones que pueden ser sinagogas o sinagogas-escuelas que los actores las llaman “comunidades”, indica que los jóvenes diferencian en sus vínculos con la religión, entre “uno más general que refiere a su percepción sobre el movimiento masortí y uno más específico que es el de la «comunidad»” (p. 80), lo que podría estar hablando, indica el investigador, de una realidad “insular” donde el acatamiento a la norma religiosa “se produce en lo público no así en lo privado” (p. 81). Lo que da

cuenta de una distancia entre la institución general y la comunidad en particular; de aquí, que el autor señala la existencia de “constantes negociaciones” (p. 81). Son estas constantes negociaciones, dicen Araújo, Mesquita y Ribeiro (2019), estudiando jóvenes católicos, las que habrían aumentado, “la posibilidad, en los tiempos actuales, de ser católicos a su manera” (p. 4). En este sentido, para Núñez e Imbarack (2019), en la identificación con una religión, especialmente en jóvenes, habría que “precisar que ello muchas veces va acompañado por una elaboración personal de sus creencias” (p. 100), lo que conduce, indican estos investigadores, que “sus fórmulas creyentes, las llevan adelante desde lo que ellos llaman «a su manera»” (p. 100). Hay aspectos que toman de la religión al cual adhieren, pero otros no son acogidos. En este sentido, indican Da Costa, Pereira y Brusoni (2019), que algunos jóvenes que se identifican como católicos, “al hablar sobre sus creencias o prácticas en relación con las instituciones (...) comparten con el resto la idea de que no hace falta entrar a una Iglesia para llevar a cabo prácticas que los acerquen a Dios” (p. 71).

#### **4. Las y los jóvenes que se vinculan a las instituciones religiosas, demandan un espacio mayor a su condición y cultura juvenil. Lo que exige de ellas procesos adaptativos permanentes.**

Prates y Garbin (2017), investigando a jóvenes de la Iglesia Evangélica Asamblea de Deus, van a dar cuenta que existe una “presión ejercida por las nuevas generaciones de fieles que traen el cambio a la institución, después de todo, como ellos mismos definen: «¡somos jóvenes!»” (p. 23). Agregan estos investigadores, hay reconfiguraciones “en las formas de pertenencia y en los sentidos de experimentar la condición de ser evangélico, que no se refiere a formas de resistencia juvenil, sino a nuevos modos de existencia evocados por la condición de ser / ser joven” (p. 24).

En este marco, no se puede dejar de reconocer que, las y los jóvenes que tienen una acción militante en su religión (que poseen una adhesión mayor que los religiosos a su manera), no asumen dentro de ellas un rol pasivo, sino que ponen en diálogo la propuesta de sus organizaciones con lo que acontece en la realidad y en sus propias vidas. Fernández (2020), señala a este respecto que, dentro de la Acción Católica Argentina (ACA), “se identifican tensiones entre las definiciones de juventud producidas por la institución y las trayectorias juveniles. Los jóvenes experimentan modos de «ser» y de «vivir» la juventud distintos a los propuestos por la Acción Católica Argentina” (p. 1). Esta situación de un discurso oficial y una relectura de este discurso en diálogo con realidad (no necesariamente radicalmente distinto, pero sí con matices diferenciados), en más de una ocasión tensiona el espacio eclesial. A juicio de la misma autora antes citada, pero en un trabajo anterior centrado en parroquias, Fernández (2017) señala que existe en las organizaciones eclesiales “una disputa por la ocupación del espacio parroquial en clave etaria” (p. 11). Muchas veces, agrega Fernández (2017), se busca romper “con los códigos de estética y estilo tradicionales” (p. 24).

En este camino, de un diálogo entre el discurso oficial y los aires renovados de la juventud, muchas religiones han utilizados diferentes mecanismos de acercamiento a la cultura juvenil. Maschio (2020), indica al respecto, que a principio del Siglo XXI

surge en el mundo evangélico en Brasil un movimiento “que hacen uso de fuertes dispositivos de medios, con direcciones a audiencias específicas como los jóvenes, utilizando lenguaje y cultos en formatos de espectáculo” (p. 208). En otras palabras, agrega el mismo autor, “ofrecer un espacio de identificación y participación a los jóvenes que no encajaban en denominaciones religiosas más tradicionales, debido a su estilo / estética, forma de alabanza (tipo de canto), entre otros” (p. 212). Detrás de acciones de este carácter, indica Rodrigues (2021), estudiando el inicio de la Comunidad de Cuevas de Adulán (iniciativa evangélica con jóvenes de las tribus urbanas de Belo Horizonte), lo que existe es la posibilidad de uso como el rock como medio para acercarse a la juventud: “el rock era el principal elemento socializador de lo que llamamos la primera fase de la comunidad y que posteriormente otros elementos socializadores entraron en el lugar del rock” (p. 111), lo que da cuenta, en definitiva, de un uso instrumental de la música y la estética para llegar a los jóvenes. En este sentido, el mismo autor en un texto anterior, Rodrigues (2017), había indicado que el rock, “permite la unificación entre cultura y religión con los jóvenes de las tribus urbanas” (p. 202). Mediante el uso del rock, indica este autor, “las prácticas religiosas de estos jóvenes rompen la rigidez institucional y proporcionan prácticas religiosas y espiritualidad que tienen sentido para ellos” (p. 202). En esta línea, a juicio de Pereira (2018), lo que se debe tener siempre en cuenta, es la posibilidad de “asociaciones entre religión, arte y cultura” (p. 56), que permiten este dialogo. En opinión de este autor, no se debe olvidar, que medios “incluso con apariencias antagónicas, [como son] los límites entre la cultura funk y el ethos pentecostal se transponen y gestionan, por lo que se recrean constantemente” (p. 56).

En definitiva, estas distintas experiencias están hablando de un diálogo entre expresiones culturales juveniles y manifestaciones religiosas tradicionales, algo no exento de dificultades, pero que posibilitan una vivencia religiosa más cercana a las demandas juveniles. La investigación de Canto (2018), centrado en un grupo neopentecostal de jóvenes en Mérida, da cuenta de otro ejemplo más de esta situación. En este caso, se refiere a la incorporación de otros elementos diferentes a la música, como es el trato más directo y personal con los jóvenes, dando más espacio la intimidad y la emocionalidad. En esta ocasión, indica el investigador, se ha incorporado la realización de reuniones semanales en casas, conocidas como células, donde “los ambientes que se configuran en la célula a partir de elementos como la música, las luces (encendidas o apagadas) o el silencio, son indispensables para proveer una experiencia religiosa de alta emocionalidad” (p. 81). Al contrario de esta práctica de mayor intimidad, otro ejemplo de acercamiento a la juventud es lo que indica Fernandes (2017), con el caso de la iglesia católica, donde se han intensificado los encuentros masivos de la juventud con el Papa, con lo cual “el segmento juvenil asume un lugar central en las narrativas institucionales de la Iglesia Católica” (p. 36). Detrás de ello, a juicio de este autor, está el reconocimiento de que una de “las marcas generacionales que tocan directamente a los segmentos juveniles es lo que se puede denominar cultura mediática” (p. 57), que es algo altamente privilegiado en este tipo de encuentros.

En síntesis, indica Algranti (2018), refiriéndose a las megaiglesias evangélicas en Argentina, es posible identificar distintas tácticas de acercamiento, pero todas

comparte “dos elementos distintivos. Para empezar, en todas ellas las condiciones de posibilidad del consumo no dependen de la elección desregulada, sino del proceso de ajuste entre las disposiciones adquiridas generacionalmente y su compatibilización con un nuevo medio institucional” (p. 414). Por otro lado, agrega el mismo autor, “el segundo elemento remite al papel de las emociones que se desprenden del culto y la personificación del Espíritu Santo como vivencia definitiva del neopentecostalismo” (p. 414). De aquí, dice Algranti (2018), las megaiglesias representan “uno de los proyectos institucionales que mejor interpretan -al menos para una generación de jóvenes- la necesidad de actualizar los símbolos disponibles para producir un cambio que suponga, a su vez, una continuidad respecto a las formas del creer recibidas” (p. 414).

**5. Las y los jóvenes que se identifican como “sin religión” no necesariamente no son creyentes; muchos son creyentes sin una religión institucionalizada.**

La categoría “sin religión”, que en un principio fue un tipo de clasificación para quienes no se identificaban con las religiones que se les presentaba en las encuestas, a juicio de Camurça (2017) “se convirtió en una realidad social con implicaciones directas en las interpretaciones sociológicas sobre el campo religioso” (p. 55). Hoy el número de personas, que se inscriben en dicha categoría es muy significativo y va en aumento, especialmente en la juventud (lo que está demostrado en las estadísticas mencionadas en la introducción). Incluso, la presencia de los “sin religión” entre los sectores más pobre de la sociedad latinoamericana, a juicio de Barrera (2017), “se convierte en una seductora invitación a repensar el binomio pobreza / religión ampliando la mirada para pensar, también, el binomio pobreza / a-religión (p. 108). En este marco, la *Revista Estudos de Religião* 31(3) del 2017, editada por la Universidad Metodista de São Paulo, publica bajo la coordinación de Lecaros y Barrera, el *dossier*: “Los sin religión en la modernidad contemporánea”. Publicación fundamental para ingresar a este tema en la realidad latinoamericana. En la introducción a este dossier, los coordinadores ya identificados, Lecaros y Barrera (2017), van a señalar, que hoy se han creado “condiciones de inédita autonomía de las personas en relación a las iglesias (...). Esa autonomía llega a configurar tal distancia de las instituciones religiosas que se ha hecho necesario proponer nuevas categorías, como la de “sin religión” (p. 5).

Al profundizar cualitativamente sobre quiénes se identifican dentro del grupo de los “sin religión” o más precisamente, quienes no se consideran pertenecientes a una religión en específico, Romero y Lecaros (2017), identifican tres grupos diferentes: “los ateos, agnósticos y no creyentes (...); los que no pertenecen a una religión, llamados «nonés», y desafiados pero que siguen siendo creyentes (...) y quienes son creyentes y están buscando nuevas formas de comunidad (p. 129). Mora (2017), también identifica tres grupos: “personas que gestionan individualmente los bienes de salvación (...), quienes suelen cuestionar no solamente la estructura institucional sino también el dogma profesado por los diversos credos (...), [quienes] consideran que el tópico carece de peso significativo en su vida cotidiana” (p. 159). Otros estudios, también dentro de la región Latinoamericana e incluidos en el mismo *dossier*, como el de Rabbia (2017), reconoce no solo tres, sino cuatro grupos

diferentes: “las personas que se asumen ateas, los creyentes desafiliados, las personas indiferentes, y los buscadores espirituales” (p. 150). Uriarte (2017), también reconoce cuatro grupos: “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 que rechazan cualquier tipo de trascendencia” (p. 227). En definitiva, renunciando a intentar una precisión en el número exacto de grupos posibles de encontrar entre quienes se autoclasifican sin una religión, autores como Esquivel, Funes y Prieto (2010), declaran, que identificar a los sin filiación religiosa como si fueran un único grupo, resulta “algo apresurado, ya que un primer análisis de su composición nos muestra importantes heterogeneidades” (p. 21).

Lo que sí es claro, de las diferenciaciones anteriores, que dentro de los jóvenes que se ubican en esta categoría de “sin religión”, hay un grupo singular que son aquellos que manifiestan tener creencias. En un trabajo realizado en Brasil por Camurça (2017), revela “que el 10% de los jóvenes que se declaran «sin religión», dicen creer en Dios y apenas un 1% son ateos o agnósticos” (p. 58). Coincidiendo con lo recién expresado, Rabbia (2017), en un estudio en Argentina, agrega que este grupo de jóvenes sin religión, en su “gran mayoría creen en Dios, o bien reafirma creencias diversas (energía, horóscopo, por ej.), a la vez que suelen realizar prácticas de muy diversos repertorios, incluso algunas promovidas por instituciones religiosas tradicionales” (p. 132). De aquí, que para Rabbia (2017), podría resultar más adecuado utilizar “la categoría «sin religión de pertenencia» [que] da cuenta de aquellas personas que responden en un cuestionario que no pertenecen o no tienen religión (...), aunque no supone una posición específica de indiferencia religiosa de las personas” (p. 133). Otros autores, como Beltrán (2019), en un texto posterior al *dossier* citado, prefiere hablar de “creyentes sin religión” (p. 5)

De lo dicho, queda claro, que la categoría “sin religión”, no está exenta de ciertas imprecisiones, ya que los “sin religión, según Rabbia (2017), se trataría de un segmento poblacional que incluye “creencias, prácticas y actitudes muy diversas, habitualmente analizado como categoría residual de oposición o diferenciación a un «otro religioso» generalizado, pero que también parece contener «otros», y a la vez parece, en parte, constituido por y desde sus posiciones específicas” (p. 134). A juicio de Nicolini (2017), estas declaraciones, espontáneas y recogidas en los datos del censo, de autoidentificación como sin religión, “nos desafían exactamente cuando dicen creer, pero no reconocen la legitimidad de la religión para determinar las formas de sus religiosidades, o incluso la identificación” (p. 185); de aquí, agrega el mismo autor, la necesidad de buscar un concepto distinto, “que los segregara de los que forman parte de la religión, y de los secularistas, entendidos como aquellos que no tienen ninguna creencia religiosa: ateos y agnósticos” (p. 185). Por ahora, agrega Nicolini (2017), mientras se precisa ese concepto, hay que “entender como legítima la autodeterminación del individuo sobre sus elecciones críticas; el cuestionamiento de las referencias binarias a la identidad en sociedades plurales [con o sin religión]; y, la cuestión de la crítica reflexiva y la autenticidad en la propia narrativa” (p. 187).

En el intento de entender esta característica de ser creyentes, pero sin religión o sin religión de pertenencia, lo que es posible encontrar, indica Camurça (2017), es que

“estos jóvenes «sin religión» mantienen una crítica acerba a las religiones institucionales, a quienes acusan de «intolerancia», «hipocresía», «disonancia entre la predicación y la práctica» o la «incoherencia entre el habla y el comportamiento»” (p. 62). Hay, en definitiva, agrega Camurça (2017), una nueva forma de ser religioso, sin pertenencia formal, lo que “se debe a las transformaciones sociales que combinan (contradictoriamente) la pérdida de la capacidad normativa de las religiones en este segmento sociogeneracional con el mantenimiento de su influencia para los ensayos juveniles libremente” (p. 63). Mora (2017) reafirma lo dicho, la autonomía es el elemento central en quienes se identifican como sin religión: “Esta actitud involucra la reafirmación de la agencia individual al disponer y reorganizar los recursos de las tradiciones religiosas conjuntamente con discursos de otras fuentes e ideologías” (p. 175). En trabajos fuera del *dossier* mencionado, Mezzomo, Pátaro y Bonini (2019) reafirman que “estos jóvenes [que] eligen creer en Dios, pero no participar en la religión (...) hay un aprecio por la autonomía, la libertad y la búsqueda del conocimiento, ya que entienden que la creencia es el resultado de su propia elección y trayectoria” (p. 247). Fernandes (2018), trabajando con las trayectorias de jóvenes neopentecostales, que una vez alejados de su iglesia no vuelven a tener una nueva afiliación religiosa, indica que “la valorización de la libertad de elección y autonomía en la configuración de la identidad son aspectos del discurso moderno que parece tener peso en los procesos de desvinculación religiosa de estos jóvenes” (p. 385).

Se agrega a lo ya dicho, que la identificación como sin religión no puede considerarse como algo estático. Mezzomo, Pátaro y Bonini (2019), indican que es necesario enfatizar “que la condición de no participar en la religión puede representar una perspectiva transitoria, una situación temporal, que también puede sufrir transformaciones de otras sociabilidades que están presentes en la trayectoria juvenil y en la edad adulta” (p. 248).

**6. Entre quienes se identifican con una religión y los sin religión, hay un grupo amplio de juventud que se definen como “buscadores”, que combinan diversas creencias y construyen su propia “religión” o su propia espiritualidad.**

Las nuevas generaciones de jóvenes, indica Meneses (2021), “rechazan el sentido patriarcal, buscando un sentido de mayor libertad sobre sí mismos (...) debido a la amplia información de la que disponen (...) la globalización abre múltiples posibilidades que se ajustan a lo que buscan y sienten” (p. 49). De aquí, agrega Meneses (2021), que “los jóvenes están aceptando, la nueva era, la magia, el tarot, las religiones orientales” (p. 49). En este sentido, son varios los trabajos que dan cuenta de cómo la juventud, experimenta en la actualidad una búsqueda permanente, en una elaboración personal -pero también mediado por su cultura- que combina principios y ritos de diferentes orígenes. Luarte (2017), en este ámbito, afirma que “desde la década del sesenta en adelante, la sociedad chilena (como también Occidente en general) ha sido fuertemente influenciada por creencias, costumbres y movimientos hindúes, dándose una suerte de «hinduización» de la cultura religiosa y social local” (p. 256). A su vez, Arriaga y Marcial (2017), agregan a ello otro fenómeno creciente: “la constitución y expansión de redes y colectivos en los que actores y actantes interactúan a partir de un discurso espiritual que incorpora elementos nativos,

ecológicos y místicos” (p. 41), lo que sería el caso de los jóvenes autonombrados “seguidores del Camino Rojo” en el Estado de México. Estos seguidores, dicen los mismos autores, reivindican el “Fuego Sagrado de Izachilatlán” y la “Ceremonia de Medialuna”, donde “está presente el consumo del peyote o la ayahuasca con fines medicinales y religiosos” (p. 41). En este caso, las propuestas del “Camino Rojo”, indican estos mismos autores, “representan formas societales emergentes a las que se acercan algunos jóvenes en la búsqueda de opciones de vida diferentes y trascendentes; muchos de ellos están en busca de una verdadera espiritualidad, que les permita comprometerse con una causa en específico” (p. 54). Otro ejemplo de estas búsquedas es el estudiado por Ribot, Rabell y Gómez (2020), es el caso de adolescentes y jóvenes de La Habana, que se autoidentifican como “wiccanos” o seguidores de la religión Wicca, un culto religioso de brujería moderna que reivindica sus orígenes en las religiones paganas precristianas. A juicio de estos autores, se explica el auge “de religiones como la Wicca, a partir del hecho de que la sociedad moderna transita por una época de cambios culturales, en medio de los cuales, las formas convencionales de creencias ceden paso a las formas heterodoxas, sincréticas y neomágicas” (p. 682).

En este terreno de búsqueda, habría que considerar que, para muchos jóvenes, señalan Gómez, Morales y Veitía (2020), “la espiritualidad es percibida como un elemento inherente a todo ser humano, que no está asociada necesariamente a una experiencia religiosa” (p. 559); de aquí, también que, para una parte importante de la juventud, la espiritualidad es algo más amplio que la religión. Se puede ser espiritual, sin ser religioso<sup>2</sup>.

Por otro lado, habría que reconocer también, que en las y los jóvenes que están en un proceso de búsqueda de identidad religiosa, el uso de internet tiene un sentido especial. Balladares-Burgos y Avilés-Salvador (2020), al indagar en los adolescentes y jóvenes sobre uso de la tecnología, el internet y las redes sociales, dan cuenta, que “se percibe que lo sagrado se alimenta en estos nuevos espacios y tiempos en internet, fuera de las instituciones formales y tradicionales de la religión” (p. 153). A juicio de estos autores, “el internet y las redes sociales ofrecen la posibilidad de un peregrinaje continuo y permanente de los sitios y los textos sagrados desde el propio lugar del sujeto” (p. 153) y no desde una religión en particular.

## **Discusión y Conclusiones**

La revisión sistemática de los 45 artículos seleccionados ha permitido identificar un total de 6 temas presentes en la materia:

1. La religión es una realidad diversa en la juventud; que sigue presente pero cada vez menos.

---

<sup>2</sup> Ver Navarro, J., Ortiz, J., Flores, D. y Fuerte, J. (coordinadores). (2019). *Espiritualidad sin religión: interioridad, jóvenes y creencias religiosas*. Editorial Universidad de Guadalajara; ITESO.

2. La religión mantiene aún importancia en la construcción de la identidad individual y social de la juventud; pero cada vez más la construcción de identidad es un campo de disputa entre varias dimensiones.
3. Las y los jóvenes que se identifican con una religión muchas veces discrepan de sus orientaciones y prácticas, lo que los conduce a vivir su religión “a su manera”.
4. Las y los jóvenes que se vinculan a las instituciones religiosas, demandan un espacio mayor a su condición y cultura juvenil. Lo que exige de ellas procesos adaptativos permanentes.
5. Las y los jóvenes que se identifican como “sin religión” no necesariamente no son creyentes; muchos son creyentes sin una religión institucionalizada.
6. Entre quienes se identifican con una religión y los sin religión, hay un grupo amplio de juventud que se definen como “buscadores”, que combinan diversas creencias y construyen su propia “religión” o su propia espiritualidad.

La lectura de estos seis temas en forma integrada, discutidos con la bibliografía existente sobre la materia, permiten a su vez establecer una gran conclusión y al menos una consideración final que pueden ayudar a interpretar los resultados del análisis realizado.

Como conclusión se podría establecer: Las y los jóvenes de hoy, en su relación con la religión, privilegian una autonomía personal por sobre una afiliación institucional.

Como ha quedado de manifiesto en el análisis sistemático de los artículos considerados, los datos indican que, si bien se mantienen jóvenes vinculados a organizaciones religiosas, un número cada vez más significativo se aleja de ellas en búsqueda de una posibilidad de mayor libertad en el ejercicio de sus creencias. Les resulta difícil aceptar la totalidad de las orientaciones y prácticas que sus religiones les prescriben y ello hace que se alejen de ella, sin que ello -en muchas ocasiones- signifique el abandono de sus creencias. Casanova (2021), indica a este respecto, que hoy en día, dentro de los aspectos que más incomodan para mantener una afiliación religiosa, “las más importantes, las más conflictivas (...), son aquellas que giran en torno a cuestiones de moral sexual y de igualdad de género en todas sus manifestaciones” (p. 665). En este marco, todo lo que sea leído como una imposición genera rechazo, se considera un atentado a la autonomía de las personas. A ello se suman dos aspectos de dimensiones diversas, pero que se potencian entre sí. Desde hace ya un tiempo, como sostienen Sorj y Martuccelli (2008), se vienen experimentando transformaciones del lazo social: “Si ayer la «naturalización» de las jerarquías y el orden social encontró en la religión un sólido aliado (sobre todo en las zonas rurales), progresivamente la matriz religiosa se abrió a la influencia de la igualdad” (p. 18). Ya antes, Dubet (2006), refiriéndose a la decadencia de las instituciones, había indicado que, en campo de la religión, se habría invertido el movimiento que iba del dogma a la fe, pasando a la dirección contraria; lo que entraña, a juicio de este autor, un cambio radical, “pues supone que el sujeto precede a la socialización religiosa y que esta última se hace en plena conciencia. En una palabra, el creyente pasó del estatuto de fiel al de laico a quien el sacerdote debe dar explicaciones” (p. 85). Un segundo aspecto que lleva a este alejamiento de las instituciones formales de las religiones es la pérdida de la confianza en las

instituciones eclesiales, lo que se acrecienta, en países como Chile, producto de los innumerables actos de abusos sexuales y de conciencia realizada por religiosos consagrados. La Comisión para el análisis de la crisis de la Iglesia Católica en Chile (PUC, 2020b), reconoce a este respecto, que: “los abusos sexuales han desencadenado una crisis institucional de incalculables consecuencias cuya expresión inmediata ha sido la desazón de los creyentes, el desánimo de las comunidades religiosas (...) y la desconfianza generalizada hacia las autoridades religiosas” (p. 11).

En la línea de poder comprender a nivel teórico lo que se concluye, habría que reconocer, que por sobre un proceso lineal de secularización, ha comenzado una dispersión de las creencias y una desregulación institucional y ello, sería lo que se visualiza en muchos jóvenes actuales.

A diferencia de lo que se sostuvo por un tiempo y en especial de cara a lo que ocurría en Europa, donde se concebía una concepción lineal de la secularización que sostenía que, a medida que las naciones avanzaban en desarrollo, las religiones tendían a desaparecer, lo que ha ocurrido realmente, al parecer, es lo sostenido por Hervieu-Léger (2004), quien indica la necesidad de “un replanteamiento, a la vez teórico y empírico del modelo lineal de la secularización, entendida de manera inseparable como proceso de reducción racional del espacio social de la religión y como proceso de reducción individualista de las opciones religiosa” (p 16); dado que a su juicio, lo que se requiere, es “captar esta relación bajo el doble aspecto de la dispersión de las creencias, por una parte, y de la desregulación institucional de lo religioso, por la otra” (p. 16). En opinión de Hervieu- Léger (2004), las creencias “se ajustan cada vez menos a los modelos establecidos, [e] imponen cada vez menos prácticas controladas por las instituciones. Estas tendencias son los síntomas mayores del proceso de «desregulación» que caracteriza al campo religioso institucional” (p. 54); pero, además, indica la misma autora, hoy las instituciones en un universo moderno, caracterizado por la aceleración del cambio social y cultural y por la afirmación de la autonomía del sujeto, difícilmente pueden “prescribir a los individuos y a la sociedad un código unificado de sentido y menos imponerles la autoridad de normas deducidos del mismo” (p. 54).

Danièle Hervieu- Léger, que es citada al menos por el 25% de los artículos revisados en esta sistematización y que a juicio de De la Torre y Semán (2021), valorizando su relevancia actual, van a indicar que su “redefinición del concepto de secularización (...) ayudó a salir de la oscilación entre el fin y el retorno de la religión” (p. 18), va a sostener en el texto ya citado (2004), que la secularización “no es, primeramente, la pérdida de la religión en el mundo moderno. Es el conjunto de los procesos de reacomodo de las creencias que se producen en una sociedad” (p. 43); de aquí también, agrega la misma autora, “no es pues la indiferencia creyente lo que caracteriza a nuestras sociedades. Es el hecho que esta creencia escapa de manera muy amplia, al control de las grandes iglesias y de las instituciones religiosas” (p. 43). En un texto posterior de Hervieu-Léger (2008), va a sostener que la racionalidad instrumental “que caracteriza a las sociedades modernas no ha hecho retroceder, ni un ápice, la necesidad de creer. Pero (...) ésta se fundamenta cada vez en menor medida, en fórmulas de la creencia ofrecidas por las religiones institucionales” (p.

15). Hoy afirma la investigadora, las sociedades “han colocado la autonomía del sujeto en sus propias bases, los individuos elaboran, de un modo cada vez más independiente, sistemas de creencia propios que corresponden a sus aspiraciones y a sus experiencias” (p. 15). Detrás de este fenómeno, a juicio de esta autora, está presente un debilitamiento de las estructuras familiares de la transmisión religiosa y, a su vez, una multiplicación de la oferta religiosa, que incluso permite hablar de un verdadero “supermercado espiritual”. En este sentido, afirma Hervieu-Léger (2008), “cada individuo «elige», a fin de cuentas, el linaje creyente en el cual se reconoce: la intervención de los padres, suponiendo que sea legítima, ya no reviste, en esta perspectiva, sino un carácter subsidiario” (p. 20) y, además, “las posibilidades de aprovisionarse (...) se han ampliado prodigiosamente. La multiplicación de los sitios religiosos en Internet ofrece actualmente una ilustración perfecta de este «supermercado espiritual» en el cual los individuos circulan y se aprovisionan ellos mismos” (p. 20).

A modo de proyección, se puede plantear como hipótesis para un trabajo futuro que, a diferencia del planteamiento lineal de Durkheim (2012), en su texto de 1912 “Las Formas elementales de la vida religiosa”, en que indicaba que una religión “es un sistema solidario de creencias y de prácticas (...) que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas (...) [donde] la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia” (p. 100), que a partir del análisis sistemático realizado, al parecer las y los jóvenes diferencian entre creencia, religión e iglesia (como institución organizacional). De aquí que pueden tener creencias sin que ello signifique que se identifiquen con una religión y pueden adscribirse a una religión, pero no por ello participan y pertenecen a su iglesia. Además, el creer no implica poseer un cuerpo homogéneo de creencias, sino que pueden ser combinaciones de creencias de distintas religiones, incluso contradictorias entre sí; como también, que identificarse con una religión, no implica adherir a todas sus creencias, sino que muchas veces, hay adhesiones parciales y reelaboraciones personales.

## Referencias bibliográficas

A.- Corpus de artículos de revisión sistemática.

- Algranti, J. (2018). Objetos en acción. Estudio sobre instituciones, consumo y cultura material en el neopentecostalismo argentino. *Estudios Sociológicos*, 36(107), 393-416. <https://doi.org/10.24201/es.2018v36n107.1538>
- Araújo, M.; Mesquita, W. y Ribeiro, V. (2019). Tornando-se um Peregrino: jovens católicos de Campos dos Goytacazes na Jornada Mundial da Juventude do Rio de Janeiro. *Vértices*, 21(3), 406-416. <https://doi.org/10.19180/1809-2667.v21n32019p406-416>
- Arriaga, J. y Marcial, R. (2017). Contingencia y reensamblado social entre los jóvenes seguidores de “El Camino Rojo” en México. *Revista Pilquen - Sección Ciencias Sociales*, 20(4), 41-59. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347558791004>
- Balladares-Burgos, J., y Avilés-Salvador, M. (2020). Percepciones de lo sagrado en las generaciones digitales. *Perseitas*, 8, 142-159. <https://doi.org/10.21501/23461780.3530>

- Barrera, D. (2017). Os “Sem Religião” na periferia urbana da América Latina. *Estudos de Religião* 31(3), 91-110. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p91-110>
- Beltrán, W. (2019). Aportes a la comprensión de la increencia en Colombia. *Theologica Xaveriana* 69(188), 1-24. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-188.acic>
- Berkenbrock, V.J. y Da Costa, K. (2018). Jovens evangélicos universitários: a ressignificação da crença e da prática religiosa. *Interações: Cultura e Comunidade*, 13(24), 414-435. <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2018v13n24p414-435>
- Boschini, D. y Neves da Silva, C. (2019). Juventude, gênero e religião: o papel da Igreja Católica na formação da juventude. *Research, Society and Development*, 8(12), 1-12. <https://doi.org/10.33448/rsd-v8i12.1669>
- Cadavid, A. y Céspedes, B. (2020). Actitud de los jóvenes universitarios frente a la religión: un desafío para una teología contextual en clave dialógica. *Albertus Magnus*, 11(1), 149-178. <https://doi.org/10.15332/25005413/6190>
- Camurça, M. (2017). Os “Sem Religião” no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas. *Estudos de Religião*, 31(3), 55-70. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p55-70>
- Canto, M. (2018). Alfombra roja, la dimensión comunicativa de un grupo neopentecostal de jóvenes en Mérida, Yucatán. *Península*, vol. 13(1), 63-85. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358355831004>
- Chami, D; Scuderi, M. e Imhoff, D. (2018). Abordaje psicosocial de la identidad judía en jóvenes de una escuela de la colectividad masortí de Córdoba, Argentina. *Revista Cultura & Religión*, 12(1), 4-27. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/803>
- Corpus, A. (2019). Los jóvenes y la religión: un acercamiento a partir de la encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México. *Antropología Americana*, 4(7), 119-139. <https://doi.org/10.35424/anam.v4i7.471>
- Coss y León, D. y Vázquez, J. (2018). La posibilidad de creencias religioso-regionales. Una aproximación desde el significado de la religión católica en el Occidente de México. *Revista humanidades*, 8(1), 121-136. <http://dx.doi.org/10.15517/h.v8i1.31865>
- Da Costa, N., Pereira, V., Brusoni, C. (2019). Individuos e instituições: uma mirada desde a religiosidade vivida. *Sociedade y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 29(51), 61-92. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387260397004>
- Duarte, A. y Guimarães, V. (2021). O campo político e o campo religioso a partir dos jovens ligados a International Fellowship of Evangelical Students na América Latina. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 13(39), 91-111. <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v13i39.56782>
- Esquivel, J., Funes, M. y Prieto, S. (2020). Ateos, agnósticos y creyentes sin religión. Análisis cuantitativo de los sin filiación. *Sociedad y Religión* 30(55): 1-24. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadylreligion/article/view/771>
- Fernandes, S. (2017). Narrativas institucionais e juvenis a partir da JMJ: emergências de afeto e cultura midiática no catolicismo. *Estudos de Religião*, 31(2), 35-64. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n2p35-64>
- Fernandes, S. (2018). Trajetórias religiosas de jovens sem religião - algumas implicações para o debate sobre desinstitucionalização. *Interseções* 20(2), 369-387. <https://doi.org/10.12957/irei.2018.39029>

- Fernández, N. (2017). Comunidades de sentido y espacios de sociabilidad. Un análisis de las experiencias religiosas juveniles en parroquias “renovadas” del gran Buenos Aires. *Revista Cultura & Religión*, 11(2), 5-28. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/784>
- Fernández, N. (2020). Construcciones de juventud y trayectorias militantes católicas contemporáneas en parroquias del Gran Buenos Aires. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 18(2), 1-30. <http://dx.doi.org/10.11600/1692715x.18209>
- Flexor, G.; Rodrigues, A. y Da Silva, R. (2020). Religião e preferências econômicas e políticas entre jovens universitários da periferia: um estudo exploratório na Baixada Fluminense. *Sociologias* 22(53), 138-171. <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-94917>
- Gómez, G., Morales, J. y Veitía, A (2020). Percepción social de la espiritualidad en estudiantes de carreras pedagógicas. *Mendive* 18(3), 559-572. [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1815-76962020000300559](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-76962020000300559)
- Grosso, L. y Borges, L. (2018). Grupo evangélico na universidade: práticas formativas, identidade religiosa e relações políticas. *Religião e Sociedade*, 38(3), 173-196. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n3cap08>
- Hatibovic, F., Bobowik, M., Faúndez, X., y Sandoval, J. (2017). Xenofobia y homofobia como efectos de la orientación política, religión y sexo mediados por clasismo y patriocentrismo en jóvenes universitarios chilenos. *Revista Colombiana de Psicología*, 26(1), 131-148. <https://doi.org/10.15446/rcp.v26n1.55687>
- Lecaros, V. y Barrera, P. (2017). Los sin religión en la modernidad contemporánea. *Estudos de Religião* 31(3), 5-7. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p5-7>
- Lerner, V. (2019). Los sentidos de pertenencia de los y las jóvenes que participan en el movimiento masortí en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Percepciones sobre el movimiento y la “comunidad. *Revista Cultura & Religión*, 13(1), 64-84. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272019000100064>
- Luarte, F. (2017). Breve historia de la religiosidad hindú en Chile. *Revista del CESLA*, 20, 244-259. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243354741021>
- Maschio, M. (2020). “Comunidade Gólgota em Curitiba”: um movimento dentro do movimento. *PLURA, Revista De Estudos De Religião*, 11(1), 187-218. <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1639>
- Meneses, O. (2021). Beliefs and attitudes of religious consumption in young people from Hidalgo, Mexico. *Mercados y Negocios*, 44, 43-66. <https://doi.org/10.32870/myn.v0i44.7568>
- Mezzomo, F.; Pátaro, C. y Bonini, L. (2019). “Não tenho religião, apenas a crença em Deus”: trajetórias e compreensões religiosas de jovens universitários. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 11(33), 233-266. <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i33.43487>
- Mora, C. (2017). Entre la crítica, la autonomía y la indiferencia: la población sin religión en México. *Estudos de Religião* 31(3), 157-178. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p157-178>
- Nicolini, M. (2017). Religiosidade Laica: autopoiesis precária e solidariedade dos sem religião das periferias. *Estudos de Religião* 31(3), 179-205. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p179-205>

- Núñez, R. y Imbarack, P. (2019). ¿Quién es el Dios de los jóvenes? Una aproximación a la imagen de Dios en estudiantes de enseñanza media. *Sophia Austral* 24(2), 83-102. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-56052019000200083>
- Pátaro, C. y Mezzomo, F. (2018). Onde estão a religião e a política? Compreensões de jovens universitários católicos, evangélicos e sem religião. *Horizonte, Belo Horizonte*, 16(50), 812-844. <http://dx.doi.org/0.5752/P.2175-5841.2018v16n50p812>
- Pereira, R. (2018). “Juventude é curtição, o problema é se Jesus voltar”: cultura funk, pentecostalismo e juventudes nas camadas populares. *Religião e Sociedade*, 38(3), 41-62. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n3cap02>
- Prates, D. y Garbin, E (2017). Culturas juvenis assembleianas. *Educação em Revista* 33. <http://dx.doi.org/10.1590/0102-4698164623>
- Rabbia, H. (2017). Explorando los “sin religión de pertenencia” en Córdoba, Argentina. *Estudos de Religião* 31(3), 131-155. <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p131-155>
- Ribeiro, L. y Scorsolini-Comin, F. (2017). Relações entre religiosidade e homossexualidade em jovens adultos religiosos. *Psicologia & Sociedade*, 29, 1-10. <http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29i162267>
- Ribot, V., Rabell, S. y Gómez, V. (2020). Wicca como fenómeno cultural entre los jóvenes cubanos. *Humanidades Médicas*, 20(3), 676-688. [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1727-81202020000300676&lng=es&tlng=es](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1727-81202020000300676&lng=es&tlng=es).
- Rodrigues, F. (2017). Igrejas e comunidades underground's: novos modelos eclesiais? *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, 8(2), 185-205 <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1468>
- Rodrigues, F. (2021). A linguagem, a estética e a ideologia na música rock entre os jovens na comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte. *Interações* 16(1), 93-117. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313066091001>
- Romero, C. y Lecaros, V. (2017). Quiénes son los “sin religión” en Lima”. *Estudos de Religião* 31(3), 111-130. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p111-130>
- Scheliga, E.; Knoblauch, A. y Bellotti, K. (2020). Vínculos religiosos entre estudantes universitários: comparações entre licenciatura e bacharelado. *Educar em Revista*, 36. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-4060.72695>
- Uriarte, L. (2017). La “no-religión” y su vivencia. *Estudos de Religião* 31(3), 207-231. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p207-231>

## B.- Bibliografía de referencias.

- Aguilera, R. (2014). ¿Revisión sistemática, revisión narrativa o metaanálisis? *Rev. Soc. Esp. del Dolor*, 21(6), 359-360. <https://dx.doi.org/10.4321/S1134-80462014000600010>
- Braun, V. y Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101. <http://dx.doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Casanova, J. (2021). Epílogo. En: De la Torre, R y Semán, P. (Ed.) *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Editorial CLACSO y Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados.

- De la Torre, R y Semán, P. Casanova, J. (2021). Introducción. En: De la Torre, R y Semán, P. (Ed.) *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Editorial CLACSO y Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados.
- Dubet, F. (2006). *El declive de la institución. Profesiones, sujetos e individuos ante la reforma del Estado*. Ed. Gedisa.
- Durkheim, E. (2012). *Las Formas elementales de la vida religiosa*. Fondo de Cultura Económica.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico.
- Hervieu-Léger, D. (2008). Algunas paradojas de la modernidad religiosa. Crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario. *Revista Versión Estudios de Comunicación y Política* 21, 15-29. <https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/326>
- Latinobarómetro (2018). *El Papa Francisco y la religión en Chile y América Latina. Latinobarómetro 1995-2017*. <https://docplayer.es/71237045-El-papa-francisco-y-la-religion-en-chile-y-america-latina.html>
- Latinobarómetro (2021). *Informe 2021. Adiós a Macondo*. <https://www.latinobarometro.org/lat.jsp>
- Navarro, J., Ortiz, J., Flores, D. y Fuerte, J. (coordinadores). (2019). *Espiritualidad sin religión: interioridad, jóvenes y creencias religiosas*. Editorial Universidad de Guadalajara; ITESO.
- Pew Research Center (2014). *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica*. <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- Pontificia Universidad Católica (2020b). *Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile*. Comisión UC para el análisis de la crisis de la Iglesia Católica en Chile. <https://www.uc.cl/site/efs/files/11465/documento-de-analisis-comprendiendo-la-crisis-de-la-iglesia-en-chile.pdf>
- Pontificia Universidad Católica de Chile (2020a). *Encuesta Nacional Bicentenario 2019*. <https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados>
- Reyes, H. (2020). Artículos de Revisión. *Rev Med Chile*, 148(1), 103-108. <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872020000100103>
- Rodríguez, M. y Garrigós, J. (2017). *Análisis sociológico con documentos personales*. Cuadernos de Metodología N° 57. Ed. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Sorj, B. y Martuccelli, D. (2008). Las transformaciones del lazo social. En *El desafío latinoamericano: cohesión social y democracia*, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, pp. 1-70. <https://books.scielo.org/id/4fdcs/pdf/sorj-9788579820793-02.pdf>