

Jóvenes y religión: una revisión sistemática cualitativa de datos disponibles en algunos países de América Latina

Youth and Religion: A Qualitative Systematic Review of Data Available in Some Latin American Countries

Jovens e religião: uma revisão sistemática qualitativa de dados disponíveis em alguns países da América Latina

Jorge Baeza Correa*

RESUMEN

En América Latina, el conocimiento cuantitativo sobre los jóvenes y la religión es de fácil acceso y bastante significativo, pero la información cualitativa sobre la materia está dispersa y se muestra disímil entre países. El objetivo de este trabajo es lograr establecer, mediante la revisión sistemática de 45 artículos publicados en los últimos cinco años en bases de datos de acceso libre, cómo se relaciona la juventud con la religión en países latinoamericanos. El trabajo permitió, una vez concluido, un análisis temático y concluir que la religión es una realidad diversa que sigue influyendo en la juventud, aunque cada vez menos; que las y los jóvenes que se identifican con una religión muchas veces discrepan de sus orientaciones y prácticas, lo cual los conduce a vivir la religión “a su manera”, y que se vinculan a las instituciones religiosas con la demanda de un espacio mayor a su condición y cultura juvenil. A su vez, muchos y muchas jóvenes se identifican como “sin religión”, pero en cambio se reconocen como creyentes sin una religión institucionalizada. Por último, que existe un grupo amplio de juventud que se define como “buscadores”, los cuales combinan diversas creencias y construyen su propia “religión” o espiritualidad.

Palabras clave:
América
Latina, análisis
cualitativo, estudio
bibliográfico,
jóvenes, religión.

* Chileno. Licenciado en Sociología, Universidad de Chile. Licenciado en Ciencias del Desarrollo, ILADES. Magíster en Sociología y Doctor en Ciencias de la Educación, Pontificia Universidad Católica de Chile. Postdoctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, CLACSO. Santiago, Chile. jbaeza@ucsh.cl ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9111-0963>

ABSTRACT

In Latin America, quantitative knowledge about young people and religion is easily accessible and significant, while qualitative information on the subject is dispersed and very dissimilar between countries. This work aims to achieve, through a systematic review of 45 articles published in the last five years in open-access databases, establish how youth relate to religion in Latin American countries. After a thematic analysis, the work allowed us to conclude that religion is a diverse reality during youth and continues to influence it. However, less and less. Young people who identify with religion often disagree with its orientations and practices, which leads them to experience religion “in their way” and follow religious institutions demanding a space more significant than their condition and youth culture. In turn, young people who identify as “without religion” many recognize themselves as believers, but without an institutionalized religion and, finally, there is a large group of youth who define themselves as “seekers” who combine various beliefs and build their own “religion” or their spirituality.

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

RESUMO

Na América Latina, o conhecimento quantitativo sobre os jovens e a religião é de fácil acesso e bastante significativo, mas a informação qualitativa sobre a matéria está dispersa e se mostra distinta entre os países. O objetivo deste estudo é estabelecer — mediante a revisão sistemática de 45 artigos publicados nos últimos cinco anos em bases de dados de acesso livre — como a juventude se relaciona com a religião em países latino-americanos. O estudo permitiu, uma vez finalizada uma análise temática, concluir que a religião é uma realidade diversa que continua, embora cada vez menos, influenciando a juventude; que as e os jovens que se identificam com uma religião muitas vezes discordam de suas orientações e práticas, o que os conduz a viver a religião “à sua maneira” e que se vinculam às instituições religiosas com a demanda de um espaço maior para a sua condição e cultura juvenil. Por sua vez, muitas e muitos jovens se identificam como “sem religião”, mas se reconhecem, em contrapartida, como crentes sem uma religião institucionalizada. Por último, existe um grupo amplo de jovens que se define como “exploradores”, os quais combinam diversas crenças e constroem a sua própria “religião” ou espiritualidade.

Palavras-chave: América Latina, análise qualitativa, estudo bibliográfico, jovens, religião.

Introducción

América Latina presenta en las últimas décadas variaciones importantes entre países respecto a la identificación religiosa. El *Latinobarómetro* (2021), que recoge datos sobre 18 países de la región, indica que “se trata en definitiva de 18 países con 18 evoluciones diferentes en materia religiosa” (p. 65). En una edición dedicada a la religión del propio *Latinobarómetro* (2018), se puede constatar que en países como Honduras y Guatemala el número de población católica y evangélica es proporcionalmente similar (en el orden de un 40% para cada religión). En Paraguay y México, en cambio, el número de católicos es igual o superior al 80% y los evangélicos alcanzan el 5%. Por último, en naciones como Uruguay y Chile, las personas que no practican religión, ateos y agnósticos, superan el 33% de la población (los católicos bajo el 45% y los evangélicos menos del 12%). Estos datos son coincidentes con los del Pew Research Center (2014), que había identificado que en América Latina existe un profundo cambio en la identidad históricamente católica de la región. Para esa fecha se evidenciaba una notable diferenciación entre los países predominantemente católicos (sobre el 70% de la población), los mayormente católicos (sobre el 50% y bajo el 70%), los mitad católicos y los que tenían una presencia católica inferior al 50%.

En esta diferenciación se conjuga un doble proceso: la disminución de la catolicidad y un aumento de las personas sin religión. El mismo informe *Latinobarómetro* (2018) indicó que, entre 2013 y 2017, el número de países con menos de un 50% de católicos aumentó de cuatro países (Guatemala, Honduras, Nicaragua y Uruguay) a siete (a la lista anterior se sumaron República Dominicana, Chile y El Salvador). A su vez, el informe revela que el porcentaje de quienes se identifican sin ninguna religión pasó de un 4% en 1995 a un 18% en 2017. A modo de ejemplo, se puede apreciar que según la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas 2016 (ENCREER/RIFREM, 2017) México sigue siendo un país mayoritariamente católico (82,7%), pero experimenta un lento pero sostenido cambio religioso (del 10,4% de la población que ha experimentado un cambio en su religión, el 57,1% dejó la religión católica), mientras aumentan las personas “sin religión” (4,7%). En el caso específico de Chile, la Encuesta Nacional Bicentenario 2021 (PUC, 2022) reafirma que ha disminuido la cantidad de personas que se declaran católicas (se disminuye de un 66% en el

2007 a un 42% en el 2021), y que aumentó el número de personas que aseguran no profesar ninguna religión o ser ateos, en comparación con años anteriores (de 14% a un 37% entre el 2007 y 2021).

Los datos además agregan otras dos constataciones. Existe una pérdida de confianza cada vez más significativa en las iglesias (cualquiera sea), y quienes lideran mayormente los cambios referidos a la desafiación religiosa son sobre todo jóvenes. No obstante, todo este conocimiento cuantitativo acumulado, tenemos pocos trabajos que indaguen cualitativamente en los procesos que vive hoy la juventud en relación con la religión. Este artículo tiene como objetivo lograr un acercamiento al tema, mediante una revisión sistemática cualitativa que intenta responder la siguiente pregunta: ¿Cómo se relaciona la juventud con la religión en los países latinoamericanos que cuentan con información disponible al respecto, según los artículos acumulados en bases de datos de revistas científicas durante los últimos cinco años?

Una necesaria precisión conceptual previa

Antes de ingresar a las opciones metodológicas y la presentación de la información recogida y analizada, se hace necesario precisar los dos conceptos centrales de este artículo: “juventud” y “religión”. Ambos conceptos tienen en común que se les reconoce en la actualidad como construcciones sociales, después de largos procesos que los alejaron de posiciones esencialistas.

La juventud, tal como hoy la conocemos, es una invención de la posguerra que reconoce a los jóvenes como sujetos de derecho. En este marco, Dávila (2004) indica que la juventud se identifica como “una construcción social, histórica, cultural y relacional, para designar con aquello la dinamicidad y permanente evolución/involución del mismo concepto” (p. 90). En ese sentido, siguiendo a Unda (2010), hay que entender a “la juventud como categoría analítica plural, y a los jóvenes, como su expresión histórica y empírica” (p. 4). De aquí también se desprende la importancia de hablar más bien de “juventudes” que de “la juventud”. Dávila (2004) agrega a lo anterior que la categoría juventud se articula siempre “en función de dos conceptos: lo juvenil y lo cotidiano. Lo juvenil nos remite al proceso psicosocial de construcción de la identidad y lo cotidiano al contexto de relaciones y prácticas sociales en las cuales dicho proceso se realiza” (p. 92). Es en esta articulación

donde adquiere importancia la relación que se establece entre las y los jóvenes con la religión, ya que la adhesión o el alejamiento de ella van a influir en sus procesos de construcción de identidad.

Siguiendo a Hervieu-Leger (2004), desde una mirada sociológica la religión guarda relación con “un modo de creer, sin prejuizar el contenido de las creencias que están en juego” (p. 22). Para esta autora, “cualquier creencia, sin importar cuál, puede convertirse en objeto de una concreción en forma religiosa, desde el momento en que encuentra su legitimidad en la invocación de la autoridad de una tradición” (p. 22). Y agrega: “el linaje creyente funciona como referencia legitimadora de la creencia. Es igualmente un principio de identificación social: interno, porque incorpora a los creyentes a una comunidad dada; externo, porque los separa de los que no pertenecen a esta” (p. 23). Lo que a su juicio permite afirmar que “una ‘religión’ es, en esta perspectiva, un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de pertenencia a un linaje creyente particular” (p. 23). A partir de estas reflexiones es posible diferenciar la religión de lo religioso, ya que esto último se refiere a una dimensión transversal del ser humano. La tarea de la sociología precisa Hervieu-Leger (2004), es dar “cuenta de las lógicas y de las modalidades de la ‘condensación’ de lo religioso en ‘religiones’ institucionalizadas” (p. 18).

Las conceptualizaciones anteriores nos indican que, así como los datos cuantitativos dan cuenta de que no existe una única América Latina, tampoco hay una única juventud. Existen muchas juventudes, y es en esta realidad donde las y los jóvenes, en su relación con la religión, experimentan lo que concebimos como hipótesis: una ruptura en la linealidad que se vivió por muchos años de que, sí se cree, hay que identificarse con una religión y pertenecer a una iglesia. Hoy existen jóvenes que creen, pero no se identifican con una religión. Algunos sí se identifican con una religión, pero no participan de una iglesia, mientras otros se adhieren a una iglesia, pero no creen ni participan en todo lo que esta propone.

Metodología

El presente trabajo se adscribe a lo que se denomina revisión sistemática, en específico, a una 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 sistemáticas cuantitativas. La diferencia mayor entre ambos tipos de revisiones sistemáticas señala Reyes (2020), es que las revisiones sistemáticas cualitativas “presentan la evidencia en forma descriptiva, sin análisis estadístico” (p. 105).

En este caso se trabajó con tres bases de datos bibliográficos: 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 acceso abierto a artículos de teología y estudios de la religión. Se seleccionaron solo artículos referidos a América Latina, publicados entre 2017 y 2022, que se concentraran específicamente en el tema jóvenes y religión. La búsqueda de los artículos se hizo a partir de las siguientes palabras clave: jóvenes o juventud y religión / *jovens o juventude e religião*, con los filtros antes indicados. Las distintas combinaciones de estas palabras permitieron identificar en una primera instancia un total de 67 artículos en Scielo, 1700 en Redalyc (dado que no permite fijar parámetros acotados en un inicio) y 113 en IxTheo. En un segundo momento, se descartaron todos aquellos artículos que no tuvieran una vinculación directa con la relación juventud-religión como tema en sí mismo (es decir, aquellos cuyo 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; por ejemplo: consumo de alcohol, uso de drogas y comportamiento sexual) y se retiraron también aquellos textos centrados en el “deber ser” de la juventud y la religión, como los documentos oficiales de algunas iglesias y los de educación religiosa de la juventud. Por último, se descartaron los trabajos repetidos en las distintas bases, con lo cual se logra identificar un total de 45 artículos a analizar. Desde ya, en esta acción hay dos limitaciones presentes a destacar: la utilización de solo tres bases de datos, lo que deja afuera seguramente importantes trabajos en la materia, y que en el total de artículos considerados quedaron solo algunos países de América Latina: Argentina, Brasil, Cuba, Colombia, Chile, México, Perú y Uruguay.

Para el análisis de los artículos seleccionados, se utilizó el llamado Análisis Temático, que corresponde a una variante del análisis de discurso cuya intención es identificar los elementos comunes entre los textos a revisar. El análisis temático, de acuerdo con 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)

Añaden los mismos autores que se trata de un método que “para el análisis de datos textuales se inicia con la pregunta ¿sobre qué versa esto?; que continúa 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). Según estas autoras, entendemos como “tema” 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 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 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 optado por una articulación de citas textuales en la presentación de los resultados, lo cual genera una narración polifónica que da voz a los autores de los textos revisados.

La religión es una realidad diversa en la juventud que sigue presente, aunque cada vez menos.

En los países que quedaron presentes en esta revisión, la religión en la juventud sigue estando presente, aunque con menor presencia.

Cadavid y Céspedes (2020) hacen referencia a la sociedad colombiana cuando, indican: “La cristiandad en nuestro país se ha ido disolviendo progresivamente, tal vez más lentamente que en otros países latinoamericanos, sin embargo, el panorama religioso de hoy es muy distinto al de hace cuatro o cinco décadas atrás” (p. 172). A juicio de estos autores, la religión es considerada hoy “un fragmento de la vida, pero no el central ni mucho menos el eje articulador de la existencia” (p. 172). Scheliga, Knoblauch y Bellotti (2020)¹ reafirman lo anterior, al dar cuenta de una investigación realizada con estudiantes universitarios en Brasil, en la que “la mayoría declara pertenecer a la religión católica, seguida de las religiones evangélicas (...) [pero] hay un número expresivo de estudiantes sin afiliación religiosa específica, los ‘sin religión’” (p. 1). En términos muy de mercado, Meneses (2021) sostiene que en México “el cambio generacional afecta el interés por la religión de modo decreciente, afectando también el consumo por motivos religiosos (...) la lealtad hacia la marca es frágil” (p. 44).

A lo ya señalado, Corpus (2019) agrega que “es interesante notar que la población joven [en México] está menos identificada con la religión a la que indican pertenecer” (p. 135). A su juicio, eso “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 una religión, sino también menos participación entre quienes se adhieren a ella. En ese mismo sentido, indica 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). Esto podría estar hablando de una identificación religiosa más bien por tradición que por adhesión personal.

La religión mantiene su importancia en la construcción de la identidad individual y social de la juventud, pero la construcción de identidad es un campo de disputa creciente entre varias dimensiones, en las que las instituciones religiosas deben generar sistemas de control.

1 La totalidad de los artículos publicados en portugués fue traducida por el autor del artículo, que asume la responsabilidad por la calidad de esta tarea.

Resultan numerosas las investigaciones que establecen una relación cuantitativa entre la religión en la juventud y determinadas opciones personales y comportamientos sociales. Pero estos estudios la mayoría de las veces no profundizan en cómo la religión participa en la construcción de la identidad ni 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 lo que determina la identidad individual y el compromiso social. Pátaro y Mezzomo (2018), quienes trabajan en Brasil con temas de política y religión, indican que “existe, en la constitución de identidades juveniles, permeabilizaciones e influencias mutuas entre las dos esferas mencionadas” (p. 812). A juicio de estos autores, esa situación también sucede en la relación universidad y religión, ya que “no es posible identificar necesariamente la prevalencia o superposición de uno de estos elementos –religión y universidad–, sino articulaciones entre ambos” (p. 839).

Coss y León y Vázquez (2018), al profundizar sobre esta misma materia en México, 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). Sin embargo, este es un proceso difícil de dilucidar, ya que en la actualidad la religión debe enfrentar un mundo cada vez más secularizado que produce un “vaciamiento” de los contenidos religiosos. Resulta difícil diferenciar lo que es influencia religiosa propiamente tal, de aquello que entendemos como tradición cultural. En la actualidad, dicen Coss y León y Vázquez, podría suceder que la religión se mantenga “más como una norma que como una identidad de elección” (p. 131). Chami, Scuderi e Imhoff (2018), quienes estudian un grupo juvenil de religión judía en Argentina, escriben 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). Estos investigadores señalan que 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). Como señalan Berkenbrock y Da Costa (2018) en su trabajo con estudiantes universitarios evangélicos en Brasil, a medida que el pluralismo se

hace presente en la sociedad, se fortalece en la juventud “la necesidad de resignificación de algunos puntos en sus creencias y prácticas religiosas” (p. 2), lo cual puede conducir a un “tránsito religioso, un viaje entre diferentes opciones religiosas, adhesiones provisionales, la producción de síntesis personal para la creencia” (p. 18).

Esta realidad de múltiples influencias en la construcción de la identidad, y de una religión que se puede vaciar 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. Groppo y Borges (2018) indican que una organización como la Alianza Bíblica Universitaria de Brasil “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” (p. 190). A su vez, Duarte y Guimarães (2021), quienes trabajan con una muestra de jóvenes latinoamericanos que forman parte del IFES, una organización cristiana de carácter protestante y misionero, concluyen algo similar: que estas organizaciones “refuerzan la noción de control social por parte de la religión” (p. 93). A estos investigadores, quienes inicialmente se acercaron al tema de los “jóvenes universitarios evangélicos”, les resultó “más apropiado hacer una inversión en el orden de los términos, es decir, considerarlos como ‘jóvenes evangélicos universitarios’” (p. 108), tras el desarrollo de su investigación. El 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).

Las y los jóvenes que se identifican con una religión muchas veces discrepan de sus orientaciones y prácticas, lo cual 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 sus propias ideas. Corpus (2019) indica 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 mismo, cuando señalan que los jóvenes en Brasil muchas veces entran en “contacto con contenidos conservadores que refuerzan los discurs-

sos biologizantes de las diferencias sexuales que valoran, y jerarquizan los roles sociales de hombres y mujeres” (p. 10).

Parece ser cierto, como indican algunos investigadores, que este conservadurismo penetra en muchos jóvenes. Flexor, Rodrigues y Da Silva (2020) trabajan con universitarios de Brasil, 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). La misma situación constatan Hatibovic, Bobowik, Faúndez y Sandoval (2017) en estudiantes universitarios chilenos, que evidencian que la “orientación religiosa sigue siendo en el país una fuente potencial de discriminación e intolerancia hacia un otro diferente” (p. 143). No obstante, algunos estudios demuestran que este conservadurismo no se acoge de manera pasiva. Las entrevistas realizadas por Ribeiro y Scorsolini-Comin (2017) a jóvenes brasileños homosexuales de entre 20 y 30 años, practicantes de las religiones católica, protestante y espiritistas, reportan que “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). Para los autores, esa situación permite confirmar 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). Ribeiro y Scorsolini-Comin señalan que para estos casos específicos “pequeños cambios microsistémicos son posibles y también se pueden generar cambios macrosistémicos graduales” (p. 10).

En la misma perspectiva de una diferenciación entre lo microsistémico y lo macrosistémico, resalta el estudio de Lerner (2019) con el movimiento judío conservador/masortí en Argentina, compuesto por organizaciones que pueden ser sinagogas o sinagogas-escuelas, a las que sus integrantes llaman “comunidades”. Este autor apunta que los jóvenes establecen diferentes vínculos con respecto a la religión: “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 anterior podría estar hablando, según Lerner, de una realidad “insular” donde

el acatamiento a la norma religiosa “se produce en lo público no así en lo privado” (p. 81). Es esta misma situación la que les hace afirmar a Araújo, Mesquita y Ribeiro (2019) que para los jóvenes católicos en Brasil habría aumentado “la posibilidad, en los tiempos actuales, de ser católicos a su manera” (p. 4). Para el caso chileno, Núñez e Imbarack (2019) indican que habría que precisar que en los jóvenes “ello muchas veces va acompañado por una elaboración personal de sus creencias” (p. 100), lo que conduce, remarcan estos investigadores, a que “sus fórmulas creyentes las llevan adelante desde lo que ellos llaman ‘a su manera’” (p. 100). En este mismo sentido, indican Da Costa, Pereira y Brusoni (2019), algunos jóvenes uruguayos 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).

Las y los jóvenes que se vinculan a las instituciones religiosas demandan un espacio mayor a su condición y cultura juvenil. Lo anterior exige de esas instituciones procesos adaptativos permanentes.

Prates y Garbin (2017) investigan a jóvenes de la Iglesia Evangélica Assembleia de Deus en Brasil y dan cuenta de 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 que hay reconfiguraciones “en las formas de pertenencia y en los sentidos de experimentar la condición de ser evangélico, que no se refieren a formas de resistencia juvenil, sino a nuevos modos de existencia evocados por la condición de ser joven” (p. 24).

En este marco, hay que reconocer que las y los jóvenes que poseen una adhesión mayor a su iglesia que quienes se autoidentifican con una religión “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 al respecto que dentro de la Acción Católica Argentina “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). El hecho de hacer una relectura

del discurso oficial, en más de una ocasión tensiona el espacio eclesial. En una publicación anterior, Fernández (2017) resalta que en las organizaciones eclesiales tiene lugar “una disputa por la ocupación del espacio parroquial en clave etaria” (p. 11).

En ese camino de diálogo entre el discurso oficial y los aires renovados de la juventud, muchas religiones utilizan diferentes mecanismos de acercamiento a la cultura juvenil. Maschio (2020) refleja que en el mundo evangélico en Brasil surgen movimientos “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). También en Brasil, Rodrigues (2021) hace notar que el uso de elementos como el rock son más bien parte de “la primera fase y que posteriormente otros elementos socializadores entran 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. El mismo Rodrigues (2017) había escrito en un texto anterior que con el uso del rock “las prácticas religiosas de estos jóvenes rompen la rigidez institucional y proporcionan prácticas religiosas y espiritualidad que tienen sentido para ellos” (p. 202). Sin salir del contexto brasileño, Pereira (2018) sostiene que 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 este marco sobre la intención de lograr una vivencia religiosa más cercana a las demandas juveniles, la investigación de Canto (2018) se centra en un grupo neopentecostal mexicano para dar cuenta de otra estrategia: el trato más directo y personal con los jóvenes. De acuerdo al investigador, se suelen realizar reuniones semanales en casas, conocidas como células, en las que “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). Según refiere Fernandes (2017), otro ejemplo de acercamiento intensivo a la juventud es el que pone en práctica la Iglesia católica, que organiza encuentros masivos de las y los jóvenes con el papa Francisco, porque de esta manera “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), algo altamente privilegiado en ese tipo de encuentros.

Como señala Algranti (2018), al referirse a las megaiglesias evangélicas en Argentina, es posible identificar distintas tácticas de acercamiento, pero todas comparten “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). Agrega el autor que “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). 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).

Muchos de las y los jóvenes que se identifican como “sin religión” 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), analizando los datos de Brasil, “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 e incluso entre los sectores más pobre de la sociedad latinoamericana, a juicio de Barrera (2017), que revisa los datos de Argentina, Brasil y México, “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, para Lecaros y Barrera (2017), 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 en quienes se identifican dentro del grupo de los “sin religión” o, específicamente, en quienes no se consideran parte de una religión, Romero y Lecaros (2017) identifican tres grupos diferentes: “los ateos, agnósticos y no creyentes (...); los que no pertenecen a una religión, llamados ‘nones’ y desafiados pero que siguen siendo creyentes (...), y quienes son creyentes y están buscando nuevas formas de comunidad (p. 129). Por su parte, Mora (2017) define también tres grupos para México: “personas que gestionan individualmente los bienes de salvación (...); quienes suelen cuestionar no solamente la estructura institucional sino el dogma profesado por los diversos credos (...); [quienes] consideran que el tópico carece de peso significativo en su vida cotidiana” (p. 159). Otros estudios como el de Rabbia (2017) en Argentina reconocen cuatro grupos diferentes: “las personas que se asumen ateas, los creyentes desafiados, las personas indiferentes, y los buscadores espirituales” (p. 150). Uriarte (2017) igualmente 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 otra lógica que no persigue precisar el número exacto de grupos posibles, autores como Esquivel, Funes y Prieto (2010) declaran desde Argentina 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 queda claro con respecto a las diferenciaciones anteriores es que, dentro de los jóvenes que se ubican en esta categoría de “sin religión”, hay un grupo singular conformado por aquellos que manifiestan tener creencias. En un trabajo realizado en Brasil por Camurça (2017), se 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 esto, el estudio de Rabbia (2017) en Argentina añade que en este grupo de jóvenes sin religión la “gran mayoría cree en Dios, o bien reafirma creencias diversas (energía, horóscopo, por ejemplo), a la vez que suele realizar prácticas de muy diversos repertorios, incluso algunas promovidas por instituciones religiosas tradicionales” (p. 132). De ahí que para algunos autores se haga necesario una precisión. Según Rabbia (2017), podría resultar más adecuado utilizar la categoría “sin religión de pertenencia” (p. 133), mientras que Beltrán

(2019) considera desde Colombia que se debería hablar de “creyentes sin religión” (p. 5). Para Nicolici (2017), que también investiga el tema en Brasil, esta creencia de las y los jóvenes sin pertenencia a una religión nos plantea un desafío, “cuando dicen creer, pero no reconocen la legitimidad de la religión para determinar las formas de sus religiosidades, o incluso la identificación” (p. 185). Para este autor, nos cuestiona además sobre “las referencias binarias a la identidad en sociedades plurales; y la cuestión de la crítica reflexiva y la autenticidad en la propia narrativa” (p. 187).

En el propósito de entender esta característica de creer sin religión, o sin religión de pertenencia, Camurça (2017) expone en Brasil 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). Agrega el autor que hay una nueva forma de ser religioso, sin pertenencia formal, lo cual “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). En México, Mora (2017) reafirma que la autonomía es el elemento central en quienes se identifican 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). Mezzomo, Pátaro y Bonini (2019) coinciden desde Brasil que en “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). Como resultado de su trabajo sobre las trayectorias de jóvenes pentecostales en Brasil, Fernandes (2018) sostiene lo ya dicho: “la valorización de la libertad de elección y autonomía en la configuración de la identidad son aspectos del discurso moderno que parecen tener peso en los procesos de desvinculación religiosa de estos jóvenes” (p. 385). Por último, como agregan Mezzomo, Pátaro y Bonini (2019), se hace 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). Se trata, en síntesis, de algo dinámico, para nada estático.

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

Las nuevas generaciones de jóvenes, indica Meneses (2021) en México, “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). Y dice el mismo autor: “los jóvenes están aceptando, la nueva era, la magia, el tarot, las religiones orientales” (p. 49). En ese sentido, son varios los trabajos que dan cuenta de cómo la juventud experimenta en la actualidad una búsqueda permanente, en una elaboración personal – mediada por su cultura– que combina principios y ritos de diferentes orígenes. Luarte (2017) afirma que “desde la década del sesenta en adelante la sociedad chilena (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). Desde México, Arriaga y Marcial (2017) agregan 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 las y los jóvenes autonombrados “seguidores del Camino Rojo”. Estos seguidores, dicen los mismos autores, reivindican el “Fuego Sagrado de Izachilatlán” y la “Ceremonia de Medialuna”, en la que “está presente el consumo del peyote o la ayahuasca con fines medicinales y religiosos” (p. 41). Las propuestas del “Camino Rojo”, continúan estos investigadores, “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 caso estudiado por Ribot, Rabell y Gómez (2020), en el que adolescentes y jóvenes en Cuba 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).

También desde Cuba, Gómez, Morales y Veitía (2020) señalan que en ese terreno de búsqueda habría que considerar que para muchos jóvenes “la espiritualidad es percibida como un elemento inherente a todo ser humano, que no está asociada necesariamente a una experiencia religiosa” (p. 559). De lo anterior se deduce que para una parte importante de la juventud la espiritualidad es algo más amplio que la religión. Se puede ser espiritual sin ser religioso. Por otro lado, habría que reconocer también que en las y los jóvenes que atraviesan un proceso de búsqueda de identidad religiosa el uso de internet tiene un sentido especial. Balladares-Burgos y Avilés-Salvador (2020) indagan en Colombia sobre el uso de la tecnología, internet y las redes sociales por parte de adolescentes y jóvenes: “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). Para 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, que contrastados con la hipótesis inicial de este trabajo validan su cumplimiento. En tal sentido, a diferencia del planteamiento realizado por Durkheim (2012) en su texto de 1912 *Las Formas elementales de la vida religiosa* –en el 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)– se puede concluir que las y los jóvenes diferencian entre creencia, religión e iglesia (como institución organizacional). De ahí que en los artículos revisados se puedan encontrar diversas combinaciones entre estos tres conceptos (creencia, religión e iglesia), y no solo una de carácter lineal.

Una primera conclusión es que hay una realidad diversa en la juventud, que va desde quienes se adhieren a una religión y participan de una iglesia sin cuestionar sus creencias, hasta aquellos que se identifican como “sin religión”, pero sin que ello signifique no tener creencias. En el entremedio, hay otros jóvenes que se autoidentifican como buscadores, combinan creencias y construyen sus propias “religiones”. A su vez, si bien las dinámicas en cada país tienen su propia velocidad, un rasgo común es la tendencia a una pérdida de la influencia de la religión en la construcción de la identidad individual y social de la juventud, sin que ello signifique la desaparición total de esta. Cada vez se hace más evidente que la construcción de identidad es un campo de disputa con otros factores.

Al discutir esta primera conclusión con el conocimiento acumulado en la materia habría que volver a Hervieu-Léger (2004), quien es citada al menos por el 25% de los artículos revisados en esta sistematización. Para la autora, más que un proceso lineal de secularización, lo que ha comenzado es una dispersión de las creencias y una desregulación institucional. En su opinión, las creencias “se ajustan cada vez menos a los modelos establecidos, 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). Y agrega: “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, Hervieu-Léger (2008) sostendrá que la racionalidad instrumental “que caracteriza a las sociedades modernas no ha hecho retroceder, ni un ápice, la necesidad de creer. Pero (...) esta se fundamenta cada vez en menor medida en fórmulas de la creencia ofrecidas por las religiones institucionales” (p. 15).

Según De la Torre y Semán (2021), para una adecuada comprensión latinoamericana de lo que acontece en el campo de la religión, habría que unir a los aportes de Hervieu-Léger de una “redefinición del concepto de secularización (...) [que] ayudó a salir de la oscilación entre el fin y el retorno de la religión” (p. 18), que en América Latina las fuentes de la experiencia de lo sagrado operan con más fuerza que en Europa, y “entre esas fuentes se encuentra (...) como propio de la mentalidad

popular: el hecho de que ésta opera con un simbolismo en el que el sentido existencial propio de la religión tiene un carácter vertebral en la experiencia popular” (p. 21). A lo que agregan De la Torre y Semán (2021): “Ese estilo de pensamiento representa un conjunto categorial que sintetiza las raíces de la experiencia de los pueblos latinoamericanos y obra más allá del racionalismo occidental” (p. 21). En esa dirección, habría que concordar con Morello y Rabbia (2019) cuando dicen que “nadie dudaría que para analizar en profundidad la experiencia cotidiana de los latinoamericanos es necesario estudiar sus creencias, prácticas y actitudes religiosas” (p. 10); pero a su vez, agregan los mismos autores, es necesario “identificar el mosaico de colores que tienen para ofrecer las personas de la región a la comprensión de los vínculos que establecen con lo trascendente en sus vidas cotidianas” (p. 27). Con respecto a este particular, no se puede dejar de compartir este planteamiento de Agúndez (2021): “El fenómeno religioso es un crisol de religiosidades con diferentes grados de resistencia, fusión y maleabilidad. Es un hecho que las instituciones ejercen poder sobre los individuos (sujetos) en ciertas situaciones, así como también siempre ha existido la agencia individual” (p. 61).

Una segunda conclusión concordante con la hipótesis es que los datos de los artículos analizados reflejan formas muy diferenciadas de la relación entre juventud y religión. En términos de una tipología simple, junto a aquellos cuyas creencias se ajustan a las de la religión con que se identifican y la iglesia en que participan, hay otro grupo de jóvenes que se identifican con una religión, pero muchas veces discrepan de sus orientaciones y prácticas, al punto de vivirla “a su manera”. Otros se definen “sin religión”, de los cuales algunos son creyentes sin una religión institucionalizada. Y por último, sin ser exhaustivo con esta tipología, se encuentran aquellos que se definen como “buscadores”, combinan diversas creencias y construyen su propia “religión” o espiritualidad. Como indican Navarro, Ortiz, Flores y Fuerte (2019), la espiritualidad es algo distinto a la religión, entre otras cosas porque para muchos jóvenes resulta posible cultivarla sin una adhesión religiosa.

Con respecto a estas variantes de relación entre juventud y religión, la bibliografía en la materia releva la existencia de una búsqueda de la autonomía personal por sobre la afiliación institucional. Como ha quedado de manifiesto en el análisis sistemático de los artículos con-

siderados, para muchos jóvenes resulta difícil aceptar la totalidad de las orientaciones y prácticas que sus religiones les prescriben. Y ello provoca que se alejen de ella, sin que eso signifique necesariamente el abandono de sus creencias. Buscando las causas de este alejamiento, Casanova (2021) indica 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 ese 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), el lazo social experimenta transformaciones: “Si ayer la ‘naturalización’ de las jerarquías y el orden social encontraron 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) indicó que se había invertido el movimiento que iba del dogma a la fe, pasando a la dirección contraria: “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 es la pérdida de confianza en las instituciones eclesiales, lo que se acrecienta en los últimos años con el desvelamiento de los innumerables actos de abusos sexuales por parte de religiosos consagrados. En el caso de Chile, por ejemplo, la Comisión para el análisis de la crisis de la Iglesia Católica (PUC, 2020) reconoce 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 este marco de búsqueda de mayor autonomía, hay dos conceptos que adquieren importancia por su aporte a la comprensión de lo que ocurre en esta materia: uno como expresión de lo que acontece y un segundo como enfoque para estudiar el tema “las iglesias postdenominacionales” y la “religión vivida”. El postdenominacionalismo corresponde a una clara expresión de búsqueda de mayor autonomía religiosa, como lo indican Ibarra y Gomes (2022): “las iglesias postdenominacionales se componen enteramente de buscadores (*seekers*) que solían formar parte de grupos evangélicos, pentecostales, neopentecostales

o grupos no-denominacionales, quienes no quedaron satisfechos con la oferta de salvación y las dinámicas internas de dichas congregaciones” (p. 179). En estos casos, agregan los mismos autores, se asumen que “ninguna congregación cristiana posee la verdad absoluta sobre la interpretación correcta del Evangelio; en vez de una actitud de confrontación con otras confesiones, el postdenominacionalismo reconoce que todas las congregaciones de la cristiandad poseen fragmentos del verdadero mensaje de Dios” (p. 179). Gomes (2020) dice que “en general estas iglesias resultan atractivas para el público milennial, ya que demandan una clase de experiencia religiosa que encuentran en este tipo de iglesia con un estilo singular, entre las demás ofertas de religiosidad cristiana no católica” (p. 2). A su vez, la religión vivida se ha convertido en un enfoque fundamental para acercarse al tema de la búsqueda de autonomía. Para Ammerman (2016), la religión vivida, que surge en el contexto del debate sobre si el mundo moderno se estaba o no secularizando, nos releva las nuevas voces que “comenzaron a escucharse en el campo, invitándonos a prestar atención a la forma en que se vive la religión” (p. 2). El enfoque de la “religión vivida”, en palabras de Tweed (2015), es un giro hacia lo cotidiano, un desplazamiento de la atención analítica “de la religión prescrita a la religión práctica, de los ritos religiosos organizados y las creencias teológicas sistematizadas de las elites en instituciones religiosas dominantes a las prácticas, artefactos y contextos de devotos comunes en la vida diaria” (p. 370). Enmarcado en esta perspectiva, destaca en Latinoamérica el libro de Rabbia, Morello, Da Costa y Romero (2019), citado en las referencias de este artículo, que cuenta el proyecto “Las transformaciones de la religión vivida en ciudades latinoamericanas (2015-2018)”.

Antes de cerrar, no se puede dejar de reconocer que este artículo posee evidentes limitaciones, dada la reducida muestra de bases de datos consideradas. Pueden haber quedado fuera importantes contribuciones en la materia, como también algunos países, al no encontrar trabajos sobre ellos en las bases revisadas. Esto debe leerse como un motivo más para seguir profundizando en la materia.

Referencias

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*, 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. y Brusoni, C. (2019). Individuos e instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 29(51), 61-92. <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/sociedadreligion/article/view/771>
- Fernandes, S. (2017). Narrativas institucionais e juvenis a partir da JMJ: emergências de afeto e cultura midiática no catolicism. *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

- desinstitucionalización. *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
- 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). Creencias y actitudes del consumo religioso en jóvenes de Hidalgo, México. *Mercados y Negocios*, 44 (22), 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-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 16(50), 812-844. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2018v16n50p812-844>
- 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.
- 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

- Agúndez, R. (2021). Estigmas grises: cristianos evangélicos tatuados y su religiosidad en una comunidad religiosa de Baja California. *Antrópica*, 7(14), 35-63. <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/283>
- Ammerman, N. (2016). Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83-99. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>

- 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 R. de la Torre, y P. Semán (Eds.), *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Editorial CLACSO y Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados.
- Dávila, O. (2004). Adolescencia y juventud: de las nociones a los abordajes. *Revista Última Década*, (21), 83-104. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362004000200004>
- De la Torre, R. y Semán, P. Casanova, J. (2021). Introducción. En R. de la Torre y P. Semán (Eds.), *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*. Gedisa.
- Durkheim, E. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Fondo de Cultura Económica.
- Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas (ENCREER/RIFREM) (2017). <http://www.rifrem.mx/wp-content/uploads/2017/10/INFORME-DE-RESULTADOS-EncuestaNacionalMexicoCreenciasyPracticasyReligiosas-2017-05.pdf>
- Gomes, E. (2020). ADN más vida: la identidad de una iglesia postdenominacional mexicana en crecimiento. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, (22), e020035. <http://dx.doi.org/10.20396/csr.v22i00.13807>
- 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. *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, (21), 15-29. <https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/326>
- Ibarra, C. y Gomes, E. (2022). Cristianismo postdenominacional y coronavirus: campo religioso e innovación en México y Estados Unidos. *Encartes*, 5(9), 174-196. <https://doi.org/10.29340/en.v5n9.201>
- 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>
- Morello, G. y Rabbia, H. (2019). Introducción: Cómo se vive la religión en Sudamérica. En H. Rabbia, G. Morello, N. Da Costa y C. Romero (Comps.), *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Navarro, J., Ortiz, J., Flores, D. y Fuerte, J. (Coords.). (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 de Chile (2020). *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 (2022). *Encuesta Nacional Bicentenario 2021*. <https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados>
- Reyes, H. (2020). Artículos de Revisión. *Revista Médica de 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, (57). Editorial del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Sorj, B. y Martuccelli, D. (2008). Las transformaciones del lazo social. En *El desafío latinoamericano: cohesión social y democracia* (pp. 1-70). Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. <https://books.scielo.org/id/4fdcs/pdf/sorj-9788579820793-02.pdf>
- Tweed, T. (2015). After the Quotidian Turn: Interpretive categories and scholarly trajectories in the study of religion since the

1960s. *The Journal of Religion*, 95(3), 361-385. <https://doi.org/10.1086/681112>

Unda, R. (2010). *Jóvenes y juventudes*. Editorial Universitaria Abya-Yala.