

Fisuras generacionales en el norte de Chile: procesos de identificación religiosa en jóvenes universitarios/as¹

Generational Fissures in Northern Chile: Processes of Religious Identification among University Students

Fabián Bravo Vega² 
Universidad de Santiago de Chile
fabian.bravo@usach.cl

Javier Enrique Cortés Cortés³ 
Universidad Católica del Norte, Coquimbo, Chile
jcortes@ucn.cl

RESUMEN

En este texto se explora el proceso de construcción de la identificación religiosa en jóvenes universitarios del campus Guayacán de la Universidad Católica del Norte (Campus Guayacán, Coquimbo). El marco teórico responde a una conceptualización de la religión basada en el enfoque de la “religiosidad vivida”, el cual enfatiza la capacidad de los actores para conectarse con poderes suprahumanos en la cotidianidad (Pereira Arena y Morello, 2022). La metodología utilizada en la investigación es cualitativa, basada en el paradigma interpretativo, a través de entrevistas en profundidad. Entre los resultados se observa un quiebre generacional en la transmisión de la creencia religiosa que da cuenta de un proceso de reflexividad biográfica. Además, se reconocen tres modalidades de construcción de la identificación religiosa: la vía institucional, la vía des-institucional y la vía no-religiosa.

Palabras clave: religiosidad universitaria, religión vivida, juventud chilena, desafección religiosa, increencia, no-religión

ABSTRACT

This study explores the process of religious identification construction among university students at the Guayacán campus of the Universidad Católica del Norte (Guayacán Campus, Coquimbo). The theoretical framework is grounded in a conceptualization of religion based on the lived religiosity approach, which

1 El presente artículo es un trabajo de investigación de un año financiado por ICALA. El proyecto se sometió a revisión en el Comité Ético Científico de la Sede Coquimbo de la Universidad Católica del Norte.

2 Doctor (c) en Estudios Americanos, especialidad en Estudios Sociales y Políticos; Instituto de Estudios Avanzados-Universidad de Santiago de Chile; Becario ANID n.º21200689.

3 Magíster en Teología, académico asistente del Departamento de Teología Coquimbo del Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica del Norte, sede Coquimbo.



emphasizes the actors' capacity to connect with suprahuman powers in everyday life (Pereira Arena y Morello, 2022). The methodology employed is qualitative and based on the interpretive paradigm, utilizing in-depth interviews. Among the findings, a generational rupture in the transmission of belief is observed, indicating a process of biographical reflexivity. Additionally, three modalities of religious identification construction are identified: the institutional pathway, the deinstitutionalized pathway, and the non-religious pathway.

Keywords: *university religiosity, lived religion, chilean youth, religious disaffection, unbelief, non-religion*

Introducción

Una mirada global a las transformaciones que ha experimentado el campo religioso latinoamericano en los últimos años nos presenta un panorama que, a grandes líneas, puede ser sintetizado a partir de tres rasgos característicos: la disminución de las identificaciones con el catolicismo –un resquebrajamiento de la unanimidad del catolicismo que lleva ya cuatro siglos (Valenzuela, Bargsted y Somma, 2013; Zepeda, 2023)–, un aumento sostenido del mundo evangélico, y el incremento de la población que se declara sin afiliación religiosa (Pew Research Center, 2014).

En términos sociológicos, autores como Bastian (2004), Parker (2008) y Bahamondes (2012) señalan algunos factores que han sido relevantes en la trayectoria del cambio religioso en América Latina en las últimas décadas, entre los que destacan el proceso de secularización y globalización que se traduce en una hegemonización del mercado y el consumismo, y, además, el fenómeno de transnacionalización de lo religioso, es decir, un escenario dinámico de circulación de creencias y expresiones religiosas-espirituales que pueden desarrollarse fuera de su matriz cultural de origen; ese es el caso de diversas manifestaciones pentecostales, el mormonismo y las nuevas espiritualidades de raíz oriental. Esta situación se ve mediatizada por la revolución cultural que han producido las tecnologías de la información y la comunicación (TIC). Se trata de factores sociológicos que han generado un impacto profundo en la manera de pensar y vivir la religión, cuestionando los modelos de transmisión y socialización religiosa, y acentuando las brechas y tensiones generacionales.

Religiosidad y juventudes

En este escenario altamente dinámico, la población juvenil constituye uno de los actores más relevantes y representativos de esta evolución. En el contexto moderno, la juventud no constituye únicamente un indicador biológico, sino una etapa social, un grupo diferenciado, dotado de rasgos específicos, imaginarios y reglas particulares (Griera y Urgell, 2001; Bahamondes, Marín, Aránguiz y Diestre, 2020).

Por ello, el estudio de la religiosidad juvenil constituye una clave de entrada para la comprensión de las transformaciones del campo religioso y su evolución a nivel societal. Esto es posible de observar en la actualidad, tal como lo demuestra la 10.^a Encuesta Nacional de las Juventudes, que revela una disminución progresiva en las identificaciones religiosas de parte del mundo joven en los últimos treinta años, cayendo abruptamente desde un 90,9% en 1994 a un 36,4% en 2022 (INJUV, 2022). En esta línea, en un estudio reciente, Baeza e Imbarack (2022) sostienen que la confluencia de una serie de factores, como el proceso de secularización y la crisis de confianza que experimenta la Iglesia católica, han impactado en las identificaciones y afiliaciones de la institución, crisis expresada en una tendencia hacia la desafección de los jóvenes. A pesar de lo anterior, destacan sondeos que muestran la persistencia en la creencia en Dios y en fuerzas sobrenaturales dentro de la población a nivel general.

En este contexto, una de las investigaciones enfocada en jóvenes universitarios a comienzos de siglo XXI reveló un cambio en las subjetividades religiosas frente a las identificaciones convencionales, el que se expresó bajo la denominación “creyente a mi manera”; esta constituye una afirmación de autoidentificación

religiosa heterodoxa que “funciona como interfase articuladora de mundos simbólicos diversos y, al mismo tiempo, complementarios (religión universal de referencia, tradición local y autoproducción religiosa individual) que permiten la afirmación de una identidad religiosa móvil, migrante y peregrina, pero al mismo tiempo una identidad que arraiga frente a las amenazas de la incertidumbre, la fragmentación y la uniformidad aplastante” (Parker, 2009, p. 361).

En consonancia con lo expuesto, un estudio longitudinal realizado en jóvenes universitarios de sectores medios y medios-altos de la Pontificia Universidad Católica de Chile concluyó que la existencia de una tendencia del cambio religioso se orienta en dos direcciones: “hacia la creencia religiosa sin adherir a ninguna religión y hacia la no creencia” (Silva et al., 2017, p. 222). En efecto, una de las manifestaciones más relevantes de esta transformación generacional se evidencia en el desarrollo de posicionamientos críticos frente a los modelos de la autoridad tradicional y el desarrollo de nuevas modalidades para vincularse con lo sagrado mediante expresiones heterogéneas y versátiles; de ahí que la juventud secundaria y universitaria elabora diferentes sentidos y estrategias para tomar la decisión de relacionarse, o no, con las organizaciones religiosas (Romero, 2017; Bahamondes, Marín, Aránguiz y Diestre, 2020; Bravo, 2020).

Estos fenómenos trastocan la forma en que las instituciones encargadas de transmitir y socializar las creencias se relacionan con las nuevas experiencias religiosas de las juventudes; nos referimos a la Educación Religiosa en su amplia dimensión: adscripción religiosa, procesos de socialización, individualización y mediaciones con lo sagrado, entre otras. En efecto, en el caso chileno,

la existencia del Decreto 924, que oficializa las clases de Religión, permitió el aseguramiento de esta asignatura en la educación chilena a nivel primario y secundario, predominantemente del credo católico. Así, durante muchos años, este se constituyó en un canal socialmente reconocido de transmisión de la espiritualidad y la fe cristianas, principalmente en los colegios confesionales católicos. Tal hecho fue percibido por la institucionalidad católica chilena como un fortalecimiento adicional de su labor evangelizadora. No obstante, el incremento de la desafección institucional de las juventudes ha motivado a emprender nuevos análisis de estos fenómenos, por parte de las iglesias locales, siguiendo las reflexiones del Magisterio Universal sobre estos temas. Como una renovación significativa de los nuevos tiempos, cabe mencionar el cambio de los planes y programas de Educación Religiosa Escolar Católica (EREC) en 2020. Se buscó que la EREC estuviese alineada con la normativa curricular nacional chilena (Muena, 2022), objetivo que enfatizó un enfoque más antropológico que doctrinal; de este modo, se eliminó la dimensión celebrativa de la fe, que constituía uno de los núcleos del antiguo programa de EREC de 2005, el cual evidenciaba un talante fuertemente confesional. Por un lado, este cambio de las Bases Curriculares debía responder tanto a los nuevos escenarios culturales como a las transformaciones en el campo educativo, a una sociedad más plural, y a una religiosidad juvenil cada vez menos asidua a la práctica religiosa institucional; asimismo, a la creciente demanda de los colegios no confesionales de una educación religiosa centrada más en una formación valórica, solo por mencionar algunos de los nuevos requerimientos de la asignatura. Una de las innovaciones relevantes de los actuales programas de la EREC 2020 es su presentación paulatina de Jesucristo y su mensaje a

los estudiantes que se dirige desde “la interpretación de la tradición de la Iglesia católica, en diálogo con otras creencias y con los no creyentes (...) se espera que desarrollen la capacidad para ver e interpretar su propia interioridad, formularse preguntas religiosas y atisbar posibles respuestas sobre la vida, su origen, sentido y finalidad, tanto de modo personal como comunitario” (EREC 2020, p. 44). Así, la nueva orientación de la Educación Religiosa Escolar Católica busca que la juventud cristiana pueda madurar en su religiosidad, y que el creyente de otra tradición religiosa o el no creyente puedan madurar como personas desde sus propias convicciones y valores éticos humanistas.

Por su parte, para el Magisterio de la Iglesia Católica, la desafección e indiferentismo religioso juvenil no pasan inadvertidos, sino que por el contrario, se han instalado como un tema constante de preocupación, por cuanto la reducción de su participación incide directamente en la renovación de las comunidades cristianas católicas y en la disminución de las vocaciones para el ministerio sacerdotal, y su consecuente impacto en la transmisión de la fe para las nuevas generaciones. Al respecto, tanto las iglesias locales como el Magisterio Universal de la Iglesia católica han buscado las causas del debilitamiento del compromiso de los jóvenes con la pertenencia institucional. Así, desde la mirada territorial latinoamericana, la V Conferencia Episcopal Latinoamericana de Aparecida de 2007 (DA) ya reconocía la existencia de un problema de lenguaje y comunicación en la transmisión de la fe para con la juventud que no tiene en cuenta los cambios relevantes en las sociedades influenciadas por la posmodernidad y el amplio pluralismo social y cultural (DA, #100). En este sentido, se hace autoconsciente de la falta de un *aggiornamento* del

lenguaje hacia la juventud, ya que la Iglesia no es percibida como generadora de cultura dentro del mundo universitario. En cambio, se apela a una renovación de las metodologías pastorales, con el fin de procurar una mayor sintonía entre el mundo adulto y el mundo juvenil, pero el desafío de un lenguaje sintonizador y vigente es urgente y previo a toda renovación subsecuente.

El Magisterio Universal ha transitado desde las declaraciones del Papa Benedicto XVI, que reconocía al pluralismo religioso como una realidad desafiante para los jóvenes (Benedicto XVI, 2012, p. 3), hasta las actuales apreciaciones, más matizadas, del Papa Francisco, que reconocen la validez de la crítica que hace la juventud a la Iglesia católica por su falta de coherencia algunas veces, los escándalos clericales y la falta de un lenguaje más cercano, que apelan a la necesidad de cambios para una renovada pastoral juvenil. En efecto, el Sínodo de los Jóvenes de 2019 reconoce en la desafección o indiferencia de la juventud un verdadero signo de los tiempos, puesto que “para muchos jóvenes Dios, la religión y la Iglesia son palabras vacías, en cambio son sensibles a la figura de Jesús, cuando viene presentada de modo atractivo y eficaz” (*Christus vivit*, #39). Por otra parte, la Iglesia reconoce la solidez de la crítica que le hace la juventud y que se asocia con la crisis de credibilidad institucional (*Christus vivit*, #39). Entre las críticas “serias y comprensibles”, destacan la pasividad asignada a los jóvenes dentro de la comunidad cristiana y las dificultades “de la Iglesia para dar razón de sus posiciones doctrinales y éticas a la sociedad contemporánea” (*Christus vivit* #40). Lo anterior deja en evidencia que la crítica que surge del mundo juvenil hacia la institucionalidad eclesial católica no nace de un desprecio acrítico e impulsivo, pues el propio Sínodo reconoce en

ella las razones de una denuncia contundente. Por tal razón, propone invitar a una renovación de la pastoral de la juventud (*Christus vivit*, #102).

Justificación, objetivo e hipótesis

El siguiente artículo reflexiona sobre las complejas transformaciones en el interior del campo religioso chileno desde las subjetividades producidas en la juventud chilena. En concreto, nos preguntamos ¿cómo enfrentan el proceso de construcción de sus identificaciones religiosas los y las jóvenes universitarios de la Universidad Católica del Norte (Coquimbo, Chile)?

Nuestro principal argumento plantea que las identificaciones religiosas de los y las estudiantes responden menos a una posición estática que a un proceso de construcción reflexivo en el que convergen diversos factores altamente dinámicos (creencias, prácticas, afectos, etcétera), los cuales pueden entrar en tensión con la influencia temprana de la familia y la educación religiosa escolar.

En este sentido, nos interesa destacar que la relevancia de nuestra investigación se fundamenta en que presenta una mirada situada del fenómeno religioso en los jóvenes universitarios, en un territorio particular respecto de otros estudios realizados sobre este tema en Chile, centrados únicamente en la Región Metropolitana, lo que permite visibilizar otros contextos dentro del país que responden a factores y dinámicas socioculturales propios, a fin de dar cuenta de la complejidad del objeto de estudio.

Marco teórico

En términos epistemológicos, la religión es entendida como una producción sociocultural (Durkheim, 2012; Geertz, 1997; Bourdieu, 2006)

en la que el sujeto representa la epítome y vía de entrada para el análisis de la articulación entre la estructura sociohistórica y la experiencia subjetiva individual (De la Torre, 2013). Desde esta mirada, pretendemos trascender la tendencia a asociar la religiosidad únicamente a la pertenencia o identificación religiosa. Esto es lo que Mark Chaves denomina la “falacia de la congruencia religiosa”, la cual resulta problemática al

considerar que las ideas religiosas de las personas constituyen una red estrecha, lógicamente conectada e integrada de creencias y valores congruentes internamente; creer que prácticas y valores religiosos y de otra índole se derivan necesariamente de esas creencias y valores, y, finalmente, pensar que las creencias y valores que las personas expresan en un ámbito religioso concreto se mantienen constantes y resultan habituales en todos los contextos y dominios de su vida. (Chaves, citado en Rabbia et al., p. 36)

Otro error teórico-metodológico derivado del anterior se encuentra en suponer que la identificación constituye “un marco estable para las personas”, siendo más bien de naturaleza agencial y procesual, diferente del concepto de “identidad”, que se asocia a un estado de mayor estabilidad. Por ende, la identificación constituye un proceso relacional y contextual (Rabbia et al., p. 36).

Si la identidad es aquella capacidad de objetivación de sí mismo sustentada en una narrativa: un “proceso de construcción en la que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas” (Larraín, 2003, p. 32), en consecuencia, optamos por abordar nuestro fenómeno desde la identificación, ya que es una dimensión discursiva de la identidad más instrumental y estratégica (Rabbia et al., 2019).

Es por ello que, conscientes del grado de normatividad que ejercen las metodologías centradas en la dimensión eclesial e institucional en la producción de la religiosidad y espiritualidad que caracterizan las teorías clásicas de la secularización (Frigerio, 2021), la investigación que proponemos recoge en gran parte los postulados del enfoque de la religiosidad vivida (*lived religion*), en el cual se entiende la religión como

Prácticas que realiza la gente común en situaciones de la vida cotidiana para conectarse con poderes suprahumanos. Estas son prácticas (y como tales incorporan corporalidad, materialidad, espacios y discursos) elegidas por los individuos (de un repertorio de prácticas religiosas de esa sociedad que no está limitado por sus confesiones) con autonomía (la autoridad religiosa no es necesariamente la que define qué está bien o mal) y creatividad (modificando y adaptando a sus circunstancias vitales). (Pereira Arena y Morello, 2022, p. 13)

En consecuencia, entenderemos por religiosidad y espiritualidad producciones socioculturales, situadas y mediadas históricamente, nociones que aglutinan, a su vez, un conjunto significativo de categorías asociadas tales como sagrado, profano, divino, trascendente, inmanente, sobrenatural, etcétera, a las que será tarea de los y las participantes de esta investigación dotar de caracterización, definición, sentido y significado.

Adicionalmente, hemos incorporado al arsenal teórico el concepto de “no-religión”, el cual constituye una noción que aglutina un conjunto heterogéneo de fenómenos y categorías que se relacionan, contrastan, se oponen e intersectan con la religión. Considera “una amplia gama de manifestaciones sociales y culturales del ateísmo,

el agnosticismo, la indiferencia, la no religiosidad (por ejemplo, la falta de práctica religiosa y la no afiliación), la secularidad y otros temas ‘relacionados con la religión’” (Bullivant, 2020, p. 3).

Marco metodológico

De la misma manera, en cuanto al marco metodológico, se propuso un diseño cualitativo basado en el paradigma interpretativo, el cual privilegia el sentido y significado que el sujeto otorga al contexto social en el que se encuentra inserto (Vasilachis, 2006). Así, mediante una lógica inductiva se buscó que los y las jóvenes pudieran ser capaces de definir su posición en relación con el ámbito de lo religioso y espiritual desde sus propios términos, conceptos y representaciones, prescindiendo de preconcepciones normativas, eclesiales e institucionales. Esto posibilitó la generación de nociones que fueron objetivadas en categorías emergentes mediante la teoría fundamentada (*Grounded Theory*) (Strauss y Corbin, 2002).

En consonancia con lo expuesto, se elaboró un muestreo teórico de 15 personas que fueron seleccionados a través de un cuestionario de Google Form (*mapping*) y además la técnica de “bola de nieve”, con la finalidad de asegurar la heterogeneidad de los participantes en cuanto a carreras y niveles. Luego, respecto de la técnica de producción de información, se optó por la entrevista en profundidad (Kvale, 2011), la cual se estructuró mediante un guion inspirado en el modelo de Saroglou (2011), consistente en cuatro dimensiones de religiosidad –(creencia (*believing*), afectos (*bonding*), comportamiento (*behaving*) y pertenencia (*belonging*)–, el cual fue adaptado, para efectos de nuestra investigación, en creencias,

prácticas, afectos y comportamientos. El propósito fue orientar el relato centrándonos en cómo los propios actores producen y gestionan su experiencia religiosa dentro de su cotidianidad (Ammerman, 2007; Rabbia et al., 2019; Da Costa et al., 2019; Morello, 2020). Posteriormente, con la información producida, se procedió a un análisis de contenido cualitativo que respetó el principio de saturación teórica.

Nuestra investigación se desarrolló en la Universidad Católica del Norte, campus Guayacán, ciudad de Coquimbo, región del mismo nombre. Constituye un espacio inserto en el llamado Norte Chico, que comprende las regiones de Atacama y la ya mencionada de Coquimbo. Según la 9.ª Encuesta Nacional de Juventudes, se encuentra compuesta de más de un 80% de población juvenil urbana; un poco más de un 50% de los jóvenes provienen de sectores socioeconómicos medios (INJUV, 2019).

La región de Coquimbo, lugar donde se realizó nuestra investigación, posee una cualidad particular en términos históricos y culturales, ya que constituye un espacio de confluencia de diversas tradiciones religiosas y movimientos espirituales, desde la arraigada y tradicional religiosidad popular católica, que hibridiza creencias indígenas y cristianas, además de las primeras manifestaciones del protestantismo popular criollo, hasta las llamadas nuevas espiritualidades (Barrios, 2009; Contreras y González, 2009; Bahamondes, et al., 2016).

Resultados: el problema de la identificación religiosa de la juventud universitaria

La totalidad de los casos consultados revelaron la existencia de un sustrato cultural religioso que

marca las trayectorias biográficas de los y las jóvenes desde temprana edad. Este elemento no resulta un dato anecdótico, ya que se instala como un factor estructural a la hora de procesar el análisis. Concretamente, dicha influencia se presenta a través de un proceso de socialización religiosa de origen familiar y también en establecimientos educacionales formales de inspiración confesional, principalmente católica, por medio de la Educación Religiosa Escolar Católica.

Reflexividad y rupturas generacionales

A nivel narrativo, la mayoría de nuestros participantes generan un relato sobre su identificación religiosa basado en una tensión entre, por un lado, el peso estructural de la influencia familiar y, por otro, el principio normativo de la libertad y el mandato de construir su propio universo de sentido en una sociedad cada vez más pluralista y desmonopolizada religiosamente.

Resulta llamativa la constatación de una conciencia sobre el tiempo presente que es cualitativamente diferente de la que vivenciaron sus padres, factor que puede significar rupturas en la continuidad de determinadas prácticas, la modificación de creencias y el reemplazo de ciertos valores por otros, en términos jerárquicos. Esta historicidad diferencial se explica, en palabras de nuestros participantes, a raíz de un cambio en las condiciones materiales resultante de la modernización que ha experimentado la sociedad chilena en las últimas décadas:

yo siento que la gente que ha vivido como cosas más difíciles en su vida es más propensa a creer en una religión, es lo que yo creo, es lo que yo he visto. Yo igual no he tenido una vida como tan dura como para necesitar creer en algo, porque yo siempre veo que la gente, no

sé, tiene un accidente o pierde un familiar y ahí se convierten a una religión; o cuando ocurren como cosas que se podrían llamar milagrosas, se convierten a una religión, pero... yo no sé, no he tenido la necesidad tal vez. (Magdalena, 22 años, estudiante de Biología Marina)

Así, nos situamos en un contexto sociohistórico en el que se desarrollan formas de pertenencia sumamente críticas de la institucionalidad, incluso estando “adentro”, ya sea debido a un ejercicio autoritario del poder o a la verticalidad de las relaciones entre el aparato eclesial y las comunidades del mundo popular. Así lo manifiesta el siguiente entrevistado, miembro de una agrupación de baile religioso:

la Iglesia nos institucionaliza con sus reglas, cuando nosotros mismos podemos dar nuestras reglas, porque somos primero que todo una expresión humana a lo divino [...] ¿por qué de repente en nuestros estatutos estamos regidos por derechos canónicos, si nosotros pertenecemos en sí a la Iglesia, pero no tenemos por qué estar en las leyes de la Iglesia? (Jeyson, 29 años, estudiante de Licenciatura en Ciencias Religiosas)

El modo en que nuestro participante verbaliza la adhesión mediante una lógica distancial (nosotros/ellos) revela una tensión permanente que se instala como un elemento constitutivo de la pertenencia de la juventud universitaria a la institución religiosa.

De ahí que estas maneras de relacionarse con la institucionalidad religiosa desde una posición conflictiva, tensional y opositiva responderían a un componente estructural de reflexividad propio del proceso de individualización de las sociedades de la modernidad tardía, la cual, sociológicamente, puede entenderse como una evolución gradual

hacia una mayor autonomía frente a las limitaciones impuestas por la estructura (Beck et al., 2008). Es decir, se evidencia un sujeto con mayor nivel de autoconciencia sobre los comportamientos, condición que lo lleva a cuestionar la autoridad de la tradición y, a la vez, impone un nuevo horizonte normativo basado en la autonomía y la autodeterminación (Araujo, 2012).

Creencias y prácticas

Respecto de las creencias, observamos que, a pesar de ser previamente modeladas institucionalmente (familia, colegio, Iglesia), estas se expresan narrativamente con un sentido de autenticidad e individualidad:

Me dicen, ¿crees en Dios? Y yo digo que sí. Porque no me considero atea. Creo en Dios, pero sí a mi manera. Pero no les digo eso, solamente les digo que sí creo en Dios. (Magdalena, 22 años, estudiante de Biología Marina)

Sí, o sea, creo en Dios, pero [...] más como una energía. O como que esa... O como una inteligencia. No lo imagino como una persona en particular, con ciertas características. Como una energía o una inteligencia aparte. (Belén, 27 años, estudiante egresada de Medicina)

Luego, un aspecto que merece atención lo encontramos en aquellos casos en los que existe una identificación y una afiliación a una religiosidad tradicional; se aprecia una disonancia semántica que se expresa en la manera de describir la creencia disociando una serie de nociones de carácter doctrinal-teológico de aquellas con un carácter más vivencial y experiencial. Esta última, la que se radica en la experiencia individual, en varios casos, incluso es asociada a la noción de espiritualidad. En el siguiente testimonio es posible apreciar esta

distinción a partir de cómo nuestra participante, católica activa, define su idea de Dios superponiendo el plano afectivo por sobre el doctrinal:

O sea, más que nada como que Dios es todo, que todo existe gracias a Dios y, a la vez, Él es todo. Pero más que nada a mí me gusta verlo como desde la perspectiva de que Él es como amor, de que Él es mi padre, que es más que mi papá, mi amigo, en ese sentido. (Susana, 22 años, estudiante de Medicina)

En la mayoría de los relatos se observa una tendencia hacia la subjetivación de la creencia, es decir, esta se entiende como el resultado de una autoproducción social:

En el tiempo en que continué yendo a la iglesia y empecé a tener 14 y 15 años, ahí hay muchas cosas que me dejaron de hacer sentido. Y me dejaron de interesar y dejé de ir derechamente a la iglesia. Dejé de ir, porque las cosas que ellos decían que era el estilo de vida para poder congregarse o hacerse miembro no era lo que a mí me parecía que yo quería para mi vida. Entonces, con el tiempo tomé la decisión durante toda mi adolescencia de que yo no creía en ningún tipo de religión ni ningún tipo de doctrina. Pero que sí tenía mi fe y mi creencia en Dios; pero era una relación muy personal, muy íntima con él. Y él sabe cuáles son mis procesos. Yo sé, yo sé que él sabe las cosas que yo hago constantemente. Sabe que yo le amo, que es parte de mis decisiones personales, de mi vida, pero de una forma totalmente ajena a lo que son las doctrinas, y esa es la decisión de la que yo me acuerdo. (Amanda, 19 años, estudiante de Pedagogía en Educación Diferencial)

La creencia emerge, se refuerza y reformula entonces como el resultado de la experiencia religiosa vivida. De allí la significancia que adquiere la práctica

como ámbito en el que la creencia se materializa y, en definitiva, se vive. Así se constata en el siguiente registro, en el que la práctica de la danza religiosa posee un valor cualitativamente mayor que los sacramentos en términos de experiencia religiosa:

yo diría que uno de los momentos más culminantes no me pasa mucho en las eucaristías o en las misas; sí me pasa de repente en encuentros pastorales, pero más me pasa cuando estábamos, un ejemplo más concreto, en la fiesta de la Virgen de Andacollo. (Jeyson, 29 años, estudiante de Licenciatura en Ciencias Religiosas)

Por otro lado, cuando la creencia se encuentra definida por una actitud de escepticismo, algunos de nuestros participantes se sitúan en una autoidentificación agnóstica, aunque con una disposición abierta y tolerante hacia los y las creyentes; incluso no descartan la posibilidad de tener una experiencia religiosa que cambie su condición. Tal es el caso de un participante socializado en un entorno adventista:

A mí igual se me impuso ir a la iglesia, pero no por eso sentí que fuera algo negativo. Sin embargo, a mí no me gustaba porque estaba muy pequeño, lo encontraba aburrido. Mi mamá es adventista del Séptimo Día y dentro de su religión tienen esta normativa de estudiar incluso cuando uno es pequeño; entonces, esa imposición de estudio a mí no me cuadraba y no me acomodaba. Entonces yo le dije a ella que no quería participar más de eso, que no me sentía cómodo [...] Si bien puedo aceptar que haya gente que sí crea, a mí todavía no me llama, y digo todavía porque estoy abierto a la posibilidad de que algún día me llame. Entonces, no voy a hacer el ultimátum y decir “no, yo no voy a creer”, porque yo no sé lo que va a pasar

mañana, y a lo mejor puede que incluso mañana me ilumine y llegue y diga “yo creo”; nada me asegura nada. (Javier, 21 años, estudiante de Pedagogía en Religión y Filosofía)

En cambio, en aquellos casos en que los y las participantes manifiestan ausencia de creencias religiosas (increencia), su postura se manifiesta como una reacción al carácter impositivo de los mecanismos de transmisión religiosa recibidos por parte de las instituciones (núcleo familiar, colegio e Iglesia). Principalmente, al no haber sido consensuada ni consentida, constituye una obligación carente de sentido:

Claro, justamente y pese a que mi papá y mi mamá fueron, o sea, en su tiempo fueron bastante activos con temas de la Iglesia. Siento que el tema de la primera comunión, sobre todo presionar al niño a que se someta, por así decirlo, sin el respeto, desde tan pronto, es básicamente como encadenarlo. (Alan, 24 años, estudiante de Ingeniería Civil en Informática)

Asimismo, cuando esta increencia no es el fruto de una relación de conflicto frente al modelo de transmisión de fe religiosa, lo que se evidencia es más bien una actitud de indiferencia hacia lo religioso que se explica como una conciencia sobre la ausencia emocional y cognitiva de la dimensión religiosa en la vida de la persona.

Consideramos que una clave comprensiva para la relación entre creencias y prácticas se encuentra en el diferencial semántico que se presenta entre las nociones de religiosidad y espiritualidad. La espiritualidad se entiende como una religiosidad vivida, un acto de apropiación de la relación con la divinidad o lo sagrado que puede hacerse a expensas o al margen de la institución oficial:

[La espiritualidad] No creo que tenga relación directa con ir cada domingo a la iglesia, en estar activamente en actividades religiosas, por decirlo así. Yo creo que es algo que se vive, que se vive día a día con cada cosa que haces, con el despertar, con... Saludas a la gente. (Tomás, 20 años, estudiante de Ingeniería Civil Industrial)

En este contexto, la diversidad de prácticas identificadas en las entrevistas revela el carácter plural que caracteriza la experiencia religiosa en una zona de Chile donde, como ya se señaló, confluyen diversas expresiones de religiosidad y espiritualidad. De la misma manera, observamos que estas se caracterizan por su versatilidad y polivalencia, en la medida en que una misma práctica puede responder a objetivos diferentes o a más de uno simultáneamente, de acuerdo con la persona, pendulando desde lo trascendente hacia lo inmanente. Por ejemplo, para uno de nuestros participantes una danza devota puede constituir una práctica de conexión con la trascendencia y lo sagrado, a la vez que significar un acto de cohesión y adhesión a la comunidad (y no necesariamente por ello a la institución). Desde esta perspectiva, pudimos identificar diversas modalidades de experiencias relacionadas con la religión, como diferentes formas de oración personal, lectura de textos sagrados, danzas devotas, lectura del Tarot y práctica del yoga, entre las más mencionadas.

En los casos de identificaciones religiosas basadas en la increencia, pudimos reconocer determinadas prácticas que, si bien se encuentran despojadas de cualquier sustrato religioso tradicional, responden a la necesidad del cultivo del bienestar interior. Las denominamos prácticas “para-religiosas”, en cuanto “involucran expresiones de preocupación última, pero [...] no implican creencias sobrenaturales.

Ejemplos incluyen la psicoterapia practicada en un entorno comunitario y aspectos ritualísticos en la vida corporativa y del consumidor” (Scott y Marshall, 2009, p. 545). Desde esta clave, encontramos la ya mencionada psicoterapia, la ejecución de instrumentos musicales, actividades artísticas y el *mindfulness*, por mencionar algunas, las que podríamos vincular además con formas de trascendencia menores e intermedias según Luckmann (2008), puesto que no implican una ruptura con la realidad experimentada.

Comportamientos y afectos

A la luz de los datos producidos, destaca como uno de los aspectos más gravitantes en la construcción de una identificación religiosa el factor interaccional, el cual se materializa en la construcción de lazos afectivos que pueden incidir en la generación de un cierto sentido de adhesión a elementos propios de mundos religiosos, o bien, generar un efecto contrario, de alejamiento.

Incluso cuando indagamos en casos de increencia y agnosticismo, encontramos siempre la referencia a una otredad religiosa; tal es el caso de un participante que relata cómo, siendo educado en un entorno familiar marcadamente católico, desarrolla una relación en clave relacional de oposición a su padre:

Y bueno, desde chico partí por un tema de, la verdad, de llevarle un poco la contraria a mi papá. Pero con el tiempo fui, fui, fui como tomando mi propia forma de pensar. (Alan, 24 años, estudiante de Ingeniería Civil en Informática)

El valor e influencia de este soporte interaccional afectivo es comparativamente mayor que cualquier

interacción de nuestros participantes con algún grupo de especialistas de una religiosidad oficial (pastoral, grupo de jóvenes, sacerdotes, pastores, etcétera.). En efecto, resulta interesante constatar que, cuando los y las participantes reconstruyen narrativamente el proceso de cómo han llegado a creer en lo que creen, abundan las referencias a una figura cercana que opera como mentor/a y autoridad en términos espirituales, un/a mejor amigo/a, una pareja, padre, madre o hermano/a mayor:

yo creo que porque mi mamá siempre me ha enseñado siempre, me ha enseñado eso [la inquietud espiritual]; entonces, yo he tratado de buscarle el sentido por mi cuenta en base a lo que ella me ha enseñado e igual siento que es algo humano eso de buscar un sentido. Yo creo que todos lo tenemos. (Magdalena, 22 años, estudiante de Biología Marina)

Esta forma de interacción guardaría relación con otras investigaciones que han mostrado cómo los jóvenes tienden a valorar y legitimar un sentido de autoridad basado en relaciones afectivas desarrolladas en entornos de cercanía y reciprocidad, más que en una autoridad religiosa oficialmente instituida (Day, 2011, p. 96).

De la misma manera, respecto del discurso referido a los ideales que fundamentan la acción, la totalidad de los participantes declaró que los valores más importantes que guían su comportamiento son la tolerancia, el respeto, la honestidad, la justicia, la rectitud y la dignidad, los que se condensan en una actitud de respeto por las creencias y la religiosidad de los otros:

Y eso para mí... Es espiritualidad. Es ética. Llevar una determinada rectitud. Tener amor por el resto. (Esteban, 25 años, estudiante de Derecho)

Por último, un aspecto afectivo relevante se evidencia en que la mayoría de nuestros participantes manifestaron la intención de transmitir a su descendencia una educación basada en valores “espirituales”, a fin de que puedan adscribir al mismo credo que profesan ellos, respetando el principio de autonomía a la hora de intencionar una identidad religiosa determinada.

[...] la enseñanza espiritual hacia ellos y todas esas cosas sí va, sí o sí. Que ellos tengan esa mirada más allá y que puedan percibir y sentir cosas dentro de lo que ellos quieran está bien, pero sí yo les daría ese marco de mostrarles esa cosa, pero nunca me ha gustado imponer, eso creo que no va conmigo. (Amanda, 19 años, estudiante de Pedagogía en Educación Diferencial)

Creo que se lo mostraría tratando de ser como lo más imparcial posible, como “existen estas cosas, yo hago esto, me interesa esto”, no sé. Pero finalmente, creo que ellos deberían tomar su camino, en creer o no creer. (Belén, 27 años, estudiante egresada de Medicina)

En síntesis, resulta interesante destacar que, aunque algunas prácticas parecen ser individuales, como la oración personal que se lleva a cabo en el entorno íntimo del hogar, estas poseen un componente relacional y afectivo, ya que su contenido está principalmente orientado hacia la protección y el cuidado de los seres queridos.

Interpretación de los casos: tres vías de construcción de la identificación religiosa

A la luz de lo anteriormente expuesto, nuestra propuesta plantea que la identificación religiosa de los jóvenes universitarios es un ámbito que puede

ser representado como un punto de convergencia entre dos procesos de carácter estructural, a saber, la socialización religiosa propia de un contexto local donde la religiosidad posee un alto valor sociocultural y, por otro lado, el proceso de individualización de los sujetos, el cual involucra la exigencia de reflexividad en las biografías y la expresión de valores posmaterialistas y postseculares⁴. La armonización de estos procesos estructurales en la vida de los individuos demandaría un trabajo que puede derivar en diferentes derroteros. Este ordenamiento ya ha sido también constatado en una investigación sobre jóvenes evangélicos mexicanos, en la que se muestra que, aunque algunos consolidan su creencia bajo las estructuras eclesiales, otros la expresan a través de tensiones institucionales, o bien reinterpretan los elementos sagrados y valoran formas de religiosidad más flexibles en comparación con aquellas en las que fueron socializados (Corpus, 2022).

Es por ello que, a partir de los resultados obtenidos, la intersección entre las diversas dimensiones operacionalizadas en el trabajo de campo, pudimos construir un esquema que distingue tres formas de enfrentarse al problema de la identificación religiosa por parte de los y las participantes universitarios:

1. La vía institucional-religiosa.
2. La vía des-institucional.
3. La vía no-religiosa.

Estas vías representan diferentes salidas al desafío de configurar una identificación religiosa, lo que se materializa en formas particulares de producción

⁴ Este último concepto alude a una actitud de aceptación cultural en la que lo religioso constituye una opción de mundo legítima que coexiste con otras opciones seculares en una sociedad que valora la pluralidad y la democracia (Le Foulon, 2021).

de racionalidades, es decir, el conjunto de creencias, prácticas, comportamientos y afectos en torno a lo religioso. Cabe señalar que de ninguna manera queremos dar a entender que cuando utilizamos la expresión “han resuelto” estas identificaciones aludimos a posiciones estancas o formaciones acabadas, sino que debe entenderse como un proceso en permanente construcción. Dicho lo anterior, pasemos a detallar cada una de ellas.

En el primer grupo hemos reunido a aquellas personas que han resuelto el problema de la identificación religiosa a través de la adhesión a una institución tradicional, ya sea esta de origen católico o evangélico, principalmente. Por supuesto, su adhesión no se encuentra exenta de toda clase de tensiones y permanentemente puesta a prueba. Como el nudo central del proceso de identificación religiosa de estos sujetos se basa en la pertenencia institucional, ponen en juego toda clase de estrategias de negociación con el objetivo de mantener y actualizar esa pertenencia. Dicho de otro modo, se ejerce un trabajo permanente por la estabilidad.

Por su parte, en el segundo grupo, denominado de la “vía des-institucional”, ubicamos a aquellos participantes que, considerando su socialización cristiana, han desarrollado una identificación religiosa apartada de las confesiones tradicionales, lo que los lleva al trabajo de la propia producción de sentido a partir de la incorporación de diversas creencias y prácticas de las más distintas tradiciones no-cristianas; de este modo, mantienen su vínculo con lo sagrado mediante experiencias que en muchos casos son definidas por ellos mismos como “espiritualidad”. Esta noción constituye un marcador de distancia voluntario y consciente respecto de la adhesión institucional, y también un registro

de descategorización religiosa (Algranti y Setton, 2022).

Esta forma de construir la identificación religiosa puede ser resumida también con las expresiones “creyente a mi manera”, “creencia sin-religión” o “creencia no-afiliada”. Además, cuando realizamos un ejercicio de diálogo con la literatura especializada, podríamos encontrar similitudes con los llamados *seekers* o buscadores espirituales, documentados en otras latitudes como personas que se orientan activamente a buscar significado, propósito o trascendencia en sus vidas a través de experiencias espirituales, filosóficas o religiosas (Roof, 2000). Cabe indicar, además, que aunque existe la manifestación de creencias, estas, al estar fuertemente arraigadas en la emocionalidad, configuran lo que podría denominarse una “espiritualidad líquida” posmetafísica (Vizcaíno, 2015).

Por último, hemos distinguido una tercera salida al problema de la identificación religiosa y se encuentra en una vía que hemos denominado “no-religiosa”. En el caso que nos convoca, corresponde a un conjunto de posiciones que destacan por su tendencia hacia la increencia que deriva en una actitud de indiferencia frente al problema de la identificación religiosa. A nivel general, predomina en estos jóvenes una actitud postsecular de valoración de las creencias, la devoción religiosa y las expresiones de carácter espiritual, las cuales, sin embargo, no son interiorizadas a nivel de las conciencias de estos participantes.

En este sentido, es interesante observar cómo la idea de lo sagrado –elemento central que define lo religioso por excelencia, según la sociología durkheimiana– se encuentra presente de alguna manera entre estos jóvenes, pero vaciada de

cualquier contenido sobrenatural; no hay espacio para la existencia de agencias de carácter divino. Se constituye, más bien, como un atributo que otorga dignidad y un valor intrínseco a diversos ámbitos de la vida.

En síntesis, la vivencia de la fe se presenta como el resultado de un proceso fuertemente relacional, pero manifestado bajo una retórica de autonomía,

es decir, autocomprendida como el resultado de un trabajo personal sostenido en una red de relaciones materiales y afectivas. Desde esta perspectiva, podríamos afirmar que la identificación religiosa se objetiviza en el relato desde un enfoque de reflexividad e individualización, pero que en la experiencia, se sostiene y reproduce mediante una red de relaciones. A continuación, presentamos una matriz que resume el modelo que hemos descrito.

Tabla 1.
Matriz de síntesis

Vías de salida	Creencias	Prácticas	Comportamientos	Afectos
Vía institucional	Imagen de Dios: entidad personal y relacional.	Oración, lectura de textos sagrados, bailes religiosos.	Valores: compasión, solidaridad, gratitud, benevolencia, empatía, dignidad.	Relación ambivalente con la institución. Red de afectos que posibilitan la experiencia de lo sagrado.
Vía des-institucional	Agencias no-humanas (naturaleza, seres superiores). Imagen de Dios: entidad difusa, principio creador.	Tarot, carta de los ángeles, contemplación, meditación, yoga, actividades artísticas.	Actitud postsecular. Valores: autonomía, autenticidad, tolerancia, creatividad, empatía, dignidad.	Relación opositiva con la institución. Red de afectos que posibilitan la experiencia de lo sagrado.
Vía no-religiosa	Indiferencia hacia lo religioso, agnosticismo.	Prácticas para-religiosas con fines de trascendencia media y bienestar interior.	Actitud postsecular (crítica al dogmatismo). Valores: autonomía, tolerancia, benevolencia, autodeterminación, dignidad.	Relación afectiva con personas de compromiso religioso activo (padre y pareja).

Fuente: Elaboración propia.

Conclusiones

La mayoría de los participantes presentan una que se interrelaciona con la realidad social. En dicho orden participan e interactúan entidades o fuerzas sobrehumanas con las cuales podrían relacionarse a través de diversas prácticas, variando en intensidad de acuerdo con la importancia concedida en cada caso. Cuando existen casos de increencia, esta

no se expresa como una posición atea militante y antirreligiosa, sino que más bien adopta una actitud de indiferencia y agnosticismo.

La importancia de la socialización religiosa recibida durante gran parte de la trayectoria vital de los y las jóvenes es indudable, sin embargo, encontramos una disonancia entre la manera de habitar la realidad social y los referentes religiosos

y espirituales establecidos institucionalmente para interpretarlos. Ello conduce a una ruptura de la continuidad de este proceso de asimilación sociocultural de la religión que puede tener un impacto relevante en las siguientes generaciones. Este punto es de gran sensibilidad para la Iglesia católica, que reconoce en los jóvenes un estamento evangelizador clave para afianzar la fe en el futuro, pero que cada vez se alejan más de la pertenencia institucional. A nivel de trayectoria biográfica, la etapa universitaria se destaca por ser un momento de mayor cuestionamiento hacia la autoridad religiosa; comparativamente, nuestros entrevistados reconocieron un posicionamiento más crítico frente a otros momentos, como la crianza familiar y la educación religiosa escolar recibida en establecimientos educacionales primarios y secundarios, agudizándose en aquellos casos que categorizamos bajo la vía des-intitucionalizada.

Esta ruptura generacional se relacionaría con la conciencia de un tiempo presente con demandas sin parangón ni referentes en la tradición religiosa, lo que exige una actitud de autosuficiencia de parte de nuestros participantes para hacer frente a los desafíos cotidianos, sumado a los altos niveles de incertidumbre existencial sobre el futuro profesional. Se trata de exigencias que en muchos casos no logran ser canalizadas institucionalmente, lo que acentúa el proceso de individualización de lo religioso. Esto no significa el predominio de un individualismo basado en una actitud egoísta ni atomizada de los y las jóvenes, ya que la referencia a una alteridad, sea esta humana o no-humana, se encuentra permanentemente presente en todos los casos estudiados.

Lo anterior nos lleva a la conclusión de que la identificación religiosa no implica necesariamente

la adherencia estricta al sistema de creencias, constituyéndose más bien como un campo complejo de negociaciones y tensiones. En este sentido, consideramos que una estrategia que aborde el problema de investigación desde una perspectiva descentrada de las identificaciones tradicionales nos puede proporcionar una comprensión más global respecto de las formas de vinculación con lo sagrado y trascendente.

Por su parte, tanto desde la propia crítica que hacen los entrevistados hacia la institucionalidad religiosa, como del propio diagnóstico que hace la Iglesia católica sobre las posibles causas de la desafiliación de la juventud, se constata que existe una coincidencia sobre la discordancia discursiva y semántica del mensaje de la Iglesia que impide interpretar los cambios culturales y generacionales. Esto representa un gran desafío para una renovación pertinente de la misión evangelizadora con los jóvenes, que requiere una reformulación del lenguaje de la Iglesia institucional para presentar su mensaje evangélico con mayor sintonía y comprensión hacia las nuevas generaciones; mensaje que atienda tanto a los procesos de autoconfiguración de los y las jóvenes frente a lo religioso como a una mayor implementación de cambios estructurales y de participación de estos en la institución eclesial. Aunque no se desconocen los esfuerzos realizados por el Sínodo de los Jóvenes y las nuevas orientaciones en la Educación Religiosa Escolar Católica para dialogar en contextos educativos plurales, cabe indicar que estas tareas aún están pendientes.

Respecto de la utilidad de la religión vivida como perspectiva analítica, destacamos su rendimiento teórico para objetivar la experiencia religiosa más allá de las definiciones y esquemas de la institucionalidad

oficial. En este sentido, concluimos que constituye una herramienta valiosa, en la medida en que pueda ser articulada al contexto que se analiza, haciendo dialogar la subjetividad de los individuos con los procesos sociohistóricos objetivos.

Finalmente, las interpretaciones expuestas en esta investigación tienen un carácter abierto y pretenden

constituirse como un insumo valioso junto con otras investigaciones contemporáneas que han problematizado estas transformaciones y dinámicas religiosas en el mundo juvenil. Constituye una propuesta hermenéutica tendiente a dialogar y ser debatida junto con otros modelos provenientes de la sociología, la antropología, la psicología, la educación y e incluso de la teología.

Bibliografía

- Algranti, J. y Setton, D. (2022). *Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos*. Biblos.
- Araujo, K. (2012). La tesis de la individualización en las sociologías alemana y chilena: una lectura crítica. En K. Bodomer (Coord.), *Cultura, sociedad y democracia en América Latina: aportes para un debate interdisciplinario* (pp. 229-250). Vervuert.
- Baeza, J. y Imbarack, P. (2022). Movilidad religiosa en jóvenes universitarios de Chile: desafiliaciones y reafiliaciones en la Iglesia católica. *Religião e Sociedade*, 42(3), 60-83. <https://doi.org/10.1590/0100-85872022v42n3cap03>
- Bahamondes, L. (2012). Una mirada a la metamorfosis de América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 10(2), 109-116. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/122867>
- Bahamondes, L., Diestre, F., Marín, N. y Riquelme, W. (2016). Espiritualidad y territorio: la emergencia de nuevos mercados religiosos en Pisco Elqui (IV Región, Chile). *Revista de Estudios Sociales*, 61, 69-84. <https://doi.org/10.7440/res61.2017.06>
- Bahamondes, L., Marín, N., Aránguiz L. y Diestre, F. (2020). *Religión y juventud: El impacto de los cambios socioculturales en los procesos de transmisión de la fe*. UAH.
- Barrios, A. (2009). Canuto: un pasado presente a través del concepto. Antecedentes históricos del pentecostalismo en Chile en la vida de Juan Canut de Bon Gil. En D. Chiquete y L. Orellana (Eds), *Voces del pentecostalismo latinoamericano II. Identidad, teología, historia*. Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.
- Bastian, J. P. (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En J. P. Bastian (Coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 155-173).
- Beck, U., Giddens, A. y Lash, S. (2008). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza.

- Benedicto XVI, (2012). Evangelizar a los jóvenes hoy. La aportación de Benedicto XVI, Consejo Pontificio para los Laicos (pp. 1-37). <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/giovani/magistero/magistero-benedetto-xvi-spa.pdf>
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relación. Estudios de Historia y Sociedad*, 27(108), 29-83.
- Bravo, F. (2020). *Fe en tránsito: Evangélicos chilenos en los tiempos de la desinstitucionalización*. CEEP.
- Bullivant, S. (2020). Explaining the rise of “nonreligion studies”: Subfield formation and institutionalization within the sociology of religion. *Social Compass*, 67(1), 86-102. <https://doi.org/10.1177/0037768619894815>
- Corpus, A. (2022). Jóvenes evangélicos y sus procesos de movilidad religiosa en México. Un abordaje desde lo cuantitativo y su correlato cualitativo. *Revista Protesta y Carisma*, 2(4), 1-52. <https://www.revistaprotestaycarisma.cl/index.php/rpc/article/view/46>
- Day, A. (2011). *Believing in Belonging. Belief and Social Identity in the Modern World*. Oxford University Press.
- Da Costa, N., Pereira V. y Brusoni, C. (2019). Individuos e instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. *Sociedad y Religión*, 29(51), 61-92. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387260397004>
- De la Torre, R. (2013). Dilemas epistemológicos: el estudio de la religión desde las experiencias simbólicas. *Intersticios Sociales*, 5, 21-36. <http://www.scielo.org.mx/pdf/ins/n5/n5a3.pdf>
- Durkheim, E. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia y otros escritos sobre religión y conocimiento*. FCE.
- Francisco. (2019). *Exhortación apostólica postsinodal Christus vivit, a los jóvenes y a todo el pueblo de Dios*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html
- Francisco. (2023). “Alegres en la esperanza” (Rm 12, 12). Mensaje del Santo Padre Francisco para la XXXVIII Jornada Mundial de la Juventud. https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/youth/documents/papa-francesco_20231109_messaggio-giovani_2023.html
- Frigerio, A. (2021). Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Revista Cultura y Religión*, 15(1), 301-331. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/1011>
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- González, S. (2006). La presencia indígena en el enclave salitrero de Tarapacá: una reflexión en torno a la fiesta de la tirana. *Chungará (Arica)*, 38(1), 35-49.
- Griera, M. y Urgell, F. (2001). *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Fundación La Caixa.

- INJUV (2019). *9.ª Encuesta Nacional de Juventudes. Región de Coquimbo*. https://www.injuv.gob.cl/sites/default/files/coquimbo_-_9deg_encuesta_nacional_de_juventud.pdf
- INJUV (2022). *10.ª Encuesta Nacional de Juventudes*. https://www.injuv.gob.cl/sites/default/files/10ma_encuesta_nacional_de_juventudes_2022.pdf
- Kvale, S. (2011). *Las entrevistas en la investigación cualitativa*. Morata.
- Larraín, J. (2003). El concepto de identidad. *Revista FAMECOS*, 21, 30-42.
- Le Foulon, C., Mascareño, A., Salvatierra, V. (2021). ¿Chile postsecular? La necesidad de una exploración comparada. *Puntos de Referencia*, 579, 1-36. <https://www.cepchile.cl/investigacion/chile-postsecular-la-necesidad-de-una-exploracion-comparada/>
- Luckmann, T. (2008). *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Trotta.
- Muena, M. (2022). Propuesta de renovación de los programas propios de Religión Católica. Una urgencia en establecimientos educacionales del sistema educativo chileno. *Revista de Educación Religiosa*, 2(5) 11-39. <https://doi.org/10.38123/rer.v2i5.258>
- Parker, C. (2008). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, 23(2), 281-353. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922008000200005>
- Parker, C. (2009). Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural. En A. Alonso (Comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO.
- Pew Research Center (2014, 13 de noviembre). 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>
- Rabbia, H., Morello, G., Da Costa, N. y Romero, C. (Comp.) (2019). *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Católica de Córdoba y Universidad Católica del Uruguay. <https://doi.org/10.18800/9786123174972>
- Romero, J. (2017). *Transformaciones del campo religioso. Nuevas expresiones de lo religioso en el mundo juvenil en Argentina, Chile y Uruguay* [tesis de doctorado]. Universidad de Santiago de Chile.
- Roof, W. C. (2000). Spiritual Seeking in the United States: Report on a Panel Study. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 109, 49-66. <https://doi.org/10.4000/assr.20174>
- Saroglou, V. (2011). Believing, Bonding, Behaving, and Belonging: The Big Four Religious Dimensions and Cultural Variation. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 20(10), 1-21. <http://dx.doi.org/10.1177/0022022120946488>
- Scott, J. y Marshall, G. (2009). *Dictionary of Sociology*. New Oxford University Press.

- Silva, J., Manzi, J., González, R., Cerda, C. y Vásquez, C. (2017). *Jóvenes, cultura y religión. Vol. 1: La evolución de las identidades, creencias y prácticas religiosas en jóvenes universitarios*. Ediciones UC.
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida, 13-31 de mayo de 2007. *Documento de Aparecida*. CELAM.
- Valenzuela, E., Bargsted, M. y Somma, N. (2013). ¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile. *Temas de la Agenda Pública*, 8(59), 1-19. <https://politicaspUBLICAS.uc.cl/wp-content/uploads/2015/02/serie-n59-en-que-creen-los-chilenos-naturaleza-y-alcance-del-cambio-religioso-en-chile.pdf>
- Vasilachis, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa.
- Vizcaíno, E. (2015). Espiritualidad líquida. Secularización y transformación de la religiosidad juvenil. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10(2), 437-470. <http://dx.doi.org/10.14198/OBETS2015.10.2.06>
- Zepeda, A. (2013). Jóvenes universitarios y religión: entre secularización y pluralismo religioso. *Anuario de Investigación UNIVA*, n.º 6. https://biblioteca.univa.mx/Anuario/2013/2013_6_jovenes.pdf