

CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE JÓVENES SECUNDARIOS EN SANTIAGO DE CHILE

CATALINA CERDA-PLANAS¹

RESUMEN

¿Cuáles son actualmente las creencias y prácticas religiosas de jóvenes secundarios en Santiago de Chile y en qué medida ellas confirman o modifican tendencias observadas anteriormente? Para responder estas preguntas, se presentan los principales resultados cuantitativos de una reciente investigación en relación con estas dos dimensiones de la religiosidad, para luego discutirlos a la luz de datos previos. Los resultados muestran la aún presencia de variables típicas de una religiosidad de orientación cristiana, aunque debilitada y transformada por procesos de desinstitucionalización religiosa; y el crecimiento de una religiosidad de tipo “emergente”, que incluye creencias y prácticas ajenas a la tradición cristiana hegemónica.

PALABRAS CLAVE: RELIGIOSIDAD, ADOLESCENCIA, DESINSTITUCIONALIZACIÓN RELIGIOSA.

RECIBIDO: 14 DE JUNIO DE 2024
ACEPTADO: 16 DE DICIEMBRE DE 2024

¹ Teóloga, Magíster en Ciencias Políticas y Teología, Doctora en Teología. Investigadora asociada del *Institut für Weltkirche und Mission* en la Universidad Sankt Georgen, en Frankfurt, e investigadora de la Universidad de Würzburg, ambas en Alemania. Correo electrónico: cacerdap@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7611-802X>

CREENÇAS E PRÁTICAS RELIGIOSAS DE JOVENS DO ENSINO MÉDIO EM SANTIAGO DO CHILE

RESUMO

Quais são atualmente as crenças e práticas religiosas de jovens do ensino médio em Santiago do Chile e até que ponto elas confirmam ou modificam as tendências observadas anteriormente? Para responder a essas perguntas, são apresentados os principais resultados quantitativos de uma pesquisa recente sobre essas duas dimensões da religiosidade e, em seguida, discutidos à luz dos dados anteriores. Os resultados mostram a persistência de variáveis típicas de uma religiosidade de orientação cristã, embora enfraquecida e transformada por processos de desinstitucionalização religiosa, e o crescimento de uma religiosidade de tipo “emergente”, que inclui crenças e práticas alheias à tradição cristã hegemônica.

PALAVRAS-CHAVE: RELIGIOSIDADE, ADOLESCÊNCIA, DESINSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSA.

RELIGIOUS BELIEFS AND PRACTICES AMONG HIGH SCHOOL STUDENTS IN SANTIAGO, CHILE

ABSTRACT

What are the current religious beliefs and practices of high school students in Santiago, Chile, and to what extent do they confirm or differ from previously observed trends? To answer these questions, the article presents the main quantitative findings of a recent research study on these two dimensions of religiosity, followed by a discussion in light of previous data. The results show the persistence of typical features of Christian-oriented religiosity, although weakened and transformed by religious deinstitutionalization, and the rise of an “emergent” religiosity including beliefs and practices foreign to the hegemonic Christian tradition.

KEYWORDS: RELIGIOSITY, ADOLESCENCE, RELIGIOUS DEINSTITUTIONALIZATION.

INTRODUCCIÓN

El mundo ha cambiado notoriamente en las últimas décadas, y la religión no es ajena a estas transformaciones. El siglo XX fue testigo del debilitamiento de algunas de las principales religiones que formaban parte de una larga historia y tradición cultural en lugares como Europa, donde algunos autores llegaron a predecir su desaparición en un mundo ahora regido y explicado por la racionalidad, la ciencia y los altos niveles de diferenciación social (Berger, 1971; Durkheim, 1995). Otros, entendiendo la relevancia de distinguir los posibles niveles en los que la religión ejerce su influencia (Dobbelaere, 2002), propusieron que, aunque algunas instituciones religiosas estaban perdiendo su relevancia política y social, sin embargo, la religión seguía jugando un papel esencial para el individuo y su relación con la trascendencia, postulando no su desaparición, sino su privatización (Luckmann, 1973). No obstante, la experiencia de los EE.UU. puso de manifiesto que la secularización era solo una de las posibles formas de explicar los cambios religiosos, y que la modernización también podía conducir al florecimiento de la religión en términos de pluralización religiosa. Sumado a ello, otros ejemplos en el mundo han mostrado con toda la claridad el rol público que las religiones siguen ejerciendo en las sociedades contemporáneas (Casanova, 1994; 2006).

Chile también ha experimentado en las últimas tres décadas intensas transformaciones religiosas, especialmente entre los jóvenes. De acuerdo con los resultados de la Encuesta Nacional Bicentenario, la adhesión a la Iglesia católica entre personas de 18 a 29 años disminuyó un 25% entre 2006 y 2022 (del 61,3% al 35,1%), mientras que la adhesión a las iglesias evangélicas se mantuvo relativamente estable (del 14,9% al 16,9%). Por otro lado, los que se definen como “sin religión” aumentaron un 20%, representando el 38,4% en 2022, mientras que el ateísmo se mantiene estable, superando el 5%.

A primera vista, pudiera parecer, tal como ha sugerido alguna investigación previa (Latinobarómetro, 2014), que Chile se estaría secularizando de manera pronunciada y veloz. Sin embargo, qué pasa más allá de los procesos de desafiliación institucional y cómo se va configurando actualmente la religiosidad de los jóvenes chilenos es todavía un territorio por explorar, tal como he postulado en un artículo publicado con anterioridad (Cerda-Planas, 2021). En él, ofrecí un estado del arte del conocimiento disponible en Chile referido a jóvenes y religión, a partir de una revisión de los estudios realizados entre el 2000 y el 2020². Dicho ejercicio permitió concluir que nuestro conocimiento sobre la temática, aunque valioso, contaba aún con vacíos que era necesario subsanar. En concreto, los datos recabados incluían casi exclusivamente a jóvenes mayores de edad (entre 18 y 29 años), a pesar de la relevancia que tiene la etapa de la adolescencia en la configuración identitaria y desarrollo religioso. Además, los antecedentes referían fundamentalmente a la afiliación religiosa de los jóvenes, y en qué medida ellos adhieren a ciertas creencias y prácticas en su mayoría referidas a las religiones institucionales, particularmente, al cristianismo. Asimismo, para muchas de las variables estudiadas, la información disponible era ya relativamente antigua y poco sistemática y, por tanto, no era posible saber si sus resultados reflejaban (o no) fenómenos aún vigentes. A la fecha, es posible constatar que estas insuficiencias persisten, dado que para el período 2020-2023 no existen nuevas investigaciones que permitan subsanar los vacíos antes mencionados.

² La exploración incluyó los datos disponibles a partir de las principales encuestas a nivel nacional que consideran tanto la temática como la población específica (Encuestas Nacionales de la Juventud, Encuesta Bicentenario), la *International Social Survey Programme* y los resultados de estudios en grupos específicos de la población juvenil realizados por investigadores de ya reconocida trayectoria en el país (Bahamondes et al., 2020; Parker, 2005, 2009; C. Silva et al., 2010; J. Silva et al., 2017).

Esta falta de conocimiento es ciertamente problemática. Los jóvenes entre 15 y 29 años en Chile representan poco más del 23% de la población³ y, por lo tanto, difícilmente podrían entenderse como una minoría. Además, ellos han sido y siguen siendo un actor social y político fundamental, razón por la cual cualquier intento de comprender mejor la forma en que los jóvenes ven, experimentan y valoran la vida, incluidas sus posibles cosmovisiones religiosas, es sin duda un aporte relevante tanto desde la perspectiva académica como social.

Debido a lo anterior, durante mi doctorado recientemente concluido dediqué mi investigación a estudiar la temática en jóvenes secundarios en Santiago de Chile con el deseo de contribuir con conocimiento actualizado y en un grupo hasta ahora poco estudiado (Cerdá-Planas, 2023). Ahora bien, considerando los fuertes y ya visibles procesos de desinstitucionalización religiosa de la población chilena, particularmente de los jóvenes, pareció oportuno no utilizar el concepto de religión⁴ para guiar la investigación ni sus tradicionales formas de operacionalización a través de variables principalmente referidas a las instituciones religiosas, sino buscar algún otro que abriera las posibilidades para identificar la diversidad religiosa que intuimos caracteriza a la población latinoamericana, aunque aún nos cueste observarla empíricamente (Frigerio, 2018, 2020).

Por ello, y luego de revisar la bibliografía en relación con los principales conceptos asociados al fenómeno religioso (fe, religión, experiencia religiosa, religiosidad y espiritualidad), se decidió utilizar como concepto guía el de religiosidad, la cual definí como la experiencia fundamental de un individuo en

³ De acuerdo con los datos disponibles a partir del último censo realizado el año 2017 (<https://www.ine.gob.cl/estadisticas/sociales/censos-de-poblacion-y-vivienda>).

⁴ Concepto frecuentemente vinculado con los sistemas institucionalizados de creencias y prácticas que conforman una comunidad, comúnmente referida como “iglesia” (Dobbelaere, 2002; Durkheim, 1995).

relación con la(s) trascendencia(s) vertical(es). Utilizo la expresión de Streib y Hood (2011, 2013) “trascendencia(s) vertical(es)” para señalar un tipo de trascendencia suprahumana, la cual puede incluir agentes sobrenaturales no personales o no teístas. Sin embargo, la expresión permite delimitar el concepto para excluir posibles trascendencias horizontales como las consideradas por Luckmann (1973) en su concepto de religión (por ejemplo, la familia, el desarrollo personal, la sexualidad, entre otras). Además, inspirada en la fenomenología, entendí “experiencia” —concepto clave en mi definición— como la contraparte del sujeto consciente a un acontecimiento que le ocurre, valga la redundancia, que le “acontece” y en el que de alguna manera participa activamente. En este caso, un acontecimiento de revelación de la trascendencia que crea novedad y abre a una nueva dimensión. En consecuencia, se trata de un acontecimiento que es complejo, multidimensional y único para cada persona y, por lo tanto, necesita ser comprendido y estudiado en su pluralidad y complejidad.

Por ello, y dado el consenso ya alcanzado respecto de la imposibilidad de estudiar el fenómeno religioso de manera monofactorial y la necesidad de hacerlo distinguiendo dimensiones a través de las cuales observarlo empíricamente (Fukuyama, 1961), se decidió utilizar un acercamiento multidimensional para el desarrollo de la investigación. Siguiendo las contribuciones de Glock, Stark y Fukuyama (Fukuyama, 1961; Glock y Stark, 1965; Stark y Glock, 1970), cinco dimensiones fueron definidas y operacionalizadas de cara a su estudio empírico entre jóvenes secundarios en Santiago de Chile, a saber: las creencias, los eventos de contacto, las prácticas, las consecuencias en la vida cotidiana y los grupos de referencia.

A la luz de lo anterior, la investigación tuvo como objetivo directo generar conocimiento nuevo y más complejo respecto de la religiosidad de jóvenes secundarios en Santiago de Chile, describiéndola en las cinco dimensiones antes definidas, e identificando los factores personales y sociales que influyen en ella.

Ahora bien, debido a límites de extensión y con el objetivo de comparar los nuevos datos generados con aquellos ya disponibles y analizados en detalle en un artículo anterior (Cerdá-Planas, 2021), es que en lo que sigue se presentan los principales resultados en relación con solo dos de las cinco dimensiones antes mencionadas —a saber, las creencias y las prácticas—. Para finalizar, se discutirá en qué medida estos resultados confirman o complementan los antecedentes disponibles previamente, y sus implicancias para la comprensión de los procesos de transformación religiosa vividas en el país.

1. MÉTODO

Debido al carácter aún parcial del conocimiento disponible en torno a la religiosidad juvenil en Chile y, particularmente, debido a la falta de instrumentos adecuados para su estudio desde una perspectiva multidimensional, es que la investigación tuvo un carácter exploratorio-descriptivo (Sellitz, 1959). Además, con el deseo de que el estudio (y sus instrumentos) fuera lo más fiel posible a la experiencia de los jóvenes se decidió utilizar un acercamiento atribucional (Taves, 2011). La intención de fondo ha sido no imponer categorías previas extraídas de la bibliografía especializada, sino dejar que fueran los mismos jóvenes quienes definieran qué experiencias catalogar como religiosas y qué aspectos incluir en cada una de las dimensiones teóricamente diferenciadas. Considerando lo anterior, se optó por realizar una investigación de carácter mixto (diseño “Exploratorio Secuencial”), con una primera fase cualitativa y una subsiguiente fase cuantitativa (J. Creswell, 2011; J. W. Creswell y Creswell, 2018). Ello significó explorar inicialmente el tema cualitativamente con una muestra pequeña para que la fase cuantitativa posterior pudiese adaptarse a las necesidades de los individuos estudiados. Debido a los límites de extensión, en el presente artículo se presentarán solamente los resultados de la fase cuantitativa,

en vistas a su posterior discusión en diálogo con los datos disponibles previamente, también de carácter cuantitativo.

1.1 MUESTRA Y PROCESO DE RECOLECCIÓN DE DATOS

Para la delimitación de la muestra, se consideraron diversos criterios. Dado que la investigación buscó, entre otras cosas, aportar nuevo conocimiento para un mejoramiento de las prácticas educativas y pastorales de la Iglesia católica de Santiago, se optó por considerar jóvenes de aproximadamente 15 años, ya que esta sería la edad promedio de los participantes de la Pastoral Juvenil en Santiago⁵. Estos fueron contactados a través de sus colegios, lo que facilitó el contacto de potenciales participantes y la conformación de una muestra que lograra reflejar la heterogeneidad presente en la población por estudiar. Se consideraron establecimientos dentro del Gran Santiago y que tuvieran enseñanza media⁶. Los criterios de contraste, por su parte, estuvieron definidos por la orientación religiosa⁷ y el nivel socioeconómico del establecimiento⁸, un criterio

⁵ Información tomada de los resultados preliminares del Censo de Pastoral Juvenil realizado por la Vicaría de la Esperanza Joven en el año 2016 (sin publicar).

⁶ La así denominada “enseñanza media” incluye los últimos cuatro años de educación secundaria.

⁷ En Santiago, un 64,1% de los colegios se definen como no confesionales, mientras que un 23,2% como católicos (Centro de Estudios Ministerio de Educación (MINEDUC), 2017). Otras orientaciones religiosas están escasamente representadas (bajo 2% cada una), razón por la cual se optó por incluir únicamente estas dos orientaciones religiosas.

⁸ Estos niveles son definidos considerando los ingresos familiares y el nivel educativo de los padres, y son cinco: bajo (B), medio-bajo (MB), medio (M), medio-alto (MA) y alto (A). La información fue tomada del último SIMCE disponible para 2º año de enseñanza media, realizado el 2018 (<https://www.agenciaeducacion.cl/evaluaciones/que-es-el-simce/>).

especialmente relevante en una sociedad con alta desigualdad social⁹ (Instituto Nacional de la Juventud (INJUV), 2015; J. Silva et al., 2017; Universidad Católica-Adimark, 2019).

En el caso de la fase cuantitativa, la muestra diseñada fue probabilística de dos fases, considerando los estratos que se conforman al cruzar los criterios de contraste. Dentro de ellos, se seleccionó, de manera aleatoria, a los colegios, y se contactó a los directores, invitándolos a participar y solicitando su autorización institucional. Luego, se solicitó el consentimiento a los apoderados de 1° y 2° medio. Finalmente, se contactó e invitó a participar a todos(as) los(as) jóvenes cuyos padres hubiesen autorizado, solicitándoles su asentimiento informado antes de completar la encuesta, la cual fue autoaplicada y totalmente *online* debido a la pandemia.

La encuesta fue respondida por 734 estudiantes de 50 colegios pertenecientes a 23 (de las 40) comunas del Gran Santiago, entre septiembre de 2020 y julio de 2021. La media de edad de los participantes fue de 14,81 años, el 52% de ellos hombres y casi el 46% mujeres. Los estudiantes pertenecientes a las escuelas de nivel socioeconómico bajo tuvieron una participación inferior a la prevista (5%), debido principalmente a los medios digitales utilizados para los procesos de contacto y recogida de datos a causa de la pandemia. Sin embargo, los alumnos de nivel medio-bajo fueron numerosos (34,5%), lo que ayudó a equilibrar el resto de la distribución socioeconómica de los participantes (entre 15,8% y 23,6% por estrato, $M = 3,24$). El 25% de los participantes estudiaban en colegios no confesionales, mientras que tres cuartas partes lo hacían en escuelas católicas, principalmente, debido al mayor interés de estas últimas por participar en el estudio. Finalmente, un 50,1% de los participantes se identificó como

⁹ El índice de Gini para Chile el año 2020, el último disponible, fue de 44,9 (ver <https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI?locations=CL>).

católico, 41,1% sin afiliación religiosa y 6,3% como evangélico, mientras que otras tradiciones religiosas alcanzaron en total solo un 2,5%.

Dado que la investigación consideró como participantes a menores de edad, se han tomado los resguardos éticos necesarios solicitando la autorización institucional de los directores de los establecimientos, el consentimiento informado de los apoderados y el asentimiento informado por parte de los estudiantes. La participación fue voluntaria y totalmente anónima. La información recabada fue almacenada en dependencias de las universidades involucradas con acceso exclusivo de la investigadora a cargo, a través de documentos cifrados.

2. INSTRUMENTOS

A partir de los resultados de la primera fase cualitativa y en diálogo con la literatura especializada, se desarrolló un modelo conceptual que serviría de guía para el diseño del instrumento de la fase cuantitativa. Dicho modelo incluyó tres tipos de variables: las dimensiones de la religiosidad constituyeron las variables dependientes. Luego, se incluyeron como variables independientes y antecedentes algunos factores sociales o personales —entre ellos, antecedentes sociodemográficos, características psicosociales de los participantes o socialización religiosa— en vistas a analizar en qué medida ellos podían estar influyendo en la actual configuración de la religiosidad juvenil.

Para el diseño del instrumento, se buscaron, primero, escalas e ítems disponibles en la literatura especializada y que se adecuaran a los resultados obtenidos durante la fase cualitativa. En caso de existir, se seleccionaron las mejores alternativas, considerando su comportamiento empírico previo. En aquellos casos en que no se pudieron encontrar escalas prediseñadas, se elaboraron ítems o escalas originales a partir de los resultados cualitativos.

Algunas escalas (tanto preexistentes como originales) fueron además sometidas a un testeo, ya sea para acortar escalas preexistentes muy extensas o bien para confirmar o mejorar las escalas o ítems originales con base en su comportamiento empírico. El testeo fue aplicado a una muestra por conveniencia que consideró los mismos criterios de inclusión-exclusión antes mencionados. Considerando estos resultados, una encuesta final con 39 preguntas y un total de 226 ítems fue diseñada.

Dentro de las *creencias religiosas*, los siguientes aspectos fueron considerados:

- i) *Creencia en la imagen de Dios*, que incluyó dos preguntas. Una primera de tipo categorial con cuatro alternativas: no creo en Dios (ateísmo = 1), no sé si existe y no hay cómo saberlo (agnosticismo = 2), a veces creo y a veces no (creencia inestable = 3), creo y no tengo ninguna duda (creencia estable = 4). En caso de elegir una de las tres últimas alternativas, se le pedía al o la participante contestar una siguiente pregunta sobre su imagen de Dios. La versión original de la pregunta incluía 23 ítems, la cual se construyó adaptando algunos de escalas previamente diseñadas que reflejaran los resultados cualitativos (Ziebertz y Kay, 2009; Degelman y Lynn, 1995; De Jong et al., 1976), y otros diseñados originalmente. Se utilizó una escala Likert de cinco niveles, desde 1 (“totalmente en desacuerdo”) hasta 5 (“totalmente de acuerdo”). Tras el testeo inicial, se redujeron los ítems a solo 10, los cuales se organizaron en los dos factores que resultaron del análisis factorial exploratorio: *imagen positiva* (seis ítems, $\alpha = 0,93$) e *imagen negativa* (cuatro ítems, $\alpha = 0,63$).
- ii) Una pregunta en relación con la creencia de los jóvenes en *otros objetos* fue incluida para explorar otras posibilidades dentro de esta dimensión. Las alternativas se diseñaron considerando los resultados cualitativos, no tenían subescalas teóricas, se utilizó una escala Likert de cinco puntos y las opciones de respuesta iban desde 1 (“nada”) a 5 (“mucho”). El análisis factorial mostró la emergencia de dos grupos principales: la creencia en *seres superiores personales* (Jesucristo, la Virgen y personas fallecidas como ángeles protectores; $\alpha = 0,82$) y en *poderes inmanentes* (energías, el karma y el Ying-Yang; $\alpha = 0,76$).
- iii) Finalmente, se incluyó una pregunta acerca de la *creencia en la vida después de la muerte*. La escala utilizada fue construida a partir de los resultados cualitativos e incluyó algunos ítems de dos escalas ya diseñadas (De Jong et al., 1976; Gill y Thornton, 1989), los cuales fueron medidos utilizando una escala Likert de cinco puntos, desde “muy en desacuerdo” (1) a “muy de acuerdo” (5). Los análisis factoriales mostraron la emergencia de tres comprehensions principales: la vida después de la muerte como *comunión* (cinco ítems, $\alpha = 0,85$), la creencia en la

reencarnación (tres ítems, $\alpha = 0,71$) y la no creencia en la vida después de la muerte (*aniquilación*, dos ítems, $\alpha = 0,54$).

Dentro de la dimensión de las *prácticas religiosas*, las siguientes variables fueron estudiadas:

- i) La *frecuencia* de diversas prácticas, tanto privadas como mediadas comunitariamente. La pregunta fue elaborada a partir de los resultados cualitativos, sin subescalas predefinidas, y medida utilizando una escala Likert de cinco puntos (1 = “nunca”; 5 = “muy a menudo”). El análisis factorial mostró la emergencia de tres grupos principales: prácticas *tradicionales devocionales* (oración o meditación personal, oración antes de comer y lectura de textos religiosos; $\alpha = 0,69$); prácticas *alternativas* (lectura del horóscopo, uso de piedras o amuletos y yoga como práctica espiritual; $\alpha = 0,73$); y prácticas de *religiosidad popular* (persignarse ante un lugar religioso, recordar/comunicarse con familiares fallecidos y visitar santuarios; $\alpha = 0,58$).
- ii) Las *motivaciones* para la realización de prácticas religiosas, utilizando como base la “Intrinsic and Extrinsic Religion” Scale (Allport y Ross, 1967) para las prácticas en general y la de Ladd y Spilka (2002) para la oración. En ambos casos se usó una escala Likert de cinco puntos, desde “muy en desacuerdo” (1) a “muy de acuerdo” (5). Sin embargo, el análisis factorial mostró que solo dos subescalas estaban presentes entre los participantes, una que correspondía a motivaciones de tipo *intrínsecas-personales* (doce ítems, $\alpha = 0,95$) y otra de tipo *extrínsecas-sociales* (dos ítems, $\alpha = 0,79$).
- iii) Dos preguntas referidas a la *oración*. La primera de ellas de alternativas múltiples en relación con la *comprensión* de los jóvenes acerca de esta práctica, basada en la “Cross-cultural Dimensions of Religiosity Scale” (De Jong et al., 1976). La segunda recogió el nivel de creencia en su *eficacia* (1 = “No creo que las oraciones sean tomadas en cuenta” a 5 = “Sí, no tengo ninguna duda de que sí lo son”).

Para cada una de las variables se realizaron análisis descriptivos (frecuencias, media y desviación estándar), correlaciones bivariadas y determinación de consistencia interna, así como análisis factoriales (descriptivos o confirmatorios, dependiendo del caso) para las escalas. Además, se analizaron las correlaciones entre variables dentro de una misma dimensión y entre dimensiones. Los análisis fueron realizados utilizando SPSS. En lo que sigue,

por razones de extensión, se presentarán las escalas e ítems más significativos para la discusión, considerando aquellos con mejor comportamiento empírico¹⁰.

3. RESULTADOS

Dentro de los resultados referidos a la *creencia en Dios*, vemos que esta es mayoritaria: un 66,1% de los participantes afirma creer en él, aunque la mitad (32,2%) lo hace de manera intermitente. Un cuarto (27%) se define como agnóstico, mientras solo un 6,9% lo hace como ateo.

¹⁰ Una presentación exhaustiva de los instrumentos y resultados de la investigación está disponible en (Cerdá-Planas, 2023).

TABLA 1. IMAGEN DE DIOS (FRECUENCIAS)

	Frecuencias (en %) ¹					
	N	1	2	3	4	5
Imagen positiva²						
(a) Hay un Dios que nos protege y nos cuida.	680	12,6	13,4	21,3	16,5	36,2
(b) Yo creo que Dios es alguien que nos ayuda en la vida, es un apoyo en momentos de necesidad.	678	14,2	14,2	23,6	19,6	28,5
(c) Hay un Dios que es completamente bueno.	677	19,8	12,3	20,1	15,5	32,3
Imagen negativa³						
(d) Hay un Dios que tiene más poder que nosotros, pero no es todopoderoso.	679	30,5	21,5	26,7	14,1	7,2
(e) Si hay un Dios, creo que él no puede o no quiere intervenir en nuestras vidas.	675	27,1	21,8	27,0	14,7	9,5
(f) Creer en Dios disminuye la confianza en mí mismo: prefiero creer en mi propia capacidad para lograr cosas.	677	33,5	18,0	20,4	13,0	15,1

¹ Escala: 1 = Totalmente en desacuerdo; 5 = Totalmente de acuerdo.

² (a) M = 3,50, DE = 1,41; (b) M = 3,34, DE = 1,39; (c) M = 3,28, DE = 1,51.

³ (d) M = 2,46, DE = 1,26; (e) M = 2,58, DE = 1,29; (f) M = 2,58, DE = 1,44.

Entre aquellos que creen en él o al menos no niegan su existencia, la imagen de Dios es mayoritariamente positiva (ver Tabla 1), siendo alguien que cuida, protege (52,7%) y ayuda en momentos de necesidad (48,1%). Sin embargo, 3 de cada 10 jóvenes que respondieron consideran que Dios es una amenaza para la autonomía humana y para la confianza que la persona puede tener en sí misma. O bien, creen que Dios no quiere o no puede intervenir en la vida humana, siendo así un dios más bien inactivo (24,2%).

Ahora bien, dentro de la creencia en *otros objetos* más allá de Dios, destacan dos grupos (ver Tabla 2). El primero, denominado *seres superiores personales*, agrupa dos objetos de creencia típicamente cristianos (Jesucristo y la Virgen) con la creencia en las personas fallecidas como ángeles que protegen. Dentro de ellos, la creencia en Jesucristo es la más alta (51%), seguido cercanamente por la creencia en los muertos como ángeles protectores (45%). Esta combinación refleja lo que comúnmente se ha denominado “catolicismo popular” (De la Torre, 2012).

TABLA 2. CREENCIA EN OTROS SERES SUPERIORES PERSONALES Y EN PODERES INMANENTES (FRECUENCIAS)

	N	Frecuencias (en %) ¹				
		1	2	3	4	5
Seres superiores personales²						
(a) Jesucristo como hijo de Dios.	704	15,3	12,2	21,4	20,7	30,3
(b) Las personas fallecidas como ángeles que nos protegen.	711	14,8	16,3	23,9	21,7	23,3
(c) La Virgen María.	707	22,6	16,3	23,8	16,4	20,9
Poderes inmanentes³						
(d) El karma como una fuerza cosmológica que te “devuelve” lo que has hecho (bueno o malo).	724	9,0	12,4	22,5	26,4	29,7
(e) Las energías (que son capaces de afectar la vida humana).	704	11,1	16,9	26,7	20,6	24,7
(f) Yin-Yang como una polaridad bien-mal presente en todo lo que existe.	679	13,7	19,0	28,4	21,1	17,8

¹ Escala: 1 = Totalmente en desacuerdo; 5 = Totalmente de acuerdo.

² (a) M = 3,38, DE = 1,42; (b) M = 3,23, DE = 1,36; (c) M = 2,97, DE = 1,44.

³ (d) M = 3,55, DE = 1,28; (e) M = 3,31, DE = 1,31; (f) M = 3,10, DE = 1,29.

Por otro lado, el análisis factorial muestra la emergencia de un segundo polo denominado como *poderes inmanentes*, que reúne las creencias en el karma, las energías y el Yin-Yang. Estas tienen en común que apuntan a poderes o fuerzas cosmológicas (ya no a seres personales suprahumanos) que ejercen influencia sobre la vida de las personas pero que, a su vez, las personas no pueden controlar. Este segundo grupo, claramente diferenciado de las creencias de corte cristiano, tiene una presencia igualmente extendida entre los jóvenes encuestados: un 56,1% dice creer en el karma, un 45,3% en las energías y un 38,9% en el Yin-Yang.

TABLA 3. CREENCIA EN LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE COMO COMUNIÓN Y EN LA REENCARNACIÓN (FRECUENCIAS)

	Frecuencias (en %) ¹					
	N	1	2	3	4	5
Vida después de la muerte como comunión²						
(a) Creo que la vida después de la muerte es una vida de paz, tranquilidad y alegría.	734	16,8	14,3	21,5	16,6	30,8
(b) Creo que la vida después de la muerte es una oportunidad de encontrarse con familia y amigos que ya han fallecido.	734	18,9	11,6	19,9	21,3	28,3
(c) Creo que cuando mueres, te vas a un lugar a reunirte con seres queridos.	734	21,0	10,6	20,4	19,5	28,5
Reencarnación³						
(d) Creo en la reencarnación.	734	20,6	13,9	27,4	17,8	20,3
(e) Creo que después de la muerte nos vamos a otro cuerpo y vivimos otra vez en otra cosa o persona.	734	26,4	19,3	24,3	14,4	15,5
(f) Creo que después de la muerte, la persona tiene un período de tiempo para resolver sus temas pendientes.	734	33,8	20,3	20,7	13,6	11,6
Aniquilación⁴						
(g) Creo que después de la muerte simplemente entramos en un sueño eterno.	734	24,7	18,0	26,4	13,5	17,4
(h) Creo que con la muerte simplemente volvemos a ser polvo.	734	42,8	19,3	15,5	8,7	13,6

¹ Escala: 1 = Totalmente en desacuerdo; 5 = Totalmente de acuerdo.

² (a) M = 3,30, DE = 1,46; (b) M = 3,28, DE = 1,46; (c) M = 3,24, DE = 1,49.

³ (d) M = 3,03, DE = 1,40; (e) M = 2,73, DE = 1,40; (f) M = 2,49, DE = 1,38.

⁴ (g) M = 2,81, DE = 1,40; (h) M = 2,31, DE = 2,06.

Por último, los resultados cuantitativos sobre *la vida después de la muerte* (ver Tabla 3) mostraron la alta creencia de los jóvenes en algún tipo de vida luego de que la persona fallece y la relativamente baja adhesión que alcanzan afirmaciones como “Creo que con la muerte simplemente volvemos a ser polvo” (21,7%). Dentro de las posibles comprensiones respecto de qué ocurre tras la muerte, los análisis factoriales muestran la conformación de dos grupos principales. Por un lado, la *creencia en la vida después de la muerte* como una experiencia de *comunión*, reencuentro con seres queridos y paz, cuyos resultados alcanzan entre un 40% y un 56% de adhesión entre los participantes. Como contraparte, alrededor de un 35% de quienes respondieron cree en la *reencarnación*, es decir, que al morir el individuo vuelve a vivir en otra persona o cosa.

Por su parte, dentro de las *prácticas religiosas*, una primera pregunta indagó la frecuencia con la que los participantes realizan ciertas prácticas, ya sean estas de devoción (privadas, sin mediación comunitaria) o rituales (mediadas socio-comunitariamente). Los análisis factoriales exploratorios mostraron la emergencia de tres grupos principales. Por un lado, la realización de prácticas *tradicionales de devoción*, dentro de las que se incluyen la oración o meditación personal, la oración antes de comer y la lectura de textos religiosos. Todas ellas muestran, sin embargo, frecuencias relativamente bajas dentro de los participantes de este estudio (16,4%, 11,9% y 6,6% de los jóvenes realiza estas prácticas frecuente o muy frecuentemente).

En un segundo factor, se agrupan prácticas denominadas de *religiosidad popular*. Tal como se observa en la Tabla 4, la práctica más habitual se encuentra en este grupo, a saber, persignarse al pasar frente a un lugar religioso (cerca de un 20% dice hacerlo frecuente o muy frecuentemente). En sintonía con la creencia en los familiares como ángeles protectores, aparece la práctica de comunicarse con ellos, también en el contexto de otras prácticas típicas del así denominado “catolicismo popular”, como son la visita o peregrinación a

santuarios (en Chile, usualmente vinculados a María o los santos). Sin embargo, la frecuencia de ambas prácticas no es especialmente alta y más de la mitad de los jóvenes afirma no haberlas realizado nunca.

TABLA 4. REALIZACIÓN DE PRÁCTICAS TRADICIONALES, ALTERNATIVAS Y DE RELIGIOSIDAD POPULAR (FRECUENCIAS)

	N	Frecuencias (en %) ¹				
		1	2	3	4	5
Tradiciones de devoción²						
(a) Tener períodos de oración o meditación.	725	43,4	26,5	13,7	8,8	7,6
(b) Rezar antes de comer.	728	57,3	23,6	7,1	4,8	7,1
(c) Leer o estudiar textos religiosos.	726	54,5	28,7	10,2	4,3	2,3
Religiosidad popular³						
(d) Persignarse al pasar frente a un lugar religioso.	713	40,3	17,5	14,7	10,4	17,1
(e) Tomarse tiempo para recordar o comunicarse con familiares ya fallecidos.	718	50,0	24,9	13,5	7,1	4,5
(f) Visitar santuarios o participar de peregrinaciones.	716	64,4	22,3	9,4	2,8	1,1
Alternativas⁴						
(g) Leer el horóscopo.	727	43,3	25,9	14,2	5,4	11,3
(h) Usar amuletos para la buena suerte.	730	51,1	20,8	11,4	7,5	9,2
(i) Usar piedras para protección o buena suerte.	726	64,3	15,2	8,0	7,6	5,0

¹ Escala: 1 = Nunca; 5 = Muy a menudo.

² (a) M = 2,11, DE = 1,26; (b) M = 1,81, DE = 1,20; (c) M = 171, DE = 0,97.

³ (d) M = 2,47, DE = 1,51; (e) M = 1,91, DE = 1,15; (f) M = 1,54, DE = 0,87.

⁴ (g) M = 2,15, DE = 1,33; (h) M = 2,03, DE = 1,32; (i) M = 1,74, DE = 1,19.

Finalmente, emerge un tercer grupo de prácticas, denominadas *alternativas* (dado que se alejan claramente de la matriz hegemónica cristiana), dentro de las cuales aparece la lectura del horóscopo (realizada frecuente o muy frecuentemente por un 16,7% de los participantes), el uso de amuletos (también con un 16,7%) o piedras para la buena suerte (12,6%).

TABLA 5. COMPRENSIÓN ACERCA DE LA ORACIÓN (PORCENTAJES) (N = 734)

Ítems ¹	N	%	Valid. %
La oración es tener un momento de paz conmigo mismo(a).	326	44,4	44,4
La oración es hablar con Dios.	321	43,7	43,7
Orar es sentir la presencia o cercanía de Dios.	251	34,2	34,2
La oración es tener un momento de autoevaluación o para resolver los propios problemas.	242	33,0	33,0
Orar es dirigir los pensamientos hacia un poder superior.	203	27,7	27,7
La oración no es un término significativo para mí.	192	26,2	26,2
La oración es un momento de meditación en el que el pensamiento se dirige hacia parientes muertos queridos.	132	18,0	18,0

¹ Correlaciones significativas positivas: $r = 0,28$ entre (a) y (c); $r = 0,34$ entre (a) y (d); $r = 0,25$ entre (a) y (g); $r = 0,47$ entre (b) y (c).

En vistas a comprender un poco mejor la práctica de la oración, se incluyeron dos preguntas relativas a esta práctica. En la primera, se consultó a los participantes respecto de la(s) definición(es) que mejor describiera(n) su

forma de entender esta práctica, pudiendo elegir todas las alternativas que mejor los representaran. Los resultados muestran que un 44% de los participantes comprende la oración como un momento de paz consigo mismo(a), mientras que el mismo porcentaje la considera una oportunidad para hablar con Dios. Diez puntos más abajo le siguen dos alternativas similares: “Orar es sentir la presencia o cercanía de Dios”, que logra el 34% de las respuestas, y “La oración es tener un momento de autoevaluación” con un 33% (ver Tabla 5). Los análisis de correlación mostraron una correlación media-fuerte entre las alternativas con contenidos afines (en este caso, entre las alternativas (a) y (d) con un $r = 0,47$ y entre las opciones (b) y (c) con un $r = 0,34$).

TABLA 6. MOTIVACIONES PARA LA REALIZACIÓN DE PRÁCTICAS RELIGIOSAS (FRECUENCIAS)

	N	Frecuencias (en %) ¹				
		1	2	3	4	5
Personal- intrínsecas²						
(a) Me gusta rezar por las personas que me importan mucho.	734	26,3	12,0	16,6	18,0	27,1
(b) La oración o la meditación son una oportunidad para liberar aflicciones o tristezas.	734	21,7	15,1	22,8	18,1	22,3
(c) Oro para dar gracias a Dios por todo lo que ha hecho por mí.	734	31,1	13,4	15,7	14,2	25,7
Social-extrínsecas³						
(d) Asisto a actividades religiosas principalmente porque me gusta ver a personas que conozco allí.	734	61,2	16,5	12,1	6,3	4,0
(e) Asisto a actividades religiosas porque me ayudan a hacer amigos.	734	67,0	15,8	11,6	3,5	2,0

¹ Escala: 1 = Totalmente en desacuerdo; 5 = Totalmente de acuerdo.

² (a) M = 3,08, DE = 1,56; (b) M = 3,04, DE = 1,45; (c) M = 2,90, DE = 1,59.

³ (d) M = 1,75, DE = 1,13; (e) M = 1,58, DE = 0,97.

Por su parte, al consultar a los jóvenes en qué medida ellos(as) creían que las oraciones eran tomadas en cuenta o respondidas (*eficacia de la oración*), un 29% dice que sí, aunque no está completamente seguro, mientras que un 18% dice estar completamente seguro de que sí lo son. Como contraparte, un 19% dice que no cree que sean tomadas en cuenta o respondidas, mientras un 14% dice estar seguro de que no lo son ($M = 3,17$).

Finalmente, una última pregunta en relación con las motivaciones que llevan a la realización de prácticas religiosas fue incluida. El análisis factorial mostró la emergencia de dos tipos principales de motivaciones (ver Tabla 6): las de carácter *personal-intrínseco*, que incluye ítems como “rezar por las personas que me importan mucho” (con un 45,1% de acuerdo) o para “dar gracias a Dios por todo lo que ha hecho por mí” (con un 39,9%), o bien, la oración comprendida como “una oportunidad para liberar aflicciones o tristezas” (que logra un 40,4%).

Por su parte, las motivaciones de tipo *social-extrínseco*, que apuntan al deseo de conocer gente o encontrarse con gente conocida, alcanzan resultados extremadamente bajos (entre un 10,3% y apenas un 5,5% de acuerdo).

4. DISCUSIÓN

En esta última sección, quisiera ahora poner en diálogo los resultados antes presentados con los datos ya disponibles en Chile, mencionando aquellos casos en que tendencias ya observadas se confirman en los actuales datos (y para el nuevo grupo etario estudiado en esta investigación = jóvenes secundarios), así como también destacando la novedad de los datos generados, en los casos que así sea.

Parto analizando los resultados en relación con las creencias religiosas respecto de las cuales ya contábamos con bastante conocimiento. Así, vemos que

los estudios realizados por Cristián Parker (2009) a fines de la década de los 90 entre jóvenes secundarios mostraban resultados similares en relación con la increencia entre los jóvenes (7%), los cuales se confirmaban 20 años después, de acuerdo con los datos entregado por la *International Social Survey Programme* el 2018, y ahora, con los resultados de la investigación aquí reportada. Ello implica que el ateísmo entre los jóvenes chilenos se ha mantenido estable con el paso de las décadas, a pesar de los fuertes procesos de desafección en relación con las religiones institucionalizadas.

Con todo, la creencia estable en Dios presente en los resultados de esta investigación es considerablemente menor a los datos entregados por la última Encuesta Nacional Bicentenario (2019). En ella, un 62% de los jóvenes afirmaba creer sin ninguna duda en Dios y solo un 20,7% decía hacerlo de manera intermitente. Es muy posible que en esto la edad de los respondentes —jóvenes secundarios versus jóvenes ya mayores de edad— y la etapa del ciclo vital con ello pesquisada a través de esta investigación juegue un rol fundamental, en un doble sentido. Por un lado, investigaciones previas realizadas en Chile han mostrado ya, que la mayoría de las crisis religiosas ocurren en etapa escolar y previo al ingreso a la educación superior (J. Silva et al., 2017), lo que haría suponer que un porcentaje importante de los participantes de este estudio estarían pasando por dichas crisis, en las cuales se reconfigura la identidad y las principales opciones de vida, incluyendo las religiosas. Tamminen (1994), por ejemplo, ya ha postulado que, a diferencia de todas las demás relaciones que se profundizan y hacen más íntimas con el paso del tiempo, la relación con Dios parece debilitarse durante la adolescencia, aunque luego crece en su articulación con el paso a la juventud-aduldez. Por eso, parece no extrañar que un porcentaje importante de los jóvenes secundarios encuestados (en torno a 3 de cada 10) haya afirmado tener una creencia inestable en Dios.

Sin embargo, sería posible postular también que el debilitamiento de la creencia en Dios responde a un fenómeno de cohortes. De hecho, los resultados

de la Encuesta Nacional Bicentenario muestran que la creencia estable en Dios (“Creo en Dios sin ninguna duda”) disminuye cada año y quienes lo hacen de manera inestable o intermitente aumentan. Los resultados de esta investigación podrían estar mostrando anticipadamente dicho fenómeno, al pesquisar la (in)creencia en generaciones más jóvenes. Si ello termina cuajando, en el futuro, en agnosticismo (manteniéndose estables los niveles de ateísmo como hasta ahora) o en un aumento de la no creencia en Dios, será un asunto por seguir estudiando en futuras investigaciones.

Ahora bien, los resultados muestran que aquellos que de alguna manera creen en Dios o no niegan su existencia tienen, en general, una imagen positiva de él, considerándolo como alguien que nos protege, cuida y ayuda en tiempos difíciles. Estos resultados se condicen con investigaciones realizadas anteriormente entre estudiantes secundarios (Núñez y Imbarack, 2019; C. Silva et al., 2010), y muestran la total superación de una imagen de Dios como castigador o juez, más bien típica de generaciones anteriores.

Sumado a lo anterior, los resultados de esta investigación mostraron que existen entre los jóvenes de Santiago una amplia variedad de creencias más allá de Dios o la divinidad. Algunas de ellas ya observadas en algunas de las mediciones hechas con anterioridad en el país. Por ejemplo, las Encuestas Bicentenario del 2010 y del 2014 mostraban que alrededor de un 80% de los jóvenes chilenos creía en Jesucristo y un 7% decía creer en él de manera intermitente, un porcentaje considerablemente mayor al encontrado en el estudio aquí presentado (51%). Por su parte, en el año 2014, un 42,7% afirmaba creer en la Virgen y un 12,9% hacerlo de manera intermitente, un resultado también mayor al del presente estudio, aunque la disminución de esta creencia sería menor que la observada en el caso de Jesucristo. A la luz de lo anterior, emerge como hipótesis plausible pensar que en Chile se estaría viviendo, junto con los procesos de desinstitucionalización religiosa, también un debilitamiento de la fe cristiana, tal como lo estarían mostrando los resultados de este estudio en relación con la

creencia estable en Dios (33,9%), en Jesucristo (50,9%) y en la resurrección y la vida eterna (34,6%), elementos centrales de este credo.

Sin embargo, esto no significa inmediatamente un debilitamiento generalizado de la cuestión religiosa entre los jóvenes. Como contraparte, aparecen con fuerza ciertas creencias en poderes inmanentes (las energías, el karma o el Yin-Yang) que, de acuerdo con resultados anteriores —por ejemplo, Encuesta Nacional Bicentenario del 2010—, habrían estado presentes y tomado fuerza hace ya algunos años entre la población juvenil chilena, especialmente la creencia en el karma y la reencarnación. Aunque las formulaciones de uno y otro estudio son diferentes y, por tanto, no son comparables de manera directa, los resultados de la Encuesta Bicentenario mostraban que hace 10 años atrás la creencia en las energías y su poder e influencia en la vida humana estaba ya bastante extendida entre los jóvenes chilenos. En ese sentido, los resultados de esta investigación parecen confirmar la permanencia de este tipo de creencia entre la población juvenil.

Como contrapunto, vemos que la creencia en el karma es un aspecto de la religiosidad que ha ganado fuerte terreno entre los jóvenes en los últimos años. Así, de acuerdo con la Encuesta Bicentenario del 2010, solo un 28,3% de los jóvenes creía en el karma y un 12,9% estaba inseguro, mientras que en el año 2014 estos porcentajes subían a un 43,1% y 14,7%, respectivamente. Esta tendencia al alza estaría siendo confirmada por los datos recogidos en esta investigación, donde un 56,1% dice estar de acuerdo o muy de acuerdo con la creencia en el karma, y otro 22,5% dice tener una opinión ambivalente. En ese sentido, sería muy valioso poder realizar futuras investigaciones que profundicen en la comprensión que los jóvenes tienen de esta creencia, las fuentes que la inspiran, etc., dada la ausencia de estudios kármicos en culturas tradicionalmente dominadas por religiones abrahámicas (White et al., 2017), como es el caso latinoamericano.

Ahora bien, quizás uno de los aspectos más novedosos de la presente investigación tuvo que ver con intentar indagar más en profundidad en la creencia en la vida después de la muerte, constatando no solo su extendida presencia sino también cómo esta es comprendida. En ese sentido, este estudio permite no solo confirmar la permanencia de la creencia en la vida después de la muerte —que, de acuerdo con la Encuesta Bicentenario, estaba presente en un 55,1% de los jóvenes chilenos en el año 2009—, sino también identificar que ella es comprendida por la mayoría como una experiencia de paz y de comunión y reencuentro con los seres queridos ya fallecidos. Además, el presente estudio pudo constatar que dicha creencia no es una cuestión meramente teórica, sino que se vincula con experiencias concretas de contacto y comunicación con personas fallecidas —y con prácticas asociadas a ellos—, quienes incluso pueden ejercer cierto influjo en la vida humana actual¹¹. Como contrapunto, esta investigación confirma los resultados ya obtenidos por la Encuesta Bicentenario del 2014, en la cual un 35,1% de los jóvenes indicaba creer en la reencarnación como forma de vida después de la muerte.

Por su parte, los resultados de este estudio confirman los ya conocidos bajos niveles de práctica religiosa entre los jóvenes chilenos. Ya en el año 2006, la Encuesta Nacional Bicentenario mostraba que un 51,5% nunca asistía a misa o al servicio religioso, porcentaje que llegaba a un 62,4% en el año 2019. Como contraparte, solo un 11,3% lo hacía de manera frecuente en el mismo año. En dicho contexto, los resultados obtenidos en este estudio respecto de la frecuencia

¹¹ Ello fue observado a través de la dimensión sensitiva, dentro de la cual se consultó, entre otras cosas, por eventos concretos de contacto (sentir, ver, comunicarse) con personas fallecidas, vivencias bastante extendidas entre los jóvenes y que se correlacionan significativamente con la creencia en la vida después de la muerte (Cerdá-Planas, 2023).

de esta práctica (9,9%) no representan mayor novedad en relación con tendencias observadas previamente.

En cambio, los resultados de la Encuesta Nacional Bicentenario mostraban niveles más altos que los hallados en este estudio respecto de la práctica de la oración: un 30% de la población joven rezaba todos los días —lo que se mantuvo estable entre 2006 y 2019—, mientras que el 2019 un 35,3% afirmaba nunca rezar. Así, los resultados de esta investigación podrían estar apuntando a un crecimiento de quienes nunca rezan entre las generaciones más jóvenes y, de manera aún más marcada, a una disminución de quienes lo hacen como práctica regular. Además, esta investigación ha permitido constatar que la oración no supone para los jóvenes necesariamente una experiencia de encuentro con la divinidad, sino que esta es entendida también como una oportunidad para el desarrollo personal y el encuentro consigo mismo. Por ello, su presencia no debe ser inmediatamente interpretada en términos propiamente teológicos.

Con todo, motivada por el deseo de no “reducir” la mirada a las prácticas tradicionalmente estudiadas y ayudar a visibilizar otras más allá de la oración y la asistencia al servicio religioso, esta investigación también intentó indagar en otras posibles prácticas religiosas que pudieran ser significativas para la población juvenil chilena. Este enfoque permitió identificar tres grupos principales de prácticas, dentro de las cuales se incluyen las antes mencionadas, pero que considera además otras prácticas escasamente estudiadas previamente. Dentro de ellas destacan las así denominadas “prácticas alternativas” —como el uso de amuletos o piedras protectoras— u otras prácticas de religiosidad popular como persignarse o comunicarse con personas fallecidas. Con ello, se ha podido visibilizar la existencia de otras prácticas religiosas más allá de las típicamente cristianas, aun cuando, al igual que ellas, alcancen niveles relativamente bajos de frecuencia.

Ahora bien, la presente investigación muestra algunas otras particularidades respecto de investigaciones previas que son importantes de destacar: por un lado, tal como se mencionó al inicio de este artículo, el estudio aporta datos sobre una población escasamente estudiada (jóvenes secundarios), lo que permite complementar los datos ya disponibles y levantar hipótesis respecto de la futura evolución del fenómeno religioso entre los jóvenes en el país.

Asimismo, el foco en la etapa escolar entrega una base empírica valiosa para posibles reflexiones en el ámbito de la educación religiosa, ya sea formal o no formal, de jóvenes adolescentes en medio de una sociedad religiosamente diversificada. La tarea es ingente, y no existen recetas predefinidas para llevarla a cabo. Sin embargo, la literatura especializada desarrollada en otros lugares donde la educación religiosa se lleva a cabo en un contexto similar ofrece algunas experiencias que pueden contribuir a esta reflexión (Ziebertz, 2009).

Además, la investigación permitió avanzar en una comprensión más compleja de la configuración del fenómeno estudiado, identificando interrelaciones entre variables que normalmente son estudiadas y analizadas de manera independiente. Ello se expresa en las escalas y subescalas construidas en base a los resultados tanto de las fases cualitativa como cuantitativa del estudio y presentadas en este artículo. Por razones de extensión, no se han podido detallar aquí los resultados de otras dimensiones de la religiosidad y las correlaciones que se pueden identificar entre las variables dentro de cada dimensión y entre ellas. Dichos análisis se pueden consultar en otras publicaciones ya disponibles (Cerdá-Planas, 2023, 2024) o en vías de publicación, los cuales permiten comprender con aún mayor claridad, la interrelación de los distintos aspectos aquí presentados, y la conformación de orientaciones religiosas claramente definidas (denominadas como de base “cristiana” y “emergente”) que emergen de esta interrelación.

En términos globales y a modo de conclusión, es posible afirmar, a la luz de los resultados aquí presentados, la aún presencia de “lo religioso” entre los jóvenes, a pesar de los procesos de desafiliación institucional visibles en el país. Contrariamente a lo que con relativa frecuencia se afirma al recibir y aplicar de forma acrítica las teorías de la secularización a los fenómenos visibles en nuestro país, los resultados de esta investigación muestran que la mayoría de los participantes manifiestan tener diversas creencias religiosas, lo que estaría señalando que el interés, la búsqueda y la experiencia de lo trascendente siguen formando parte de la vida de los jóvenes. Con todo, es bastante evidente que la expresión de la religiosidad juvenil chilena adquiere en la actualidad ciertos rasgos novedosos y distintivos respecto a épocas anteriores, que a veces son difíciles de percibir y valorar por quienes solo reconocen como expresiones validas de religiosidad aquellas acordes con determinadas tradiciones religiosas. Sin embargo, aunque la religiosidad juvenil actual no cumpla del todo los criterios tradicionales que suelen utilizarse para definir y observar la religión, no parece justo afirmar que el tema religioso haya disminuido o esté en vías de desaparecer, y sería, por tanto, inexacto afirmar que Chile se estaría secularizando.

Tal como ya lo ha indicado Casanova (1994), la teoría general de la secularización incluye al menos tres sub-tesis que es necesario diferenciar para hacer un análisis más adecuado de lo que está ocurriendo en el país. La primera de ellas conceptualiza la secularización como un “proceso de diferenciación funcional y emancipación de las esferas seculares —principalmente el Estado, la economía y la ciencia— de la esfera religiosa y la concomitante diferenciación y especialización de la religión dentro de su propia esfera religiosa” (Casanova, 1994). En Chile, la secularización a este nivel macrosocial es indiscutible: fenómenos como una mayor diferenciación funcional entre las distintas esferas de la vida social, un aumento de la autonomía de algunas instituciones que, hasta hace poco, dependían o estaban fuertemente influenciadas por las religiones —

en particular por la Iglesia católica—, y un debilitamiento del poder y la influencia que estas ejercen en la vida pública —y privada— son visibles.

Sin embargo, la teoría de la secularización incluye una segunda sub-tesis que, muy a menudo, se une a la primera sin la necesaria diferenciación, la llamada tesis del “declive de la religión”. Esta “postulaba que el proceso de secularización traería a su paso la progresiva reducción y declive de la religión hasta su eventual desaparición” (Casanova, 1994). Así como en otras partes del mundo, esta segunda tesis no es constatable para el caso chileno, donde los resultados de investigaciones como las aquí discutidas muestran que la cuestión religiosa está lejos de haber desaparecido.

En ese sentido, utilizar y aplicar las teorías clásicas de la secularización desarrolladas principalmente en un contexto europeo occidental podría ser engañoso. Por supuesto, aquí y allá se está produciendo un debilitamiento del cristianismo como tradición religiosa hegemónica. Sin embargo, América Latina tiene un sustrato religioso diferente, conectado con su historia prehispánica y colonial, que ofrece otras posibilidades y conduce a caminos diferentes en el panorama religioso, con expresiones de religiosidad menos institucionalizadas y altamente imbricadas (De la Torre, 2012). Así, también la religiosidad juvenil actual busca nuevas formas de configuración —incluso dentro del propio cristianismo— y de expresar y realizar la dimensión religiosa. Ello supone la necesidad de seguir desarrollando propuestas teóricas e instrumentos adecuados para hacer cada vez más visible la diversidad religiosa que hoy por hoy parece caracterizar a la población latinoamericana (Frigerio, 2013, 2018; Bravo Vega, 2024).

REFERENCIAS

- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>
- Bahamondes, L., Marín Alarcón, N., Aránguiz Kahn, L., & de la Barra, D. (2020). *Religión y juventud: el impacto de los cambios socioculturales en los procesos de transmisión de la fe*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Berger, P. L. (1971). *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Kairós.
- Bravo Vega, F. (2024). “No-religión” y “religiosidad liminal”: Propuestas investigativas para el estudio de la desafección religiosa institucional en América Latina. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e90731-e90731. <https://doi.org/10.5209/ilur.90731>
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2006). Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, 8(1-2), 7-23.
- Centro de Estudios Ministerio de Educación (MINEDUC). (2017). *Estadísticas de la Educación 2016*. Ministerio de Educación.
- Cerda-Planas, C. (2021). Youth Religiosity in Chile: A Territory Yet to Be Explored. *International Journal of Latin American Religions*, 5(2), 428-454. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00138-2>
- Cerda-Planas, C. (2023). *Mapping Youth Religiosity in Santiago de Chile*. LIT Verlag.
- Cerda-Planas, C. (2024). Actuales expresiones de la religiosidad juvenil en Santiago de Chile. En P. Imbarack, J. Muñoz y J. Blake (Eds.), *Diálogo juveniles* (pp. 20-29). Observatorio Teológico-Pastoral/Vicaría de la Esperanza Joven.
- Creswell, J. (2011). *Designing and conducting mixed methods research* (2nd ed.). SAGE.
- Creswell, J. W., & Creswell, J. D. (2018). *Research design: Qualitative, quantitative & mixed methods approaches* (5th ed.). SAGE.
- De Jong, G. F., Faulkner, J. E., & Warland, R. H. (1976). Dimensions of Religiosity Reconsidered. Evidence from a Cross-Cultural Study. *Social Forces*, 54(4), 866-889. <https://doi.org/10.2307/2576180>

- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, 12(3), 506-521. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13013>
- Degelman, D., & Lynn, D. (1995). The Development and Preliminary Validation of the Belief in Divine Intervention Scale. *Journal of Psychology and Theology*, 23, 37-44. <https://doi.org/10.1177/009164719502300104>
- Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Peter Lang.
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of the religious life*. Free Press.
- Frigerio, A. (2013). Nuestra elusiva diversidad religiosa: cuestionando categorías y presupuestos teóricos. *Corpus*, 3(2).
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 51-95. <https://doi.org/10.28965/2018-024-03>
- Frigerio, A. (2020). Encontrando la religión por fuera de las “religiones”: una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las “iglesias” y el “individuo”. *Religião & Sociedade*, 40(3), 21-48. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3cap01>
- Fukuyama, Y. (1961). The Major Dimensions of Church Membership. *Review of Religious Research*, 2(4), 154-161. <https://doi.org/10.2307/3510955>
- Gill, N. T., & Thornton, L. H. (1989). Religious orientation and self-esteem among high school students. *The High School Journal*, 73(1), 47-60.
- Glock, C., & Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Rand McNally.
- Instituto Nacional de la Juventud (INJUV). (2015). *VIII Encuesta Nacional de la Juventud*. <http://www.injuv.gob.cl/portal/wp-content/uploads/2017/03/libro-octava-encuesta-nacional-de-juventud.pdf>
- Ladd, K. L., & Spilka, B. (2002). Inward, Outward, and Upward: Cognitive Aspects of Prayer. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(3), 475-484. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.00131>
- Latinobarómetro. (2014). *Las religiones en tiempo del Papa Francisco*. <https://www.latinobarometro.org/latNewsShowMore.jsp?evYEAR=2014&evMONTH=4>
- Luckmann, T. (2014). *Die unsichtbare Religion*. Suhrkamp.

- Núñez, R., & 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, 83-102. <https://doi.org/10.4067/S0719-56052019000200083>
- Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, 35-56.
- Parker, C. (2009). Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The case of Chile. En F. Hagopian (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (pp. 131-181). University of Notre Dame Press.
- Selltiz, C. (1959). *Research methods in social relations*. Holt, Rinehart and Winston.
- Silva, C., Romero, J., & Peters, T. (2010). Espiritualidad juvenil en Chile hoy: características y ámbitos. *Última Década*, 18(33), 201-255.
- Silva, J., Manzi, J., González, R., Cerdá-Planas, C., & Vásquez, C. (2017). *Jóvenes, cultura y religión: Vol. I. La evolución de las identidades, creencias y prácticas religiosas en jóvenes universitarios*. Ediciones UC.
- Stark, R., & Glock, C. (1970). *American Piety: The nature of religious commitment*. University of California Press.
- Streib, H., & Hood, R. W. (2011). Spirituality as privatized experience-oriented religion: Empirical and conceptual perspectives. *Implicit Religion*, 14(4), 433-453. <https://doi.org/10.1558/imre.v14i4.433>
- Streib, H., & Hood, R. W. (2013). Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism and Related World Views. *Implicit Religion*, 16(2). <https://doi.org/10.1558/imre.v16i2.133>
- Tamminen, K. (1994). Religious Experiences in Childhood and Adolescence: A Viewpoint of Religious Development Between the Ages of 7 and 20. *International Journal for the Psychology of Religion*, 4(2), 61. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0402_1
- Taves, A. (2011). *Religious experience reconsidered: A building-block approach to the study of religion and other special things*. Princeton University Press.
- Universidad Católica-Adimark. (2010-2022). *Encuestas Nacionales Bicentenario*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Centro de Políticas Públicas. <http://encuestabicentenario.uc.cl/>
- White, C., Baimel, A., & Norenzayan, A. (2017). What are the causes and consequences of belief in karma? *Religion, Brain & Behavior*, 7(4), 339-342. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1249921>

Ziebertz, H.-G. (Ed.). (2009). *How teachers in Europe teach religion: An international empirical study in 16 countries*. LIT Verlag.

Ziebertz, H.-G., & Kay, W. K. (Eds.). (2009). *Youth in Europe I: An international empirical Study about Life Perspectives*. LIT Verlag.