



**DIVERSIDAD
RELIGIOSA EN EL
SINHOGARISMO**

Discriminación y resiliencia

Informe de investigación:

“Diversidad Religiosa en el sinhogarismo.
Discriminación y resiliencia”

Realizado en el marco del proyecto:

“Discriminación y Resiliencia en las minorías
religiosas en situación de sinhogarismo”

Equipo de investigación:

Sebastián Mora Rosado

Jennifer Gómez Torres

CÁTEDRA
JOSÉ MARÍA MARTÍN
PATINO DE LA CULTURA
DEL ENCUENTRO



Francisco Javier de Lorenzo Gilsanz



Guillermo Fernández Maíllo - Investigador
voluntario en la Red FACIAM

Organiza:



Financiado por:



Maquetación:

Pica Para Arriba, diseño gráfico social



faciam.org

0. Tabla de contenido

1. Introducción • P. 6

2. Hecho religioso, pobreza y exclusión social • P. 8

– 2.1. Creencias religiosas, desigualdad social y marcos de interpretación de la pobreza • P. 8

2.1.1. Religión, espiritualidad e integración social en España: un análisis descriptivo de la desigualdad estructural desde la posición religiosa y la adscripción confesional

2.1.2. Condiciones de vida y desigualdad social

2.1.3. Pobreza, exclusión y trayectorias vitales

2.1.4. Discriminación por creencia religiosa

2.1.5. Conclusiones

– 2.2. Instituciones religiosas y personas creyentes como agentes de acción social • P. 28

– 2.3 Religión y espiritualidad en la experiencia de la pobreza: apoyo, sentido y ambigüedad

• P. 29

3. Espiritualidad y religión en personas en situación de sinhogarismo • P. 30

– 3.1. Espiritualidad y religión: complementariedad y diferencia • P. 30

– 3.2. Elementos básicos de la experiencia espiritual y religiosa en personas en situación de sinhogarismo • P. 31

– 3.3. Espiritualidad, religiosidad y sinhogarismo en España: una dimensión estructural de la experiencia • P. 32

3.3.1. El perfil sociodemográfico de las personas sin hogar

3.3.2. Espiritualidad, religiosidad y sinhogarismo en España

4• La vivencia religiosa y espiritual en contextos de sinhogarismo. Una perspectiva encarnada e interseccional • P. 36

– 4.1. Metodología de investigación • P. 37

4.1.1. Estrategia analítica: doble aproximación desde trayectorias vitales y categorías emergentes

4.1.2. Consideraciones éticas

– 4.2. Trayectorias vitales • P. 39

4.2.1. El comienzo del camino de la fe

4.2.2. Sucesos vitales estresantes

4.2.3. Buscando apoyos

4.2.4. Integración en la identidad personal

4.2.5. Mirando el futuro

– 4.3. De las trayectorias vitales a la comprensión del sentido • P. 42

4.3.1. Religión y espiritualidad

4.3.2. Recursos personales

4.3.3. Apoyos sociales

4.3.4. Tensiones y vulnerabilidades

– 4.4. Conclusiones • P. 56

5• Recomendaciones • P. 59

6• Bibliografía • P. 65

1. Introducción

El sinhogarismo en España refleja una realidad compleja y multidimensional de vulnerabilidad extrema que, según la encuesta sobre las personas en situación de sinhogarismo de 2024, afecta a 34.145 personas (INE, 2025), es decir, un 19,6% más que en 2022. Este dato refleja únicamente a quienes utilizan algún recurso de alojamiento y alimentación de la red asistencial; sin embargo, otras entidades aseguran que esta cifra es mayor, alcanzando a aproximadamente 40.000 personas. Es importante señalar que el 50% de las personas en situación de sinhogarismo son actualmente personas de origen extranjero, con un aumento significativo de mujeres en esta situación como veremos más adelante.

El sinhogarismo va más allá de la ausencia de vivienda, es una expresión acumulada de desigualdades estructurales, rupturas relacionales y negación de derechos que implican otros procesos como la descalificación social, la invisibilidad, la erosión de redes de apoyo, la precariedad laboral crónica y múltiples riesgos para la salud física y mental (Van Loon et al., 2025)

Para dar respuesta a esta compleja realidad han surgido políticas y prácticas convencionales e innovadoras de atención integral que han derivado en la creación de recursos y servicios diversos -Housing first, Housing-led, Permanent Supportive Housing (PSH), Income assistance, Case management (SCM) y Peer support, etc.- (Munthe-Kaas et al., 2018; Modelina et al., 2021); sin embargo, se ha dejado de lado una dimensión mucho más existencial: la búsqueda de sentido, de pertenencia y de dignidad en contextos de vulnerabilidad y precariedad extrema.

Según el estudio *Vínculos relacionales y apoyo social en el sinhogarismo* (Lorenzo et al., 2024), las personas en situación de sinhogarismo presentan una mayor adscripción y práctica religiosa que la población general, lo que convierte al hecho religioso en una dimensión socialmente relevante para estas personas. Casi ocho de cada diez personas en situación de sinhogarismo encuestadas (79,7 %) se declaran creyentes, frente al 59 % de la población general, con una presencia destacada de las personas católicas (38,6 %), musulmanas (21,6 %) y las Iglesias evangélicas (8,7 %). Además, el nivel de práctica religiosa es también superior: un 36,3 % acude a oficios religiosos con cierta regularidad, más de diez puntos por encima del conjunto de la población. Esta mayor implicación no debe interpretarse en clave causal, pero sí como un recurso significativo de sentido, pertenencia y apoyo, especialmente en contextos de alta vulnerabilidad, donde los espacios y comunidades religiosas funcionan como ámbitos de socialización, acompañamiento y generación de bienes relacionales relevantes para la intervención social.

Sin embargo, a pesar de esta presencia relevante, la religión y la espiritualidad emergen como dimensiones poco exploradas pero muy presentes en la vida y trayectoria de las personas en situación de sinhogarismo. Estas dos dimensiones, que se interrelacionan, funcionan como marcos de significación que organizan la experiencia cotidiana, generan espacios relacionales que canalizan apoyo material y emocional, así como generadoras de recursos que permiten a las personas hacer frente a las crisis personales y proyectar el futuro. Aun así, esta cuestión más de carácter religioso y espiritual ha permanecido ausente en el debate académico y en el ámbito de la investigación cualitativa, así como de las políticas públicas en España (Mora, 2019; Mora & Fernández, 2024). Por otro lado, las configuraciones interseccionales como el género, origen, proceso de migración, entre otras variables, generan experiencias profundamente dife-

renciadas del sinhogarismo y de los recursos religiosos disponibles que merecen una especial atención.

Esta ausencia resulta llamativa si se tiene en cuenta que la religión y la espiritualidad han sido históricamente elementos centrales tanto en la comprensión social de la pobreza como en las trayectorias vitales de muchas personas en situación de exclusión. A pesar de la creciente producción académica sobre el sinhogarismo desde perspectivas estructurales, relacionales y de derechos, la dimensión religiosa y espiritual de la experiencia de las personas en situación de sinhogarismo continúa siendo un ámbito escasamente explorado. Abordar esta dimensión no solo permite ampliar el marco interpretativo del sinhogarismo, sino también reconocer aspectos frecuentemente invisibilizados de la subjetividad, el sentido y la resiliencia de quienes lo experimentan.

Para situar adecuadamente esta investigación, es necesario partir de las principales aproximaciones desde las que lo religioso y lo espiritual han sido analizados en relación con la pobreza y la exclusión social. En la literatura pueden identificarse, de forma esquemática tres grandes enfoques: (1) la influencia de las creencias religiosas en la condición social de las personas creyentes y en la comprensión social de la pobreza y la riqueza; (2) el papel de las instituciones religiosas y de las personas creyentes como agentes de acción social; y (3) la vivencia religiosa y espiritual de las personas empobrecidas, entendida tanto como un posible recurso de resiliencia y sentido como, en algunos casos, un factor que puede generar tensiones o dificultades adicionales.

Desde estas tres aproximaciones, el presente estudio no se detendrá en profundidad en la segunda, relativa a la acción social de las instituciones religiosas, dado que esta ha sido ya objeto de análisis específico en investigaciones previas (Blanco et al., 2019; Mora & Fernández, 2024). Sí se ofrecerá, en cambio, un marco teórico y descriptivo sucinto sobre la primera aproximación, centrado en el contexto español, que permita comprender cómo las creencias religiosas influyen, de manera no lineal, como expondremos, en la pobreza y la exclusión social. No obstante, el núcleo central de la investigación se sitúa en la tercera aproximación, focalizada en la vivencia religiosa y espiritual de las personas en situación de sinhogarismo y cómo influye en sus trayectorias vitales en el sinhogarismo.

Con este objetivo, el estudio combina una revisión de la literatura académica reciente con una investigación cualitativa realizada con personas en situación de sinhogarismo vinculadas a entidades de la

Red FACIAM. A través de este enfoque se pretende comprender cómo lo religioso y/o espiritual es vivido, significado y narrado por las propias personas en situación de sinhogarismo, atendiendo a su ambivalencia: como posible fuente de sentido, esperanza y resistencia ante la adversidad, pero también como espacio atravesado por conflictos, silencios o rupturas. De este modo, la investigación busca contribuir a un campo aún poco desarrollado, aportando conocimiento empírico y conceptual sobre una dimensión clave de la experiencia del sinhogarismo.

2. Hecho religioso, pobreza y exclusión social

La relación entre el hecho religioso y las situaciones de riqueza, pobreza y exclusión social constituye un ámbito de análisis relevante en las ciencias sociales, al menos desde el famoso estudio de Weber (1905/2002) sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.

Lejos de tratarse de una relación meramente circunstancial, la religión ha configurado históricamente marcos de interpretación del orden social, influyendo tanto en la comprensión de la desigualdad como en las respuestas colectivas e individuales frente a ella (Berger, 1967; Casanova, 2011). En contextos de creciente vulnerabilidad, esta relación adquiere una especial relevancia, pues el fenómeno religioso puede operar simultáneamente como fuente de sentido, motivación y acción solidaria, pero también como espacio de ambigüedad, legitimación del *statu quo* o estigmatización.

El estudio del vínculo entre religión y pobreza suele articularse en tres grandes aproximaciones complementarias, que citábamos en la introducción y vamos a desarrollar como hemos descrito anteriormente.

2.1. Creencias religiosas, desigualdad social y marcos de interpretación de la pobreza

Las creencias religiosas influyen de manera significativa en la forma en que las sociedades interpretan la pobreza, la riqueza y la desigualdad social. A lo largo del tiempo, las tradiciones religiosas han generado marcos morales sobre el trabajo, el mérito, el sufrimiento, la solidaridad y la justicia que han influido tanto en las actitudes individuales como en los discursos públicos y políticos. En este sentido, la religión no puede entenderse como un fenómeno

marginal, sino como una dimensión con capacidad estructurante en la vida social y económica.

Sin embargo, la relación entre religión y economía dista mucho de ser simple o lineal. No existe una correspondencia directa entre determinadas creencias religiosas y resultados económicos específicos. Más bien, las prácticas religiosas operan a través de configuraciones culturales complejas que median de manera diversa las trayectorias económicas. Factores como la intensidad de la religiosidad, sus contenidos prácticos y su inserción en contextos sociales concretos resultan más relevantes que la mera afiliación confesional. Así, en determinados contextos, algunas formas de religiosidad pueden favorecer la planificación a largo plazo, la estabilidad familiar o la inversión en capital humano, mientras que en otros pueden reforzar orientaciones al presente, roles de género restrictivos o visiones providencialistas que limitan las oportunidades económicas.

Los efectos económicos de la religiosidad son, además, profundamente dependientes del contexto socioeconómico. La religión puede funcionar como un recurso de capital social y cultural en sociedades con altos niveles de desarrollo, mientras que en contextos marcados por la escasez de oportunidades estructurales puede asociarse a dinámicas que refuerzan la vulnerabilidad económica. Estos contrastes ponen de relieve la insuficiencia de los enfoques que buscan identificar relaciones causales simples entre religión e ingresos, y subrayan la necesidad de analizar la religión como una práctica social situada, en interacción con los mercados, los sistemas de bienestar y las configuraciones institucionales (Keister, 2008; Bettendorf y Dijkgraaf, 2010).

Desde esta perspectiva, la religión actúa como un factor de estratificación de manera indirecta y relacional. No produce efectos autónomos, sino que se entrelaza con otras dimensiones de desigualdad —como la clase social, el género, el origen familiar o la trayectoria migratoria— orientando itinerarios vitales diferenciados que tienen consecuencias desiguales en términos de estabilidad económica, acumulación de recursos y bienestar a lo largo del ciclo vital (Gilliland, 2020). La contribución de la religión a la reproducción de la desigualdad no deriva tanto de sus doctrinas explícitas como de su inserción en marcos culturales y redes sociales que interactúan con estructuras sociales más amplias.

Por ello, las explicaciones basadas en determinaciones causales lineales entre pobreza y creencias religiosas resultan conceptualmente problemáticas. Las creencias no operan como variables aisladas,

sino que se inscriben en entramados complejos de poder, desigualdad estructural y trayectorias biográficas diferenciadas (Wilde, 2018). Al mismo tiempo, esta mirada crítica no permite ignorar la relevancia social del hecho religioso en el análisis de la pobreza. En contextos como el español, donde determinados colectivos confesionales están sobrerrepresentados en situaciones de pobreza y exclusión, esta relación adquiere una especial relevancia pública que debe interpretarse a la luz de procesos históricos, políticos y socioeconómicos más amplios, evitando lecturas culturalistas o moralizantes.

Las creencias religiosas desempeñan, además, un papel ambivalente en la comprensión y legitimidad de la pobreza. Por un lado, pueden alimentar una crítica ética y política de la desigualdad, promoviendo ideales de justicia social, redistribución y responsabilidad colectiva (Gutiérrez, 1971; Sen, 1999). Por otro, pueden contribuir a naturalizar o moralizar la pobreza, interpretándola como resultado del destino, la voluntad divina o la responsabilidad individual, lo que tiende a invisibilizar sus causas estructurales (Bourdieu, 1998). De este modo, la religión configura imaginarios sociales que influyen en la percepción pública de la pobreza, en la legitimación de determinadas políticas sociales y en la definición de quién es considerado merecedor de ayuda y en qué condiciones.

Un ejemplo significativo de esta ambivalencia lo constituyen las llamadas teologías de la prosperidad, que establecen una relación directa entre fe, éxito económico y bendición divina. Desde esta perspectiva, la prosperidad material se presenta como signo del favor de Dios y como resultado de la correcta gestión de los propios recursos espirituales y morales. Esta reinterpretación de categorías teológicas clásicas se alinea con lógicas neoliberales de responsabilidad individual, meritocracia y éxito, y puede contribuir a legitimar el orden socioeconómico existente. Desde un punto de vista crítico, estas lecturas tienden a moralizar el éxito y el fracaso económico, interpretando implícitamente la pobreza como un déficit individual y ocultando los factores sociales, históricos y políticos que estructuran las trayectorias de desigualdad (Wrenn 2019).

2.1.1. Religión, espiritualidad e integración social en España: un análisis descriptivo de la desigualdad estructural desde la posición religiosa y la adscripción confesional

Desde el marco propuesto abordamos a continuación, desde una perspectiva empírica y descriptiva, cómo la posición religiosa subjetiva (creyente practicante, creyente no practicante, no creyente, no religioso) y la adscripción a confesiones religiosas concretas se asocian a diferentes niveles de integración y exclusión social en España. El análisis se apoya en un amplio conjunto de indicadores relativos a vivienda, pobreza, empleo, acceso a prestaciones sociales, redes de apoyo, discriminación y composición del hogar derivados de la encuesta ENISFOESSA2024¹ realizada por la Fundación FOESSA².

El objetivo de este análisis no es establecer relaciones causales entre religión y pobreza, tal como hemos referido, sino identificar patrones consistentes que permitan comprender cómo determinadas posiciones religiosas se superponen a trayectorias vitales marcadas por la vulnerabilidad o, por el contrario, por una mayor integración social. Así, el interés se centra en la acumulación de desventajas y en los mecanismos que refuerzan o amortiguan los procesos de exclusión.

Desde una perspectiva estructural, y siguiendo los trabajos realizados por FOESSA a partir de 2007, la exclusión social se conceptualiza a partir de tres esferas de riesgo principales: las transformaciones producidas a nivel económico (empleo, carencia de ingresos, privación de ciertos bienes y servicios básicos), la participación social (aislamiento, conflictividad familiar, y social), y la participación política y el acceso efectivo al bienestar público (vivienda adecuada, sanidad, educación...). Así, la exclusión social (entendida como falta de participación) emerge cuando estas dimensiones se debilitan de forma acumulativa, generando trayectorias de precariedad persistente.

La religión se inserta en este esquema de forma ambivalente. Por un lado, puede actuar como recurso simbólico y comunitario, proporcionando sentido, apoyo emocional y redes de solidaridad. Por otro, determinadas adscripciones religiosas —especial-

mente cuando coinciden con origen migrante, discriminación o precariedad laboral— se asocian a posiciones estructurales de desventaja.

En contextos de secularización, como el español, la literatura señala que la religiosidad intensa tiende a concentrarse en capas sociales más expuestas a la inseguridad material, exceptuando algunos sectores del catolicismo, mientras que los sectores con mayor integración socioeconómica adoptan con mayor frecuencia posiciones no religiosas. Por ello, tal y como hemos mencionado, la religión no debe leerse como causa de la pobreza, sino como dimensión que se superpone a la estructura de clases y a las trayectorias de desigualdad, funcionando a menudo como recurso de afrontamiento en contextos de vulnerabilidad.

2.1.2. Condiciones de vida y desigualdad social

El análisis de ámbitos como el acceso y la estabilidad residencial, la relación con las prestaciones sociales, las redes de apoyo y reciprocidad, las trayectorias intergeneracionales de pobreza, los procesos de integración y exclusión social y la experiencia de discriminación en relación con la posición religiosa y la adscripción a alguna confesión concreta, permite identificar patrones, gradientes y perfiles de riesgo, poniendo de relieve cómo determinadas posiciones concentran mayores niveles de vulnerabilidad material y simbólica.

Este enfoque contribuye a una comprensión más matizada del papel de la religión en la estructura social contemporánea y aporta claves analíticas relevantes para el estudio de la pobreza y la exclusión desde una perspectiva integral.

2.1.2.1 Composición del hogar

Desde la perspectiva de la posición religiosa, se observa un patrón común en todos los grupos: la mayor parte de los hogares se concentra en el tramo de 2 a 4 miembros, lo que refleja la persistencia del hogar nuclear como forma dominante de convivencia (**Tabla 1**).

No obstante, la intensidad de esta pauta varía de manera significativa según el grado de religiosidad. Entre quienes se consideran creyentes, pero manifiestan dudas o una práctica menos intensa y en los considerados no creyentes, este tipo de hogares al-

¹ Los datos presentados en este epígrafe se refieren al universo total de hogares residentes en España, constituyendo, por tanto, una referencia agregada a nivel nacional.

² Fomento de Estudios y Sociología Aplicada: www.foessa.es

canza porcentajes elevados, situándose por encima del 71%, mientras que, en los grupos con religiosidad débil el porcentaje es algo menor. Este dato sugiere que, en contextos de religiosidad débil o secularización avanzada, tienden a consolidarse modelos de convivencia más estandarizados, próximos al modelo de familia nuclear reducida o a hogares de convivencia limitada.

Las diferencias se hacen más visibles al analizar los extremos de la distribución. Los hogares de cinco o más miembros son notablemente más frecuentes entre los creyentes practicantes, donde alcanzan en torno al 17 % del total, una proporción sensiblemente superior al resto de grupos. Esta mayor presencia de hogares numerosos puede interpretarse como el reflejo de valores familiares más tradicionales, una mayor centralidad de la familia extensa y, en algunos casos, una fecundidad más elevada. Desde un punto de vista sociológico, esta configuración refuerza la densidad de los vínculos intrafamiliares y puede generar formas intensas de apoyo y solidaridad interna, aunque también incrementa la presión económica sobre el hogar, especialmente en contextos de vulnerabilidad social.

En contraste, los hogares unipersonales presentan una mayor incidencia entre las personas no religiosas, superando el 28 %, frente a porcentajes sensiblemente inferiores entre los creyentes practicantes. Esta diferencia resulta coherente con procesos de individualización biográfica, mayor autonomía residencial y cambios en las normas sociales relativas a la convivencia, el matrimonio y la vida en pareja. La menor presencia de hogares unipersonales entre los grupos más religiosos sugiere una mayor persistencia de normas que favorecen la vida en familia y la co-residencia, incluso en etapas avanzadas del ciclo vital.

El análisis por adscripción confesional (**Tabla 2**) introduce nuevos matices que enriquecen la comprensión de estas dinámicas. Entre los católicos, predominan claramente los hogares de 2 a 4 miembros, con más de tres cuartas partes de los casos, y una presencia baja (en comparación) de hogares numerosos.

Esta configuración sugiere una adaptación relativamente avanzada a los modelos familiares mayoritarios en las sociedades occidentales, combinada con la persistencia de ciertos valores familiares que limitan la expansión de los hogares unipersonales en comparación con otros grupos.

El perfil de los hogares musulmanes presenta diferencias mucho más marcadas. En este grupo, cer-

ca del 40% de los hogares cuenta con cinco o más miembros, mientras que la proporción de personas que viven solas es muy inferior (7,8%). Este patrón refleja la centralidad de la familia extensa y la co-residencia intergeneracional, así como normas culturales y religiosas que refuerzan la vida familiar colectiva. Desde una perspectiva sociológica, estos hogares concentran una elevada densidad relacional y una fuerte interdependencia interna, lo que puede funcionar como un recurso clave en contextos de precariedad, aunque también implica mayores necesidades materiales y de vivienda.

Confesiones como las evangélicas tienden a situarse en posiciones intermedias, combinando una mayor orientación comunitaria y familiar con adaptaciones parciales a los modelos residenciales dominantes. En estos casos, la pertenencia religiosa suele reforzar las redes sociales internas y los mecanismos de apoyo mutuo, influyendo de forma indirecta en la composición y estabilidad de los hogares.

En el caso de las personas sin confesión específica, la distribución es más heterogénea. Los hogares unipersonales alcanzan porcentajes relevantes, cercanos al 14 %, mientras que un elevado porcentaje se sitúa en el intervalo de entre 2 y 4 miembros. Esta diversidad interna puede interpretarse como el resultado de trayectorias vitales más individualizadas y menos reguladas por normas religiosas compartidas, donde conviven situaciones muy distintas en términos de edad, ciclo vital y condiciones socioeconómicas.

Tabla 1: Composición del hogar según posición religiosa

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Soy creyente y practicante	Soy creyente, pero no soy practicante	Tengo dudas, pero soy creyente	No soy creyente	No soy religioso	TOTAL
Persona sola	21,5%	21,8%	22,8%	24,5%	28,2%	22,7%
De 2 a 4 miembros	61,5%	70,6%	71,7%	71,1%	67,3%	67,3%
5 y más miembros	16,9%	7,6%	5,5%	4,4%	4,5%	10%

Tabla 2: Composición del hogar según adscripción confesional¹

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Evangélico	Otras	TOTAL
Persona sola	25%	7,8%	12,1%	13,8%	22,7%
De 2 a 4 miembros	68,7%	54,3%	65,6%	73,7%	67,3%
5 y más miembros	6,3%	38%	22,3%	12,5%	10%

Tabla 3: Régimen de tenencia de la vivienda según posición religiosa

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Soy creyente y practicante	Soy creyente, pero no soy practicante	Tengo dudas, pero soy creyente	No soy creyente	No soy religioso	TOTAL
Por compra, totalmente pagada	44,9%	41,7%	33,2%	31,4%	31,5%	40,1%
Por compra, por pagos pendientes	8,1%	15,6%	19,2%	19,1%	19,8%	14,1%
Por herencia o donación	8%	7,7%	9,5%	7,9%	7%	7,8%
Por patrón/empresa por razón de trabajo	0,3%	0,3%	0,2%	0,2%	0,2%	0,3%
Por otras personas (familiares o amigos)	1,9%	3%	4,7%	5%	4,3%	3,1%
La administración pública o una ONG o entidad sin ánimo de lucro	1%	0,5%	0,8%	0,2%	0,7%	0,7%
Alquiler social, renta antigua	7,1%	5,2%	4,4%	3,5%	5%	5,6%
Alquiler a precio de mercado	24,2%	23,1%	24,1%	29,6%	27,3%	24,8%
Subarriendo o alquiler de habitación	1,8%	1%	1,3%	1,4%	1,8%	1,4%
Ocupada sin título legal	1,2%	0,7%	1,7%	0,6%	0,8%	0,9%
Otras	1,5%	1%	0,8%	1%	1,5%	1,3%

¹ Los porcentajes de las tablas relativas a la Adscripción confesional se calculan tomando como 100% al conjunto de personas que en la tabla anterior (según Posición religiosa) integran las categorías "Soy creyente y practicante", "Soy creyente, pero no soy practicante" y "Tengo dudas, pero soy creyente".

En resumen...

El análisis conjunto de la posición religiosa y la adscripción confesional pone de relieve la persistencia de diferencias significativas en la composición del hogar, con implicaciones sociológicas relevantes. Los hogares más numerosos se concentran en los grupos con mayor religiosidad práctica y en determinadas confesiones, lo que refuerza la importancia de la familia como espacio de apoyo y socialización, pero también incrementa las necesidades materiales y de cuidados. En cambio, las posiciones más secularizadas se asocian a hogares de menor tamaño y a una mayor presencia de hogares unipersonales, en consonancia con procesos de individualización y cambio cultural.

Estas dinámicas tienen efectos directos sobre la cohesión social, la organización de los cuidados y las formas de integración, y muestran cómo la religión, lejos de desaparecer, sigue configurando de manera diferenciada las condiciones de vida. El cruce de ambas variables permite, además, superar visiones homogéneas y reconocer la diversidad interna de los grupos religiosos y no religiosos, aportando una comprensión más matizada del pluralismo contemporáneo y de sus expresiones en la vida cotidiana.

Desde esta perspectiva integrada, la religión puede entenderse como un factor que estructura disposiciones culturales y relacionales, pero cuya influencia se modula por la intensidad de la creencia y por el contexto social en el que se inscribe. No se trata de un determinismo religioso, sino de un entramado de significados, normas y recursos que interactúan con las condiciones materiales y las trayectorias vitales.

2.1.2.2. Régimen de tenencia de la vivienda

El régimen de tenencia de la vivienda presenta un patrón relativamente transversal, aunque con diferencias cuando se analiza en profundidad la interacción entre posición religiosa y adscripción confesional. En términos generales, en torno a un tercio de los hogares se sitúa en la modalidad de vivienda en propiedad totalmente pagada, lo que refleja trayectorias residenciales consolidadas (Tabla 3). Sin embargo, esta proporción es algo menor entre quienes se declaran no religiosos, mientras que entre los creyentes practicantes es más elevada, sugiriendo una mayor presencia de generaciones de edad avanzada y ciclos residenciales más largos.

La modalidad de compra con pagos pendientes muestra un gradiente claro asociado a la intensidad religiosa: representa el 8,1% entre creyentes practicantes y asciende progresivamente hasta el 19,8% entre quienes se declaran no religiosos. Este desplazamiento indica trayectorias vitales diferenciadas, en las que los grupos menos religiosos se concentran en fases intermedias del ciclo vital, con mayor exposición al endeudamiento y a la inestabilidad económica derivada del mercado hipotecario.

El alquiler a precio de mercado, por su parte, alcanza en torno a una cuarta parte de los hogares en todos los grupos, funcionando como modalidad estructuralmente relevante, aunque con significados sociales distintos según la posición religiosa y confesional.

Los regímenes más precarios —subarriendo, ocupación sin título legal o vivienda proporcionada por la administración o entidades sociales—, aunque minoritarios en términos absolutos, adquieren un peso significativo entre los creyentes practicantes, especialmente en formas de alquiler social y alojamiento tutelado. Esta sobrerrepresentación apunta a una mayor concentración de situaciones de vulnerabilidad residencial en los grupos con religiosidad más intensa.

El análisis por adscripción confesional (**Tabla 4**) refuerza estas diferencias estructurales. Entre los católicos, la vivienda en propiedad totalmente pagada alcanza el 48,8%, muy por encima de la media, reflejando una integración histórica en el régimen de propiedad característico del modelo residencial español. En contraste, entre personas musulmanes y evangélicas predomina claramente el alquiler a precio de mercado, con porcentajes del 35,5% y del 45,2%, respectivamente, lo que señala trayectorias residenciales más inestables y una menor acumulación patrimonial. Estas diferencias no pueden entenderse únicamente en clave religiosa, sino como resultado de la intersección entre confesión, origen migrante y posición en la estructura de clases.

En resumen...

Si bien existen pautas residenciales compartidas por el conjunto de la población, la interacción entre posición religiosa y adscripción confesional introduce diferencias socialmente significativas. La mayor estabilidad residencial asociada a la vivienda en propiedad totalmente pagada se concentra en los grupos más integrados estructuralmente —especialmente entre los católicos y, en menor medida, entre los creyentes practicantes de mayor edad—, mientras que las posiciones más secularizadas se sitúan con mayor frecuencia en fases intermedias del ciclo vital, caracterizadas por la compra con pagos pendientes y una mayor exposición al endeudamiento.

Paralelamente, la sobrerrepresentación de regímenes residenciales precarios entre los grupos con religiosidad más intensa y entre determinadas minorías confesionales evidencia una mayor vulnerabilidad habitacional, estrechamente vinculada a trayectorias socioeconómicas frágiles, origen migrante y limitada acumulación patrimonial. En conjunto, estos resultados muestran que la religión no opera como factor causal directo del acceso a la vivienda, pero sí como marcador social que se entrelaza con la estructura de clases y el ciclo vital, configurando perfiles diferenciados de estabilidad y riesgo residencial.

2.1.2.3. Redes de apoyo y reciprocidad

Las redes de apoyo interpersonal presentan una estructura ambivalente. Entre creyentes practicantes, el 22,9% declara tener dos o tres personas a las que pedir ayuda. Por su parte, el porcentaje de quienes declaran más de tres personas a las que ofrecer ayuda se sitúa en torno al 8–11 %, siendo algo mayor entre no creyentes (**Tabla 5**). No obstante, el porcentaje de personas que declaran no tener a nadie a quien acudir alcanza el 46,7% entre creyentes practicantes y asciende hasta el 50,7% entre no religiosos. Este predominio de la ausencia de reciprocidad activa sugiere redes relacionales frágiles, centradas más en la supervivencia cotidiana que en la ayuda mutua sostenida.

Los datos de la **Tabla 6** muestran un nivel relativamente bajo de disponibilidad de redes de apoyo inmediato en el conjunto de la población, con un 46,9

% que declara no tener a nadie a quien ofrecer ayuda si la necesitara, lo que apunta a una fragilidad significativa del capital social de tipo relacional. Esta pauta es bastante homogénea entre adscripciones confesionales, aunque se observan matices relevantes: las personas adscritas al catolicismo presentan valores muy próximos a la media, mientras que entre quienes se identifican como musulmanes y con otras confesiones se registran porcentajes ligeramente superiores de ausencia total de redes disponibles, lo que podría estar vinculado a procesos de mayor vulnerabilidad estructural o a trayectorias migratorias y de inclusión social más inestables.

Destaca, no obstante, el caso de las iglesias evangélicas, donde se observa una mayor proporción de personas que declaran contar con más de tres apoyos (11,6 %, frente al 8,2 % del total), lo que sugiere la existencia de redes comunitarias más densas y activas. En conjunto, los resultados apuntan a que la adscripción religiosa, más que generar diferencias radicales, se asocia a configuraciones específicas del capital social, especialmente en su dimensión de vínculos cercanos y apoyo interpersonal, con implicaciones relevantes para la cohesión social y la capacidad de afrontamiento de situaciones de necesidad.

En cuanto a la disponibilidad de redes de apoyo para solicitar ayuda según la posición religiosa, encontramos patrones diferenciados poniendo de relieve una relación significativa entre religiosidad, capital social y densidad relacional (Tabla 7). En el conjunto de la población, solo el 18,1 % declara no tener a nadie a quien pedir ayuda, lo que contrasta con los niveles más elevados de aislamiento observados en otros indicadores y sugiere que la capacidad de activar apoyo es mayor que la de ofrecerlo.

No obstante, se aprecian diferencias relevantes: las personas no creyentes presentan el menor porcentaje de ausencia total de apoyos (12,9%) y, junto con quienes no se consideran religiosos, concentran los valores más altos de redes amplias, con más de tres personas disponibles (25,8% y 23,5%, respectivamente). Por su parte, las personas creyentes y practicantes, así como las creyentes no practicantes, muestran perfiles más concentrados en redes de tamaño medio (dos o tres personas), lo que apunta a un capital social más estable pero menos extensivo.

En conjunto, los datos indican que la posición religiosa no opera de forma lineal sobre el capital social, sino que se articula con otros factores —como trayectorias vitales, integración social y pluralidad de pertenencias— que modulan la capacidad de movi-

lizar apoyos en situaciones de necesidad.

El acceso a apoyo interpersonal muestra diferencias relevantes. Entre católicos, más del 43% declara tener dos o más personas a las que pedir ayuda, mientras que los musulmanes tienen un perfil algo más polarizado: un 32,6 % declara no tener a nadie y un 33,4 % dos o más personas (Tabla 8). En evangélicos y otras confesiones hay combinaciones similares de aislamiento y redes relativamente densas, mientras que en el grupo sin confesión específica predominan las situaciones de contar con dos o tres personas o más.

La coexistencia de hogares sin apoyos y de redes densas dentro de una misma confesión sugiere que la religión por sí sola no basta para explicar la estructura del capital social, aunque en ciertas comunidades religiosas las congregaciones pueden convertirse en redes de apoyo relevantes.

En el conjunto de la población, el 18,5% declara no tener a nadie a quien recurrir en caso de necesidad, pero este promedio oculta contrastes significativos entre confesiones (Tabla 8). Las personas católicas presentan el perfil más favorable, con el menor porcentaje de ausencia total de apoyos (15,3%) y los valores más elevados de redes de tamaño medio y amplio, especialmente en la categoría de dos o tres personas (43,8%) y más de tres personas (19,3%), lo que sugiere una mayor estabilidad y accesibilidad de los vínculos de ayuda. Por el contrario, entre las personas de confesión islámica y otras confesiones se registran niveles sensiblemente más altos de aislamiento relacional, con porcentajes que superan el 30 % en la ausencia total de apoyos (32,6% y 35,1%, respectivamente), junto con una menor presencia de redes amplias. Las iglesias evangélicas ocupan una posición intermedia, con una mayor concentración en redes reducidas —una sola persona— y valores moderados en redes más extensas. En conjunto, los datos indican que la adscripción confesional se asocia a distintas configuraciones del capital social, probablemente mediadas por factores estructurales como la inclusión social, las trayectorias migratorias y la capacidad de las comunidades religiosas para generar vínculos efectivos de apoyo más allá de sus propios espacios institucionales.

En el conjunto de la población, dos tercios (66,6 %) acudirían prioritariamente a los servicios públicos, porcentaje que aumenta de forma sistemática entre las personas no creyentes y no religiosas (72,4 % y 74,0 %, respectivamente), lo que sugiere una mayor orientación hacia el Estado como garante principal del bienestar.

Tabla 4: Régimen de tenencia de la vivienda según adscripción confesional

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Evangélico	Otras	TOTAL
Por compra, totalmente pagada	48,8%	26,3%	12,5%	12,5%	42,9%
Por compra, por pagos pendientes	13,1%	9,7%	6,5%	19,4%	12,4%
Por herencia o donación	8,8%	5,1%	3,8%	3,9%	7,9%
Por patrón/empresa por razón de trabajo	0,3%	0,1%	0,2%	1,7%	0,3%
Por otras personas (familiares o amigos)	2,6%	1%	4,8%	6%	2,6%
La administración pública o una ONG o entidad sin ánimo de lucro	0,4%	2,6%	0,6%	1,3%	0,7%
Alquiler social, renta antigua	4,1%	13,4%	15,1%	7,3%	6,1%
Alquiler a precio de mercado	19,3%	35,5%	45,2%	41,4%	23,5%
Subarriendo o alquiler de habitación	1,1%	2%	2,8%	2,6%	1,4%
Ocupada sin título legal	0,5%	1,8%	5,4%	1,7%	1%
Otras	0,9%	2,6%	3%	2,2%	1,3%

Tabla 5: Actualmente tiene personas a las que solicitar ayuda si la necesitan según posición religiosa

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Soy creyente y practicante	Soy creyente, pero no soy practicante	Tengo dudas, pero soy creyente	No soy creyente	No soy religioso	TOTAL
No, nadie	46,7%	46,9%	45,6%	43,5%	50,7%	46,7%
Sí, una persona	22%	22,1%	20,6%	21,6%	19,6%	21,7%
Sí, dos o tres personas	22,9%	22,8%	24%	23,9%	20,3%	22,8%
Sí, más de tres personas	8,4%	8,2%	9,8%	11%	9,4%	8,8%

Tabla 6: Actualmente tiene personas a las que ofrecer ayuda si la necesitan según adscripción confesional

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Iglesias Evangélicas Protestantismo	Otras	TOTAL
No, nadie	46%	50,6%	48,3%	53,4%	46,9%
Sí, una persona	22,3%	21,9%	20,9%	17,2%	22,1%
Sí, dos o tres personas	23,7%	19,6%	19,3%	20,7%	22,9%
Sí, más de tres personas	8%	7,9%	11,6%	8,6%	8,2%

Tabla 7: Actualmente tiene personas a las que pedir ayuda si la necesita según posición religiosa

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Soy creyente y practicante	Soy creyente, pero no soy practicante	Tengo dudas, pero soy creyente	No soy creyente	No soy religioso	TOTAL
No, nadie	19,3%	18%	18,1%	12,9%	21,5%	18,1%
Sí, una persona	21,8%	22,7%	19,6%	20,2%	19%	21,5%
Sí, dos o tres personas	42,1%	41,1%	37%	41,1%	36%	40,8%
Sí, más de tres personas	16,8%	18,2%	25,4%	25,8%	23,5%	19,6%

Tabla 8: Actualmente tiene personas a las que pedir ayuda si la necesita según adscripción confesional

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Evangélico	Otras	TOTAL
No, nadie	15,3%	32,6%	23,9%	35,1%	18,5%
Sí, una persona	21,6%	23,5%	27,8%	19,9%	22,1%
Sí, dos o tres personas	43,8%	33,4%	32,5%	30,7%	41,5%
Sí, más de tres personas	19,3%	10,5%	15,8%	14,3%	17,8%

Tabla 9: Actualmente tiene personas a las que solicitar ayuda si la necesitan según posición religiosa

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Soy creyente y practicante	Soy creyente, pero no soy practicante	Tengo dudas, pero soy creyente	No soy creyente	No soy religioso	TOTAL
A los servicios sociales públicos	61,3%	67,4%	66,6%	72,4%	74%	66,6%
A Cáritas	20,2%	15,2%	14,7%	9,5%	8,1%	15,4%
A Cruz Roja	7,2%	5,9%	7,2%	5,5%	4,5%	6,2%
A otras entidades privadas sin ánimo de lucro (entidades de reparto de alimentos...)	3,3%	1,3%	1%	1,5%	1,5%	2%
A otros servicios públicos (empleo...)	0,8%	1%	1,9%	1,4%	2,1%	1,1%
A ningún sitio	7,2%	9,2%	8,7%	9,8%	9,8%	8,6%

Por el contrario, entre las personas creyentes y practicantes se observa una mayor diversificación de recursos, con un peso significativamente más alto de entidades del Tercer Sector de inspiración religiosa, especialmente Cáritas (20,2 %, frente al 15,4 % del total), lo que refleja la persistencia de vínculos de confianza y capital social institucionalizado en torno a organizaciones eclesiales. Cruz Roja presenta un perfil más transversal, con diferencias moderadas entre grupos, confirmando su carácter de actor social ampliamente legitimado.

Resulta relevante, asimismo, que el porcentaje de personas que declara no acudiría a ningún sitio se mantiene relativamente estable en torno al 8-10%, sin grandes variaciones por posición religiosa, lo que apunta a un núcleo persistente de desafección o desvinculación de los sistemas formales de ayuda. En conjunto, los datos sugieren que la posición religiosa no altera la primacía del sistema público, pero sí modula la combinación de recursos movilizados, revelando distintas configuraciones del capital social y de la confianza institucional en contextos de necesidad.

Por su parte, la **Tabla 10** confirma la centralidad de los servicios sociales públicos como principal referencia para la demanda de ayuda en todas las adscripciones confesionales (64,6% en el total), aunque con matices relevantes que reflejan distintas configuraciones de confianza institucional y capital social. El catolicismo se sitúa en valores muy próximos a la media, combinando el recurso al sistema público con un peso significativo de Cáritas (17,9%), lo que apunta a una articulación relativamente estable entre Estado y Tercer Sector de inspiración religiosa.

En las iglesias evangélicas se observa una pauta diferencial: aunque el recurso a los servicios públicos es algo menor (56,9%), destaca una mayor orientación hacia entidades no lucrativas, especialmente Cáritas (24,9%) y Cruz Roja (9,9%), lo que sugiere una mayor densidad de vínculos comunitarios y una estrategia de apoyo más diversificada. En el caso de los creyentes musulmanes y de otras confesiones, el recurso a los servicios públicos se mantiene elevado, pero se registra un mayor peso relativo de otras entidades privadas sin ánimo de lucro —especialmente entre la población musulmana—, lo que puede estar vinculado a trayectorias de inserción social más frágiles o a barreras de acceso percibidas en los dispositivos generalistas.

Finalmente, el porcentaje de personas que no acudiría a ningún sitio se sitúa en torno al 8,3% del total, con valores algo más bajos entre evangélicos y musulmanes, lo que sugiere una mayor activación de recursos formales en estos grupos.

Esta distribución confirma el modelo mixto de bienestar en España: el sistema público de servicios sociales es el eje central, pero entidades como Cáritas y Cruz Roja se consolidan como recursos clave, especialmente para católicos y evangélicos. En algunas confesiones minoritarias la opción de no acudir a ningún sitio puede expresar desconfianza institucional o sensación de vergüenza, desconocimiento de recursos o barreras idiomáticas y culturales. Ello subraya la importancia de políticas de accesibilidad intercultural y de colaboración con líderes y organizaciones religiosas para mejorar el alcance de las ayudas.

Se evidencia una estructura relacional ambivalente, en la que la disponibilidad de apoyos coexiste con niveles significativos de aislamiento social, sin que la religión funcione como garantía automática de capital social efectivo. Aunque una parte importante de la población —incluidos los creyentes practicantes— declara contar con varias personas a las que recurrir en caso de necesidad, la proporción nada desdeñable de individuos sin ningún apoyo disponible, especialmente entre los grupos más religiosos y entre las personas no religiosas, evidencia situaciones de vulnerabilidad relacional persistente.

La fuerte heterogeneidad observada en determinadas confesiones, como la musulmana, donde conviven redes densas con elevados niveles de aislamiento, refuerza la idea de que el capital social religioso es desigual y depende de trayectorias vitales, estabilidad residencial y condiciones socioeconómicas.

Asimismo, el predominio de la ausencia de reciprocidad activa —con cerca de la mitad de la población sin personas a las que ofrecer ayuda— sugiere redes centradas en la gestión de la precariedad cotidiana más que en dinámicas sostenidas de ayuda mutua, lo que sitúa las relaciones interpersonales como un ámbito clave de fragilidad social que trasciende las diferencias religiosas y remite a condicionantes estructurales más amplios.

2.1.2.4. Relación con las prestaciones sociales

Este constituye un primer ámbito donde la intersección entre religión y vulnerabilidad se manifiesta con mayor claridad.

En cuanto a la percepción de rentas mínimas, más del 93% de la población declara no haberlas recibido nunca, independientemente de su posición religiosa. Sin embargo, los porcentajes de percepción en los últimos 12 meses alcanzan el 3% entre creyentes practicantes y el 3,2 % entre creyentes con dudas, frente a valores inferiores en los grupos no creyentes

(Tablas 11 y 12). La percepción "hace más de un año" asciende al 5,5% entre creyentes practicantes, reforzando la idea de una mayor interacción histórica con los sistemas de garantía de ingresos.

Entre católicos, la percepción de renta mínima en los últimos 12 meses es baja (1,5%), mientras que entre musulmanes y evangélicos se eleva hasta el 5,3 y el 9,3% respectivamente, con cifras aún más altas en la categoría "hace más de un año".

La expectativa de necesidad futura de prestaciones sociales se distribuye de manera desigual según la posición religiosa y, de forma aún más marcada, según la adscripción confesional, reflejando diferencias estructurales en vulnerabilidad social y capital de seguridad.

En términos de posición religiosa (Tabla 13), se observa un gradiente nítido: las personas creyentes y practicantes presentan la mayor proporción de quienes anticipan tener que recurrir a prestaciones sociales en los próximos doce meses (30,3%), porcentaje que desciende progresivamente entre creyentes no practicantes (22,9%), creyentes con dudas (24,8 %) y alcanza sus valores más bajos entre no creyentes y no religiosos (17,8% y 19,3%, respectivamente). Este patrón sugiere una asociación entre mayor religiosidad vivida y mayor exposición a situaciones de necesidad, probablemente mediada por variables socioeconómicas como ingresos, estabilidad laboral o ciclo vital.

La adscripción confesional (Tabla 14) intensifica estas diferencias de forma muy significativa. Mientras que entre las personas adscritas al catolicismo solo el 20,4% anticipa una posible necesidad de recurrir a prestaciones, este porcentaje se eleva de manera muy acusada entre quienes se identifican como musulmanes (43,4%), otras confesiones (45,1 %) y, especialmente, entre las iglesias evangélicas (61%). Estas cifras apuntan a una mayor concentración de situaciones de precariedad e inseguridad social en determinados grupos confesionales, lo que remite a factores estructurales como la posición en el mercado de trabajo, las trayectorias migratorias, la segmentación social y la desigual distribución de recursos.

En conjunto, los datos refuerzan la idea de que la religión opera aquí menos como un factor explicativo cultural y más como un marcador social que se cruza con dinámicas de desigualdad, configurando distintos niveles de riesgo y dependencia potencial de los sistemas de protección social.

Existen diferencias significativas en el acceso efectivo y percibido al Ingreso Mínimo Vital (IMV) según adscripción confesional, poniendo de relieve tanto

distintos niveles de necesidad como desigualdades en las capacidades de tramitación y en la adecuación percibida de la prestación (Tabla 15).

En el conjunto de la población, la solicitud del IMV se realiza mayoritariamente por vía presencial (38,8%), lo que ya apunta a una dependencia relevante de la intermediación administrativa, especialmente entre los grupos con mayor vulnerabilidad. Esta pauta se intensifica entre las personas vinculadas a las iglesias evangélicas, donde casi la mitad ha solicitado la prestación presencialmente (48,5%), reflejando una mayor exposición a situaciones de necesidad económica y, probablemente, mayores dificultades de acceso autónomo a los canales digitales. Entre la población musulmana destaca un mayor uso relativo de la vía telemática (17,3%), aunque también se observa una elevada proporción de personas que no cumplen los requisitos (26,2%), lo que puede estar vinculado a trayectorias laborales más inestables o a situaciones administrativas complejas.

Resulta especialmente relevante la proporción de personas que declara no saber cómo hacerlo, que alcanza valores muy elevados en otras confesiones (19,4%) y en el ámbito evangélico (14%), evidenciando brechas de información y de acompañamiento institucional.

Por el contrario, entre la población católica se concentran en mayor medida quienes consideran que la prestación no es para ellos (13,5%), lo que sugiere una posición socioeconómica relativamente menos expuesta o una mayor distancia simbólica respecto a este tipo de ayudas.

En conjunto, los datos indican que la adscripción confesional se asocia a patrones diferenciados de acceso, barreras y expectativas en relación con el IMV, reforzando la idea de que estas diferencias responden fundamentalmente a condicionantes estructurales de desigualdad y capital social, más que a factores culturales o religiosos en sentido estricto.

La relación con las prestaciones sociales evidencia con especial nitidez cómo la intersección entre posición religiosa y vulnerabilidad socioeconómica configura patrones diferenciados de acceso, uso y expectativas respecto al sistema de protección social. Los mayores niveles de tramitación presencial del Ingreso Mínimo Vital entre los creyentes practicantes, junto con una mayor frecuencia de desconocimiento de los procedimientos y una expectativa significativamente más elevada de necesitar ayudas en el corto plazo, reflejan situaciones de inseguridad material más acusadas y una mayor dependencia del acompañamiento institucional y comunitario.

Tabla 10: En caso de necesitarla, dónde acudir a pedir ayuda según adscripción confesional

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Evangélico	Otras	TOTAL
A los servicios sociales públicos	64,6%	67,1%	56,9%	66,7%	64,6%
A Cáritas	17,9%	12,9%	24,9%	14,2%	17,5%
A Cruz Roja	6,3%	6,3%	9,9%	8,3%	6,5%
A otras entidades privadas sin ánimo de lucro (entidades de reparto de alimentos...)	1,2%	7,3%	2,2%	2,5%	2,2%
A otros servicios públicos (empleo...)	1%	0,8%	0,7%	1%	0,9%
A ningún sitio	9%	5,6%	5,4%	7,4%	8,3%

Tabla 11: Es receptor de la Renta mínima según posición religiosa

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Soy creyente y practicante	Soy creyente, pero no soy practicante	Tengo dudas, pero soy creyente	No soy creyente	No soy religioso	TOTAL
Sí, últimos 12 meses	3%	2%	3,2%	1,9%	2,3%	2,4%
Sí, hace más de 1 año	5,5%	3,9%	5,7%	3,2%	4,5%	4,5%
No, nunca	91,6%	94,1%	91,1%	94,9%	93,2%	93,1%

Tabla 12: Es receptor de la Renta mínima según adscripción confesional

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Evangélico	Otras	TOTAL
Sí, últimos 12 meses	1,5%	5,3%	9,3%	4,3%	2,5%
Sí, hace más de 1 año	3,4%	8%	12,6%	9,5%	4,7%
No, nunca	95,1%	86,7%	78,2%	86,1%	92,9%

Tabla 13: Puede que tenga que recurrir en los próximos 12 meses a prestaciones sociales según posición religiosa

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Soy creyente y practicante	Soy creyente, pero no soy practicante	Tengo dudas, pero soy creyente	No soy creyente	No soy religioso	TOTAL
Sí	30,3%	22,9%	24,8%	17,8%	19,3%	24,4%
No	69,7%	77,1%	75,2%	82,2%	80,7%	75,6%

Tabla 14: Es receptor de la Renta mínima según adscripción confesional

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Evangélico	Otras	TOTAL
Sí	20,4%	43,4%	61%	45,1%	26,3%
No	79,6%	56,6%	39%	54,9%	73,7%

Tabla 15: Ha solicitado el Ingreso Mínimo Vital según adscripción confesional

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Evangélico	Otras	TOTAL
Sí, de forma presencial	37,1%	38,9%	48,5%	33,9%	38,8%
Sí, telemáticamente	11%	17,3%	11,7%	14,5%	12,7%
Lo he intentado presencial, pero aún no lo he podido solicitar (no tengo cita o la cita es en los próximos días/semanas)	3,2%	1,2%	4,1%	3,2%	2,8%
Lo he intentado telemáticamente, pero aún no lo he conseguido solicitar	2,2%	2,5%	2,3%	3,2%	2,3%
No considero que sea para mí	13,5%	5,9%	4,1%	4,8%	10,2%
No cumplo con los requisitos / condiciones	22%	26,2%	14,6%	17,7%	21,9%
No me compensa	1,8%	1,5%	0,6%	3,2%	1,7%
No sabe cómo hacerlo	9,1%	6,5%	14%	19,4%	9,6%

En contraste, los grupos no creyentes y no religiosos presentan una mayor autopercepción de no elegibilidad y una menor anticipación de necesidad futura, lo que apunta a trayectorias socioeconómicas más estables y a una mayor distancia respecto a los dispositivos de garantía de ingresos.

Respecto a las adscripciones confesionales, la interpretación es clara: musulmanes y evangélicos concentran una mayor presencia en los dispositivos de renta mínima o de IMV, lo que los identifica como subpoblaciones con especial vulnerabilidad económica estructural. Este hallazgo está alineado con estudios previos sobre inserción laboral, discriminación y segregación residencial de población migrante y de minorías religiosas en España. El catolicismo, en tanto que confesión mayoritaria y diversificada socialmente, presenta perfiles más heterogéneos, pero con una media menos ligada a la dependencia de rentas mínimas.

2.1.3. Pobreza, exclusión y trayectorias vitales

La relación entre pobreza y religión presenta uno de los gradientes más consistentes del análisis. Entre los creyentes practicantes, el 64,3% se sitúa en la categoría de "no pobre", frente al 80,8% de los no creyentes y el 78,4% de los no religiosos. La pobreza severa alcanza el 15,8% entre creyentes practicantes, mientras que desciende hasta el 10% en los grupos secularizados (Tabla 16).

Existe una asociación muy marcada entre situación de pobreza y adscripción confesional, evidenciando fuertes desigualdades sociales que atraviesan el hecho religioso (Tabla 17).

En el conjunto de la población, el 70,3% se sitúa fuera de situaciones de pobreza, pero esta proporción varía de forma muy significativa entre confesiones. Las personas adscritas al catolicismo presentan el perfil socioeconómico más favorable, con un 77,1% en situación de no pobreza y los valores más bajos tanto de pobreza moderada (13,9%) como de pobreza severa (8,9%). En contraste, la población musulmana y la vinculada a las iglesias evangélicas concentran niveles de pobreza mucho más elevados: en ambos casos, menos de la mitad se encuentra fuera de la pobreza (41,3% y 45,2%, respectivamente), y destacan especialmente las tasas de pobreza severa, que alcanzan el 27,4% entre las personas musulmanas y el 31,9% en el ámbito evangélico. Las personas adscri-

tas a otras confesiones ocupan una posición intermedia, aunque con una incidencia de pobreza severa (17,8%) claramente superior a la media.

En conjunto, los datos refuerzan la idea de que la adscripción confesional actúa como un indicador de posición social más que como un factor causal, reflejando la concentración diferencial de colectivos socialmente vulnerables en determinadas confesiones y subrayando la necesidad de interpretar la relación entre religión y pobreza desde una perspectiva estructural e interseccional.

Este patrón se reproduce en los indicadores de integración y exclusión social. La integración plena alcanza el 29,4% entre creyentes practicantes, frente a más del 40% entre no creyentes y no religiosos. La exclusión severa se sitúa en el 13,9% entre creyentes practicantes, duplicando prácticamente los valores observados en los grupos menos religiosos en términos relativos (Tabla 18).

La Tabla 19 evidencia una relación muy intensa entre nivel de exclusión social y adscripción confesional, mostrando perfiles de integración profundamente desiguales que remiten a factores estructurales de posición social. En el conjunto de la población, algo más de un tercio se sitúa en una situación de integración plena (35,7%), pero esta proporción varía de forma muy acusada entre confesiones. Las personas adscritas al catolicismo presentan el patrón más favorable, con un 42,3% en integración plena y niveles relativamente bajos de exclusión moderada y severa (9,6% y 7,5%, respectivamente), lo que indica una inserción social más estable.

En contraste, la población musulmana y la vinculada a las iglesias evangélicas muestran niveles de exclusión significativamente más elevados: apenas en torno al 10% alcanza la integración plena (10,2% y 10,9%), mientras que las situaciones de exclusión severa alcanzan valores muy elevados, especialmente en el ámbito evangélico (34,4%) y entre las personas musulmanas (24,5%). Las personas adscritas a otras confesiones ocupan una posición intermedia, aunque con tasas de exclusión moderada y severa (19,4% y 20,7%) claramente superiores a la media.

Las trayectorias de origen refuerzan esta lectura estructural. Entre los creyentes practicantes, el 14,5% declara haber llegado a fin de mes "con mucha dificultad" a los 14 años y el 20,3% "con dificultad".

En contraste, entre los no creyentes estas categorías se reducen al 8,3% y 15,6%, mientras que las categorías de "con facilidad" y "con mucha facilidad" alcanzan el 25% (Tabla 20).

Entre católicos, la suma de "con mucha dificultad" y "con dificultad" ronda el 22%, mientras que entre musulmanes y evangélicos estas categorías superan el 40%. En el grupo sin confesión específica, la experiencia de dificultades severas en la infancia es menor, y aumenta la proporción de quienes declaran haber llegado "con facilidad" o "con mucha facilidad" (Tabla 21).

En resumen...

La relación entre pobreza, integración social y religión revela un gradiente estructural especialmente robusto, en el que la mayor religiosidad práctica se asocia de forma sistemática a posiciones de mayor vulnerabilidad material y social.

La sobrerrepresentación de los creyentes practicantes en situaciones de pobreza moderada y severa, junto con sus menores niveles de integración plena y mayores tasas de exclusión severa, pone de manifiesto que la religiosidad intensa se entrelaza con trayectorias vitales marcadas por la precariedad y la inseguridad económica.

Este patrón se ve reforzado por las condiciones de origen, ya que una parte significativa de estas personas procede de hogares que experimentaron dificultades económicas en la infancia, evidenciando procesos claros de reproducción intergeneracional de la desigualdad.

La intensificación de estas dinámicas entre determinadas minorías confesionales, frente a la posición comparativamente más integrada de quienes no declaran adscripción religiosa, confirma que la religión opera fundamentalmente como marcador social de posición en la estructura de clases, mediando experiencias de pobreza y exclusión, pero sin constituir un factor causal autónomo de dichas desigualdades.

2.1.4. Discriminación por creencia religiosa

La discriminación por motivos religiosos es percibida como un fenómeno claramente minoritario en el conjunto de la población, aunque con matices relevantes según la posición religiosa y la adscripción confesional.

En términos de posición religiosa (Tabla 22), el 99,1% declara no haber sufrido discriminación, con diferencias muy reducidas entre grupos. No obstante, incluso en estos niveles bajos, se observa una ligera mayor incidencia entre quienes no se consideran religiosos (1,9%) y entre las personas que se definen como creyentes con dudas (1,5%), frente a valores inferiores al 1% entre creyentes practicantes y no practicantes. Este patrón sugiere que la discriminación no se concentra exclusivamente en la práctica religiosa visible, sino que puede estar vinculada a posiciones identitarias menos normativas o más ambiguas en contextos sociales determinados.

Desde la adscripción confesional (Tabla 23), los resultados mantienen la pauta de baja incidencia general, pero introducen contrastes más nítidos. Las personas musulmanas y a otras confesiones registran los porcentajes más elevados de discriminación declarada (1% y 1,3%, respectivamente), mientras que en el ámbito de las iglesias evangélicas la incidencia es especialmente baja (0,2 %). Aunque estas diferencias son cuantitativamente reducidas, resultan sociológicamente relevantes al señalar la existencia de experiencias diferenciales de trato desigual asociadas a minorías confesionales.

En conjunto, los datos indican que la discriminación religiosa no constituye un fenómeno extendido, pero sí selectivo y asimétrico, afectando en mayor medida a determinados perfiles religiosos y confesionales, lo que refuerza la necesidad de analizarla desde una perspectiva estructural y relacional, más que como una dinámica generalizada.

En resumen...

Aunque la discriminación por motivos religiosos se presenta como un fenómeno minoritario en términos agregados, su distribución desigual revela patrones sociológicamente significativos cuando se atiende a la posición religiosa y, especialmente, a la adscripción confesional. La mayor incidencia de experiencias discriminatorias entre los creyentes practicantes y, de forma mucho más acusada, entre determinadas minorías religiosas con alta visibilidad pública, pone de manifiesto que la pertenencia confesional puede convertirse en un factor de exposición al estigma en contextos sociales crecientemente secularizados.

Estas experiencias no operan de forma aislada, sino que se superponen a situaciones de precariedad económica y exclusión social ya existentes, intensificando la vulnerabilidad de determinados grupos. En conjunto, los datos sugieren que la desigualdad vinculada a la religión incorpora una dimensión simbólica y relacional que complementa las desigualdades materiales, y que solo puede ser comprendida adecuadamente desde enfoques interseccionales que integren religión, clase social y posición en el espacio social.

2.1.5. Conclusiones

El análisis conjunto muestra un patrón claro: las personas que se declaran creyentes practicantes y quienes pertenecen a minorías religiosas (especialmente musulmanes y evangélicos) presentan mayores tasas de pobreza moderada y severa, así como mayor presencia en situaciones de exclusión social. Por el contrario, quienes se identifican como no creyentes, no religiosos o sin confesión específica se concentran en mayor medida en situaciones de integración plena y ausencia de pobreza. La religiosidad no opera aquí como causa directa, pero sí como marcador asociado a trayectorias vitales atravesadas por la precariedad.

Los datos apuntan a que los grupos más secularizados —no creyentes, no religiosos, sin adscripción específica— proceden con mayor frecuencia de hogares que, cuando la persona tenía 14 años, llegaban a fin de mes con facilidad y, en la actualidad, presentan menores tasas de pobreza y menor probabilidad de tener que recurrir a prestaciones sociales. Esto refuerza la idea de que la modernización socioeconómica favorece actitudes más secularizadas, pero no significa que la secularización sea sinónimo de ausencia de riesgo: también existen bolsas de aislamiento relacional y malestar (incluidos intentos de suicidio) en estos segmentos.

Musulmanes, evangélicos y otras minorías presentan un patrón consistente: mayor presencia en alquiler a precio de mercado, menor peso de vivienda en propiedad, hogares más numerosos (con fuerte concentración de hogares de 5 o más miembros) y tasas elevadas de pobreza y exclusión severa. A ello se suma una probabilidad significativamente mayor de haber solicitado o percibido el Ingreso Mínimo Vital y rentas mínimas, así como de prever recurrir a prestaciones sociales en los próximos 12 meses. Esta combinación configura un núcleo duro de vulnerabilidad interseccional (religión–origen–clase social) que requiere respuestas específicas.

En todos los grupos, los servicios sociales públicos emergen como la principal referencia a la hora de pedir ayuda. Sin embargo, Cáritas y Cruz Roja adquieren un peso muy significativo entre católicos, creyentes practicantes y parte de las minorías cristianas y musulmanas, confirmando el rol estructural del Tercer Sector en el modelo de bienestar español. Para las personas más vulnerables, la red de apoyo no se articula solo a través de la administración, sino mediante una doble matriz de protección: instituciones públicas y organizaciones sociales (muchas de ellas vinculadas a tradiciones religiosas).

Aunque la mayoría de la población declara tener dos o más personas a las que recurrir, el porcentaje de quienes no tienen a nadie es relevante en todos los grupos, y especialmente elevado en algunos segmentos (creyentes practicantes y no religiosos, según los casos). Al mismo tiempo, una mayoría afirma no tener a nadie a quien ofrecer ayuda. Ello sugiere un capital social relacional frágil, con redes que funcionan más como recurso de emergencia que como estructura de reciprocidad estable. La pertenencia religiosa puede reforzar la integración comunitaria en ciertos casos, pero no garantiza por sí misma la existencia de redes de apoyo densas, especialmente cuando confluyen pobreza, migración y exclusión.

La discriminación por motivos religiosos es marginal para la mayoría de la población, pero alcanza porcentajes notablemente superiores entre musulmanes, y otros grupos minoritarios, y entre las personas que practican de forma visible su fe. Esto confirma que, en un contexto formalmente secularizado, persisten asimetrías simbólicas y prácticas entre la confesión mayoritaria y las minorías, con efectos concretos en la experiencia cotidiana (estigmatización, barreras en el acceso al empleo, tensión en el espacio público).

Los resultados descartan cualquier visión simplista que relacione religiosidad y pobreza en términos de mérito o responsabilidad individual. Más bien muestran que la religión se inscribe en estructuras de desigualdad: ciertos grupos confesionales concentran posiciones desfavorecidas, no porque su fe los empuje a la pobreza, sino porque la pertenencia religiosa se entrecruza con factores como origen migrante, discriminación, precariedad laboral y acceso desigual a derechos. En este sentido, la religiosidad aparece como un recurso simbólico y comunitario en contextos de vulnerabilidad, al tiempo que las minorías religiosas se convierten en sujetos prioritarios de la política social y de la defensa de derechos.

Tabla 16: Relación entre Pobreza y posición religiosa

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Soy creyente y practicante	Soy creyente, pero no soy practicante	Tengo dudas, pero soy creyente	No soy creyente	No soy religioso	TOTAL
No Pobre	64,3%	75%	78,4%	80,8%	78,4%	72,6%
Pobreza Moderada	19,9%	14,3%	13,8%	9,1%	11,5%	15,2%
Pobreza Severa 40%	15,8%	10,7%	7,8%	10,1%	10,2%	12,2%

Tabla 17: Relación entre Pobreza y adscripción confesional

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Evangélico	Otras	TOTAL
No Pobre	77,1%	41,3%	45,2%	63,2%	70,3%
Pobreza Moderada	13,9%	31,3%	22,9%	19%	16,8%
Pobreza Severa 40%	8,9%	27,4%	31,9%	17,8%	12,9%

Tabla 18: Relación entre nivel de exclusión por posición religiosa

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Soy creyente y practicante	Soy creyente, pero no soy practicante	Tengo dudas, pero soy creyente	No soy creyente	No soy religioso	TOTAL
Integración plena	29,4%	40,7%	39,5%	44,5%	39,1%	37,1%
Integración precaria	42%	38,7%	36,7%	36,1%	39,6%	39,5%
Exclusión moderada	14,8%	10,8%	13,3%	11,5%	12,1%	12,5%
Exclusión severa	13,9%	9,8%	10,5%	8%	9,2%	10,9%

Tabla 19: Relación entre nivel de exclusión según adscripción confesional

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Evangélico	Otras	TOTAL
Integración plena	42,3%	10,2%	10,9%	21,6%	35,7%
Integración precaria	40,5%	40,5%	31,2%	38,4%	40%
Exclusión moderada	9,6%	24,9%	23,5%	19,4%	12,7%
Exclusión severa	7,5%	24,5%	34,4%	20,7%	11,7%

Tabla 20: Con 14 años llegaba a fin de mes según posición religiosa

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Soy creyente y practicante	Soy creyente, pero no soy practicante	Tengo dudas, pero soy creyente	No soy creyente	No soy religioso	TOTAL
Con mucha dificultad	14,5%	8,3%	5,9%	5,9%	6,3%	9,4%
Con dificultad	20,3%	15,6%	17,3%	13,8%	13%	16,4%
Con cierta dificultad	21,2%	23,1%	22,5%	18,3%	24,3%	21,9%
Con cierta facilidad	21,3%	27,9%	28,4%	28,5%	26,4%	25,9%
Con facilidad	18,8%	20,9%	21,5%	27,7%	25,2%	21,9%
Con mucha facilidad	3,8%	4,2%	4,5%	5,8%	4,8%	4,4%

Tabla 21: Con 14 años llegar a fin de mes según adscripción confesional

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Evangélico	Otras	TOTAL
Con mucha dificultad	7,7%	18,1%	18,2%	11,3%	10,7%
Con dificultad	15,1%	23,1%	25,2%	19%	17,6%
Con cierta dificultad	23,1%	21,4%	20,2%	20,2%	22,4%
Con cierta facilidad	27,5%	21,8%	16,4%	20,2%	25,3%
Con facilidad	22,3%	13,5%	15,5%	22,6%	20,1%
Con mucha facilidad	4,2%	2,1%	4,4%	6,5%	3,9%

Tabla 22: Discriminación por posición religiosa

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Soy creyente y practicante	Soy creyente, pero no soy practicante	Tengo dudas, pero soy creyente	No soy creyente	No soy religioso	TOTAL
No	99,4%	99,2%	98,5%	98,7%	98,1%	99,1%
Sí	0,6%	0,8%	1,5%	1,3%	1,9%	0,9%

Tabla 23: Discriminación según adscripción confesional

Fuente: elaboración propia a partir de EINSFOESSA2024

	Católico	Musulmán	Evangélico	Otras	TOTAL
No	99,3%	99%	99,8%	98,7%	99,3%
Sí	0,7%	1%	0,2%	1,3%	0,7%

2.2. Instituciones religiosas y personas creyentes como agentes de acción social

Una segunda aproximación se centra en el papel de las instituciones religiosas y de las personas creyentes en la respuesta social frente a la pobreza y la exclusión. En numerosos contextos históricos y contemporáneos, las organizaciones religiosas han sido actores clave en la provisión de ayuda social, especialmente en contextos con profundos déficits estructurales (Beckford, 2003; Casanova, 2011).

El papel de las instituciones religiosas en la provisión de acción social en España es muy relevante (Blanco et al., 2019) y plural (Mora y Fernández, 2024). En una sociedad con muchas limitaciones en la provisión pública de servicios sociales las tradiciones religiosas, de manera muy heterogénea, están próximas a las personas en exclusión y pobreza. Aunque, en contraste con otros países, existen múltiples reservas a la aportación de las diversas confesiones religiosas y tradiciones espirituales a la acción social (Mora, 2019).

Diversos estudios señalan que las instituciones religiosas ofrecen no solo asistencia material, sino también acompañamiento relacional, sentido de pertenencia y reconocimiento simbólico, elementos fundamentales en situaciones de exclusión prolongada. Asimismo, la investigación empírica ha mostrado que las personas religiosas y espirituales presentan, en promedio, una mayor propensión al voluntariado, la cooperación y las conductas pro-sociales, si bien este vínculo depende del tipo de religiosidad, del contexto cultural y de la mediación institucional (Putnam & Campbell, 2010).

No obstante, esta dimensión positiva no está exenta de tensiones. Algunos autores advierten del riesgo de que la acción social religiosa se limite a una lógica asistencial, que alivie necesidades inmediatas sin cuestionar las estructuras que producen y reproducen la pobreza, o que genere relaciones asimétricas entre quienes ayudan y quienes reciben ayuda (Raimondo & Leeuw, 2021). De ahí la importancia de analizar críticamente el modo en que la motivación religiosa se traduce en prácticas sociales concretas.

La literatura empírica muestra de forma consistente que tanto la religión como la espiritualidad pueden promover el compromiso cívico y el voluntariado a través de múltiples mecanismos complementarios. Por un lado, la participación religiosa organizada favorece el voluntariado al generar capital social, redes de confianza, habilidades cívicas y oportunidades estructuradas de implicación comunitaria, lo que incrementa tanto el voluntariado religioso como el secular (Becker & Dhingra, 2001; Putnam & Campbell, 2010). Además, no es solo la práctica institucional la que importa: actitudes religiosas inclusivas, la apertura a otras tradiciones y la centralidad subjetiva de la fe se asocian positivamente con formas amplias de compromiso social y cívico (Taniguchi & Thomas, 2011; Tatala et al., 2024).

Por otro lado, investigaciones recientes subrayan que la espiritualidad, incluso cuando se diferencia de la religión organizada, actúa como un recurso motivacional relevante, influyendo tanto de manera discursiva como práctica en actividades como el voluntariado, la participación comunitaria y las donaciones (Steenland et al., 2022). En una línea más interpretativa, estudios cualitativos destacan que la espiritualidad —incluida en clave laica o transreligiosa— puede profundizar la experiencia del voluntariado al articular sentidos de solidaridad, trascendencia del yo y responsabilidad hacia los otros, reforzando así su potencial transformador en el espacio público (Díaz Urrutia, 2014). En conjunto, estos trabajos sugieren que religión y espiritualidad no operan como esferas excluyentes, sino como fuentes convergentes de motivación ética, vínculos sociales y compromiso con el bien común, en línea con los enfoques clásicos sobre religión y vida cívica (Putnam, 2000; Verba et al., 1995).

2.3 Religión y espiritualidad en la experiencia de la pobreza: apoyo, sentido y ambigüedad

La tercera aproximación desplaza el foco analítico hacia las personas que viven en situación de pobreza y exclusión, atendiendo a cómo experimentan y significan sus propias creencias religiosas y espirituales. Desde esta perspectiva, la religión no se reduce a doctrina o institución, sino que se comprende como experiencia vivida, especialmente relevante en contextos de sufrimiento y precariedad.

La literatura cualitativa muestra que, para muchas personas empobrecidas, la espiritualidad constituye un recurso clave de resiliencia, proporcionando sentido, esperanza, motivación para el cambio y capacidad de afrontamiento ante la adversidad (Pargament, 1997; Walsh & Gulbrandsen, 2014). Asimismo, la vivencia religiosa puede favorecer procesos de reconstrucción de la dignidad personal y de orientación ética, cuando otras formas de reconocimiento social han sido erosionadas.

Sin embargo, esta vivencia también puede adoptar formas problemáticas. En determinados contextos, las creencias religiosas pueden reforzar sentimientos de culpa, resignación o autoestigmatización, o bien legitimar situaciones de discriminación vinculadas al género, la pobreza o la desviación social (Mattis, 2002; Bourdieu, 1998). Frente a enfoques que destacan principalmente los efectos positivos y comunitarios del capital social religioso, hay estudios que subrayan el dinamismo potencialmente excluyente de las creencias religiosas y el capital social que proveen (Gemar, 2022).

Esta potencial dimensión negativa pone de relieve que la religión no actúa automáticamente como factor emancipador, sino que su impacto depende de los marcos interpretativos y de las mediaciones sociales e institucionales en las que se inscribe.

Nuestra investigación se centra en esta perspectiva de análisis desde la realidad de las personas en situación de sinhogarismo.

3.

Espiritualidad y religión en personas en situación de sinhogarismo

La dimensión espiritual y religiosa de las personas en situación de sin hogarismo ha sido históricamente poco atendida en la investigación social y en la intervención pública. Sin embargo, la literatura internacional muestra de forma consistente que estas dimensiones desempeñan un papel relevante en los procesos de afrontamiento, resiliencia, identidad y recuperación personal en contextos de extrema vulnerabilidad (Uribe, 2023).

La literatura existente —principalmente desde la perspectiva cualitativa desarrollados principalmente en contextos anglosajones— evidencian que la espiritualidad y la religiosidad no constituyen elementos marginales, sino recursos simbólicos y prácticos que muchas personas en situación de sin hogarismo movilizan para sobrevivir, dotar de sentido a su experiencia y reconstruir trayectorias vitales fracturadas (Walsh y Gulbrandsen, 2014).

3.1. Espiritualidad y religión: complementariedad y diferencia

Los estudios coinciden en que espiritualidad y religión no constituyen categorías excluyentes, aunque pueden tener campos de experiencia diferenciados. En las personas en situación de sinhogarismo, la espiritualidad suele mantenerse incluso cuando se ha producido una ruptura con instituciones religiosas. En otros casos, la religión es reapropiada de manera selectiva, conservando prácticas significativas y descartando aquellas vividas como opresivas (Washington et al., 2009).

La espiritualidad se define en la investigación sobre sinhogarismo como una experiencia personal, subjetiva y relacional vinculada a la búsqueda de sentido, significado y trascendencia, que puede existir al margen de instituciones religiosas formales (Koenig et al., 2012; Vitorino et al., 2023). En el caso de las personas en situación de sinhogarismo, esta espiritualidad se caracteriza por su fuerte anclaje experiencial y narrativo.

Diversos estudios cualitativos muestran que las personas en situación de sinhogarismo interpretan la espiritualidad como un recurso interno de resistencia frente al sufrimiento, la exclusión y la pérdida de identidad social. En mujeres en situación de sinhogarismo, por ejemplo, la espiritualidad aparece como una fuente de fortaleza personal, esperanza y resiliencia, especialmente en contextos de violencia, pobreza y ruptura de vínculos (Walsh y Gulbrandsen, 2014).

En jóvenes LGBTQ+ en situación de sinhogarismo, la espiritualidad se construye de forma diferenciada respecto a la religión institucional, funcionando como espacio de reconciliación identitaria frente a experiencias previas de estigmatización religiosa (Schmitz y Woodell, 2018).

La religión, a diferencia de la espiritualidad, remite a sistemas organizados de creencias, prácticas, rituales y pertenencia comunitaria. En las personas en situación de sinhogarismo, la relación con la religión es profundamente ambivalente. Por un lado, numerosos estudios muestran que la religiosidad puede facilitar procesos de recuperación, donde la fe puede proporcionar estructura moral y motivacional, disciplina, capital relacional y sentido de propósito (Brush y McGee, 2000; Lovett y Weisz, 2021); pero, por otro lado, y esto muestra la dimensión ambivalente, la religión puede ser vivida como una fuente de control, culpa o exclusión, especialmente cuando se asocia a discursos moralizantes sobre la responsabilidad individual del sinhogarismo o el consumo de sustancias (Uribe, 2023).

Algunos estudios sobre organizaciones religiosas muestran, además, que muchas personas en situación de sinhogarismo no perciben diferencias claras entre servicios confesionales y seculares, y valoran más la calidad relacional que la identidad religiosa de la institución (Johnsen, 2014, Lorenzo et al., 2024).

3.2. Elementos básicos de la experiencia espiritual y religiosa en personas en situación de sinhogarismo

Las distintas aproximaciones al estudio del sinhogarismo desde la dimensión espiritual y religiosa coinciden en señalar una serie de elementos transversales que influyen de manera significativa en las trayectorias vitales de las personas en situación de sinhogarismo. Estos elementos no actúan de forma aislada, sino que se entrelazan y adquieren distinta intensidad según las biografías, los contextos culturales y las experiencias personales de exclusión, configurando un campo complejo de significados, prácticas y ambivalencias.

Uno de los aspectos más recurrentes es la búsqueda de sentido y la resignificación biográfica. La pérdida del hogar suele ir acompañada de una profunda crisis existencial que afecta a la comprensión de la propia historia y del futuro posible. En este contexto, la espiritualidad y la religión pueden ofrecer marcos interpretativos que permiten reelaborar el sufrimiento, dotar de significado a las experiencias de ruptura y proyectar horizontes de cambio personal. Diversos estudios muestran cómo la fe opera como un recurso narrativo y simbólico especialmente relevante en procesos de recuperación de adicciones, al facilitar una lectura de la "caída" y de la transformación personal como parte de un itinerario vital con sentido (Lovett y Weisz, 2021).

La dimensión espiritual también desempeña un papel relevante en la reconstrucción de la identidad, la dignidad y la autoestima, profundamente erosionadas por la exclusión social. La literatura señala que, para muchas personas en situación de sinhogarismo, la espiritualidad actúa como un soporte identitario que ayuda a preservar la percepción de valía personal frente al estigma y la deshumanización. En el caso de mujeres afroamericanas mayores en situación de sinhogarismo, la fe aparece como un elemento clave para sostener la dignidad, reforzar la autoestima y mantener la motivación para salir de la calle (Washington et al., 2009). De forma similar, en contextos de creyentes musulmanes la identidad religiosa cumple una función estructurante, aunque los estudios subrayan la necesidad de abordajes

culturalmente sensibles y no coercitivos, que eviten reforzar dinámicas de control o exclusión (Mat Nong et al., 2022).

Otro eje central es el afrontamiento del sufrimiento y la relación con el consumo de sustancias. Numerosas investigaciones evidencian asociaciones significativas entre espiritualidad o religiosidad y menores niveles de consumo de alcohol y drogas, especialmente cuando predominan formas de afrontamiento espiritual positivo, basadas en la confianza, la esperanza y el sentido de trascendencia. Por el contrario, el afrontamiento religioso negativo —caracterizado por la culpa, la percepción de castigo divino o el abandono espiritual— se asocia a mayor riesgo de consumo problemático y a peores indicadores de salud mental (Vitorino et al., 2023). Esta ambivalencia pone de relieve que la dimensión religiosa no es intrínsecamente protectora, sino que depende de cómo es vivida e interpretada.

En cuanto a las prácticas espirituales y religiosas, la literatura describe una amplia diversidad de expresiones, generalmente adaptadas a las condiciones de vida en la calle o en recursos residenciales. Entre las más habituales se encuentran la oración personal, la meditación, la lectura de textos sagrados y rituales informales, que suelen desarrollarse de manera individual, discontinua y altamente contextualizada (Brush y McGee, 2000; Walsh y Gulbrandsen, 2014). Estas prácticas no siempre se inscriben en marcos institucionales estables, sino que responden a necesidades concretas de consuelo, protección o conexión trascendente.

Finalmente, los estudios destacan el papel ambivalente de la religión en relación con la comunidad, la pertenencia y el apoyo social. Si bien la religión puede facilitar vínculos comunitarios y redes de apoyo, muchas personas en situación de sinhogarismo mantienen relaciones prudentes, selectivas o incluso instrumentales con las instituciones religiosas. La literatura subraya que estas personas suelen priorizar espacios donde se respete su autonomía, se evite la imposición doctrinal y se garantice un acompañamiento no condicionado (Johnsen, 2014; Uribe, 2023). En este marco emergen también importantes tensiones éticas, vinculadas al equilibrio entre ayuda y control moral, acompañamiento y proselitismo, espiritualidad liberadora y religiosidad estigmatizante. Estas ambivalencias refuerzan la necesidad de enfoques éticos que respeten la libertad de conciencia y eviten la instrumentalización de lo sagrado en la intervención social (Uribe, 2023).

Los elementos señalados por la literatura reciente encuentran un claro reflejo, aunque también im-

portantes matices, en las categorías emergentes de nuestro estudio cualitativo (Religión y espiritualidad, Recursos personales, Apoyos sociales y Tensiones y vulnerabilidades), como veremos más adelante.

En los relatos de las personas entrevistadas para nuestra investigación, la religión y la espiritualidad aparecen como espacios de ritualidad cotidiana, búsqueda de sentido y construcción de esperanza, confirmando su papel en la resignificación de la propia historia y en el afrontamiento del sufrimiento. Al mismo tiempo, estas vivencias están atravesadas por barreras para la práctica de la fe, experiencias de estigma y procesos de autoestigmatización, lo que muestra su carácter ambivalente. La espiritualidad se configura, así como un ámbito dinámico, donde el sentido vital religioso y la esperanza basada en la fe conviven con tensiones personales y redefiniciones biográficas, y donde el apoyo religioso es valorado cuando respeta la autonomía y la dignidad.

De manera estrechamente relacionada, los recursos personales, los apoyos sociales y las situaciones de vulnerabilidad se entrelazan en trayectorias marcadas por el trauma, el desgaste emocional y la precariedad relacional. La autoeficacia, la agencia, la resiliencia y la capacidad de proyectar un futuro aparecen como procesos frágiles pero significativos, sostenidos en algunos casos por redes de apoyo y debilitados en otros por el aislamiento y la descalificación social. En este contexto, la vivencia religiosa puede fortalecer recursos internos y vínculos comunitarios, pero también generar dilemas morales y tensiones identitarias que influyen en la salud mental y en el modo de afrontar la exclusión.

3.3. Espiritualidad, religiosidad y sinhogarismo en España: una dimensión estructural de la experiencia

Una vez presentado las dimensiones fundamentales que la literatura académica señala sobre la experiencia religiosa y/o espiritual de las personas en situación de sinhogarismo ponemos la lente en el contexto del estado español desde los estudios precedentes que la Red FACIAM ha realizado. ¿Quiénes son las personas en situación de sinhogarismo

en el estado español? ¿Qué perfil sociodemográfico presentan?, en primer lugar. A continuación, desarrollaremos algunas características de la dimensión religiosa y/o espiritual que se desprenden de la vivencia de las personas en situación de sinhogarismo en nuestro estado.

3.3.1. El perfil sociodemográfico de las personas sin hogar

La caracterización sociodemográfica de las personas en situación de sinhogarismo en España exige atender a la pluralidad de trayectorias vitales y a la complejidad estructural que subyace a los procesos de exclusión residencial. Tal y como se subraya en el informe Exclusión social y COVID-19 (Sánchez & De la Fuente, 2021), el sinhogarismo constituye el resultado de la interacción de múltiples procesos socioeconómicos y biográficos, que generan perfiles diferenciados en función de variables como sexo, edad, nacionalidad, nivel formativo, situación laboral e ingresos.

Desde esta perspectiva, los datos cuantitativos recogidos en los últimos informes elaborados por FACIAM (Sánchez & De la Fuente, 2021; Lorenzo et al., 2024) nos permiten delinear un perfil predominante, sin perder de vista la heterogeneidad interna del fenómeno.

Distribución por sexo: una realidad mayoritariamente masculina, pero no exclusivamente. El 71,4% de las personas encuestadas son hombres y el 28,6% mujeres (Lorenzo et al., 2024). Estos datos, comparables a los ofrecidos por el INE, confirman el predominio masculino del sinhogarismo en España, aunque con una presencia femenina significativa que se aproxima a un tercio del total. En Sánchez & De la Fuente (2021), la muestra presenta una proporción ligeramente distinta (64,9% hombres y 35,1% mujeres), lo que sugiere una mayor visibilización de las mujeres en los recursos analizados durante el periodo de pandemia. Esta diferencia pone de relieve la importancia de considerar el contexto temporal y organizativo de ambos estudios, así como la posible infrarrepresentación histórica del sinhogarismo femenino, frecuentemente vinculado a formas menos visibles de exclusión residencial (cohabitación forzada, violencia de género, ocupaciones precarias, etc.).

Edad: concentración en la franja media y envejecimiento relativo. La edad media de las personas encuestadas en el estudio Vínculos relacionales y apoyo social en el sinhogarismo se sitúa en los 45 años, con una mediana de 46, y un rango que va de los 17 a los 77 años. La distribución por grupos de edad

muestra que el 44% tiene entre 45 y 64 años, el 27,2% entre 30 y 44, el 19,9% entre 18 y 29 y el 8,7% más de 64 años. Por su parte, Exclusión social y COVID-19 situaba la edad media en 47 años y destaca que el 47,3% tiene más de 50 años. La elevada proporción de personas mayores de 50 años indica trayectorias de exclusión prolongadas o procesos de caída tardía vinculados a crisis laborales, rupturas familiares o problemas de salud.

Asimismo, Lorenzo et al. (2024) muestra diferencias significativas en función de la nacionalidad: la media de edad de las personas con nacionalidad española asciende a 51 años (mediana 54), mientras que entre las personas extranjeras se sitúa en 40 años (mediana 38). Esta brecha evidencia perfiles diferenciados: mayor envejecimiento y cronificación entre la población española y mayor presencia de personas jóvenes y en edad activa entre la población migrante.

Nacionalidad y origen: fuerte presencia de población extranjera. Uno de los rasgos más destacados en ambos informes es el peso de la población extranjera. En el informe elaborado en 2024, el 61,4% de las personas encuestadas tiene nacionalidad extranjera, frente al 38,6% con nacionalidad española. Dentro de la población extranjera, predominan personas procedentes de América (29,1%) y África (25,3%), con menor presencia de Europa (3,1%) y Asia (1,6%). Los países con mayor representación son Marruecos (15,7%), Perú (7%), Colombia (6,5%) y Venezuela (6,1%). Por su parte, el de 2021 ofrece cifras muy similares: 62,1% de personas extranjeras frente a 37,9% españolas, con predominio de personas latinoamericanas (30,4%) y africanas (21,8%). Estos datos confirman que el sinhogarismo en España está fuertemente atravesado por dinámicas migratorias. La sobrerrepresentación de población extranjera en comparación con su peso relativo en la población general evidencia la vulnerabilidad específica de determinados colectivos migrantes, especialmente en contextos de precariedad laboral, irregularidad administrativa o ruptura de redes de apoyo.

Nivel formativo: predominio de estudios secundarios. Contrariamente a ciertos estereotipos que asocian el sinhogarismo con la ausencia total de cualificación, los datos muestran un nivel formativo medio. Según Exclusión social y COVID-19, el 53,4% posee estudios secundarios o formación profesional, el 30,7% estudios primarios o inferiores y el 15,8% estudios universitarios. Esta distribución revela que la exclusión residencial no se circunscribe a personas sin capital educativo, sino que afecta también a individuos con trayectorias formativas completas, incluidos estudios superiores. Ello obliga a desplazar el foco expli-

cativo desde la "insuficiencia individual" hacia factores estructurales del mercado laboral y del sistema de protección social.

Situación residencial: entre el sinhogarismo estricto y la exclusión residencial. Vínculos relacionales y apoyo social en el sinhogarismo (2024) señala que el 86,7% de las personas encuestadas se encuentra en las categorías ETHOS 1 y 2 (sin techo o sin vivienda), es decir, en situaciones de sinhogarismo más severo. Por su parte, Exclusión social y COVID-19, en cambio, presenta una distribución más equilibrada: 47,6% en ETHOS 1 y 2 (sinhogarismo) y 52,4% en ETHOS 3 y 4 (exclusión residencial). Estas diferencias responden al diseño muestral y al tipo de recursos analizados, pero en conjunto muestran la coexistencia de formas más visibles y más ocultas de exclusión residencial, reforzando la idea de que el sinhogarismo debe entenderse como un continuo.

Situación laboral e ingresos: precariedad estructural. En el informe de FACIAM de 2021, el 62,2% se encuentra en paro y solo el 10,1% declara estar trabajando. El 46% manifiesta no tener ningún ingreso y, entre quienes sí perciben ingresos, la principal fuente son las prestaciones sociales (31,3%). Estos datos reflejan una fuerte desconexión del mercado laboral formal y una elevada dependencia de las prestaciones públicas, aunque también la persistencia de situaciones sin ningún tipo de cobertura económica.

3.3.2 Espiritualidad, religiosidad y sinhogarismo en España

La espiritualidad y la religiosidad constituyen una dimensión central en la experiencia vital de muchas personas en situación de sinhogarismo en España, tal como se trasluce de diversos estudios de la Red FACIAM. Lejos de tratarse de un rasgo marginal o residual, los datos empíricos muestran que la fe, la práctica religiosa y la vivencia espiritual forman parte estructural de su identidad, de sus estrategias de afrontamiento y de sus redes relacionales.

El estudio *Exclusión social y COVID-19: El impacto de la pandemia en la salud, el bienestar y las condiciones de vida de las personas sin hogar* (Sánchez & De la Fuente, 2021) evidencia niveles elevados de espiritualidad en la muestra analizada (Tabla 24). En todos los ítems examinados, entre el 50% y el 60% de las personas respondieron "siempre" a afirmaciones como encontrar fortaleza en su religión o espiritualidad (51,3%), pedir ayuda a Dios en el día a día (58,3%), sentir paz o armonía interior (54,8%) o creer en un ser o fuerza superior que proporciona apoyo y sustento (54,6%). Estos datos muestran que la espiritualidad

no es episódica, sino un recurso cotidiano y estable.

Esta vivencia espiritual cumple al menos tres funciones fundamentales, según la investigación citada. En primer lugar, actúa como fuente de fortaleza y afrontamiento. Más de la mitad de las personas afirman que su fe les ayuda a enfrentar los retos de la vida (53,8%). Las narrativas cualitativas recogidas en el estudio son elocuentes: "Mi terapia es Dios", "Dios ha sido mi fortaleza", "me apoyo en Dios y me ha ayudado". En contextos de extrema vulnerabilidad, la fe opera como mecanismo de resiliencia ante pérdidas, rupturas familiares, precariedad material y deterioro de la salud.

En segundo lugar, la espiritualidad funciona como fuente de sentido y trascendencia. Las entrevistas cualitativas que se realizaron para el estudio muestran que no siempre se trata de práctica religiosa formal, sino de una dimensión más amplia que permite reinterpretar la adversidad. Para algunas personas, la experiencia del sinhogarismo se inscribe en una lógica providencial ("si estás aquí es porque Dios te trae y tú vas de su mano..."), que no elimina el sufrimiento, pero lo resignifica. La espiritualidad introduce una narrativa que permite sostener la esperanza y reconstruir la autoestima.

En tercer lugar, la espiritualidad posee una dimensión identitaria y relacional. El mismo estudio señala diferencias estadísticamente significativas según sexo, edad y nacionalidad: mujeres, personas de origen africano o latinoamericano y personas de entre 36 y 50 años presentan mayores niveles de espiritualidad. Esto indica que la religiosidad está culturalmente situada y vinculada a trayectorias vitales concretas. No se trata solo de creencias individuales, sino de pertenencias comunitarias.

Este hallazgo conecta con los resultados del estudio *Vínculos relacionales y apoyo social en el sinhogarismo* (Mora, Ramírez & De Lorenzo, 2024) realizado tres años después. En este caso, la investigación muestra que casi el 80% (79,7%) de las personas en situación de sinhogarismo se declara creyente, veinte puntos por encima de la población general española. Además, un 26% acude semanalmente o varias veces por semana a celebraciones religiosas y un 36,3% presenta un nivel alto de práctica. La intensidad es especialmente significativa entre personas musulmanas y evangélicas.

Lo relevante no es solo la identificación religiosa, sino su conexión con el capital social y los bienes relacionales. Aunque el nivel medio de capital social en esta población es bajo, quienes practican religión con mayor frecuencia presentan puntuaciones li-

geramente más altas. La práctica religiosa aparece asociada a mayores niveles de redes, reconocimiento y apoyo. Asimismo, el ámbito religioso aporta un 8,9% de los bienes relacionales, constituyendo un espacio específico de acompañamiento, identidad y pertenencia.

Las narrativas cualitativas refuerzan esta interpretación. Expresiones como "Tengo un equipo como la Iglesia ucraniana... me dan cariño, mucha ayuda y amabilidad" muestran que la comunidad religiosa puede funcionar como red afectiva y sustituto parcial de la familia. Incluso la prioridad otorgada a la oración frente a otras actividades revela que para algunas personas la dimensión religiosa ocupa un lugar central en la jerarquía vital.

Es importante subrayar que ambos estudios coinciden en evitar una lectura simplista. La religiosidad no explica el sinhogarismo ni puede interpretarse como resignación pasiva. También aparecen relatos de crisis de fe y cuestionamiento espiritual, lo que muestra que la dimensión religiosa es dinámica, atravesada por rupturas y reconstrucciones. Precisamente por ello, la espiritualidad no debe entenderse como evasión, sino como proceso de búsqueda de sentido en contextos límite.

La incorporación de la espiritualidad en el análisis del sinhogarismo también se vincula con la comprensión del fenómeno como proceso multidimensional. Tal y como se argumenta en el COVID, el sinhogarismo no puede reducirse a la carencia material de

vivienda, sino que implica una combinación de procesos que afectan a la salud, las relaciones sociales, el empleo y el reconocimiento social. En este marco, la espiritualidad se sitúa como un recurso simbólico que interactúa con otras dimensiones —salud mental, apoyo social, bienestar subjetivo— y que puede reforzar o debilitar las trayectorias de inclusión.

Es importante subrayar que la espiritualidad no sustituye la necesidad de políticas públicas robustas ni de intervenciones estructurales orientadas a garantizar el derecho a la vivienda y a los ingresos. Sin embargo, su consideración en el análisis sociológico permite evitar una visión exclusivamente material del sinhogarismo y reconocer la complejidad de las estrategias de supervivencia y reconstrucción vital desplegadas por las personas afectadas.

En conjunto, la evidencia empírica, de ambos estudios, permite afirmar que la espiritualidad en el sinhogarismo: es mayoritaria y estructural, no residual; se vive con intensidad práctica significativa; funciona como recurso de resiliencia y afrontamiento y presenta, a veces, experiencias paradójicas, tensionales y contradictorias.

En definitiva, la espiritualidad en el contexto del sinhogarismo no es un vestigio cultural ni un elemento decorativo, sino un recurso activo de reconstrucción personal y social. Integrarla en la reflexión académica y en la práctica profesional implica avanzar hacia modelos de intervención verdaderamente integrales y humanizadores.

Tabla 24: Algunos aspectos de la espiritualidad y/o religiosidad (%)

Fuente: Exclusión social y Covid 19 El impacto de la pandemia en la salud, el bienestar y las condiciones de vida de las personas sin hogar 2021. Faciam

	Siempre	Algunas veces	Nunca	NS/NC
Encuentro fortaleza en mi religión o espiritualidad	51,3	19,8	25,1	3,7
Encuentro consuelo en mi religión o espiritualidad	48,5	19	28,7	3,7
Le pido ayuda a Dios en mi día a día	58,3	14,8	22,9	3,9
Siento paz o armonía interior	54,8	27,1	14,5	3,6
Mi fe en un ser o fuerza superior me ayuda a enfrentar los retos de mi vida	53,8	16,5	25,4	4,2
Creo en un ser o fuerza superior que me proporciona apoyo y sustento	54,6	14,4	27	4,1

4. La vivencia religiosa y espiritual en contextos de sinhogarismo.

Una perspectiva encarnada e interseccional

Esta investigación asume tres campos de debate contemporáneo que permanecen desconectados pero que convergen en el planteamiento de este estudio: un enfoque de la antropología de la religión que entiende la religiosidad como una práctica encarnada y performativa, una concepción de la vulnerabilidad como proceso relacional estructural y una aproximación desde los bienes relacionales y el capital social como un factor esencial que tiene relevancia desde la religiosidad y/o espiritualidad.

En primer lugar, los nuevos enfoques en el ámbito de la antropología de la religión (Mahmood, 2001; Csordas, 1990) permiten teorizar la religiosidad no solo como un sistema de creencias sino también como una práctica encarnada capaz de reorganizar la percepción y la relación con el entorno. Cuando

una persona reza, canta, asiste al rito/culto, está reconfigurando su cuerpo, sus emociones y su sentido de agencia. Esta dimensión cobra mayor relevancia en el sinhogarismo, donde el cuerpo está más expuesto, vulnerable y es objeto de estigma. La práctica religiosa, la experiencia espiritual ofrecen una forma de recuperar la soberanía corporal y emocional. Por otro lado, según los estudios de Butler (2002), la teoría performativa permite entender cómo la visibilidad de la identidad religiosa- rezar, llevar pañuelo, profesar una fe- es un acto de posicionamiento que genera reconocimiento y riesgo al mismo tiempo.

La vulnerabilidad, en segundo lugar, más que un estado sustantivo es un proceso relacional. La sociología de la vulnerabilidad, ampliamente estudiada por Castel, ha mostrado cómo la precariedad extrema

no es un estado sino un proceso relacional donde la pérdida de empleo, vivienda y redes de apoyo genera acumulación de riesgos y erosión de reconocimiento social. En este sentido, la religiosidad y la experiencia espiritual pueden emerger como una práctica de dignificación.

Para terminar, en tercer lugar, los estudios que se han adelantado en materia de capital social destacan la relevancia de la pertenencia a redes vinculantes porque facilitan el acceso a información, recursos y oportunidades (Granovetter, 1973; Herrero & Gracia, 2007; Subirats & Martí-Costa, 2014; Lorenzo et al., 2024). Sin embargo, se ha prestado menos atención a los roles de los espacios religiosos. Las Iglesias, congregaciones, mezquitas, funcionan como nodos de cuidado, mediación laboral y búsqueda de vivienda, operando bajo la lógica de la solidaridad como muestran Mora y Fernández (2024).

Entendemos, como hemos indicado, que el análisis de las dimensiones espirituales y religiosas siguen siendo una asignatura pendiente en el ámbito académico y de la investigación porque hay una significativa ausencia de investigación cualitativa rigurosa sobre el papel de la religión y el impacto de la espiritualidad en el sinhogarismo en España. Aunque, existen diversos y amplios estudios principalmente en el mundo anglófono como hemos citado anteriormente. Además, el análisis es insuficiente desde la perspectiva de la interseccionalidad en el sinhogarismo español. Las variables más comunes suelen ser el género y la migración, sin embargo, la interacción de estas con dimensiones más espirituales y/o religiosas no han sido profundizadas.

A partir de estas constataciones, se plantea como pregunta de investigación ¿de qué manera la religión y la espiritualidad actúan como herramientas de construcción y de dignidad en situaciones de extrema vulnerabilidad como el sinhogarismo? Y ¿qué configuraciones interseccionales (género, origen, proceso migratorio) modulan esa función en contextos de sinhogarismo?

4.1. Metodología de investigación

La presente investigación adopta un enfoque cualitativo orientado a la exploración en profundidad de los mecanismos mediante los cuales la religión y la espiritualidad actúan como herramientas de cons-

trucción de sentido y de dignificación en contextos de extrema vulnerabilidad, como el sinhogarismo. El diseño se inscribe en un paradigma interpretativo, que prioriza la comprensión de los significados atribuidos por las propias personas a sus experiencias, así como el análisis de las dinámicas relacionales que configuran sus trayectorias vitales. Desde este enfoque, el estudio sitúa en el centro las voces de las personas en situación de sinhogarismo, reconociéndolas como sujetos de conocimiento y no únicamente como destinatarias de intervención.

El estudio tiene un carácter exploratorio y descriptivo, adecuado para un ámbito de investigación aun escasamente desarrollado, como es el análisis de la dimensión religiosa y espiritual en situaciones de exclusión social severa. Se persigue alcanzar profundidad analítica y densidad conceptual, así como generar conocimiento relevante desde el punto de vista operativo, que pueda contribuir a la reflexión ética y a la mejora de las prácticas de intervención social con poblaciones altamente vulnerables.

El trabajo de campo se desarrolló a lo largo del año 2025 en seis entidades especializadas en la atención a personas en situación de sinhogarismo de la Red FACIAM, ubicadas en Madrid, Barcelona y Zaragoza. La selección de estas organizaciones respondió a criterios de diversidad geográfica, heterogeneidad sociodemográfica y viabilidad operativa, con el fin de incorporar contextos urbanos con características diferenciadas. Asimismo, se priorizó la inclusión de entidades con trayectoria consolidada, apertura a la investigación y presencia explícita o implícita de una dimensión religiosa o espiritual en sus prácticas de acompañamiento.

La muestra estuvo compuesta por personas mayores de 18 años en situación de sinhogarismo, procurando un equilibrio en términos de género, origen nacional y diversidad religiosa, incluyendo personas católicas, musulmanas, evangélicas, no creyentes y con perfiles espirituales no institucionalizados. Este planteamiento permitió captar la pluralidad de experiencias, discursos y significados asociados a la vivencia religiosa y espiritual en contextos de exclusión social, así como atender a posibles modulaciones interseccionales.

Se utilizó un muestreo intencional, complementado con la técnica de bola de nieve, para identificar participantes con trayectorias especialmente significativas en relación con la religión, la espiritualidad y los procesos de vulnerabilidad acumulada. El tamaño final de la muestra se determinó mediante el criterio de saturación teórica, deteniendo la recogida de

datos cuando dejaron de emerger nuevos códigos, matices o patrones analíticamente relevantes. En total, se realizaron dieciocho entrevistas en profundidad y tres grupos focales, lo que permitió triangular perspectivas individuales y colectivas y enriquecer el análisis.

Los datos obtenidos fueron sistematizados y analizados mediante el software de análisis cualitativo ATLAS.ti, siguiendo procedimientos de codificación abierta, axial y selectiva. Este proceso facilitó la construcción de categorías analíticas robustas, la identificación de relaciones entre dimensiones y la generación de una comprensión integrada de los modos en que la religión y la espiritualidad contribuyen —de forma ambivalente y contextual— a procesos de dignificación, reconstrucción identitaria y fortalecimiento del capital social en situaciones de sinhogarismo.

4.1.1. Estrategia analítica: doble aproximación desde trayectorias vitales y categorías emergentes

El análisis del discurso se articuló a partir de una doble aproximación complementarias entre sí, que permite captar la dimensión procesual de las experiencias como la identificación de patrones analíticos transversales.

En primer lugar, se realizó un análisis centrado en las trayectorias vitales, prestando atención a los momentos clave en la relación de las personas con la religión y la espiritualidad a lo largo de su biografía. Este recorrido incluyó: (a) el inicio o los primeros referentes del camino de la fe o de la espiritualidad; (b) los momentos de crisis y dificultad asociados a procesos de exclusión, pérdida del hogar, consumo de sustancias o ruptura de vínculos (sucesos vitales estresantes); (c) la búsqueda —o ausencia— de apoyos religiosos y espirituales; (d) la integración de estas vivencias en la identidad personal; y (e) la proyección hacia el futuro, en términos de esperanza, expectativas y sentido vital. Este enfoque permitió comprender la espiritualidad y la experiencia religiosa no como un rasgo estático, sino como un proceso dinámico, cambiante y contextualizado.

En segundo lugar, a partir del análisis transversal de las trayectorias, se construyeron categorías de análisis emergentes, que permiten ordenar e interpretar los significados compartidos y las diferencias relevantes entre los relatos. De este proceso se derivaron cuatro grandes categorías analíticas: (1) religión y espiritualidad, que recoge prácticas, creencias,

sentido vital, experiencias de esperanza, estigma y redes religiosas; (2) recursos personales, vinculados a autoeficacia, resiliencia, agencia, salud mental y capacidad de proyectar un futuro; (3) apoyos sociales, tanto religiosos como no religiosos, incluyendo experiencias de acompañamiento, apoyo laboral e aislamiento; y (4) tensiones y vulnerabilidades, que agrupan la acumulación de traumas, el desgaste emocional, la descalificación social, la sobrecarga de cuidados y los dilemas morales asociados a la vivencia religiosa en contextos de exclusión.

La combinación de ambos enfoques permitió una lectura integrada de los datos, en la que las categorías no se imponen a los relatos, sino que emergen de ellos, respetando la complejidad y la ambivalencia de las experiencias analizadas.

4.1.2. Consideraciones éticas

La investigación se desarrolló respetando los principios éticos fundamentales de la investigación social, especialmente relevantes cuando se trabaja con personas en situación de alta vulnerabilidad. Se garantizó el consentimiento informado, explicando de forma clara los objetivos del estudio, el uso de la información y el carácter voluntario de la participación en el inicio de cada entrevista o grupo focal. Todas las personas participantes fueron informadas de su derecho a interrumpir la entrevista o retirar su participación en cualquier momento, sin que ello tuviera consecuencias en su relación con las entidades de referencia. En este sentido hubo dos personas que una vez informadas declinaron su participación.

Asimismo, se aseguró la confidencialidad y el anonimato mediante la supresión de datos identificativos y el uso de códigos alfanuméricos en la transcripción y análisis del material. Se prestó especial atención a la protección emocional de las personas participantes, dado que el relato de trayectorias vitales puede reactivar experiencias de trauma, pérdida o sufrimiento. En este sentido, el trabajo de campo se realizó en coordinación con los equipos profesionales de las entidades, facilitando espacios seguros.

Desde una perspectiva global, la investigación posee un enfoque de reconocimiento que pretende evitar lecturas patologizantes o reduccionistas de la experiencia religiosa y espiritual. Se adoptó una actitud de escucha respetuosa, no evaluativa y no proselitista, especialmente relevante al abordar la dimensión religiosa, garantizando el respeto a la libertad de conciencia, a la diversidad de creencias y a las posiciones no creyentes. El análisis se orienta así a comprender los significados atribuidos por las

propias personas, evitando la instrumentalización de lo religioso con fines normativos o prescriptivos.

4.2. Trayectorias vitales

El primer acercamiento al papel y el impacto de la religión y la espiritualidad en la vida de las personas en situación de sinhogarismo se ha realizado a través de lo que podríamos denominar el trayecto vital: el comienzo del camino de la fe, los momentos difíciles, la búsqueda de apoyos, la integración en la identidad personal y la mirada hacia el futuro. Este camino responde a una lógica analítica diseñada para captar las dimensiones centrales de las trayectorias vitales estudiadas. Lo que se produce en las mismas no son compartimentos estancos sino nodos interrelacionados que permiten seguir procesos temporales y relacionales: desde el acercamiento a la religión, sus prácticas y redes (inicio de la fe), pasando por episodios críticos que tensionan sucesos vitales (momentos difíciles), hasta las estrategias de movilización de recursos (búsqueda de apoyos), la incorporación de esas experiencias en la narrativa personal (integración identitaria) y la proyección de expectativas y planes (mirar al futuro). Esta secuenciación facilita identificar puntos de inflexión y mecanismos de acumulación o mitigación de vulnerabilidades.

En esas trayectorias se producen diálogos con aportes sobre descalificación social, trabajo emocional, afectos institucionales y subjetividades fronterizas, lo que permite anclar la interpretación en debates existentes sin perder la especificidad de los datos. Así se busca equilibrar sensibilidad empírica y potencia explicativa.

Desde una perspectiva analítica aplicada, estas trayectorias son prácticas que nos facilitarán la codificación de la información y las propuestas de intervención posteriores. Permiten distinguir momentos en los que una persona necesita apoyo material inmediato (momentos difíciles, buscando apoyos) de aquellos en los que la intervención debe abordar procesos más duraderos de sentido y pertenencia (comienzo del camino de la fe, integración en la identidad personal, mirando el futuro). Esa distinción es clave para diseñar itinerarios integrados que combinen ayuda urgente, acompañamiento psicosocial

y medidas que favorezcan el desarrollo personal a largo plazo.

Esta propuesta analítica favorece una lectura interseccional y relacional: cada eje de la trayectoria admite desagregación por género y estatus migratorio, permitiendo mapear, por ejemplo, cómo las mismas experiencias se traducen en trayectorias distintas según las redes disponibles. En suma, ofrecen un marco coherente para analizar procesos, identificar puntos de intervención y traducir hallazgos cualitativos.

4.2.1. El comienzo del camino de la fe

El comienzo del camino de la fe es el proceso inicial mediante el cual las personas entran en contacto con creencias, prácticas y comunidades religiosas, incorporándolas a su vida cotidiana tanto como fuente de sentido como de apoyo práctico. En contextos de precariedad, este inicio combina dimensiones espirituales y utilitarias: la fe ofrece consuelo y marco simbólico, y a la vez abre canales relacionales que pueden traducirse en ayuda material, mediación o acompañamiento emocional.

“La experiencia de la vida, yo he ido aprendiendo mucho de golpe y seguimos aprendiendo mucho de golpe, pues al final es lo que toca. Pero principalmente creo que ha sido mi fortaleza de poder enfrentarme a las dificultades.” (HEx)¹

Los relatos sobre aprender a rezar con la abuela o ser llevado por una amiga a una iglesia ilustran que los primeros vínculos religiosos actúan como puertas de acceso relacional; en palabras de un entrevistado, *“Yo fui de vacaciones a Colombia... conocí a una chica y me llevó la primera vez a una iglesia evangélica... pasé y acepté a Cristo” (HE)*, un momento inicial que abre redes de pertenencia. Al mismo tiempo, la práctica y la visibilidad de la fe quedan condicionadas por factores materiales y sociales: una voz musulmana lo expresa con claridad al relatar las dificultades de rezar en la calle y la reacción de terceros *“cuando estás en situación de la calle... hay veces que cuando rezamos con alta voz... hay mucha gente que no le gusta cuando rezamos” (HE)* lo que evidencia que la práctica religiosa puede ser intermitente, negociada y adaptativa según las circunstancias.

¹ Los literales aparecen referenciados con las denominaciones (HEx: hombre extranjero; MEx: mujer extranjera; HE: hombre español; ME: mujer española).

4.2.2. Sucesos vitales estresantes

Los *sucesos vitales estresantes* son episodios críticos en la trayectoria vital (pérdida de empleo, enfermedad, separación, situaciones de calle, etc.) que tensionan los recursos personales y las redes de apoyo, y obligan a decisiones prácticas y morales (Muñoz et al., 2005; Coates, J. & McKenzie-Mohr, 2010). En estos episodios se intensifica el trabajo emocional, se ponen a prueba las redes familiares y comunitarias, y se activan o agotan estrategias de afrontamiento que pueden marcar puntos de inflexión en las trayectorias de vulnerabilidad.

Estos momentos se configuran como episodios críticos que actúan a la vez como puntos de inflexión y como procesos acumulativos: no son hechos aislados sino detonantes que, si no reciben apoyos oportunos, inician secuencias de desgaste y descalificación social, tal como lo expresa quien relata que *"dormía en el salón, a veces no comía... y dormía en la calle algunas veces"* (MEx). En esos episodios la fe y la espiritualidad aparecen con frecuencia como recursos significativos de consuelo y sentido *"Generalmente camino y voy rezando y llorando a la vez... trato de comunicarme con Dios como si fuera un amigo"* (HEX), aunque su eficacia es variable y limitada para otras personas, que reconocen que *"no me ha ayudado para nada (la fe)"* (MEx) o que han perdido la creencia tras una pérdida irreparable. Las estrategias de afrontamiento son heterogéneas y profundamente relacionales: mientras algunas personas recurren a la oración y la lectura religiosa *"si me siento mal, leer el Corán me siento mucho mejor"* (HEX), otras buscan apoyo profesional o institucional, apoyándose en trabajadoras sociales o servicios psicológicos cuando la práctica religiosa no basta.

Las experiencias de crisis pueden reforzar la esperanza o profundizar la desconfianza según la respuesta recibida: para algunos la adversidad reafirma la confianza en una providencia que acompaña *"Dios ha estado conmigo"* (HEX); para otros, la repetida frustración conduce a replanteamientos y a la búsqueda de herramientas alternativas como la meditación o el apoyo profesional.

4.2.3. Buscando apoyos

En el estudio *Vínculos relacionales y apoyo social en el sinhogarismo* (Lorenzo et al., 2024) se distingue analíticamente entre capital social y bienes relacionales, entendidos como dimensiones complementarias del agregado relacional que inciden de manera distinta en los procesos de inclusión social. El capital

social se refiere al conjunto de recursos materiales, informativos y de influencia accesibles a través de las relaciones sociales —como ayudas económicas, acceso a información relevante o mediación para oportunidades laborales— y está estrechamente vinculado a la posición socioeconómica de las redes a las que se pertenece. Los bienes relacionales, en cambio, remiten a aportaciones de carácter socioemocional y simbólico —afecto, reconocimiento, identidad, valores, sentido vital y resiliencia— que, aunque no generan de forma directa movilidad social, resultan fundamentales para la satisfacción de necesidades humanas y para sostener trayectorias de integración. En el caso de las personas en situación de sinhogarismo, el estudio muestra que ambos conceptos no se sustituyen, sino que se interrelacionan: los bienes relacionales actúan como base motivacional y de sentido que puede facilitar, en determinados contextos comunitarios e institucionales, la activación y el fortalecimiento posterior del capital social, especialmente a través de la intervención social y los espacios de pertenencia estables.

En este marco "buscar apoyos" comprende las acciones y estrategias mediante las cuales las personas activan recursos formales e informales (iglesias, mezquitas, ONG, asociaciones, amistades, compañeros y S.S.S.S públicos) para atender necesidades materiales, administrativas y afectivas. Este proceso incluye tanto la mediación institucional como los pequeños gestos cotidianos de ayuda, y se despliega en contextos donde la disponibilidad, la confianza y las condiciones de acceso (burocracia, estigma, horarios) determinan si la ayuda se convierte en un recurso efectivo o en una fuente adicional de frustración.

Este proceso incluye no solo procesos de relationalidad entre individuos-religión, sino que incluye la creación de reservas relacionales de sentido entre las comunidades religiosas y las entidades y organizaciones del Tercer Sector de Acción social como señalan Mora y Fernández (2024)

En la práctica, la búsqueda de apoyos revela una mezcla de expectativas cumplidas y decepciones: algunas personas relatan que la iglesia a la que pertenecen *"casi no me ha tenido ayuda... la iglesia tiene muchísima gente de ayudar. Por ejemplo, los drogadictos... las prostitutas no tienen dónde ir"* (HEX), mientras que otras subrayan la importancia de la solidaridad entre pares: *"mis amigas me han ayudado con algún dinero, con alguna comida... entonces por eso ellas me han ayudado, pero la iglesia no"* (MEx). La relación con las instituciones religiosas es ambivalente: hay quienes encuentran en espacios grupales y espirituales un espacio de calma y encuentro *"aquí*

en el centro hay talleres de espiritualidad... encuentro paz y calma en Dios" (HEX) y quienes prefieren apoyos laicos o residenciales porque "no confío mucho en lo que escucho de allí. Prefiero apoyarme en San Antonio (recurso) y en mis compañeras de trabajo" (HEX). La práctica religiosa puede ser también una vía de conexión social sin necesidad de pertenencia formal: "Si tú quieres practicar... no hace falta que tú estés en un grupo, tú puedes rezar... te habla con Dios" (HEX), y como recurso puntual para cubrir necesidades básicas "si yo no tengo nada... me voy a la mezquita y les pido la comida... en alguna mezquita cada día alguien viene con comida" (HEX). Sin embargo, la capacidad de la institución (mezquita) para responder está condicionada por la visibilidad y la aceptación social.

Finalmente, la evaluación de los apoyos depende de la experiencia concreta: hay agradecimiento explícito hacia entidades como Cáritas "Por primera vez en mi vida le doy gracias a la Iglesia Católica porque ha sabido administrar el dinero en obras como Cáritas... Cáritas no exige adoctrinamiento, solo ayuda" (HEX) y, al mismo tiempo, desconfianza frente a prácticas que instrumentalizan la religiosidad "He visto compañeros que dicen ser religiosos, pero luego ves que no... Van a las iglesias porque después hacemos un desayuno" (ME), lo que subraya que la eficacia de los apoyos está mediada por la confianza, la coherencia institucional y la capacidad de las redes informales para cubrir necesidades inmediatas.

4.2.4. Integración en la identidad personal

La integración en la identidad personal se refiere al proceso mediante el cual las experiencias religiosas, las prácticas comunitarias y las trayectorias vitales se incorporan a la narrativa de uno mismo: valores, rutinas, decisiones y relaciones cotidianas. Este proceso combina aprendizajes transmitidos en la familia "lo que me puede ser algo transversal en mi vida es la educación, el respeto y el ser honrado" (HEX) con reflexiones personales sobre sentido y acción, y se expresa tanto en adhesiones explícitas (prácticas religiosas diarias, pertenencia a cofradías) como en formas más difusas de espiritualidad o ética laica.

La integración identitaria aparece como un tejido de convicciones, prácticas y negociaciones en los contextos por los que cada cual deambula: por un lado, la fe y la tradición familiar constituyen marcos normativos que orientan la conducta y la relación con los demás "Pienso en Dios todos los días. Cuando hago algo malo, recuerdo a Dios y me corrijo" y "Mi fe atraviesa todo en mi vida. Me levanto y lo primero

que hago es dar gracias por el día" (MEX). Por otro, las personas articulan una ética de la acción que relativiza la sola creencia: "la fe sin obras es muerta... si tú no tienes acción en la vida, no pones de tu parte... una comunidad pues si me puede ofrecer oportunidades, se me pueden abrir puertas, pero no es todo" (HEX).

La convivencia interreligiosa y la gestión de la diferencia emergen como dimensiones prácticas de la identidad: algunas personas subrayan la apertura y el respeto "nosotros aceptamos todas las religiones... estamos juntos" (HEX) mientras que otras reconocen tensiones y racismo en sus contextos de origen, aunque insisten en la convivencia cotidiana "yo aquí vivo con las chicas, cada chica es de un país diferente, yo vivo normal" (MEX).

La práctica religiosa también se negocia con las condiciones materiales y biográficas: hay quienes declaran no practicar, pero mantienen una relación íntima con lo sagrado "No soy religiosa... no conozco cómo rezar, pero hablo con Dios. Sé que me oye" (MEX) y quienes experimentan la práctica como necesidad cotidiana "Rezar me hace sentir protegido y tranquilo" (HEX). En edades avanzadas la identidad religiosa puede volverse una fuente de sentido y de transmisión intergeneracional "Mira, yo tengo 82 años... me gusta hablar mucho con los jóvenes porque he sido maestra de los jóvenes" (MEX). En conjunto, la integración identitaria combina orgullo, ambivalencia y pragmatismo: la religión aporta consuelo y normas, pero su incorporación exige acción personal, negociación con el entorno y decisiones sobre visibilidad y pertenencia.

4.2.5. Mirando el futuro

Mirar el futuro comprende las expectativas, planes y proyecciones que las personas elaboran sobre su trayectoria vital, laboral y comunitaria. Incluye aspiraciones concretas (regularización, empleo, reunificación familiar), estrategias prácticas (estudiar, buscar trabajo) y marcos interpretativos que modulan la esperanza (fe, resignación, realismo). En contextos de precariedad, las proyecciones se construyen día a día y se negocian entre metas prioritarias y la incertidumbre estructural: "mi meta principal es tener mi residencia... ya lo demás lo vamos metiendo" (HEX), y al mismo tiempo se advierte la tensión entre deseos y limitaciones "el futuro es incierto, muy incierto... a veces los planes que tengas muchas veces no se cumplen" (HEX).

Las proyecciones futuras combinan **anclaje práctico y recursos simbólicos**: por un lado, las metas instrumentales funcionan como anclas motivacionales

"mi sueño es estudiar" (MEx), "mi deseo es traer a mis hijos a España y tener una vida mejor" (MEx). Por otro, la fe y la espiritualidad sostienen la esperanza y la paciencia en contextos adversos "Siempre rezo por eso... Yo confío en que Allah me ayudará a conseguir trabajo y mejorar mi vida" (HEX) y "Sé que voy a salir de esta porque tengo mucha fe" (ME). Al mismo tiempo, aparece una lectura crítica sobre las expectativas sociales y la necesidad de disfrutar el presente: "los humanos nos llenamos mucho de cosas... nos vamos perdiendo de lo rico que es la vida... he aprendido... voy a disfrutar en este momento" (HEX). La incertidumbre ante la irregularidad administrativa y las condiciones materiales condicionan fuertemente los proyectos: "por el momento, lo más importante es poder regularme, porque yo estoy de forma irregular aquí" (MEx), y la falta de documentación aparece como primer obstáculo para otras metas. Las proyecciones muestran diversidad de actitudes frente al futuro: hay quienes articulan planes concretos y persistentes —"Espero estar mejor de la rodilla, trabajar y visitar a mi madre en Brasil"(HE), quienes prefieren no planificar por la imprevisibilidad "No quiero hacer planes porque no sé qué va a pasar" (MEx) y quienes reclaman que las organizaciones ofrezcan herramientas que recuperen principios y esperanza "Me gustaría que Cáritas diera herramientas para que las personas recuperen principios, ideales y actitud" (HEX).

4.3. De las trayectorias vitales a la comprensión del sentido

De las trayectorias vitales extraídas de las dimensiones anteriores se han construido, desde el análisis de los discursos, cuatro categorías de análisis: religión y espiritualidad¹, recursos personales, apoyos sociales y tensiones y vulnerabilidades, constituyendo un marco analítico integrado para comprender cómo se entrelazan sentido, agencia, redes y riesgos en las trayectorias vitales de las personas en situación de sinhogarismo. Cada categoría permite captar una dimensión específica pero interdependiente: las formas en que las personas en situación de sinhogarismo interpretan y ritualizan la experiencia (religión y

espiritualidad), las capacidades y disposiciones que movilizan para afrontar la adversidad (recursos personales), los nodos relacionales e institucionales que facilitan o bloquean el acceso a bienes y cuidados (apoyos sociales) y los procesos que generan desgaste, exclusión o sobrecarga (tensiones y vulnerabilidades).

Se establecen veintidós subcategorías que operativizan las cuatro categorías principales y permiten desagregar el análisis cualitativo en unidades manejables y comparables. El sistema de subcategorías se construyó de manera inductiva, a partir del análisis cualitativo de las entrevistas, permitiendo que emergieran del propio material empírico y no de un marco categorial cerrado previamente. Cada subcategoría captura un aspecto concreto de los recorridos vitales (desde prácticas y sentidos religiosos hasta capacidades individuales, redes de ayuda y formas de riesgo) y facilita la codificación, la triangulación y la generación de conclusiones.

- Religión y espiritualidad: ritual; sentido vital religioso; esperanza basada en la fe; barreras para practicar la fe; estigma religioso; autoestigma; red de apoyo religioso.
- Recursos personales: Autoeficacia; Plan de futuro; Adaptación cultural; Competencias laborales; Resiliencia; Salud mental; Agencia.
- Apoyos sociales: Red religiosa; Apoyo laboral; Aislamiento.
- Tensiones y vulnerabilidades: Acumulación de traumas; Descalificación Trabajo emocional; Sobrecarga de cuidados; Dilema moral.

Esta organización permite tanto un mapeo jerárquico (categoría subcategoría testimonios) como análisis transversales (p. ej., cómo la *esperanza basada en la fe* interactúa con *apoyo institucional* o cómo el *autoestigma religioso* agrava las situaciones traumáticas), facilitando la identificación de patrones, puntos de intervención y diferencias por género, o estatus migratorio. Este enfoque se apoya en la grounded theory constructivista, que concibe el análisis cualitativo como un proceso inductivo y relacional orientado a identificar patrones, procesos y puntos de intervención a partir de la comparación constante de

¹ Mantener religión y espiritualidad como una categoría única responde a razones teóricas y prácticas: aunque religión y espiritualidad son conceptualmente distintas, como hemos mostrado en el escrito, comparten funciones sociales y psicológicas relevantes para la investigación (prácticas rituales, recursos de sentido, redes de apoyo y gestión afectiva) que operan de forma interrelacionada en los recorridos vitales de las personas en situación de sinhogarismo. Agruparlas permite capturar esa interdependencia funcional sin perder la posibilidad de distinguir matices en el análisis cualitativo.

los datos (Charmaz, 2014).

4.3.1. Religión y espiritualidad

Esta categoría abarca creencias, prácticas rituales y formas de espiritualidad no necesariamente institucionalizadas que configuran marcos de sentido, consuelo y normas morales en la vida cotidiana; teóricamente, permite distinguir entre religiosidad institucional y espiritualidad individualizada y explorar cómo ambas median bienestar y estrategias de afrontamiento en contextos de precariedad. En los discursos de las entrevistas y los grupos focales, esta dimensión aparece tanto en prácticas regulares *"Si rezo Al Fajr a las 5 de la mañana, todo el día me siento bien"* (HEX) como en experiencias más difusas de lo sagrado *"No soy religiosa... no conozco cómo rezar, pero hablo con Dios. Sé que me oye"* (MEX). Además, la religión funciona como recurso simbólico y relacional (transmisión familiar, rituales fundacionales) pero su eficacia está condicionada por factores materiales y sociales (falta de espacios, reacciones ajenas), por lo que su análisis exige captar la ambivalencia entre consuelo, pertenencia y límites prácticos.

Los testimonios muestran cómo la práctica religiosa, la visibilidad identitaria y las redes comunitarias se entrelazan con estrategias de supervivencia y adaptación: por ejemplo, una participante afirma *"Cuando*

rezo siento que respiro mejor; es como si todo tuviera sentido otra vez. Aquí, en el centro, nos ayudamos con la comida y las guardias de los niños; sin eso no sé qué haría" (MEX), evidenciando la dimensión corporal del consuelo religioso y su traducción inmediata en apoyo mutuo. Un hombre declara *"En el trabajo no digo que soy de tal religión, me da miedo que me miren distinto; si me quedo sin empleo, ¿qué hago?"* (HEX), mostrando cómo el riesgo material condiciona la visibilidad religiosa y convierte el ocultamiento en estrategia de protección. Otra mujer relata *"No voy tanto a la iglesia como antes; entre el trabajo y los niños no me queda tiempo, pero en casa seguimos rezando"* (ME), ilustrando que la práctica se desplaza al ámbito doméstico cuando las obligaciones de cuidado limitan la participación pública. En un grupo de discusión un joven comenta *"No me siento muy religioso, pero en la comunidad del barrio hay gente que me ayuda cuando lo necesito"* (HE), subrayando que las redes vinculadas a espacios religiosos pueden operar con una función instrumental aun sin una fe intensa. Finalmente, en una entrevista una mujer joven afirma *"Mostrar mi pañuelo aquí es complicado; algunas amigas lo ven como un acto político, otras como algo personal. Yo lo llevo por mi abuela y por mí"* (MEX), exponiendo la ambivalencia de la visibilidad religiosa como decisión negociada entre fidelidad familiar, identidad personal y percepciones políticas.

Cuadro 1: Religión y espiritualidad

Fuente: Elaboración propia

SUBCATEGORÍA	DEFINICIÓN	INCLUSIÓN	EJEMPLO LITERAL	INTENSIDAD POR GRUPO			
				MUJERES		HOMBRES	
				esp.	ext.	esp.	ext.
Ritual	Prácticas formales e informales de culto y repetición ritual (oración, asistencia a culto, ritos domésticos).	Descripciones de actos rituales, frecuencia, lugares de culto.	"Voy a la mezquita todos los viernes; es mi ancla"	Media	Alta	Baja	Alta
Sentido	Referencias a la fe como marco de sentido y continuidad biográfica.	Atribuciones de significado, propósito vital, narrativa de sentido.	"La fe me da sentido cuando todo falla"	Alta	Alta	Media	Alta
Esperanza / fe	Uso de la fe como recurso emocional para afrontar adversidad.	Frases que expresan consuelo, esperanza, resignificación.	"Me digo que Dios tiene un plan para no venirme abajo"	Alta	Alta	Media	Alta
Barreras prácticas	Obstáculos materiales o contextuales para la práctica religiosa (tiempo, trabajo, espacio).	Dificultades prácticas, incompatibilidades laborales, falta de espacios.	"No puedo ir a misa los domingos por el turno de trabajo"	Alta	Media	Media	Media
Estigma¹	Experiencias de discriminación externa por motivos religiosos.	Incidentes de exclusión, insultos, trato diferencial.	"Me han dicho que vuelva a tu país por llevar el pañuelo"	Baja	Alta	Baja	Alta
Autoestigma²	Sentimientos de vergüenza o autocensura por la propia religiosidad.	Ocultamiento, vergüenza, autocensura en espacios públicos.	"A veces escondo mi religión para evitar problemas"	Media	Media	Baja	Media
Red apoyo religioso	Redes de apoyo vinculadas a espacios religiosos (grupos, asociaciones, cuidado mutuo).	Menciones de grupos, ayuda práctica, cuidado compartido.	"En el centro religioso nos organizamos para cuidarnos"	Media	Alta	Baja	Alta

¹ El proceso estigmático en las dinámicas de exclusión social se está convirtiendo en una categoría de análisis esencial en sociología (Lorenzo & Mora, 2024).

² En el ámbito de la exclusión social el autoestigma o estigma interiorizado impacta de manera notable en la subjetividad de las personas en situación de exclusión. Se convierte en un factor poco analizado y de especial relevancia (Mora, 2023).

4.3.1.1. Frecuencia, co-ocurrencias y patrones por grupo

Las coocurrencias más frecuentes muestran que la combinación de rituales y redes de apoyo religioso es alta y revela que los centros religiosos funcionan simultáneamente como espacios de práctica y como nodos de ayuda material y relacional, la asociación entre autoestigma y barreras para la práctica aparece con frecuencia media y sugiere que la necesidad de ocultar prácticas se relaciona con obstáculos laborales y limitaciones temporales, y la coocurrencia de estigma y esperanza basada en la fe, también de intensidad media, indica que las experiencias de discriminación conviven con narrativas de resignificación y de confianza en recursos trascendentes.

En la síntesis por grupos, las mujeres extranjeras presentan una alta presencia de ritual, redes de apoyo religioso, sentido y esperanza basada en la fe, con narrativas frecuentes sobre visibilidad política y autoestigma especialmente entre las jóvenes, los hombres extranjeros muestran igualmente alta presencia

de ritual y redes de apoyo religioso, pero reportan estigma con mayor intensidad y recurren al autoestigma cuando existe riesgo laboral. Las mujeres españolas manifiestan sentido y esperanza basada en la fe, aunque sus prácticas se ven condicionadas por barreras derivadas del cuidado y el trabajo y muestran menor visibilidad política, y los hombres españoles registran una intensidad religiosa general más baja, mientras que las redes de apoyo aparecen en clave instrumental y las barreras para practicar y el estigma se observan en niveles reducidos.

Las observaciones derivadas de los grupos de discusión permiten identificar normas colectivas y estrategias compartidas, por ejemplo, la rotación de cuidados en centros religiosos, y también disensos en torno a la visibilidad religiosa entendida como riesgo frente a la visibilidad entendida como forma de resistencia, además en el grupo con predominio de mujeres extranjeras emergió un mayor consenso sobre la función de los centros como nodos de apoyo práctico.

Cuadro 2: Patrones clave de religión y espiritualidad según interseccionalidad de sexo y origen

Fuente: Elaboración propia

PATRONES CLAVE

Mujeres extranjeras	Fuerte articulación práctica afectiva y redes comunitarias; visibilidad con carga política y estigmatizante.
Hombres extranjeros	Similar a mujeres extranjeras en ritual y apoyo, con estigma pronunciado especialmente en contextos laborales.
Mujeres españolas	Religiosidad más integrada; barreras prácticas (cuidado, tiempo) prominentes; menor estigmatización externa.
Hombres españoles	Menor intensidad religiosa general; apoyo vinculado a comunidad en clave instrumental; baja presencia de estigma y autoestigma.

4.3.1.2. Conclusiones: religiosidad encarnada, afectos y ensamblajes relacionales

Esta sección articula los hallazgos empíricos de la dimensión Religión y espiritualidad con marcos teóricos contemporáneos que permiten leer la religiosidad como fenómeno encarnado, afectivo, performativo y sociomaterial. Se parte para ello de las subcategorías, patrones y de extractos representativos de los testimonios para mostrar cómo cada enfoque ilumina aspectos específicos y cómo, en conjunto, construyen una lectura integradora de la experiencia religiosa en contextos de sinhogarismo.

Los literales que describen sensaciones corporales, por ejemplo, *“Cuando rezo siento que respiro mejor”* (HEX) permiten sostener la hipótesis de que la religiosidad funciona como un modo de estar en el mundo que reorganiza la percepción y la motricidad cotidiana, de modo que el ritual no se reduce a proposiciones doctrinales, sino que configura esquemas perceptivos y hábitos corporales que sostienen continuidad biográfica y sentido vital. Desde la fenomenología de Maurice MerleauPonty si el cuerpo es entendido no como mero objeto sino como sujeto encarnado, entonces las sensaciones corporales rituales son formas de conocimiento pre-reflexivo que revelan una reorientación perceptiva del mundo (MerleauPonty, 1945/1962). En este marco, el hábito no es una rutina puramente mecánica sino una memoria motriz incorporada que organiza esquemas de acción y percepción; los gestos, la respiración y las posturas rituales funcionan como disposiciones corporales sedimentadas que sostienen la continuidad biográfica y la coherencia narrativa del yo, porque configuran modos estables de atención y orientación en el espacio vital (MerleauPonty, 1964/1968). Desde esta perspectiva, el rito deja de ser un conjunto de proposiciones doctrinales para convertirse en un procedimiento perceptivomotor que reconfigura la disposición prereflexiva del sujeto: la práctica ritualiza la atención, modula la motricidad y ancla existencialmente la experiencia cotidiana, lo que explica por qué la religiosidad doméstica e íntima puede persistir aun cuando disminuye la participación pública. El rito actúa como ancla existencial que estabiliza la experiencia cotidiana y mantiene la coherencia narrativa del yo.

Los patrones que vinculan estigma y esperanza basada en la fe, así como autoestigma y barreras para la práctica, muestran que las emociones circulan y constituyen climas afectivos que orientan la visibilidad y la movilidad de ciertos cuerpos; la vergüenza y el miedo no son meros estados privados sino fuer-

zas sociales que regulan la exposición y la retirada, y la fe opera como respuesta afectiva que resignifica la adversidad. La noción de trabajo emocional de Hochschild (1979) permite comprender cómo la gestión sostenida de emociones —ocultar, modular, exhibir— funciona como un mecanismo central en la reproducción de prácticas religiosas y en la negociación de riesgos materiales y simbólicos, puesto que las “reglas de sentimiento” orientan qué emociones son apropiadas en cada interacción y quién debe mostrarlas o disimularlas. Asimismo, la perspectiva goffmaniana sobre manejo de impresiones y estigma ilumina por qué las prácticas de ocultamiento y visibilidad se leen como estrategias de gestión informacional y de identidad: la decisión de mostrar un símbolo religioso o modular una práctica ritual es una técnica situada que puede tanto subvertir como reproducir normas sociales, dependiendo del contexto de interacción y de las expectativas normativas. Desde la teoría de la performatividad, las reiteraciones rituales y narrativas no son meras descripciones sino actos constitutivos de identidad; la identidad religiosa se construye en la repetición situada de actos que configuran obligaciones, expectativas y límites morales en espacios laborales, escolares, comunitarios y en dispositivos de atención, por lo que su análisis exige atender a la dimensión interactiva, estratégica y normativa de la identidad religiosa. Esta articulación teórica encuentra eco en estudios empíricos sobre religiosidad y sinhogarismo que muestran cómo la fe puede operar como recurso psicosocial y comunitario frente a la exclusión, al tiempo que las dinámicas de estigmatización condicionan la posibilidad de acceder a prácticas religiosas públicas y privadas.

La alta coocurrencia entre ritual y redes de apoyo religioso sugiere que los centros donde se da la presencia de lo religioso funcionan como ensamblajes sociomateriales donde lo humano y lo no humano (edificios, horarios, documentos, dispositivos de comunicación) coproducen condiciones de posibilidad para la práctica y el cuidado; estos espacios son infraestructuras prácticas que sostienen reciprocidad y mediación.

Las narrativas sobre la visibilidad del pañuelo y la ambivalencia frente a la pertenencia religiosa deben entenderse a la luz de la noción “entrelugar” propuesta por Anzaldúa (1987): ese espacio intermedio no es únicamente geográfico sino afectivo y normativo, un umbral en el que se negocian lealtades, prácticas y marcos de sentido que producen subjetividades híbridas y procesos continuos de traducción cultural. En dicho entrelugar, la decisión de mostrar u ocultar signos religiosos (como el pañuelo) se inscribe en una política de identidad que articula resis-

tencias y adaptaciones. La frontera atraviesa cuerpos y lenguajes, y en su tránsito se configuran formas de pertenencia que no se resuelven en una sola dirección, sino que se desplazan permanentemente entre marcos religiosos y civiles. Esta dinámica puede conceptualizarse como una migración religiosa continua: no se trata solo de un cambio puntual de afiliación, sino de un trabajo cotidiano de traducción simbólica y práctica que reconfigura normas, rituales y obligaciones morales en contextos cambiantes. Desde esta perspectiva, las prácticas religiosas de personas en situación de vulnerabilidad o movilidad social adquieren una doble función: por un lado, constituyen recursos identitarios y comunitarios; por otro, son estrategias situadas de negociación frente a regímenes de visibilidad y exclusión. Leer estas prácticas mediante la lente de Anzaldúa permite captar la plasticidad de la identidad religiosa y la centralidad del entrelugar como espacio de producción de sentido, donde la hibridación no es síntoma de pérdida sino de traducción creativa entre marcos culturales distintos.

Finalmente, la coexistencia de trayectorias traumáticas con estrategias de resignificación religiosa muestra que el trabajo emocional actúa como un mecanismo clave para sostener la dignidad en contextos de descalificación social: la gestión sostenida de afectos —ocultar, modular o exhibir emociones— permite a las personas negociar la pérdida de reconocimiento y mantener una narrativa de valor personal frente a procesos de estigmatización y exclusión. La sociología de Paugam (1987) aporta el marco para entender la descalificación social como una degradación moral que reconfigura identidades y relaciones intersubjetivas, de modo que la religiosidad puede operar como recurso simbólico y práctico para contrarrestar la carrera moral descendente asociada a la pobreza y la marginalidad. Complementariamente, los estudios críticos del discurso de Wodak y Meyer (2009) permiten vincular esas trayectorias de pérdida de reconocimiento con prácticas discursivas y rituales: el análisis del discurso revela cómo marcos interpretativos, narrativas y estrategias retóricas producen y reproducen regímenes de legitimidad y, simultáneamente, cómo los sujetos despliegan contra discurso, relatos de resiliencia y rituales performativos para restituir sentido. En conjunto, estas perspectivas muestran que la redefinición religiosa combina la gestión interna de las emociones y formas concretas de hablar y actuar en contextos específicos. Estas prácticas ayudan a enfrentar riesgos materiales (por ejemplo, la pobreza) y simbólicos (como el estigma), restauran la dignidad y generan recursos prácticos —rutinas, relatos y rituales— que

facilitan el paso del trauma a la reconstrucción de una identidad reconocida socialmente.

4.3.2. Recursos personales

Esta categoría se refiere a las capacidades individuales —autoeficacia, trabajo emocional, competencias prácticas, capital cultural y disposiciones morales— que permiten gestionar adversidades y orientar la acción. Esta categoría también conecta con los estudios sobre descalificación social y vulnerabilidad que muestran cómo la erosión de estos recursos incrementa el riesgo de exclusión. En los relatos emergen testimonios de fortaleza y aprendizaje acumulado *“La experiencia de la vida... principalmente creo que ha sido mi fortaleza de poder enfrentarme a las dificultades”*(HEX) junto a reflexiones sobre la necesidad de acción personal *“la fe sin obras es muerta... si tú no pones de tu parte... no te va a llegar del cielo”*(HEX), lo que indica que los recursos personales operan como anclas motivacionales y como límites prácticos: sostienen la agencia pero requieren condiciones mínimas (salud, tiempo, oportunidades) para traducirse en participación social.

Los testimonios muestran formas diversas de agencia y adaptación orientadas al futuro. Estrategias cotidianas como *“Trabajo por las mañanas y estudio por las tardes; si no me organizo no llego, pero tengo claro que quiero terminar el curso”* (ME), ejemplo de planificación práctica y autoeficacia donde la combinación empleoestudio funciona como recurso para la movilidad social. Otro testimonio relata *“Aquí aprendí a hacer currículums y a hablar en entrevistas; al principio me costó, pero ahora me muevo mejor en el mercado”* (HEX), ilustrando la adquisición de competencias culturales y laborales que constituyen capital práctico para la inserción. Una mujer extranjera confiesa *“He pasado noches sin dormir pensando en cómo traer a mis hijos; a veces me siento agotada, pero sigo buscando opciones”* (MEX), que pone en evidencia la tensión entre la proyección de futuro y el coste emocional, donde la resiliencia coexiste con señales de desgaste psicológico. Otro señala *“No me considero muy religioso ni muy político; lo que sí tengo es experiencia y contactos que me ayudan a encontrar trabajo”* (HE), mostrando que el capital laboral y las redes profesionales pueden operar independientemente de otras dimensiones identitarias. Finalmente, una mujer extranjera en un grupo de discusión cuenta *“Cuando me dijeron que no por ser extranjera, busqué cursos y ahora doy clases en el centro; no me quedé esperando”* (MEX), ejemplo claro de reconfiguración activa de recursos personales frente a la exclusión, donde la agencia y la resiliencia se traducen en creación de oportunidades.

Cuadro 3: Recursos personales

Fuente: Elaboración propia

SUBCATEGORÍA	DEFINICIÓN	INCLUSIÓN	EJEMPLO LITERAL	INTENSIDAD POR GRUPO			
				MUJERES		HOMBRES	
				esp.	ext.	esp.	ext.
Autoeficacia	Creencia en la propia capacidad para resolver problemas y afrontar retos.	Afirmaciones sobre confianza en habilidades personales.	"Si me propongo algo, lo saco adelante."	Alta	Alta	Media	Media
Plan futuro	Proyección y planificación de metas personales y familiares.	Menciones de objetivos, estudios, ahorro, proyectos.	"Estoy ahorrando para traer a mi madre."	Alta	Alta	Media	Media
Adaptación cultural	Habilidades para manejar códigos culturales y normas del entorno.	Aprendizaje de idioma, costumbres, normas laborales.	"He aprendido a comportarme en la oficina para encajar."	Media	Media	Alta	Alta
Competencias laborales	Capacidades técnicas y experiencia laboral que facilitan inserción.	Formación, experiencia, redes profesionales.	"Mi experiencia me abrió puertas en varios trabajos."	Media	Media	Alta	Alta
Resiliencia	Capacidad para recuperarse de adversidades y mantener proyectos.	Narrativas de superación, estrategias de afrontamiento.	"Después de todo, siempre me levanto y sigo."	Alta	Alta	Media	Alta
Salud mental	Indicadores de bienestar o malestar psicológico que afectan recursos.	Ansiedad, depresión, agotamiento, búsqueda de ayuda.	"A veces no puedo dormir por la preocupación."	Media	Media	Baja	Media
Agencia	Capacidad de tomar decisiones y negociar condiciones en contextos adversos.	Actos de negociación, rechazo o aceptación estratégica.	"Negocié mis horarios para poder estudiar."	Alta	Alta	Media	Media +A1:H10

4.3.2.1. Frecuencia, co-ocurrencias y patrones por grupo

Las coocurrencias más relevantes revelan relaciones sistemáticas entre confianza personal, proyectos y competencias prácticas: la asociación alta entre autoeficacia y plan de futuro muestra que la confianza en las propias capacidades suele traducirse en proyectos concretos y sostenidos en el tiempo, la fuerte coocurrencia entre adaptación cultural y competencias laborales —especialmente entre hombres— indica que la adquisición de códigos culturales y habilidades prácticas facilita la inserción en el mercado de trabajo, la relación media entre resiliencia y salud mental sugiere que la capacidad para persistir convive con señales de desgaste emocional en varios casos, y la asociación media entre agencia y competencias laborales evidencia que la acción intencional frecuentemente se materializa mediante la adquisición o uso de recursos laborales.

Cuadro 4: Patrones clave de recursos personales según interseccionalidad de sexo y origen

Fuente: Elaboración propia

PATRONES CLAVE

Mujeres extranjeras	Alta resiliencia, autoeficacia y orientación a proyectos futuros, pero registran salud mental media alta debido a tensiones familiares y económicas
Hombres extranjeros	Alta adaptación cultural y competencias laborales junto con resiliencia elevada y una salud mental en nivel medio, lo que configura un perfil de inserción activa, pero con costes psicosociales moderados.
Mujeres españolas	Alta presencia de autoeficacia, proyectos de futuro y agencia, aunque la salud mental aparece en nivel medio por la sobrecarga derivada de las responsabilidades de cuidado
Hombres españoles	Mayor capital de competencias laborales y por una adaptación cultural efectiva, con niveles relativamente bajos de problemas de salud mental reportados

4.3.2.2. Conclusiones: autoeficacia, plan de futuro y resiliencia como elementos interdependientes

Los resultados muestran que los códigos autoeficacia, plan de futuro y resiliencia constituyen un núcleo operativo interdependiente que sostiene proyectos personales y orienta la acción cotidiana en las personas en situación de sinhogarismo. Esta coocurrencia sugiere que la confianza práctica no es un rasgo aislado sino un motor que facilita la planificación y activa estrategias de recuperación frente a la adversidad, una lectura que conecta con la sociología de la vulnerabilidad y la descalificación de Paugam, donde los recursos individuales interactúan con las oportunidades estructurales para producir trayectorias de inclusión o exclusión. Desde una perspectiva fenomenológica (MerleauPonty) esta tríada también puede entenderse como una configuración de hábitos y esquemas motrices que hacen posible la continuidad biográfica: la autoeficacia se encarna en rutinas y prácticas que sostienen proyectos futuros y que, a su vez, requieren resiliencia para persistir. La traducción diferencial por género y estatus migratorio remarca que estas dinámicas no son neutrales: las mujeres tienden a articular agencia y planificación con costes emocionales asociados mientras que muchos hombres, y en particular hombres extranjeros, convierten la adaptación cultural en competencias laborales que facilitan la inserción, lo que exige leer los recursos personales en clave interseccional. Finalmente, la coexistencia de resiliencia y señales de desgaste psíquico confirma que la resiliencia funciona como recurso con efectos secundarios sobre el bienestar, una tensión que la literatura sobre trabajo emocional (Hochschild) y sobre salud mental en contextos de precariedad ya ha documentado.

Las intervenciones deben reconocer que fortalecer la autoeficacia y la planificación no basta si no se abordan simultáneamente los costes psíquicos y las barreras estructurales. Además, la evidencia de traducción diferencial por género y nacionalidad sugiere priorizar estrategias diferenciadas: programas de formación laboral que incorporen mediación cultural y reconocimiento de competencias adquiridas en contextos migratorios para hombres extranjeros, y rutas de conciliación y apoyo emocional para mujeres que combinan empleo y cuidado. En términos prácticos, las organizaciones podrían incorporar espacios de acompañamiento que validen la experiencia emocional (grupos de apoyo, asesoría psicológica breve) y mecanismos de acompañamiento administrativo que reduzcan la incertidumbre documental, dado que la inseguridad legal erosiona la capacidad de planificar.

La necesidad de combinar capital práctico y apoyo relacional y la idea de que el trabajo emocional debe ser reconocido y aliviado son claves en los procesos de intervención.

4.3.3. Apoyos sociales

Esta incluye redes formales e informales —familia, amistades, comunidades religiosas, ONG, servicios públicos— que proveen recursos materiales, mediación y acompañamiento afectivo (Lorenzo et al., 2024). Se apoya en la teoría de redes y en la literatura sobre apoyo social que subraya la importancia de la densidad, la calidad y la intermediación para el acceso efectivo a recursos. En los testimonios de las personas en situación de sinhogarismo, la ayuda aparece como ambivalente: hay agradecimiento hacia nodos que respetan la autonomía *“Cáritas no exige adoctrinamiento, solo ayuda”* y críticas a instituciones saturadas o selectivas *“la iglesia casi no me ha tenido ayuda... mis amigas me han ayudado... pero la iglesia no”*(MEx); además, los pequeños apoyos cotidianos (prestar un teléfono, acompañar a una cita) se muestran críticos en fases iniciales, mientras que la presencia de “presentadores” o mediadores acelera la participación y los itinerarios de inserción y reduce fricciones burocráticas.

Los testimonios muestran cómo los apoyos institucionales, las redes religiosas y las relaciones informales se articulan de formas que facilitan la inserción pero también generan fragilidades: por ejemplo, una mujer relata *“Cuando llegué no conocía a nadie; la asociación me dio un curso y allí encontré amigas que ahora me ayudan con los niños y con papeles”* (MEx), ilustrando la transición institucional hacia redes informales donde las organizaciones sociales actúan como puente para la construcción de apoyos cotidianos; un hombre cuenta *“En la mezquita nos organizamos para repartir comida; también me ayudaron a encontrar trabajo temporal”* (HEX), mostrando la multifuncionalidad de los espacios religiosos como nodos que combinan ayuda material y mediación laboral; otra participante afirma *“Mi familia está lejos; confío en unas amigas del barrio, pero a veces siento que no hay nadie para emergencias”* (ME), lo que indica que las redes informales pueden estar presentes pero ser frágiles y que la proximidad no garantiza disponibilidad en crisis; un hombre describe *“En la empresa hay programas de formación y me ofrecieron un curso; eso me abrió puertas”* (HE), ejemplificando cómo el apoyo institucional laboral facilita la capitalización de competencias; y en un grupo de discusión una mujer observa *“A veces la ayuda llega condicionada; te piden documentos o te ponen en listas largas,*

y mientras tanto la necesidad sigue" (MEx), señalando las fricciones entre necesidades inmediatas y tiempos o condiciones institucionales, como la burocracia puede generar sensación de abandono.

Cuadro 5: Apoyos sociales

Fuente: Elaboración propia

SUBCATEGORÍA	DEFINICIÓN	INCLUSIÓN	EJEMPLO LITERAL	INTENSIDAD POR GRUPO			
				MUJERES		HOMBRES	
				esp.	ext.	esp.	ext.
Red religiosa	Apoyos organizados desde espacios religiosos (materiales, logísticos, afectivos).	Bancos de alimentos, guarderías comunitarias, redes de voluntariado.	"En la parroquia nos ayudan con comida y trámites."	Media	Alta	Baja	Alta
Apoyo laboral	Ayuda vinculada al empleo: referencias, formación, mediación.	Contactos para trabajo, recomendaciones, formación profesional.	"Un compañero me recomendó para este puesto."	Media	Media	Alta	Alta
Aislamiento	Falta o ruptura de apoyos; experiencias de soledad o exclusión.	Relatos de abandono, redes débiles, rechazo social.	"Me quedé sola sin nadie a quien pedir ayuda."	Baja	Media	Baja	Media

4.3.3.1. Frecuencia, co-ocurrencias y patrones por grupo

Las coocurrencias más relevantes muestran que las instituciones actúan como catalizadoras de redes informales, especialmente entre mujeres extranjeras, donde la relación alta entre apoyo institucional y apoyo informal evidencia que espacios de formación, participación en asociaciones y servicios comunitarios facilitan la formación de lazos cotidianos de ayuda. La conexión entre red religiosa y apoyo laboral, de intensidad media-alta en hombres y mujeres extranjeras, indica que los espacios religiosos median tanto en la provisión de ayuda material como en la mediación hacia empleos temporales o

contactos laborales. La asociación media entre aislamiento y apoyo institucional revela una tensión estructural: la burocracia, los requisitos y los tiempos de espera institucionales coexisten con experiencias de soledad y sensación de abandono, de modo que la presencia de servicios no garantiza disponibilidad inmediata en situaciones de emergencia. Por último, la relación transversal entre apoyo y competencias laborales confirma que la formación, los cursos y los contactos se traducen en oportunidades concretas de inserción, mostrando la importancia de articular capacitación con redes y mediación para convertir recursos en empleabilidad.

Cuadro 6: Patrones clave de apoyos sociales según interseccionalidad de sexo y origen

Fuente: Elaboración propia

PATRONES CLAVE

Mujeres extranjeras	Predominan el apoyo institucional, las redes religiosas y apoyos informales; el aislamiento surge cuando hay barreras administrativas.
Hombres extranjeros	Redes religiosas y apoyo laboral fuertes; el acceso institucional queda condicionado por el estatus.
Mujeres españolas	Apoyo informal predominante; menor uso institucional y riesgo de aislamiento en hogares monoparentales.
Hombres españoles	Mayor capital de competencias laborales y por una adaptación cultural efectiva, con niveles relativamente bajos de problemas de salud mental reportados

4.3.3.2. Conclusiones: nodos multifuncionales, puentes y diferenciación de género

La religiosidad no es un elemento aislado sino un eje organizador dentro de una ecología relacional heterogénea donde instituciones, redes informales, espacios religiosos y mediaciones laborales interactúan y cumplen funciones diferenciadas como puente, contención y mediación

Los apoyos no operan aisladamente sino como un sistema interdependiente en el que cada nodo aporta funciones específicas: las instituciones catalizan accesos y recursos formales, las redes informales proveen cuidado cotidiano y reciprocidad, los espacios religiosos combinan consuelo y mediación práctica y las mediaciones laborales transforman capital social en oportunidades de empleo. Específicamente, la religiosidad actúa como eje organizador del apoyo social. Los datos muestran que los espacios religiosos operan como nodos multifuncionales donde la práctica ritual y la ayuda material coexisten y se refuerzan mutuamente; la experiencia del consuelo corporal y la continuidad de sentido que aportan los ritos facilita la confianza necesaria para establecer lazos de reciprocidad (ayuda con niños, reparto de alimentos, etc.) y para aceptar mediaciones prácticas en trámites y búsqueda de empleo.

La transición institucional a redes informales es frecuente. Las organizaciones y centros comunitarios vinculados a confesiones actúan como catalizadoras que facilitan la aparición de apoyos cotidianos. En muchos relatos la primera puerta de acceso es un curso o actividad en un centro religioso que luego deriva en amistades y apoyos prácticos. Esto convierte a la religiosidad en un mecanismo de capital social localizado que reduce la soledad y facilita la gestión de necesidades inmediatas.

La mediación hacia el empleo es una función recurrente de la religiosidad en los testimonios. Contactos, referencias y espacios de encuentro generados por comunidades religiosas se traducen en oportunidades laborales, especialmente para personas migrantes que encuentran en esos nodos canales informales de inserción. La religiosidad no solo amortigua la precariedad afectiva, sino que produce efectos instrumentales sobre la empleabilidad.

No obstante, la eficacia del apoyo religioso depende de la robustez de las redes. Cuando las instituciones imponen requisitos burocráticos o listas de espera, la sensación de abandono persiste pese a la presencia de centros religiosos. Los requisitos, listas de espera y condiciones administrativas funcionan como fric-

ciones que pueden generar sensación de abandono aun cuando existan recursos formales. Cuando la ayuda institucional exige documentación o tiempos largos, la religiosidad y las redes comunitarias operan como complemento, pero no siempre suplen la urgencia, lo que produce tensiones entre necesidad inmediata y capacidad de respuesta. En esos casos la religiosidad funciona mejor como complemento que como sustituto de respuestas institucionales ágiles.

El acceso a apoyos depende de la pertenencia a redes previas y de la intermediación de terceros; quienes carecen de "presentadores" o de vínculos iniciales quedan en desventaja. En este marco la religiosidad puede reducir desigualdades al ofrecer puntos de entrada comunitarios, pero también reproduce brechas cuando las redes religiosas están segmentadas por nacionalidad, idioma o género. Las diferencias por género y nacionalidad se articulan en torno a la religiosidad. Las mujeres extranjeras tienden a depender más de puentes institucionales y redes comunitarias religiosas para sostener cuidados y proyectos, mientras que los hombres extranjeros capitalizan con mayor frecuencia las mediaciones religiosas en clave laboral. Estas trayectorias muestran que la religiosidad se entrelaza con roles de género y con estrategias diferenciadas de inserción.

4.3.4. Tensiones y vulnerabilidades

Esta categoría agrupa procesos relacionales y situacionales donde demandas externas (estigma, burocracia, sobrecarga de cuidados) y exigencias emocionales (trabajo emocional sostenido) generan riesgo de agotamiento, deterioro de redes y descalificación social; esta categoría se nutre de la noción de trabajo emocional y de estudios sobre demandas psicosociales que documentan costes en salud y empleabilidad. Los testimonios muestran cómo las crisis se acumulan y actúan como puntos de inflexión "dormía en el salón, a veces no comía... y dormía en la calle algunas veces" (Mex), cómo la gestión constante de emociones y expectativas impone un coste psicosocial y cómo la falta de respuestas institucionales o la condicionalidad de la ayuda profundizan la vulnerabilidad, de modo que las tensiones no solo describen estados sino procesos que requieren intervenciones integradas para romper ciclos de desgaste.

Algunos testimonios describen más a fondo estas tensiones y vulnerabilidades "Cuando me preguntaron en la entrevista si tenía familia aquí, no dije la

verdad; necesitaba el trabajo para pagar el alquiler" (Hex) evidencia un dilema moral estrechamente ligado a la precariedad material donde la ocultación se configura como estrategia de supervivencia y al mismo tiempo genera una carga emocional sostenida que erosiona el bienestar y la confianza en los espacios laborales. "Cuido a mi madre y trabajo a tiempo parcial; a veces siento que no me queda vida propia, pero si dejo de hacerlo, ¿quién la cuidará?" (ME) pone de relieve la tensión entre deber filial y autocuidado, una sobrecarga de cuidados que reproduce desgaste psicológico y acumula trauma cotidiano al limitar las posibilidades de proyecto personal. Un hombre declara "Me han dicho que no por mi acento; eso te quita las ganas de intentar otra vez" (Hex) muestra cómo la descalificación laboral actúa como factor desmoralizante que erosiona la agencia y contribu-

ye a trayectorias de desánimo y retirada frente al mercado de trabajo. "En la iglesia me ayudan, pero a veces me piden que no hable de ciertas cosas; me siento agradecida pero también vigilada" (Mex) ilustra la ambivalencia del apoyo comunitario religioso, que ofrece sostén material y redes de confianza, pero impone condiciones que generan tensiones morales y trabajo emocional, de modo que la ayuda viene acompañada de límites y obligaciones no siempre compatibles con la autonomía personal. Por último, un hombre nos dice que "Aprendí a no mostrar mis problemas en el trabajo; si lo hago, me consideran débil" (HE) revela cómo normas de masculinidad institucionalizadas exigen gestión emocional y silenciamiento, restringiendo la búsqueda de ayuda y reproduciendo dilemas morales que afectan la salud mental y la capacidad de recurrir a redes de apoyo.

Cuadro 7: Tensiones y vulnerabilidades

Fuente: Elaboración propia

SUBCATEGORÍA	DEFINICIÓN	INCLUSIÓN	EJEMPLO LITERAL	INTENSIDAD POR GRUPO			
				MUJERES		HOMBRES	
				esp.	ext.	esp.	ext.
Descalificación	Pérdida de reconocimiento social y profesional; trato que reduce dignidad.	Experiencias de rechazo laboral, discriminación institucional.	"Me dijeron que no por ser extranjera."	Media	Alta	Baja	Alta
Trabajo emocional	Gestión deliberada de emociones para cumplir roles o protegerse.	Ocultamiento, moderación de afectos, performatividad.	"Sonríe, aunque por dentro estoy rota."	Alta	Alta	Media	Media
Sobrecarga cuidados	Carga desproporcionada de tareas de cuidado que limita recursos.	Cuidado infantil, atención a mayores, trabajo doméstico no remunerado.	"No puedo estudiar porque cuido a mis hijos."	Alta	Alta	Baja	Baja
Acumulación traumas	Acumulación de eventos adversos con efectos duraderos en bienestar.	Insomnio, flashbacks, agotamiento crónico.	"Hay noches que no puedo dormir por lo que viví."	Media	Alta	Baja	Media
Dilema moral	Conflictos entre obligaciones éticas, supervivencia y normas sociales.	Decisiones sobre ocultar identidad, priorizar trabajo sobre cuidado.	"Si digo la verdad pierdo el trabajo; si miento traiciono a mi conciencia."	Alta	Alta	Media	Media

Los testimonios muestran cómo los dilemas morales, la descalificación y el trabajo emocional se entrelazan con estrategias de supervivencia y cargas psíquicas diferenciadas por grupo. Por ejemplo, una mujer afirma "Cuando me preguntaron en la entrevista si tenía familia aquí, no dije la verdad; necesitaba el trabajo para pagar el alquiler" (MEx) esto evidencia cómo la precariedad empuja al ocultamiento como táctica de supervivencia que genera tensión moral y desgaste emocional. Otra mujer declara "Cuido a mi madre y trabajo a tiempo parcial; a veces siento que no me queda vida propia, pero si dejo de hacerlo, ¿quién la cuidará?" (ME) mostrando la sobrecarga de cuidados que sacrifica el autocuidado y acumula trauma. Un hombre relata "Me han dicho que no por mi acento; eso te quita las ganas de intentar otra vez" (HEx) su experiencia ilustra cómo la descalificación laboral erosiona la agencia y conduce al desaliento. En un grupo una mujer comenta "En la iglesia me ayudan, pero a veces me piden que no hable de ciertas cosas; me siento agradecida pero también vigilada" (MEx) poniendo de manifiesto la ambivalencia del apoyo religioso que ofrece sostén material a la vez que impone condiciones morales. Finalmente, un hombre señala "Aprendí a no mostrar mis problemas en el trabajo; si lo hago, me consideran débil" (HE) ejemplificando cómo normas de masculinidad institucionalizadas exigen gestión emocional y limitan la búsqueda de ayuda de modo que, en conjunto, los testimonios y sus lecturas muestran trayectorias donde la supervivencia práctica convive con costes morales y emocionales que se articulan de forma distinta según género y nacionalidad.

4.3.4.1. Frecuencia, co-ocurrencias y patrones por grupo

Los patrones identificados muestran una trayectoria recurrente en la que la descalificación (laboral o institucional) suele preceder a la acumulación de malestar (trauma acumulado) y a la puesta en marcha de estrategias sostenidas de trabajo emocional para mantener la empleabilidad y las relaciones sociales. Esta dinámica se ve amplificada por la sobrecarga de cuidados, que multiplica el desgaste y reduce la capacidad de respuesta ante rechazos o exclusión, incrementando los dilemas prácticos entre cuidado y empleo. Esos dilemas morales situados (ocultar información en entrevistas, aceptar condiciones degradantes, negociar la visibilidad religiosa) emergen cuando la supervivencia material choca con normas personales o comunitarias; además, los apoyos comunitarios resultan ambivalentes: redes religiosas e institucionales ofrecen contención y mediación práctica pero también imponen condiciones (reciprocidad, autocensura) que generan tensiones morales y carga emocional adicional. Por último, hay que señalar que estas trayectorias se distribuyen de forma desigual: las mujeres, especialmente las extranjeras, concentran mayor sobrecarga de cuidados y trabajo emocional, mientras que los hombres extranjeros reportan con más frecuencia descalificación laboral explícita, configurando así rutas diferenciadas de vulnerabilidad y resistencia.

Cuadro 8: Patrones clave de tensiones y vulnerabilidades según interseccionalidad de sexo y origen

Fuente: Elaboración propia

PATRONES CLAVE

Mujeres extranjeras	Predominan redes institucionales y comunitarias que combinan apoyo práctico y emocional; la carga de cuidados y las barreras administrativas pueden conducir al aislamiento.
Hombres extranjeros	Las redes comunitarias y los contactos laborales facilitan la inserción, pero los rechazos repetidos generan desaliento y desgaste emocional.
Mujeres españolas	El apoyo cotidiano de vecinas y familiares sostiene la vida diaria; la doble jornada y el cuidado familiar incrementan el agotamiento.
Hombres españoles	La experiencia laboral y las competencias profesionales son la vía principal de acceso; existe tendencia a ocultar problemas por normas de género.

4.3.4.2. Conclusiones: descalificación, sufrimiento, e incremento de la vulnerabilidad

Los datos muestran trayectorias en las que la descalificación y la precariedad material desencadenan una acumulación de sufrimiento que las personas en situación de sinhogarismo gestionan mediante trabajo emocional sostenido y decisiones morales difíciles. Las mujeres, y en particular las mujeres extranjeras, enfrentan una doble carga (mayor responsabilidad de cuidados y mayor necesidad de ocultamiento o adaptación) que incrementa su vulnerabilidad psicosocial. Las redes de apoyo, incluidas las comunidades religiosas, emergen como recursos críticos pero ambivalentes: parroquias, mezquitas y centros comunitarios proveen ayuda material, mediación y confianza, pero a la vez pueden imponer condiciones, normas de conducta o autocensura que generen nuevos dilemas morales y carga afectiva. Estas configuraciones empíricas indican la necesidad de intervenciones integradas que reconozcan la dimensión relacional del sufrimiento: combinar apoyo material y mediación administrativa para reducir puntos de inflexión críticos, atención en salud mental que aborde trabajo emocional y trauma acumulado, y espacios de deliberación ética comunitaria donde negociar reciprocidades y límites de la ayuda.

4.4. Conclusiones

A continuación, se presentan una serie de conclusiones generales que brotan del análisis realizado (gráfico 1). Son algunos de los factores esenciales para pensar la realidad del sinhogarismo y la intervención social:

4.4.1. Diferencias claras por sexo y origen

El análisis revela que las dinámicas de sinhogarismo no son homogéneas, sino que varían de forma significativa según el cruce de género y origen. Las mujeres (tanto españolas como extranjeras) mantienen perfiles más orientados a la agencia y la planificación, aunque bajo mayores cargas de cuidados y vulnerabilidades. En cambio, los hombres españoles manifiestan fragilidades psicológicas marcadas y menos recursos personales, mientras que los hom-

bres extranjeros conservan recursos y apoyos relativamente sólidos. Estas diferencias obligan a evitar intervenciones uniformes y a diseñar respuestas más personalizadas.

4.4.2. Mayor agencia personal en mujeres

Las mujeres destacan como el grupo con mayor capacidad de autoeficacia, resiliencia y orientación al futuro, lo que les permite aprovechar mejor los itinerarios de inclusión cuando se retiran barreras prácticas (cuidados, transporte, horarios). Su agencia está presente incluso en contextos de alta vulnerabilidad, lo que indica un capital interno robusto. Sin embargo, esta fuerza personal suele implicar costes emocionales relevantes, especialmente cuando la carga de cuidados o la presión del contexto migratorio sobrepasa sus recursos.

4.4.3. Mayor fragilidad psicológica en hombres españoles

Los hombres españoles constituyen el grupo con peores indicadores de salud mental y menor resiliencia relativa. Este déficit emocional y motivacional limita su capacidad para sostener procesos de inserción laboral o social en el tiempo. Aunque poseen competencias laborales razonables, su bajo nivel de recursos personales hace necesario un enfoque centrado en salud mental, fortalecimiento del afrontamiento y activación progresiva de redes que puedan sostener sus avances.

4.4.4. Religión y espiritualidad como recurso clave en población extranjera

Para las personas migrantes (hombres y mujeres) la religiosidad y las redes de fe representan un pilar fundamental de apoyo emocional, identitario y práctico. Funcionan como espacios de contención, acompañamiento y, en algunos casos, intermediación laboral o material. Sin embargo, este valor convive con mayores niveles de estigma, autoestigma y experiencias traumáticas que pueden tensionar la expresión o la práctica espiritual. Esto exige integrar estas redes de fe en los itinerarios sin instrumentalizarlas, reconociendo su impacto, pero trabajando con competencias espirituales y enfoque informado por trauma.

4.4.5. Brecha de empleabilidad de género

El ámbito laboral presenta desigualdades claras: los hombres, tanto españoles como extranjeros, muestran mejores niveles de competencias laborales, redes para acceder a empleo y apoyos específicos. En las mujeres, estas capacidades aparecen más debilitadas o menos reconocidas, especialmente en las extranjeras. Esta brecha indica la necesidad de medidas específicas de empleabilidad con perspectiva de género, incluyendo mentoría profesional, acreditación de competencias informales y acompañamiento para el acceso al empleo.

4.4.6. Redes de apoyo más densas en personas extranjeras

Los grupos extranjeros cuentan con redes sociales y comunitarias más activas y operativas, que no solo aportan apoyo emocional, sino también ayuda práctica y laboral. Los nacionales, por el contrario, presentan redes más frágiles o menos movilizadas, lo que incrementa el riesgo de aislamiento y dificulta la participación en itinerarios. Para estos últimos, es especialmente relevante la creación de espacios de conexión, apoyo entre pares y activación relacional que reconstruya vínculos.

4.4.7. Tensiones más elevadas en mujeres, especialmente extranjeras

Las mujeres extranjeras son quienes más tensiones acumulan, debido a la combinación de trauma, estigma, descalificación social y aislamiento. Las mujeres españolas también se ven fuertemente afectadas por la sobrecarga de cuidados y las barreras logísticas. Estas tensiones, aunque distintas según origen, operan como frenos estructurales que dificultan la continuidad en los procesos de inclusión si no se acompañan adecuadamente con apoyos psicosociales y medidas de conciliación.

4.4.8. Necesidad de intervenciones diferenciadas y combinadas

Los resultados muestran que cada grupo necesita un equilibrio distinto entre reducción de riesgos y potenciación de fortalezas. En mujeres, por ejemplo, es clave reducir tensiones (cuidados, trauma, barreras prácticas) para liberar su potencial de agencia. En

hombres españoles es prioritario intervenir en salud mental y afrontamiento. En migrantes, combinar trabajo antidiscriminación con el aprovechamiento de sus redes es esencial. En conjunto, se requieren programas integrales que aborden simultáneamente vulnerabilidades y capacidades.

4.4.9. Importancia de la colaboración con redes de fe y mediación comunitaria

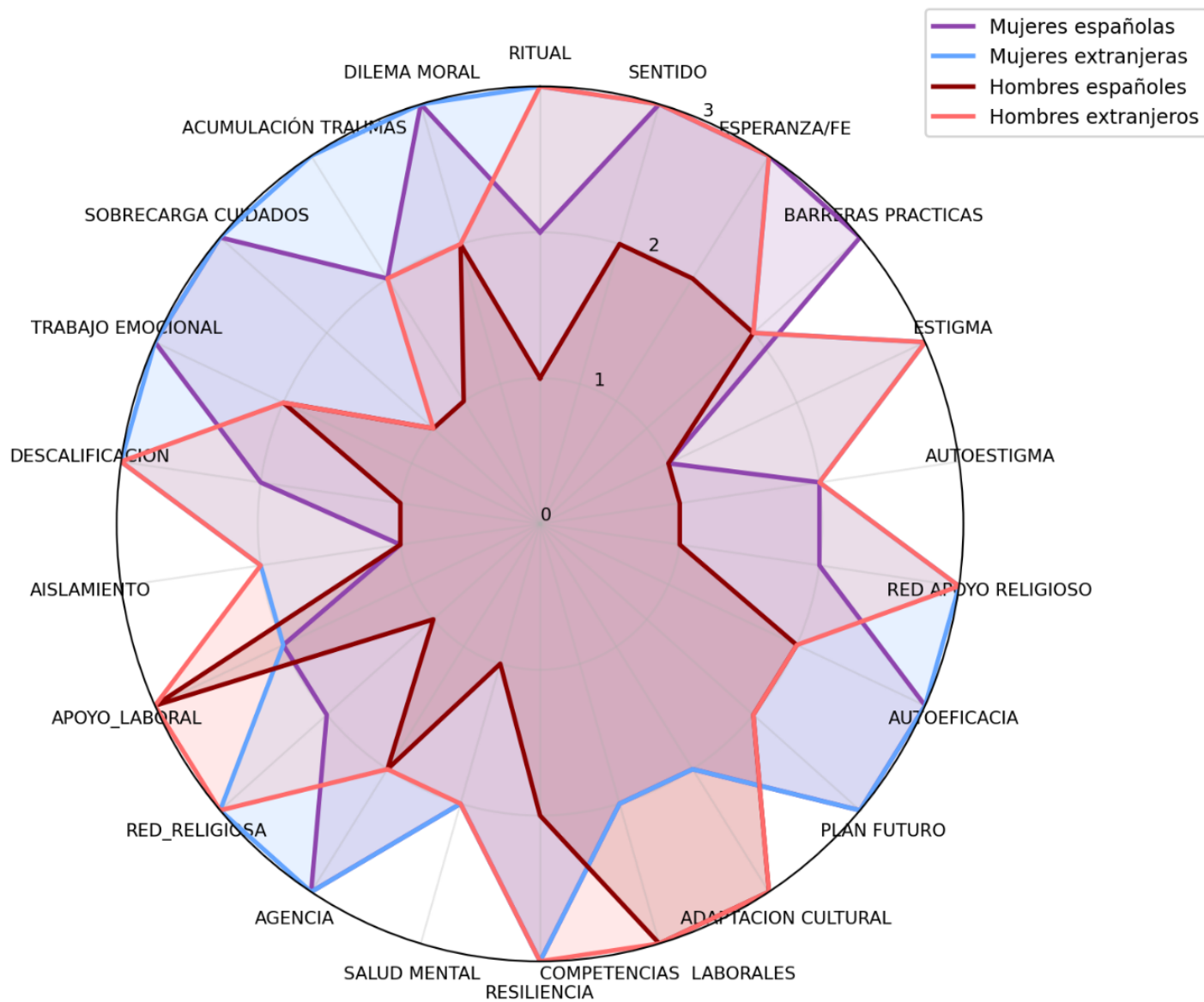
Las redes religiosas operan como espacios multifuncionales —emocionales, logísticos, sociales y laborales— y pueden actuar como aliados estratégicos, siempre con criterios claros de derechos, elección personal y rendición de cuentas. Para las personas extranjeras, estas redes representan un puente significativo entre lo emocional y lo práctico, por lo que integrarlas en la intervención puede mejorar los resultados, siempre desde la sensibilidad cultural y el enfoque informado por trauma.

4.4.10. Riesgo de desgaste emocional sin intervenciones integradas

La suma de estigma, trauma, sobrecarga de responsabilidades, soledad y burocracia crea un desgaste sostenido que amenaza la continuidad y motivación en los itinerarios. Sin un apoyo integral (salud mental, conciliación, redes, orientación) existe riesgo de retrocesos o abandono de procesos. Esto subraya la importancia de modelos de acompañamiento estables, sensibles al trauma y coordinados entre recursos formales, comunitarios y redes informales.

Gráfico 1:
Fuente: Elaboración propia

Análisis comparado por sexo y origen



5.

Recomendaciones

Desde FACIAM consideramos necesario traducir los hallazgos de este estudio en orientaciones claras para la acción. Lo que hemos observado confirma que la dimensión religiosa y espiritual forma parte de las trayectorias de exclusión y también de los recursos de sentido, apoyo y resiliencia que muchas personas activan para sostenerse en contextos de vulnerabilidad. Ignorar esta dimensión significa no comprender del todo sus historias, redes y estrategias de afrontamiento; reconocerla, en cambio, implica valorar quiénes son, fortalecer sus vínculos, activar apoyos comunitarios y ofrecer itinerarios de inclusión ajustados a sus sueños y realidades. Por ello, proponemos diez bloques estratégicos que buscan aportar a la reflexión tanto sobre las políticas públicas como sobre nuestra propia práctica, para ofrecer respuestas más humanas, integrales y coordinadas.

1

Reconocer la dimensión espiritual como determinante social y garantizar por ello la vivencia de la dimensión trascendental en las personas en situación de sinhogarismo

La dimensión religiosa y espiritual forma parte de las trayectorias de exclusión, pero también de los recursos de resiliencia de muchas personas. Algunas minorías religiosas —especialmente vinculadas a procesos migratorios— concentran mayores niveles de pobreza y exclusión asociados a discriminación y barreras de acceso a derechos. Al mismo tiempo, las redes religiosas y comunitarias actúan como espacios de apoyo,

pertenencia y organización de la vida cotidiana. Considerar esta dimensión no como un elemento anecdótico, sino como un componente estructural de la realidad social, permite comprender mejor tanto las vulnerabilidades como los activos comunitarios presentes en los itinerarios de inclusión.

En el ámbito público, una posible línea de avance sería incorporar de manera explícita esta perspectiva en el diseño de políticas contra la pobreza, la exclusión y el sinhogarismo, integrándola en planes de inclusión y en marcos como la Estrategia Nacional contra el Sinhogarismo 2023–2030. Esto supone reconocer que determinados grupos pueden enfrentar riesgos estructurales específicos y asegurar que cualquier incorporación de esta dimensión se realice siempre bajo garantías claras de voluntariedad y no discriminación.

Desde nuestras organizaciones sociales, esta reflexión nos invita a incorporar tanto la dimensión espiritual y religiosa como el origen, como variables relevantes en el diagnóstico y en la planificación interna, identificando mejor los contextos de riesgo y ajustando la intervención a las realidades que acompañamos. También nos anima a integrar esta perspectiva en nuestros documentos estratégicos y a orientar la práctica hacia procesos de inclusión sostenibles, evitando que la respuesta quede reducida únicamente a la atención asistencial inmediata.

2

Reformar y ampliar los sistemas de información y evaluación para visibilizar la dimensión espiritual y religiosa y el capital social comunitario, corrigiendo el infra registro del sinhogarismo invisible y orientando mejor la planificación y financiación pública

El estudio sugiere que los sistemas actuales de información social —incluido el marco ETHOS— no captan de manera suficiente la dimensión espiritual y religiosa ni el capital social comunitario. Esto puede contribuir a un infra registro del sinhogarismo “invisible”: personas que no acceden a recursos formales, pero se sostienen en redes religiosas o comunitarias. Asimismo, la escasez de datos desagregados sobre pertenencia religiosa y origen dificulta identificar colectivos que pueden estar experimentando penalizaciones estructurales. Cuando estas dimensiones no se miden, resulta más complejo diseñar respuestas ajustadas y evaluar su impacto.

En el ámbito público, podría avanzarse hacia la incorporación de indicadores sobre origen, pertenencia comunitaria y apoyos espirituales, así como hacia una ampliación del marco ETHOS que permita captar mejor estas realidades. También sería pertinente consolidar investigaciones periódicas con muestras suficientes de minorías religiosas y promover una agenda pública de evaluación que incluya seguimiento longitudinal en ámbitos como vivienda, empleo, salud mental y bienestar psicosocial, facilitando así una planificación más informada y sostenible.

Desde nuestras organizaciones sociales, esta reflexión nos invita a mejorar nuestros propios sistemas de registro, incorporando variables relacionadas con apoyos comunitarios y redes informales, y analizando su impacto en los itinerarios de inclusión. Asimismo, podemos contribuir generando evidencia propia, participando en proyectos evaluados y colaborando con universidades y centros de investigación. Esta base empírica puede fortalecer nuestra capacidad de incidencia y aportar información útil para mejorar los marcos de planificación pública.

3

Integrar de manera ética, voluntaria y estructurada la dimensión espiritual en la intervención social, mediante un enfoque de espiritualidad con arreglo a metodologías de servicios conscientes del trauma

El estudio muestra que la dimensión religiosa y espiritual puede constituir un recurso de sentido, resiliencia y red para muchas personas, aunque no siempre cumple esa función y, en algunos casos, puede estar asociada a experiencias de estigma o trauma. Por ello, su incorporación en la intervención social requiere un enfoque cuidadoso: voluntario, basado en el consentimiento informado, no confesional y sensible al impacto del trauma. Integrar esta dimensión de manera profesionalizada puede contribuir a una comprensión más completa de los apoyos y dificultades presentes en los itinerarios de inclusión.

En el ámbito público, una posible línea de avance sería incluir la competencia espiritual —no confesional y alineada con la metodología de servicios conscientes del trauma— en las guías de intervención social y en la concertación sociosanitaria, asegurando siempre la elección informada. También podría considerarse el desarrollo de marcos orientativos que regulen su aplicación, estableciendo que cualquier derivación a recursos religiosos se realice únicamente a solicitud de la persona y bajo garantías de neutralidad y respeto a derechos.

Desde nuestras organizaciones sociales, esta reflexión nos invita a incorporar herramientas de cribado espiritual breve y ético en los dispositivos de acogida, siempre de manera voluntaria y con opción expresa de no abordar esta dimensión. Asimismo, cuando las personas lo deseen, podemos ofrecer espacios de acompañamiento espiritual —meditación, grupos interconfesionales, etc.— integrados dentro del itinerario de inclusión y coordinados con el acompañamiento social y laboral.

4

Incorporar la metodología de los servicios conscientes del trauma en el diseño de servicios sociales y procedimientos de coordinación entre estos y los servicios en el ámbito de la salud mental

Las trayectorias de exclusión y sinhogarismo suelen estar atravesadas por experiencias de trauma, desgaste acumulado y sobrecarga emocional. El estudio sugiere que una intervención sensible al trauma y atenta a las diferencias entre perfiles puede mejorar la eficacia de los itinerarios. No todas las personas requieren el mismo tipo de acompañamiento: en algunos casos la salud mental debe ser prioritaria; en otros, existe una alta capacidad de agencia acompañada de un importante coste emocional; y en determinadas situaciones, puede ser recomendable estabilizar primero la situación psicológica antes de intensificar objetivos laborales. La dimensión espiritual puede ayudar al ajuste psicológico y puede generar una mejora y bienestar sentidos que siempre deberá venir acompañada de atención clínica o psicosocial y de la intervención profesional en el campo de la intervención social.

Tanto **en el ámbito público** como privado se podría avanzar hacia la consolidación del enfoque de servicios conscientes del trauma (SCT) que ha demostrado ser una alternativa razonable en términos de bienestar emocional a enfoques más tradicionales y jerarquizados en los que la voluntad de la persona es menos tenida en cuenta. Esta metodología combinada con una verdadera interacción y trabajo conjunto entre la disciplina y servicios del ámbito de los servicios sociales con el ámbito de la salud mental, pueden garantizar el cuidado de este ámbito del bienestar personal.

La incorporación de herramientas de identificación temprana en los itinerarios de inclusión, la psicoeducación, la intervención grupal, el apoyo entre pares, la horizontalidad en la definición de modelos de centros y servicios sociales y la definición más comunitaria de normas son algunos aspectos que se alinean con esta metodología.

5

Reforzar el capital social y los bienes relacionales mediante la activación de redes comunitarias, religiosas e informales, orientadas a reconstruir vínculos, pertenencia y oportunidades de inclusión

El estudio recuerda que la exclusión no es únicamente material, sino también relacional. Muchas personas experimentan rupturas de vínculos, debilitamiento de redes y pérdida de pertenencia, lo que impacta directamente en sus oportunidades de inclusión. En este contexto, las comunidades religiosas y las redes vecinales pueden actuar como espacios de apoyo, reconocimiento y reconstrucción de capital social. Considerarlas como activos comunitarios —y no solo como proveedores de ayuda puntual— permite ampliar la mirada sobre los recursos disponibles en el entorno de las personas.

En el ámbito público, podría avanzarse en el fortalecimiento del tejido comunitario como parte de las estrategias de inclusión, promoviendo iniciativas que impulsen participación, cohesión social y diálogo intercultural y entre las comunidades religiosas y su entorno. También puede resultar pertinente reconocer el papel de las redes comunitarias y religiosas como parte del ecosistema social, integrándolas bajo marcos claros de derechos y sin que ello suponga delegar responsabilidades estructurales del sistema público. Facilitar espacios de conexión entre comunidad y oportunidades laborales puede contribuir a ampliar las vías de inserción.

Desde nuestras organizaciones sociales, esta reflexión nos anima a reforzar el trabajo relacional en nuestros dispositivos, incorporando grupos de apoyo, mentoría y dinámicas comunitarias que fortalezcan la pertenencia y la red. Asimismo, podemos activar "puentes" entre institución, comunidad y empleo, apoyándonos en redes informales y religiosas cuando sea pertinente, siempre de manera complementaria y articulada con el acompañamiento profesional.

Establecer alianzas estables, transparentes y orientadas a resultados con entidades de inspiración religiosa (FBO), bajo estándares claros de derechos, neutralidad, no coerción y rendición de cuentas

El estudio pone de relieve que las entidades de inspiración religiosa desempeñan un papel significativo en la atención a personas en situación de pobreza y exclusión, especialmente en contextos donde la cobertura pública es limitada. Desde una perspectiva de derechos compartida, las alianzas pueden contribuir a fortalecer los procesos de cambio más allá de la ayuda puntual.

En el ámbito público, resulta pertinente vincular estas colaboraciones a resultados de inclusión —como estabilidad residencial, inserción laboral o bienestar psicosocial— y acompañarlas de indicadores y mecanismos de rendición de cuentas que garanticen claridad en el uso de recursos públicos.

Desde nuestras organizaciones sociales, esta reflexión nos invita a formalizar las alianzas mediante acuerdos claros que definan derechos, responsabilidades y estándares éticos. Asimismo, podemos orientar estas colaboraciones hacia objetivos de inclusión sostenibles, evitando que se limiten a respuestas asistenciales, y asegurando siempre la elección informada y la existencia de alternativas laicas cuando sea necesario.

Mejorar la articulación y coherencia del sistema de atención mediante mecanismos estables de coordinación

El estudio sugiere que la fragmentación entre actores —servicios sociales, entidades del Tercer Sector y comunidades religiosas— puede generar solapamientos, vacíos de atención y pérdida de continuidad en los itinerarios. Cuando no existen canales claros de coordinación, las personas pueden quedar atrapadas entre dispositivos que no comparten información ni criterios. Avanzar hacia una mayor articulación puede contribuir a una intervención más coherente y sostenida en el tiempo.

En el ámbito público, podría impulsarse la consolidación de protocolos de derivación claros y bidireccionales entre servicios sociales y entidades colaboradoras, así como espacios estables de coordinación local donde compartir información relevante, detectar situaciones complejas y planificar respuestas conjuntas. Incorporar indicadores comunes y mecanismos básicos de seguimiento puede ayudar a mejorar la coherencia del sistema sin diluir las responsabilidades públicas.

Desde nuestras organizaciones sociales, esta reflexión nos anima a fortalecer nuestros propios protocolos de derivación y seguimiento, clarificando criterios, tiempos de respuesta y responsabilidades. También podemos participar activamente en espacios de coordinación local, compartiendo información con respeto a la protección de datos y contribuyendo a sistemas de evaluación compartida que permitan sostener itinerarios de inclusión más continuos y articulados.

Reducir barreras administrativas y garantizar un acceso efectivo y comprensible a los sistemas de garantía de ingresos y protección social, evitando exclusiones derivadas de complejidad procedimental, brecha digital o barreras lingüísticas

El estudio pone de manifiesto que la complejidad del IMV, de las rentas mínimas autonómicas y de otras ayudas puede convertirse, en la práctica, en una barrera adicional para personas con menor competencia digital, dificultades lingüísticas, menor capital cultural o trayectorias migratorias complejas. Cuando los procedimientos son extensos o poco comprensibles, el acceso a derechos puede verse limitado. Simplificar y acompañar no es solo una mejora técnica, sino una forma de reforzar la equidad del sistema.

En el ámbito público, podría avanzarse en la simplificación de procedimientos, plazos y requisitos, reduciendo obstáculos innecesarios y reforzando la atención presencial cuando sea necesaria. También puede resultar útil consolidar dispositivos integrados —como ventanillas únicas— que combinen orientación social y jurídica, y contemplar mecanismos de mediación lingüística para facilitar la navegación por el sistema de protección.

Desde nuestras organizaciones sociales, esta reflexión nos anima a reforzar el acompañamiento en la tramitación, apoyando en la comprensión de requisitos, el seguimiento de expedientes y la detección temprana de bloqueos administrativos. Asimismo, podemos fortalecer la formación interna sobre el funcionamiento del sistema de garantía de ingresos y mantener canales de diálogo con las administraciones para resolver fricciones que afecten a las personas que acompañamos.

Reforzar los mecanismos normativos, operativos y culturales contra la discriminación por motivo de religión, origen y género, garantizando igualdad de trato efectiva en vivienda, empleo y acceso a servicios

El estudio muestra que determinadas minorías religiosas enfrentan dinámicas de discriminación que afectan su acceso a vivienda, empleo y servicios. Estas situaciones pueden expresarse en rechazos por apellido, origen o religión, así como en formas específicas de estigmatización, como la islamofobia o el prejuicio hacia comunidades evangélicas y otras minorías pequeñas. El cruce entre pertenencia religiosa, migración y precariedad residencial incrementa la vulnerabilidad y dificulta la inclusión sostenida. Además, nos muestra que la mayor densidad relacional y de apoyo de las colectividades migrantes, tanto desde el marco de pertenencia a una confesión religiosa o de nacionalidad, son fuente de oportunidad en la operativización de las políticas públicas.

En el ámbito público, podría reforzarse la aplicación efectiva de los marcos de igualdad de trato y no discriminación, prestando atención específica a la discriminación religiosa en vivienda y empleo. También pueden impulsarse campañas de sensibilización dirigidas a centros educativos, empresas y administraciones, así como fortalecer los recursos de los organismos encargados de investigar, mediar y sancionar situaciones discriminatorias.

Desde nuestras organizaciones sociales, esta reflexión nos invita a incorporar protocolos internos contra el estigma religioso, étnico y de género, y a formar a los equipos para identificar y acompañar situaciones de discriminación. Asimismo, podemos promover buenas prácticas con empleadores y propietarios, y recurrir a la mediación intercultural o religiosa cuando contribuya a mejorar el acceso, la confianza y la continuidad en los procesos de inclusión.

Diseñar itinerarios de inclusión diferenciados interseccionalmente, combinando segmentación estratégica, fortalecimiento de recursos personales y reducción de tensiones estructurales que generan desgaste en los procesos de inserción

El estudio muestra que los procesos de exclusión no son homogéneos. Existen diferencias relevantes según género, origen, capital relacional, situación emocional y carga de cuidados. Una intervención uniforme puede pasar por alto estas variaciones y limitar la eficacia de los itinerarios. Incorporar la mirada de la interseccionalidad permite comprender procesos, ajustar tiempos, objetivos e intensidad del acompañamiento, fortalecer la autoeficacia y la resiliencia, y tener en cuenta las condiciones reales desde las que cada persona inicia su proceso.

En el ámbito público, podría avanzarse hacia modelos de inclusión más flexibles, que contemplen segmentación por perfil y eviten diseños estándar de inserción laboral. También puede ser pertinente impulsar programas de fortalecimiento personal que incluyan planificación estructurada, mentoría y herramientas básicas de regulación emocional, así como reconocer competencias adquiridas en migración y facilitar su traducción en oportunidades laborales. Considerar apoyos que reduzcan sobrecargas —como las derivadas de cuidados o barreras logísticas— puede contribuir a sostener los procesos en el tiempo.

Desde nuestras organizaciones sociales, esta reflexión nos invita a ajustar los itinerarios a las características de cada perfil, calibrando metas y ritmos, y reforzando recursos personales mediante planificación y acompañamiento continuado. También supone prestar atención a factores de desgaste acumulado y coordinar de manera integrada el acompañamiento social, laboral y comunitario, con el fin de favorecer trayectorias de inclusión más estables y realistas.

6.

Bibliografía

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands = La frontera: The new mestiza*. Spinsters/Aunt Lute.
- Becker, P. E., & Dhingra, P. H. (2001). Religious involvement and volunteering: Implications for civil society. *Sociology of Religion*, 62(3), 315–335. <https://doi.org/10.2307/3712353>
- Beckford, J. A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge University Press.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Anchor Books.
- Bettendorf, L., & Dijkgraaf, E. (2010). Religion and income: Heterogeneity between countries. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 74(1–2), 12–29. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2010.02.003>
- Blanco, A., López-Ruiz, J. A., & Mora, S. (2019). *Religión: Condición social, acción social y esfera pública*. FOESSA.
- Boeh Bergmann, B. A., & Todd, N. R. (2019). Religious and spiritual beliefs uniquely predict poverty attributions. *Social Justice Research*, 32, 459–485. <https://doi.org/10.1007/s11211-019-00335-7>
- Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Brush, B. L., & McGee, E. M. (2000). Evaluating the spiritual perspectives of homeless men in recovery. *Applied Nursing Research*, 13(4), 181–186. <https://doi.org/10.1053/apnr.2000.9227>
- Buffone, J. E. (2023). La dimensión normativa del hábito en Maurice Merleau-Ponty: Los objetos como organizadores de la corporalidad. *Revista*, s/p. <https://www.redalyc.org/journal/288/28878483039/28878483039.pdf>
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Casanova, J. (2011). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Charmaz, K. (2014). *Constructing grounded theory* (2nd ed.). SAGE Publications.
- Coates, J. & McKenzie-Mohr, S. (2010): Out of the frying pan, into the fire: Trauma in the lives of homeless youth prior to and during homelessness. *Journal of Sociology & Social Welfare*, 37, 65–96. <https://scholarworks.wmich.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3561&context=jssw>
- Coleclough, E. M. (2010). Hábito y corporalidad en Merleau-Ponty. En *Actas del II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-031/9>
- Díaz Urrutia, G. (2014). Solidaridad, espiritualidad y voluntariado. *Revista CIS*, 17, 73–93.
- Ferrada Sullivan, J. (2019). Sobre la noción de cuerpo en Maurice Merleau-Ponty. *Cinta Moebio*, (65). https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-554X2019000200159
- Gemar, A. (2022). Religion and social capital: Examining social networks and religious identification in the UK. *Sociological Research Online*, 28(1), 1–18. <https://doi.org/10.1177/13607804221141098>
- Gilliland, L. (2020). Investigating religion and inequality through women's work-family pathways. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 59(3), 452–472. <https://doi.org/10.1111/jssr.12654>
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Prentice Hall.
- Granovetter, M. S. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1380.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación: Perspectivas*. CEP.
- Henderson, A. (2023). *A catastrophe of catastrophes: Religion and homelessness in Denver*. SSRN. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4456041>
- Herrero, J., & Gracia, E. (2007). Measuring perceived community support: Factorial structure, longitudinal invariance, and predictive validity. *Journal of Community Psychology*, 35(2), 197–217.
- Hochschild, A. R. (1979). Emotion work, feeling rules, and social structure. *American Journal of Sociology*, 85(3), 551–575.

- Hochschild, A. R. (1983). *The managed heart: Commercialization of human feeling*. University of California Press.
- Hunt, M. O. (2002). Religion, race/ethnicity, and beliefs about poverty. *Social Science Quarterly*, 83(3), 810–831.
- Hurlbut, J., & Ditmyer, M. (2016). Defining the meaning of spirituality through a qualitative case study of sheltered homeless women. *Nursing for Women's Health*, 20(1), 52–62. <https://doi.org/10.1016/j.nwh.2015.12.004>
- Instituto Nacional de Estadística. (2025). *Encuesta de centros y servicios de atención a las personas sin hogar. Año 2024*. INE.
- Jindra, I. W., & Jindra, M. (2021). Religion, spirituality, community, and change at a residential homeless shelter. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 40(3), 286–311. <https://doi.org/10.1080/15426432.2021.1886619>
- Johnsen, S. (2014). Where's the 'faith' in 'faith-based' organisations? *Journal of Social Policy*, 43(2), 413–430. <https://doi.org/10.1017/S0047279413001001>
- Johnstone, M., Jetten, J., Dingle, G. A., Parsell, C., & Walter, Z. C. (2015). Discrimination and well-being amongst the homeless. *Frontiers in Psychology*, 6, Article 739. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00739>
- Keating, A. (Ed.). (2009). *The Gloria Anzaldúa reader*. Duke University Press.
- Keister, L. A. (2008). *Faith and money: How religion contributes to wealth and poverty*. Cambridge University Press.
- Lorenzo, F., Mora, S., & Ramírez, A. (2024). *Vínculos relacionales y apoyo social en el sinhogarismo: Claves para la intervención. Informe de resultados*. Red FACIAM. <https://faciam.org/categoria-publicaciones/relaciones-sociales/>
- Lorenzo, F. J., & Mora, S. (2024). Pobreza y exclusión social como cultura del descarte: Dimensiones estructural, social y personal. *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, 51(1), 13–24. <https://doi.org/10.5209/redc.93073>
- Lovett, K. L., & Weisz, C. (2021). Religion and recovery among individuals experiencing homelessness. *Journal of Religion and Health*, 60, 3949–3966. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01060-1>
- Lu, J., Potts, C. A., Allen, R. S., Lewis, P. D., & Johnson, K. A. (2022). An exploration of spiritual well-being among homeless people. *Journal of Religion and Health*, 61, 2433–2446. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01158-6>
- Mat Nong, N. F., Mohamed, R., Idris, M. R., Zakaria, W. F. A., & Mohd Nor, A. Y. (2022). Islamic identity and religious support system for Muslim homelessness. *Al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues*, 7(1), 781–789. <https://doi.org/10.53840/alirsyad.v7i1.272>
- Mattis, J. S. (2002). Religion and spirituality in the meaning-making and coping experiences of African American women. *Psychology of Women Quarterly*, 26(4), 309–321. <https://doi.org/10.1111/1471-6402.t01-2-00070>
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). Routledge & Kegan Paul. (Original work published 1945)
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible* (A. Lingis, Trans.). Northwestern University Press. (Original work published posthumously 1964)
- Moledina, A., Magwood, O., Agbata, E., Hung, J.-H., Saad, A., Thavorn, K., & Pottie, K. (2021). *A comprehensive review of prioritised interventions to improve the health and wellbeing of persons with lived experience of homelessness*. *Campbell Systematic Reviews*, 17(2), e1154. <https://doi.org/10.1002/cl2.1154>
- Mora, S. (2019). Tradiciones religiosas e intervención social. *Documentación Social*. <https://www.documentacionsocial.es/contenidos/accion-social/tradiciones-religiosas-e-intervencion-social>
- Mora, S. (2023). *El descarte interiorizado: subjetividad y resistencia*. Iglesia Viva: revista de pensamiento cristiano, (295), 47–64.
- Mora, S., & Fernández, G. (2024). *La acción social de las confesiones minoritarias en España*. Fundación Pluralismo y Convivencia. https://www.observatorioreligion.es/upload/88/25/La_accio_769_n_social_de_las_confesiones.pdf
- Munthe-Kaas, H., Berg, R. C., & Blaasvæer, N. (2018). Effectiveness of interventions to reduce homelessness: A systematic review and meta-analysis. *Campbell Systematic Reviews*, 14(1), 1–281. <https://doi.org/10.4073/csr.2018.3>
- Muñoz, M., Panadero, S., Santos, E. P. & Quiroga, M. A. (2005). El papel de los eventos estresantes de la vida en la falta de vivienda: un análisis intragrupal. *Diario Americano de Psicología Comunitaria*, 35(1-2), 35–47. <https://doi.org/10.1007/s10464-005-1888-6>
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping*. Guilford Press.
- Paugam, S. (1991). *La disqualification sociale*. Presses Universitaires de France.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone*. Simon & Schuster.
- Putnam, R. D., & Campbell, D. E. (2010). *American grace*. Simon & Schuster.
- Raimondo, E., & Leeuw, F. L. (2021). Evaluation and the "better society". *Evaluation*, 27(3), 273–289. <https://doi.org/10.1177/13563890211021640>
- Ramírez, Á. (Ed.). (2014). *La alteridad imaginada*. Edicions Bellaterra.

- Sánchez Moreno, E., & De la Fuente Roldán, I.-N. (2021). *Exclusión social y COVID-19: El impacto de la pandemia en la salud, el bienestar y las condiciones de vida de las personas sin hogar*. Red FACIAM.
- Schmitz, R. M., & Woodell, B. (2018). Complex processes of religion and spirituality among LGBTQ homeless young adults. *Sexuality & Culture*, 22, 980–999. <https://doi.org/10.1007/s12119-018-9504-8>
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.
- Serrão, R. (2022). Negotiating belonging. *Sociology of Religion*, 83(4), 459–479. <https://doi.org/10.1093/socrel/srac002>
- Steensland, B., King, D. P., & Duffy, B. J. (2022). The influence of spirituality on civic engagement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 61(2), 389–407. <https://doi.org/10.1111/jsr.12762>
- Subirats, J., & Martí-Costa, M. (2014). Ciudadanía y comunidad. *Revista Española de Sociología*, 21, 45–68.
- Taniguchi, H., & Thomas, L. D. (2011). Religious attitudes and volunteering. *Voluntas*, 22(2), 335–355. <https://doi.org/10.1007/s11266-010-9158-0>
- Tatala, M., Klamut, R., & Timoszyk-Tomczak, C. (2024). Religiosity and civic engagement. *Religions*, 15(2), 192. <https://doi.org/10.3390/rel15020192>
- Uribe, J. (2023). Religiosidad, espiritualidad y personas sin hogar. *Pedagogia i Treball Social*, 13(1). https://doi.org/10.33115/udg_bib/pts.v13i1.23000
- Vaidyanathan, B., Offutt, S., & Probasco, L. (2016). Religión, pobreza y desarrollo. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 55(2), 207–215.
- Van Loon, C., Oudshoorn, A., Mantler, T., Gittings, L., Kerman, N., & Ariba, O. (2025). Rethinking homelessness: A scoping review of social constructions and meanings. *Journal of Social Distress and Homelessness*. <https://doi.org/10.1080/10530789.2025.2506841>
- Verba, S., Schlozman, K. L., & Brady, H. E. (1995). *Voice and equality*. Harvard University Press.
- Vitorino, L. M., Possetti, J. G., Silva, M. T., et al. (2021). Spirituality and suicidal ideation among homeless people. *Journal of Affective Disorders*, 295, 149–156. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2021.08.035>
- Vitorino, L. M., Tostes, J. G., Ferreira, J. C. L., et al. (2024). Religiosity and substance use among homeless individuals. *International Journal of Social Psychiatry*, 70(2), 330–339. <https://doi.org/10.1177/00207640231211495>
- Walsh, C. A., & Gulbrandsen, C. L. (2014). Spirituality as strength. *International Journal of Religion and Spirituality in Society*, 3(4), 1–15.
- Washington, O. G. M., Moxley, D. P., Garriott, L., & Weinberger, J. P. (2009). Dimensions of faith among older homeless women. *Journal of Religion and Health*, 48, 431–444. <https://doi.org/10.1007/s10943-008-9198-6>
- Weber, M. (2002). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza. (Original work published 1905)
- Wilde, M. J. (2018). Complex religion. *Sociology of Religion*, 79(3), 287–298. <https://doi.org/10.1093/socrel/srx047>
- Wodak, R., & Meyer, M. (Eds.). (2009). *Methods of critical discourse analysis* (2nd ed.). SAGE.
- Wrenn, M. V. (2019). Prosperity gospel and neoliberalism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 58(2), 345–363.

