



**Carrera de Sociología
Departamento de Sociología
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Chile**

Narrativas de Deconversión Religiosa en un grupo de individuos de la ciudad de Temuco

Memoria para optar al título de Sociólogo

Gabriel Cortés Paredes

Profesor Guía: Raúl Atria

2022

Free wind and no tyranny for you? Freddie, sailor of the seas. You pay no rent. Free to go where you please. Then go. Go to that landless latitude, and good luck. For if you figure a way to live without a Master, any Master, then let the rest of us know, will you? For you'd be the first person in the history of the world. (Paul Thomas Anderson, The Master, 2012)

Índice

Agradecimientos	1
Resumen	2
Conceptos claves	2
Introducción.....	3
Antecedentes: Situación de la religiosidad en el Chile contemporáneo	4
Tendencias generales en los cambios de la religiosidad en Chile	4
Crisis de Confianza en las instituciones religiosas y la búsqueda de autonomía individual	7
Cambios y continuidades en las creencias y en la espiritualidad de los chilenos.	9
El Fenómeno Religioso en La Araucanía	10
Problematización	12
Marco Teórico	13
Primera Parte: ¿Qué es la deconversión?	13
Evolución religiosa: modernización, pluralismo e individualización	13
Deconversión	15
Narrativas de deconversión, o como investigar la experiencia (no)religiosa.	17
Deconversión como cambio en la identidad religiosa	19
Trayectorias de deconversión: Deconversión como migración en el campo religioso	20
Segunda Parte: Elementos Centrales en los procesos de deconversión	22
Puntos de Inflexión, contradicciones factuales y axiológicas.	22
Familia, comunidad y socialización religiosa.....	24
Marco Metodológico	27
Tipo de estudio	27
Muestra y técnica de producción de información.....	29

Técnica de Análisis.....	32
Resultados.....	33
Temáticas identificadas	33
Narrativas de deconversión	34
Secularistas Sólidos	34
Secularistas Líquidos	41
Yo Liberadas.....	50
Creyentes sin Iglesia.....	58
La particularidad de la experiencia femenina y su relación con los procesos de deconversión: Subordinación, Sexualidad y Maternidad	66
Discusión y Conclusiones.....	72
Narrativas de Individualismo y autorrealización.....	72
Sociedad líquida, espiritualidades líquidas.....	75
Puntos de inflexión y socialización religiosa	80
Actores Relevantes	82
Conclusiones.....	84
Alcances, Limitaciones y Preguntas Abiertas	86
Reflexiones finales	87
Bibliografía.....	89
Anexos	94

Agradecimientos

A mis padres, Edith y Gerardo, y a mi hermano, Francisco, a quienes, por su esfuerzo, cariño y dedicación durante todos estos años, se les debe el verdadero mérito de este trabajo.

A los amigos que hice en Santiago, por recibirme como uno más de los suyos; y a los amigos que dejé en Temuco, porque nunca dejaron de estar.

Al profesor Raúl Atria, por su sabia guía en este proceso.

Y, por supuesto, a todas las personas que tuvieron la buena voluntad y la disposición de compartirme una parte de sus vidas en las conversaciones que sostuvimos. Espero que las interpretaciones que aquí presento hagan la debida justicia a sus experiencias.

A todos ustedes, que hicieron esta tesis posible,
gracias.

Resumen

El panorama religioso chileno atraviesa momentos de cambios, marcado por el fin de la hegemonía de la Iglesia Católica, el auge pentecostal y el aumento de la población no religiosa. Esta investigación busca abordar uno de estos movimientos: la deconversión, o el cambio de la identidad religiosa de un individuo hacia la no-religión, teniendo como principal objetivo el identificar y analizar las narrativas de deconversión de un grupo de individuos en la ciudad de Temuco.

Se realizaron entrevistas a 21 individuos que han atravesado procesos de deconversión. La técnica de análisis consistió en un análisis temático-narrativo, que considera a las narrativas como su unidad de análisis y permite identificar temáticas comunes en los relatos de los individuos entrevistados.

Los resultados permitieron identificar 5 temáticas que se agrupan en 4 tipos de narrativas: a) secularistas sólidos; b) secularistas líquidos; c) yo-liberadas; y d) creyentes sin iglesia. Además, se encuentra un quinto grupo de temáticas transversal a las otras cuatro, que apunta a la particularidad de la experiencia femenina dentro y fuera de la religión. En general, las narrativas enfatizan los procesos de deconversión como trayectorias de autorrealización, resaltando valores de individualismo y bienestar personal, a la vez que muestran una fuerte desconfianza contra las instituciones religiosas. Por otro lado, las narrativas parecen apuntar al predominio de un tipo de espiritualidad que podría ser caracterizada como “líquida” antes que como secular o religiosa. De tal manera, se propone que el panorama religioso chileno atraviesa una transformación estructural marcada por su carácter líquido e individualizado. Por último, las diferencias encontradas entre las 4 narrativas podrían tener su origen en el tipo de socialización religiosa recibida, la que a su vez parece mostrar diferencias generacionales y de género.

Conceptos claves

Deconversión; Análisis Narrativo; Identidad (no)religiosa; Trayectorias de Deconversión; Socialización Religiosa

Introducción

A principios del año 2018, durante la antesala de la visita del Papa Francisco en el país, muchos aún tenían en la retina la imagen de Juan Pablo II a fines de los 80 dando un potente discurso frente a un Estadio Nacional lleno de fieles. Sin embargo, el paso de Francisco por Chile estuvo más bien marcado por las polémicas que azotaron al arzobispado nacional y por el poco entusiasmo que provocó en la población general. En ese momento nacía una intuición que fue reafirmada a finales del mismo año, cuando se conocieron los resultados de una nueva encuesta ISSP/CEP (2018): Cada vez un número menor de la población se considera como católica, al tiempo que crece la no-identificación. Por otro lado, las iglesias evangélicas avanzan cada vez más a constituirse como un actor político relevante, como se puede percibir en su participación en el actual proceso constituyente.

Tal agitación en términos religiosos parece indicar un proceso de profundas transformaciones – de un carácter único y novedoso en América Latina – en el paisaje religioso nacional. Nuevas formas de religiosidad emergen, mientras otras pierden relevancia. La no-religión, en este contexto, aparece cada vez más como una opción legítima para los chilenos y chilenas. Este panorama, pues, abre nuevas preguntas para los sociólogos interesados en la siempre complicada relación entre individuos, religión y sociedad.

La siguiente investigación se propondrá identificar y analizar uno de estos fenómenos: la deconversión. En primer lugar, se presentarán los antecedentes de la investigación, dando un panorama general de la religión en Chile, con especial énfasis en el auge de la no identificación religiosa. Esta discusión decantará en la confección de una pregunta de investigación, con sus respectivos objetivos.

Segundo, se presentará el marco teórico elaborado para la investigación, el que consta de dos momentos. Por un lado, se abordará la pregunta de ¿qué es la deconversión?, definiendo el concepto, sus dimensiones y su pertinencia dentro del contexto religioso moderno. Además, se propondrá que el análisis de narrativas es una forma privilegiada para abordar este fenómeno. Por otro lado, se revisarán aquellos elementos importantes en los *procesos* de deconversión, con especial énfasis en los puntos de inflexión, en la socialización religiosa, y en los actores relevantes.

En tercer lugar, se presentará la estrategia metodológica, donde se desarrollará el enfoque temático-narrativo antes mencionado, bajo el cual se analizaron las 21 entrevistas individuales de personas que atravesaron un proceso de deconversión.

De tal modo, el análisis de las entrevistas arrojó que éstas se pueden agrupar en 4 tipos de narrativas: a) Secularistas Sólidos; b) Secularistas Líquidos; c) Yo-Liberadas; y d) Creyentes sin Iglesia. La cuarta sección de este escrito se dedicará a la descripción de estos grupos de individuos.

Finalmente, se discutirán los resultados a la luz de los objetivos de esta investigación. Se presentarán, además, reflexiones sobre las limitaciones, los alcances y las preguntas que este estudio dejará abiertas.

Antecedentes: Situación de la religiosidad en el Chile contemporáneo

Tendencias generales en los cambios de la religiosidad en Chile

A partir de la década de 1990 se empiezan a hacer evidentes los signos que indicaban que la Iglesia Católica perdía su lugar hegemónico en la sociedad chilena. Una primera muestra de ello se puede ver en los datos arrojados por el Censo de 1992, el cual, luego de 20 años, reincorporaba la pregunta sobre la religión de la población. Así, se observa que mientras en 1970 la cifra de católicos aún rondaba el 90%, esa cifra había caído en 12 puntos porcentuales para 1992 (Valenzuela et al., 2013). El mayor contrapeso para el catolicismo durante el período fue en el aumento de la población evangélica, la cual se duplicó en el mismo período. La población sin religión, en tanto, mostraba un aumento menos notable, pasando del 4% en 1960 al 6% en 1992. Sin embargo, la cifra alcanza el 8% en 2002 y el 12% en 2012. Por otro lado, como se observa en la tabla 1, la caída de los católicos continúa (aunque se desacelera) si se extiende el análisis hasta 2012, mientras la cantidad de evangélicos tiende a estabilizarse.

Tabla 1: Porcentaje de chilenos por religión (datos seleccionados)

	1970	1992	2002	2012
Católicos	90	76,7	69,9	67,3
Evangélicos	6,1	12,4	15,4	16,6
Sin religión	4 ¹	5,8	8,3	11,58

Fuente: Valenzuela et al. (2013), en base a los datos de los Censo 1970-2012

Otra fuente de datos interesante es la Encuesta Bicentenario realizada por la Universidad Católica, la cual desde 2006 realiza anualmente preguntas sobre la religiosidad de los chilenos. Con cifras ligeramente distintas, esta encuesta muestra tendencias generales similares a los encontrados en los censos. Un dato interesante es que la población sin religión (suma de las categorías “Ninguna” y “Ateo”), sobrepasa sistemáticamente a la población evangélica desde 2014. Para 2018, la cifra de personas sin identificación religiosa ya llegaba al 21% (PUC/CfkAdimark, 2018).

Tabla 2: Resultados pregunta ¿Qué religión profesa usted? (Datos seleccionados 2006-2018) (%)

	2006	2008	2010	2012	2014	2016	2018
Católicos	70	67	63	59	59	58	58
Evangélicos	14	14	17	18	16	18	16
Sin Religión	12	15	17	19	22	20	21

Fuente: Encuesta Bicentenario (PUC/CfkAdimark, 2018).

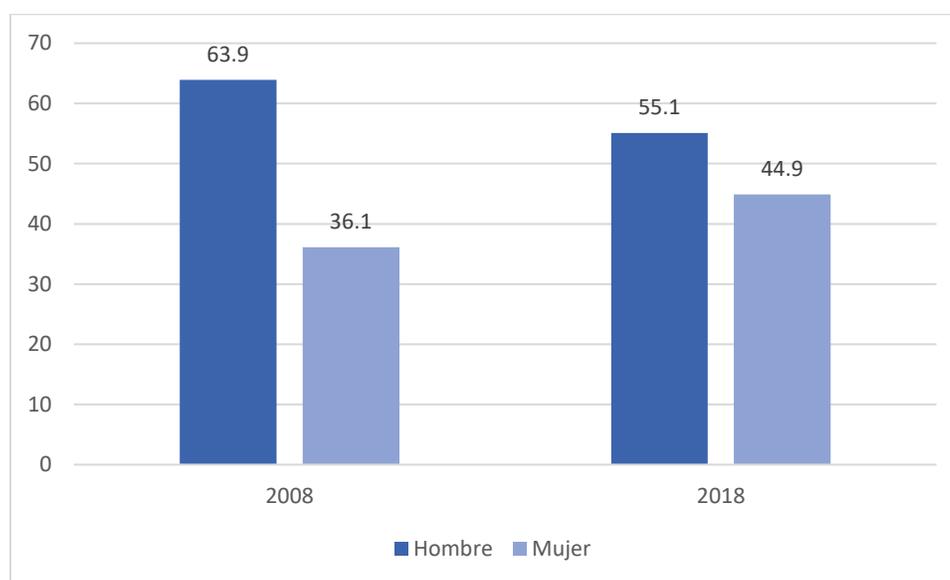
En suma, se destaca que la disminución de las personas que se declaran católicas en Chile tiene cierto correlato con el aumento tanto de la población evangélica como la población sin religión. Ahora bien, mientras la población pentecostal se ha mantenido estable durante el decenio 2008-2018, la no-religión crece rápidamente durante el período. Esto representa una singularidad en el contexto latinoamericano, dado que, si bien se observa una disminución del catolicismo a nivel regional, esto suele ir acompañado únicamente del aumento del

¹ Corresponde a los datos de 1960. El Censo de 1970 excluyó la posibilidad de no declararse dentro de una religión, mientras que en 1982 se omitió completamente el tema (Valenzuela et al., 2013)

pentecostalismo en aquellos países (Valenzuela et al., 2013). Sólo Uruguay muestra un nivel de “secularización” significativo (entendido como aumento de personas que no se identifican en ninguna religión), pero lo hace como resultado de un proceso de mucha mayor data y que se ‘ajusta’ de mejor forma al modelo europeo. Así, pues, el catolicismo chileno tiene la peculiaridad de verse “atenazado” en dos frentes (Valenzuela et al., 2013), y hacerlo – a diferencia del caso uruguayo y de la mayoría de los países de Europa - en el marco de las primeras décadas del siglo XXI.

¿Quiénes son estas personas que hoy declaran no tener religión? Los datos de la Encuesta Bicentenario indican que este es un grupo masculinizado (55% hombres), más joven que la población general (51% menor de 35 años) y compuesto principalmente por sectores medios (50% del total).

Figura 1: Población sin religión por sexo (%)

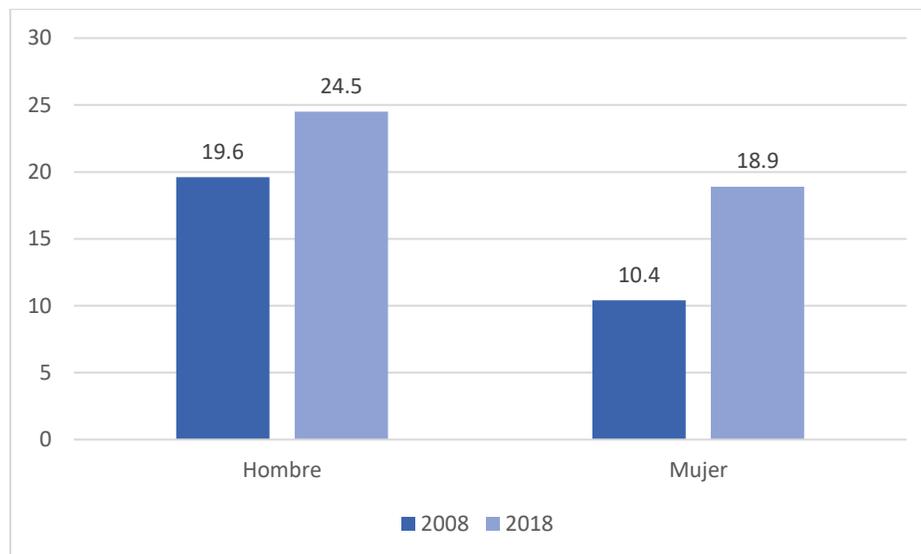


Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Encuesta Bicentenario (PUC/CfkAdimark, 2018; 2008).

Con todo, cabe destacar que la composición de este grupo ha variado en la última década, especialmente en la diferencia entre hombres y mujeres. Así, si para el 2008 las mujeres representaban el 36% de la población sin religión, para 2018 alcanzaban ya el 45%. Esto implica que, para 2018, el 19% de las mujeres indicó no tener una religión, representando un aumento de un 81% respecto a 10 años antes. Esto parece ir acorde a la experiencia

internacional, que indica que el crecimiento de la no-religión está siendo más rápido entre las mujeres (Trzebiatowska, 2018)

Figura 2: Personas sin religión por sexo (base: total de la población)



Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Encuesta Bicentenario (PUC/CfkAdimark, 2018; 2008).

Crisis de Confianza en las instituciones religiosas y la búsqueda de autonomía individual

Este fenómeno se da en uno de los momentos de mayor crisis institucional en la historia de la Iglesia Católica, marcado por una serie de denuncias de abuso sexual contra sacerdotes chilenos y de encubrimiento por parte de las autoridades eclesiásticas, las cuales suman 113 en 15 años (Sallaberry, 2018).

Es probable que lo anterior tenga un importante impacto en las altas cifras de desconfianza en la institución. Según el Centro de Estudios Públicos (CEP, 2017) un 67% de las personas tiene poco o nada de confianza en la Iglesia Católica. Sin embargo, es necesario destacar que las cifras no son mejores para las iglesias evangélicas, y que esto bien podría deberse a una crisis de confianza generalizada en las instituciones.

Todo esto, por cierto, no es exclusivo a la realidad chilena. Chase (2010) describe un tipo particular de trayectoria que denomina como *anti-institucionalistas*, o “aquellos que abandonan porque sienten que la iglesia está más preocupada por sí misma que por su congregación” (p. 4). Asimismo, dentro de países tradicionalmente católicos se observa

desconfianza frente a la estructura jerárquica de la Iglesia, que es percibida como autoritaria y poco participativa (Berghammer et al., 2017)

Tabla 3: Confianza en Instituciones Religiosas (%)

	Iglesia Católica	Iglesias Evangélicas
Muchas o Bastante Confianza	33,3	25,5
Poca o Nada Confianza	66,6	74,5

Fuente: CEP (2017)

Esto se vería enfrentado al deseo de autonomía individual, cuya búsqueda es un relato común en las investigaciones internacionales sobre el tema (Scharp & Beck, 2017; Streib, 2012), y que podría encontrar su reflejo en la realidad chilena en el deseo de democratización y horizontalidad del lazo social (Araujo & Martuccelli, 2012b), o en la emergencia de un ética de la autenticidad (Méndez, 2009). Especialmente entre los más jóvenes, además, habría una tendencia a desechar la institucionalidad religiosa para abrazar *los placeres de la vida secular* y una identidad hedonista que celebra la diversión, lo efímero y la búsqueda de placer (Hookway & Habibis, 2015).

Otros (Chase, 2010; González, 2018) han puesto énfasis en la percepción de la iglesia como un lugar nocivo y hostil para el bienestar, tanto el psicológico – en lo relativo a temas ideológicos sobre la sexualidad y la política, por ejemplo – como en el físico. En este punto, a partir de investigaciones en el extranjero, parece posible inferir la existencia de dos grandes grupos de críticas hacia las instituciones religiosas que pueden ser importantes en el alejamiento de los individuos: Por un lado, la ligada a una visión secular de la sociedad, que recalcan la importancia de la ciencia frente a la religión (Chase, 2010; Scharp & Beck, 2017; Thiessen & Wilkins-Laflamme, 2017), las cuales pueden incluso adoptar formas organizadas bajo la égida del *Nuevo Ateísmo* (García & Blankholm, 2016; Simmons, 2017, 2018; Vargas, 2012); Por otro lado, las ligadas a las transformaciones sociales respecto a la sexualidad y las relaciones de género en un contexto de movilización feminista (Berghammer et al., 2017; Brown, 2010; Davidman & Greil, 2007; Schnabel, 2016; Trzebiatowska, 2018; Vaggione, 2014).

Cabe aclarar, sin embargo, que desconfianza no es igual a desafiliación, y que aún no es posible determinar una relación certera entre deconversiones y los casos de abusos sexuales en la Iglesia (Valenzuela et al., 2013), aunque en una encuesta reciente (PUC/CfkAdimark, 2018) se ha hecho notar que un 65% de las personas que ha cambiado de identidad religiosa consideran los abusos como un factor importante (64% entre católicos). Con todo, no se puede descartar que éstos funcionen más como eventos confirmatorios que verdaderas motivaciones, como han apuntado investigaciones en otros países tradicionalmente católicos, como Austria (Berghammer et al., 2017).

Cambios y continuidades en las creencias y en la espiritualidad de los chilenos.

No es posible suponer que el rápido aumento de las personas sin religión implique necesariamente el avance de creencias seculares, la pérdida de fe o la falta de espiritualidad. Al contrario, los datos de una reciente encuesta CEP (2018) parecen indicar que los chilenos estarían transitando hacia una fase en que predomina lo espiritual por sobre lo religioso y lo institucional, sin que ello sea acompañado por una disminución de la creencia (González, 2018). De hecho, aproximadamente sólo el 12% de la población sin religión se identificaría como atea o agnóstica (PUC/CfkAdimark, 2018).

Para Hout y Fisher (como se cita en González, 2018, p. 3), la desafiliación religiosa sería explicada por el avance de la secularización sólo cuando

“(1) se observa una caída en la creencia en Dios o en la vida después de la muerte antes o al mismo tiempo de ocurrido el incremento mencionado; y (2) si existe evidencia de que las personas sin denominación no tienen fe”.

Los datos, sin embargo, arrojan que estas tendencias son débiles en Chile (González, 2018). En efecto, aún en 2018 el 86% de la población sigue creyendo en Dios, cifra que alcanza un importante 60% entre la población sin religión. Del mismo modo, todavía más de la mitad de las personas en este último grupo cree en la vida después de la muerte (CEP, 2018). Del mismo modo, proporciones relativamente altas se pueden encontrar en cuanto a la creencia en el cielo (43%), el infierno (34%), los milagros (40%) o el mal de ojo (49%), pero menos importante en lo que se refiere al culto a la Virgen (27%) y a los Santos (23%). Otro dato interesante es que el 30% de los encuestados afirma no seguir una religión, pero considerarse

una persona espiritual interesada en lo sagrado o sobrenatural, lo que marca un aumento de 7 puntos porcentuales desde 2008.

De tal modo, efectivamente es difícil afirmar un avance significativo de la secularización – tal como la entiende Hout y Fisher - en Chile. Para González (2018), pues, el aumento de la población sin denominación se explicaría por un repliegue hacia el ámbito privado, anclado en la creciente desconfianza en las instituciones y que se vería demostrado en la baja en prácticas religiosas públicas, al mismo tiempo en que persisten prácticas privadas entre personas sin denominación, como el rezo.

Parece importante, con todo, recalcar que el aumento de tendencias secularizadoras no deja de ser relevante. Por supuesto, como ya fue mencionado, la creencia en Dios sigue estando bastante extendida en el país. Sin embargo, ha sido posible observar que las personas que declararon “creer en Dios, y siempre haber creído” ha disminuido desde un 88% a un 80% en los últimos 10 años, mientras que las personas que dicen no creer en Dios se han duplicado, alcanzando un (aún modesto) 12%. Asimismo, las personas que no siguen ninguna religión ni se consideran espirituales crecieron del 9% al 16% entre 2008 y 2018, lo que tiene correlato en la baja significativa de la creencia en milagros religiosos, en el cielo y en la vida después de la muerte (CEP, 2018).

El Fenómeno Religioso en La Araucanía

Tabla 5: *Identificación Religiosa 1992 (Datos Seleccionados)*

	Chile	La Araucanía	Temuco
Católicos	76,7	71,6	69,5
Evangélicos	12,4	20,6	20,5
Sin Religión	5,8	2,7	5,5

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda (INE, 1992).

Dada la falta de datos cuantitativos a nivel local, para caracterizar la situación religiosa en la región es necesario retroceder hasta los Censos de los años 2002 y 1992². Una de las

² El Censo abreviado del año 2017 no incluyó la pregunta sobre religión. El Censo 2012 sí lo hizo, pero esos datos no se encuentran disponibles.

características principales que se puede apreciar, es la baja proporción de católicos en relación a evangélicos en la Araucanía. De hecho, para 2002, era la segunda región con menor población católica (la tercera, si se considera la actual Región de Los Ríos), únicamente superada por el Bío-Bío.

Tabla 6: Identificación Religiosa 2002 (Datos Seleccionados)

	Chile	La Araucanía	Temuco
Católicos	69,9	64,4	61,8
Evangélicos	15,4	24	23,9
Sin Religión	8,3	6	8,2

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda (INE, 2002).

Ahora bien, si se pone el foco sólo en la capital regional, la cifra de católicos cae aún más. Si en el período intercensal 1992-2002, la proporción de católicos cayó – a nivel nacional – en un 9%, en Temuco, esta cifra alcanzó el 11%. Respecto a la tasa de crecimiento intercensal de la población evangélica, si bien parte de un piso más alto, ésta es más baja en la comuna (17%, contra el 22% a nivel nacional). En cuanto a las personas sin religión, éstos crecen a tasas similares que el país, en torno a un 45% en el período 1992-2002. De tal modo, pareciera que ya en ese período La Araucanía muestra tendencias similares al resto del país (disminución de población católica, estabilización de la población evangélica y aumento de quienes se declaran sin religión) siendo la principal diferencia una disminución más rápida del catolicismo, la cual tiene como contracara una mayor expansión del pentecostalismo, sumada a una población sin religión que parece crecer al mismo ritmo que en el resto del país.

La peculiaridad de los datos de La Araucanía podría responder a la alta presencia de población mapuche en la región, correspondiente al 34% del total, según datos del Censo 2017. Se estima, además, que cerca de un tercio de la población mapuche sería evangélica (Valenzuela et al., 2013). Esto iría acorde a la hipótesis de que “el evangelismo avanza en aquellas áreas donde se ha desestabilizado más la estructura básica de religiosidad popular (o donde nunca la hubo realmente, como en la zona mapuche chilena)” (Valenzuela et al., 2013, p.9). Es decir, la incorporación tardía de esa región a la unidad nacional habría hecho

más frágil la entrada de la religión católica a la zona. Así, la caída en el número de fieles católicos habría impactado con una mayor fuerza en la Araucanía.

Problematización

Los antecedentes antes expuestos reflejan que el panorama religioso chileno se encuentra en una situación particular respecto a otros países de América Latina, en cuanto el aumento de la población pentecostal ha sido acompañado e, incluso, sobrepasado por la baja significativa de la identificación religiosa.

Esto pone a Chile en un lugar privilegiado para estudiar las transformaciones religiosas en el mundo contemporáneo. A pesar de ello, la no-religión ha sido un fenómeno escasamente estudiado por las ciencias sociales en el país. Esta investigación se propone, pues, iluminar un pequeño aspecto aún poco discutido dentro de la sociología de la religión en Chile y en América Latina, como lo es la deconversión religiosa.

Por otro lado, si se entiende que, tal como indicaba Peter Berger (1969), la religión funciona como el referente normativo que da forma y sentido al mundo en que los sujetos viven, la desarticulación de tal referente debiese tener efectos en la población. Resulta importante, por lo tanto, observar cómo los individuos enfrentan estas transformaciones estructurales a un nivel subjetivo. Por ello, la opción de abordar el fenómeno desde un enfoque narrativo resulta relevante, pues los relatos pueden servir como herramientas para que los individuos interpreten, expliquen y comprendan sus experiencias dentro y fuera de la religión en el Chile contemporáneo. Del mismo modo, el reconocerse dentro del análisis puede servir como vehículo para acercar el pensamiento sociológico a la población, un desafío al que la disciplina no puede quedar ajena.

Mientras no es la única opción, realizar la investigación en un lugar como Temuco, en tanto, resulta interesante tanto como porque es una ciudad de tamaño intermedio que ha pasado por un rápido proceso de modernización en los últimos 30 años, como porque su particularidad cultural la sitúa en un contexto de pluralismo, donde convergen el catolicismo tradicional, el pentecostalismo, la espiritualidad mapuche y las influencias protestantes de migrantes europeos. Modernización y pluralismo, como se tratará de explicitar en el marco teórico, representan fenómenos claves para entender la deconversión.

A partir de todo lo anteriormente expuesto, pues, la pregunta que guiará esta investigación será:

¿Cuáles son las narrativas de deconversión de un grupo de individuos en la ciudad de Temuco?

De lo anterior, se deduce que el objetivo general de la investigación es “Identificar y Analizar las narrativas de deconversión de un grupo de individuos en la ciudad de Temuco”

Del objetivo general se desprenden, además, los siguientes objetivos específicos:

- Analizar las identidades y fuentes de sentido (no)religiosas en las narrativas de deconversión de un grupo de individuos en la ciudad de Temuco.
- Identificar las trayectorias de deconversión de un grupo de individuos en la ciudad de Temuco.
- Identificar los puntos de inflexión en las narrativas de deconversión de un grupo de individuos en la ciudad de Temuco.
- Identificar los actores relevantes en las narrativas de deconversión de un grupo de individuos en la ciudad de Temuco.

Marco Teórico

Primera Parte: ¿Qué es la deconversión?

Evolución religiosa: modernización, pluralismo e individualización

Los procesos de deconversión no son únicamente trayectorias individuales, sino que deben entenderse en el marco de transformaciones estructurales más amplias que afectan las condiciones en que los individuos se sitúan en el campo religioso (Berger & Luckmann, 1996; Hu & Leamaster, 2015; Nelsen, 1981; O'Dea, 1967). Los cambios en el panorama religioso general de una sociedad bien pueden ser entendidos bajo la noción de evolución religiosa propuesta por Robert Bellah (1991). El esquema propuesto por el autor estadounidense parte desde tres supuestos: i) el orden general de la existencia (o simbolizaciones religiosas) cambia en el tiempo, en el sentido de una mayor diferenciación, haciéndose más comprensivas y racionales; ii) las transformaciones en los símbolos

acarrear cambios en la posición de la religión respecto a la sociedad; y iii) en ese sentido, la evolución religiosa está ligada con un proceso de evolución general de la humanidad.

Al estadio más avanzado según esta concepción, Bellah (1991) lo denomina *religión moderna*, caracterizada por la multiplicación de las formas en que es posible aprehender el mundo. Los sistemas simbólicos en general estarían siendo reinterpretados en Occidente, llevándose a cabo racionalizaciones para ajustar las creencias religiosas al mundo moderno, al tiempo que la simbolización de las experiencias de los individuos ya no es monopolio de las expresiones religiosas más tradicionales. Todo esto, por lo demás, en un contexto de pérdida de sentido y de referentes morales, así como de una organización religiosa que se hace más flexible.

Por supuesto, estas transformaciones no conllevan la desaparición de la religión, como anunciaran las teorías clásicas de la secularización, sino a un panorama de pluralismo donde distintos discursos religiosos, así como el secularismo, aparecen como opciones ante los individuos, y no como presupuestos naturales y autoevidentes. Nada aparece como determinado, lo que para Peter Berger (como se cita en Peters, 2019, p. 301) tiene un efecto ambivalente:

La disolución de caminos de vida otrora predeterminados puede generar *un estimulante sentido de liberación*, pero también, y sobre todo con el paso del tiempo, *una creciente inquietud* en una fase de ausencia de recetas seguras en cuanto a cómo vivir.

La dicotomía entre ese sentido de liberación y esa creciente inquietud recuerda a la distinción que Bauman (2002) realiza entre individuos de *facto* e individuos *de jure*. Los primeros, por un lado, se constituirían como individuos de forma reflexiva (Silva Palacios, 2015), siendo capaces de tomar control sobre sus destinos y tomar elecciones de forma autónoma, los otros, en cambio viven la individualización más bien como una carga, o de forma delegativa (Silva Palacios, 2015).

De tal modo, el pluralismo religioso y la individualización serían fenómenos concomitantes en una serie transformaciones marcadas por la *pérdida de lo que se da por sentado*. Dicho de otra forma, las religiones tradicionales han visto mermada su capacidad de dotar de sentido

los procesos de la sociedad moderna y las experiencias de los individuos en ella (Bellah, 1991).

De tal manera, si, como indicara Luckmann (1973, p. 26) “el problema de la existencia individual es un problema religioso”, el desajuste entre la religión tradicional y la modernidad sería también una crisis de ajuste entre los individuos y su relación con la sociedad. Este fenómeno se vería acentuado en tiempos de aceleradas e importantes transformaciones sociales (O’Dea, 1967), como sería el caso de los rápidos procesos de modernización neoliberal acontecidos en Chile desde la década de 1970 (PNUD, 1998).

En palabras de Hervieu-Léger (2005, p. 201), la modernización tiene como consecuencia que las sociedades “son cada vez más incapaces de nutrir la facultad que tienen los individuos y los grupos humanos de incorporarse, a través del imaginario, a una genealogía de creyentes”. Privado de un punto de referencia fijo, agregaría Anthony Giddens (como se cita en Hervieu-Léger, 2005, p. 271), el principal horizonte de los individuos pasa a ser “la autorrealización, la unificación subjetiva de las experiencias parceladas que corresponden a los diferentes sectores de actividad en los que se está comprometido, y en las diferentes relaciones en las que se encuentra atrapado”.

Para el caso chileno, tales transformaciones habrían provocado, por un lado, fuertes incertidumbres entre la población en el ámbito social, en el económico y en el psicológico (PNUD, 1998). Por otro, habrían puesto la búsqueda de autenticidad (Méndez, 2009) y el deseo por la democratización del lazo social (Araujo & Martuccelli, 2012b) como valores fundamentales a seguir. Bajo este contexto, las instituciones tradicionales habrían visto mermada su capacidad de producción de sentido, tal como se ha estudiado, por ejemplo, en la política (Garretón, 2016). La religión no sería ajena a estos procesos, por lo que la deconversión aparecería como una de las salidas a la tensión provocada por el desajuste entre las religiones, las transformaciones de la sociedad moderna y las experiencias de los individuos.

Deconversión

En adelante, pues, se entenderá *deconversión* como un proceso de transformación de la *identidad religiosa de un individuo* (Cardano & Pannofino, 2018) y una *migración* desde el segmento organizado del *campo religioso* hacia su sección privada, o bien la salida secular

de éste (Streib et al., 2009). La deconversión representa un proceso de *disrupción biográfica* para quien lo atraviesa (Streib, 2012), teniendo consecuencias en el *plano emocional, en el social y en el intelectual* (Cardano & Pannofino, 2018).

Para Fisher (2016), la deconversión representa un paso en un proceso general de un individuo que abandona la religión, el cual se inicia con el *cuestionamiento* de éste a sus creencias y prácticas religiosas, las cuales eventualmente provocarán el surgimiento de *dudas*. En seguida, el individuo iniciaría una fase de *negociación* (Cardano & Pannofino, 2018) que, de ser exitosa, conduciría a una etapa de *reconfiguración*, o la integración de las respuestas a sus dudas a su sistema de creencias. Es cuando la negociación falla, sin embargo, que la deconversión aparece en el horizonte, la cual a su vez puede ser acompañada de una desafiliación de la comunidad, o bien con la *oposición* abierta a su antigua religión (Fisher, 2016).

Ahora bien, parece necesario aclarar porque se escoge el concepto de deconversión por sobre otros que se han utilizado en la literatura del campo para describir fenómenos similares. Dos son especialmente importantes de mencionar: *conversión* hacia la no-religión (Cragun & Hammer, 2011), y *desafiliación* (Berghammer et al., 2017; Fenelon & Danielsen, 2016; Thiessen & Wilkins-Laflamme, 2017; Vargas, 2012)

Por un lado, Cragun y Hammer (2011) acusan la existencia de un sesgo pro-religioso en el campo de la sociología de la religión, como se observa en el uso de conceptos con connotación negativa, tales como apóstata o desertor. En éstos, se vería “reflejada una posición hegemónica en la disciplina sobre que la religión debería ser normativa y que las acciones que amenazan la fidelidad religiosa son desviaciones” (Cragun & Hammer, 2011, p. 50). Esta crítica se extiende también al uso del concepto de deconversión, pues para los autores no existe diferencia sustancial entre quien se convierte a una nueva religión y quien se convierte a la no-religión. De tal manera, arguyen, todo proceso que implique un cambio en la identidad religiosa debería denominarse *conversión* (Cragun & Hammer, 2011).

Sin embargo, se considera que el concepto de deconversión sigue siendo pertinente, pues permite describir mejor el tipo particular de cambio que aquí se desea estudiar, es decir, el paso desde una identidad religiosa hacia una no-religiosa. Si bien es cierto que ambos procesos – conversión y deconversión – comparten algunos aspectos básicos a nivel social,

emocional e intelectual (Pérez & Vallieres, 2019), es posible identificarlos como procesos diferentes, especialmente en lo que se refiere a las estructuras predefinidas a las que se integra el converso, las cuales no existen con anterioridad en el caso de los deconvertidos (Davidman & Greil, 2007).

Por otro lado, se prefiere el concepto por sobre al de *desafiliación*, puesto que éste refiere principalmente al abandono de una institución o comunidad religiosa (Fisher, 2016). Para Streib (2012; Streib et al., 2009), la salida de una comunidad representa tan solo una dimensión de la deconversión, pues ésta involucra también duda o negación intelectual, crítica moral, sufrimiento emocional y pérdida de experiencias religiosas. Fisher (2016) hará notar que, incluso, ambos procesos pueden ser independientes, como se vería en los fenómenos de *creer sin pertenecer* y de *pertenecer sin creer*.

Narrativas de deconversión, o como investigar la experiencia (no)religiosa.

Lo religioso, indicó Emile Poultat (1986, como se cita en Hervieu-Léger, 2005, p. 57) “no es una realidad empírica y observable [...] Lo religioso es, por su naturaleza, un compuesto inestable, inseparable de la mirada que lo anima”. El fenómeno religioso, así, estaría compuesto por dos niveles: Uno primario, de experiencia personal y emocional directa con lo sagrado, y otro secundario, donde esta experiencia se socializa y se racionaliza (Desroche, 1969, como se cita en Hervieu-Léger, 2005). La deconversión, por lo tanto, deberá también operar en ambos niveles, es decir, tanto en la pérdida de esa experiencia personal con lo sagrado, como en la posterior socialización y racionalización de ella.

La pregunta que aquí se levanta es si es posible, con las herramientas teóricas-metodológicas de las ciencias sociales, acceder a esa experiencia primigenia. Yamane (2000, p. 174) define la experiencia como un

“continuo flujo temporal de realidad recibido por la conciencia, donde la conciencia es entendida de forma más amplia que simplemente como cognición. La experiencia implica [...] también sentimientos, expectativas y estados corporales [...] La realidad se presenta a sí misma ante nosotros no simplemente en lenguaje o categorías lingüísticas, sino que también en imágenes e impresiones”.

A esa cualidad continua de la experiencia Yamane la denomina *experiencing* – lo experimentado – para distinguirla de su articulación intersubjetiva. Mientras la primera es una corriente individual y privada, y por tanto no puede ser estudiada directamente, la segunda sólo viene como reflexión sobre ésta, y por tanto puede ocurrir únicamente luego de salir de su flujo. Dicho en otras palabras, no se puede vivir la experiencia y reflexionar sobre ella al mismo tiempo.

Esto no pretende negar ni comprobar la existencia objetiva de las experiencias religiosas, sino que sugiere que éstas son temporales y que para el tiempo en que el individuo llega a entenderlas, éstas ya han pasado. En consecuencia, no es posible acceder a la experiencia religiosa en sí, sino únicamente a su posterior socialización, racionalización y, como acá se propone, “a la principal forma en que las personas concretan, hacen sentido de, y comunican sus experiencias: a través del lenguaje, y en particular, a través de narrativas” (Yamane, 2000, p.176). Esto implica, en particular para esta investigación, que no es posible estudiar descripciones fenomenológicas de las experiencias, sino como éstas son hechas significativas.

La imposibilidad de realizar una descripción objetiva de las experiencias religiosas, en general, y de los procesos de deconversión en particular, no debe entenderse como una limitante a la hora de realizar un análisis sociológico. Como explica Riessman (1993), las narrativas suelen insertarse en estructuras más profundas, o en comunidades de historias de vida que agrupan *los problemas personales* que los sujetos relatan, y que se localizan en tiempos y lugares particulares. Así, en las narrativas es posible vislumbrar tanto sobre los individuos en sí, como de las sociedades donde éstos habitan.

De tal modo, a la hora de construir sus narrativas los individuos recurren a sus recursos culturales y materiales disponibles. Un ejemplo interesante de esto es el de la investigación de Streib (2012), quien da cuenta que la forma en que el individuo se enfrenta a la deconversión varía entre distintas culturas. Así, en sociedades más abiertas religiosamente, como Estados Unidos, las narrativas tienden a ser construidas como historias de autoafirmación y liberación individual. En contraste, culturas donde el *mercado* religioso es más limitado– en este caso, Alemania – es más bien narrada en términos de desengaño o de pérdida.

Deconversión como cambio en la identidad religiosa

Como identidad se puede entender la forma en que un individuo internaliza el rol correspondiente a su posición en una comunidad y las expectativas normativas que otros miembros esperan que el individuo adscriba (Stets & Burke, 2000). Según esta definición, el concepto de *identidad religiosa* se refiere a la internalización subjetiva de un rol dentro de una comunidad religiosa, así como de las expectativas que los otros miembros de ésta guardan sobre el individuo. Viene acompañada, por lo tanto, de prácticas y creencias religiosas normativas que la comunidad espera que el individuo acepte y cumpla (Wimberley, 1989). Estas prácticas y creencias son dotadas de significados subjetivos, los cuales son construidos en la interacción e interpretados por los individuos (Sautu, 2009).

Por lo tanto, un cambio en la identidad religiosa implica que las prácticas y creencias vinculadas a una determinada comunidad son reinterpretadas, o bien, dejan de tener sentido. Esto puede ocurrir, siguiendo a Stets y Burke (2000), cuando las interacciones del individuo con otras personas que comparten esa identidad pierden relevancia o prominencia frente a otros tipos de relaciones.

En una sociedad moderna, por lo demás, la identidad no es algo dado, sino que es una *tarea* que el individuo debe asumir (Bauman, 2002; Riessman, 2001, 2008). Esto toma especial relevancia en las personas que abandonan la religión, puesto que no contarían con las estructuras predeterminadas que facilitan la reconstrucción biográfica, como es el caso de los conversos (Davidman & Greil, 2007).

El individuo fuera de la religión, así, tiene la responsabilidad de reconstruir su identidad a partir de una pluralidad de fuentes de sentidos disponibles. Una fuente de sentido puede ser entendida como las orientaciones básicas que motivan y dan dirección a la acción en distintas áreas de la vida (Frølund et al., 2018; Schnell, 2009), y a partir de las cuales los individuos reconstruyen su identidad tras su deconversión. Schnell (2009) propone que las fuentes de sentido se pueden agrupar en cuatro dimensiones:

- 1) Trascendencia: Es el compromiso con objetivos que van más allá de las necesidades inmediatas del individuo. A su vez, aquí pueden identificarse dos subdimensiones.
 - a. Trascendencia vertical: Orientación hacia un poder inmaterial o cósmico. Resaltan valores como la espiritualidad y la religiosidad.

- b. Trascendencia horizontal: Tomar responsabilidad de asuntos mundanos más allá de las necesidades inmediatas del individuo. Entre los valores aquí destacados se encuentran el compromiso social, la unión con la naturaleza, el autoconocimiento, la salud, la armonía, el conocimiento y la creatividad.
- 2) Autorrealización: Se refiere a emplear, desafiar y mejorar las capacidades de sí mismo. Las acciones de estos individuos pueden estar motivadas por el individualismo, el poder, el desarrollo y el logro personal, y la búsqueda de libertad.
 - 3) Orden: Se entiende como la defensa de valores según su practicidad, decencia, o según lo probado y testado. Es interesante resaltar que la Razón aparece aquí como un valor importante, junto a la tradición, el pragmatismo y la moralidad.
 - 4) Bienestar y afinidad: Se refiere a la orientación hacia cultivar y disfrutar los placeres de la vida en privado y en compañía. Interesantemente, la investigación de Schnell (2009) apunta a que la preocupación por uno mismo y por los otros están estrechamente relacionadas. Estos individuos, así, estarían orientados hacia la comunidad, la diversión, el amor, la comodidad y el cariño.

Frølund et al. (2018) indican que existen diferencias en las fuentes de sentido de cristianos, agnósticos y ateos. Los cristianos, así, se encuentran más orientados hacia la trascendencia vertical y el orden; Los ateos, hacia la autorrealización y, en menor medida, hacia el bienestar y la afinidad. Entre los agnósticos, finalmente, destaca la trascendencia horizontal, aunque se encuentran en un punto medio entre ateos y cristianos en la dimensión de trascendencia vertical.

Trayectorias de deconversión: Deconversión como migración en el campo religioso

La deconversión se puede entender, además, como una migración en el campo religioso (Streib, 2012; Streib et al., 2009), concepto rescatado de la teoría de Pierre Bourdieu, quien a su vez la elabora a partir de la distinción weberiana entre sacerdote, mago y profeta. Campo religioso, así, podría ser entendido como el espacio donde se cristalizan intereses contradictorios “en los que se manifiesta la necesidad que tienen los grupos y las clases, que ocupan una posición diferente en la estructura social, de legitimar propiedades vinculadas a un determinado tipo de condiciones de existencia” (Herviu-Léger, 2005, p. 184). La creencia, entendida como los objetos ideales de la convicción que dan sentido y coherencia a la

experiencia subjetiva de los individuos, es a la vez el principio constitutivo y dinámico del campo religioso, a través de las luchas por el control de la creencia legítima (Hervieu-Leger, 2005). En éste, las tres figuras descritas por Weber aparecen como los actores en torno a quienes se estructura la totalidad del campo (Streib et al., 2009).

En la conceptualización de Streib *et al.* (2009), el campo religioso se encuentra dividido en un segmento organizado y en otro no-organizado. En el primero, es posible encontrar “las organizaciones de los sacerdotes y la de los profetas” (Streib et al., 2009, p. 28), es decir, organizaciones como Iglesias y sectas, respectivamente.

El segmento no organizado del campo religioso, por otro lado, es el territorio del mago. Éste es un segmento “fluido, desestructurado y desorganizado” (Streib et al., 2009, p. 30) en el que conviven apropiaciones sincréticas de las religiones tradicionales con una amplia gama de expresiones individuales de espiritualidad o de religiosidad privada, las cuales no pueden dejar de recordar la noción de *religión invisible* presentada por Thomas Luckmann (1973). Para el Luckmann (1973, p. 111), ésta representa “una nueva forma social de religión que no está caracterizada ni por la difusión de cosmos sagrados a través de la estructura social ni por una especialización institucional de la religión” (p. 116).

El tránsito hacia el segmento no-organizado es solo una de las posibles trayectorias identificadas por Streib *et al.* (2009), quienes dan cuenta de 6 tipos de salidas. Ahora bien, el concepto de deconversión trabajado por los autores es más amplio que el aquí definido, puesto que el primero pretende dar cuenta de *cualquier* movimiento al interior del campo religioso, incluyendo cambios entre distintas denominaciones. De tal modo, para ajustar la conceptualización de los autores a la definición aquí explicitada, se tomarán en consideración únicamente tres de las salidas o trayectorias propuestas.

A. Salidas hacia el segmento no-organizado del campo religioso:

1. *Salida sincrética*³: Apropiación personal y sincrética de un nuevo sistema de creencias y prácticas sin afiliarse a una nueva organización religiosa. Manning

³ Traducción libre de *heretical exit* (Streib, 2012). Se considera que la traducción literal, *salida herética*, puede contener un sesgo negativo hacia estas formas de espiritualidad, por lo que, siguiendo a Cragun y Hammer

(2013) les denomina *buscadores espirituales*. Rechazan etiquetas, y muestran tendencias a abrazar la pluralidad religiosa, declarando que todas tienen razón. En cuanto a sus creencias, rechazan el deísmo, sobre todo en su versión monoteísta, pero sí creen en alguna forma de poder superior. Asimismo, realizan ciertas prácticas espirituales de forma ecléctica, como rezar, meditar o hacer yoga. Su deconversión no obedece tanto a un rechazo abierto, sino a una falta de compromiso con alguna religión organizada.

2. *Salida privada*: Desafiliación de la comunidad, pero continuación privada de creencias y prácticas religiosas. Manning (2013) los denomina *creyentes sin iglesia* y Berghammer *et al.* (2017) como *abandonos cercanos (attached leavers)*. Se identifican como espirituales o religiosos, o incluso como ambas, manteniendo la creencia en un Dios monoteísta en su forma tradicional. Del mismo modo, mantienen prácticas religiosas tradicionales, como rezar o incluso asistir a servicios religiosos.

B. Salida total del campo religioso

3. *Salida Secular*: Término absoluto de creencias, prácticas y afiliación religiosa. Manning (2013) los denomina *secularistas* y Berghammer *et al.* (2017) como *abandonos lejanos (distance leavers)*. Se identifican como humanistas, libre pensadores, escépticos o ateos. Para ellos, “el secularismo es no sólo la ausencia de religión, sino una filosofía sustantiva de vida” (Manning, 2013, p. 8). En ocasiones, pueden vincularse a organizaciones ateas o seculares militantes (García & Blankholm, 2016).

Segunda Parte: Elementos Centrales en los procesos de deconversión

Puntos de Inflexión, contradicciones factuales y axiológicas.

Para Geertz (2003), la religión sirve como abrigo para los individuos ante el caos frente a tres puntos clave: 1) En los límites de su capacidad analítica, o en el desconcierto frente al mundo; 2) en los límites de su fuerza de resistencia, o frente a la experiencia de sufrimiento; y 3) en

(2011) se prefiere el término sincretismo, que refiere esencialmente a lo mismo, pero desde una perspectiva más neutral.

los límites de su visión, o en la sensación de una paradoja ética sin solución. Entre las tres “constituyen, si son bastantes intensos y duran lo suficiente, radicales desafíos a la proposición de que la vida es comprensible y de que podamos orientarnos efectivamente en ella” (Geertz, 2003, p. 97). Es frente a éstos que la religión aparece como ordenador y despliega su potencial como creadora de sentido, mediante la constitución de un sistema simbólico de creencias y prácticas.

Dialogando con la propuesta de Geertz, es interesante la distinción de Sauvayre (2017) entre *contradicciones factuales* y *contradicciones axiológicas*. Una contradicción puede ser entendida, simplemente, como la oposición de ideas excluyentes, y emerge a partir de una expectativa insatisfecha por hechos, palabras o acciones (Sauvayre, 2017).

Una contradicción factual, así, es la oposición de “un evento que es objetivamente cierto y una creencia que es subjetivamente verdadera en una situación donde [...] no es posible que ambas sean ciertas al mismo tiempo” (Sauvayre, 2017, p. 4). En otras palabras, una contradicción factual surge cuando las doctrinas religiosas se muestran incapaces de dar respuesta al desconcierto del individuo frente al mundo y a los límites de su capacidad analítica. Las dudas provocadas por esta incapacidad tienen el potencial de interrumpir las negociaciones entre comunidad y sujeto dando paso al surgimiento del escepticismo (Cardano & Pannofino, 2018).

Sin embargo, una contradicción factual no siempre basta para desatar un proceso de deconversión. Tal como indican Festiger *et al.* (como se cita en Sauvayre, 2017), si el compromiso con un sistema de creencias es lo suficientemente fuerte, los individuos preferirán mantenerla, aun cuando una doctrina o profecía se revele como objetivamente falsa.

Es así como Sauvayre (2017) introduce la noción de contradicción axiológica para explicar el abandono de un sistema de creencia. La contradicción axiológica “nace de la oposición entre una creencia normativa sobre lo que es bueno, justo y hermoso, y un juicio de valor que contradice esa creencia – esto es, una evaluación subjetiva de un acto, evento, conducta, o discurso” (Sauvayre, 2017, p. 10). Es decir, volviendo a Geertz (2003), la contradicción axiológica tiene efecto sobre la capacidad de la religión para explicar el sufrimiento y la incertidumbre moral.

Tanto la contradicción factual como la axiológica pueden generar fuertes tensiones emocionales en el individuo. Sin embargo, tienen efectos distintos. La contradicción factual suele llevar a una revisión parcial de ciertas creencias, algunas de las cuales pueden ser abandonadas, pero no necesariamente conllevan un proceso de deconversión. Mientras en este caso el cuestionamiento se limita a un aspecto de la creencia, los efectos de la contradicción axiológica son más difusos, y pueden extenderse hasta poner en cuestión un sistema de creencias entero. Para Sauvayre (2017) esto se debería que las contradicciones axiológicas tienen un efecto acumulativo, que reflota cada vez que se percibe una nueva contradicción. El individuo, pues, realiza un “análisis retrospectivo de todo el rango de dudas experimentadas desde el periodo de su iniciación” (Sauvayre, 2017, p. 16) lo que, eventualmente, podría conducir a un proceso de deconversión.

Para comprender los procesos de deconversión, por lo tanto, va a resultar clave identificar en el relato de los individuos aquellos *puntos de inflexión* capaces de producir contradicciones que, eventualmente, los llevarían a abandonar la religión. Riessman (2001) define un punto de inflexión como momentos en la narración que representan giros significativos en el curso de vida de un individuo, transformando el sentido de experiencias pasadas, lo que – en vista de lo discutido más arriba – representa también un cambio en la identidad del narrador.

Familia, comunidad y socialización religiosa

Con todo, el enfrentamiento de un individuo con circunstancias que gatillan algún tipo de contradicción podría no ser suficiente para desatar un proceso de deconversión. Considerando que los procesos de deconversión ocurren en medio de intensas interacciones hacia dentro y hacia afuera de la comunidad (Cardano & Pannofino, 2018; Wimberley, 1989), es posible suponer que los actores que interactúan con el deconvertido también jugarán un rol clave. En ese sentido, la *socialización religiosa* aparece como un concepto de importancia.

Por socialización se entiende “el proceso en que creencias, nociones, convicciones, prácticas, valores, normas, etc., son transmitidas de una generación a la siguiente en orden de habilitar a la generación venidera para participar en la vida social predominante” (Vermeer et al., 2011, p. 374). En otras palabras, la socialización permite – mediante la transmisión e internalización de normas y valores – la integración de los individuos a la estructura social.

En tal sentido, pues, la noción de socialización religiosa apunta a la transmisión intergeneracional de normas y valores de contenido religioso, que tiene como objetivo la integración del individuo a una comunidad religiosa específica (Vermeer et al., 2011).

En la teorización clásica de Berger y Luckmann (2001), se distinguen dos instancias de socialización: Por un lado, la socialización primaria, llevada a cabo en los primeros años de vida del niño por los *otros significantes*, especialmente los padres. Por otro, la socialización secundaria, donde el niño se encuentra con el *otro generalizado*, que en este caso podría entenderse como la comunidad religiosa, o incluso la escuela (Vermeer et. al, 2011).

El rol de estos actores (comunidad religiosa, familia, escuela) no se limita a la integración, sino que, además, pueden actuar como contenciones frente a la salida definitiva del individuo (Berghammer et al., 2017; Fisher, 2016). De tal modo, comunidades y familia pueden servir como *negociadores* cuando las primeras dudas se empiezan a manifestar (Cardano & Pannofino, 2018). Asimismo, el individuo podría preferir permanecer en la comunidad a pesar de las dudas, dado que el costo de la desafiliación y deconversión es la pérdida de importantes redes de apoyo y lazos emocionales (Cardano & Pannofino, 2018; Fenelon & Danielsen, 2016).

Es probable que la familia sea el actor más relevante en estos procesos, tanto porque es considerada como la principal plataforma de socialización religiosa (Hu & Leamaster, 2015; Vermeer et al., 2011), como porque se configura como el espacio privilegiado de sociabilidad en la sociedad chilena (Araujo & Martuccelli, 2012a). La evidencia empírica indica que niveles altos de religiosidad en los padres disminuye significativamente la probabilidad de desafiliación y deconversión (Berghammer et al., 2017; Thiessen & Wilkins-Laflamme, 2017). Otro factor para considerar es la homogamia religiosa, ya que un matrimonio cuyas creencias religiosas concuerdan tiene más posibilidades de transmitir las exitosamente a las siguientes generaciones (Fisher, 2016; Hookway & Habibis, 2015). En cualquier caso, se ha destacado la preponderancia de la religiosidad de la madre en los procesos de socialización religiosa (Nelsen, 1981), lo que estaría en la línea con las investigaciones que afirman que la madre cumple un rol preponderante en los procesos de socialización, dado que su posición estructural la haría más cercana a sus hijos y más involucrada en la crianza (Copen & Silverstein, 2008; Jaspers et al., 2008).

Pero, además, es necesario considerar las dinámicas familiares internas que, sin estar relacionadas directamente con lo religioso, pueden ser importantes en las narrativas de deconversión. Así, una relación más estrecha entre padres/madres e hijos es favorable para una transmisión religiosa exitosa (Chase, 2010; Hookway & Habibis, 2015). Los problemas familiares – divorcios, muerte de alguno de sus miembros, dificultades económicas, etc. – aparecen como desafíos importantes para la socialización religiosa (Fenelon & Danielsen, 2016; Fisher, 2016). Por último, venir de una familia con padres con mayor nivel educativo parece tener relación con una socialización religiosa más débil (Fenelon & Danielsen, 2016).

Para el caso chileno, la familia aparece como un espacio que entrega refugio a los individuos, pero que al mismo tiempo, puede ser percibido como un lugar de encierro a causa de los rasgos estatutarios que impone (Araujo & Martuccelli, 2012a). Además, hay que considerar que, especialmente entre las visiones más conservadoras, existe un estrecho lazo entre familia y religión, donde se le atañe a la primera la responsabilidad de transmitir los valores de la segunda (Araujo, 2009). La deconversión, así, podría implicar importantes tensiones familiares, que cobrarían especial relevancia dado el lugar preponderante que ocupa la familia en la sociedad chilena. Por lo tanto, habrá que observar con especial atención en los relatos la reconfiguración (si es que sucede) de las relaciones familiares una vez que el individuo abandona la religión.

En cuanto a la comunidad religiosa, la literatura apunta a que un importante factor en las narrativas de deconversión son las malas experiencias con antiguos correligionarios, que pueden provocar sentimientos de frustración hacia la comunidad (Fisher, 2016). A su vez, los deconvertidos observarían desajustes entre las doctrinas y las prácticas del resto de los creyentes, lo que percibirían como hipocresía y un fracaso de las instituciones religiosas en su intento de hacer mejores personas a sus fieles (Chase, 2010; Streib et al., 2009; Vargas, 2012). En línea con lo antes definido, la comunidad podría ser un factor en la aparición de contradicciones de tipo axiológicas.

Paralela a la comunidad religiosa, aparece la escuela como un importante agente socializador en la sociedad moderna, siendo para George Herbert Mead la principal instancia en donde en niño descubre al *otro generalizado* (Sass, 2000). Si bien el rol de la escuela no es primordialmente el de la socialización religiosa, sí es cierto que ésta aparece como una

institución privilegiada a la hora de transmitir normas y valores a una nueva generación. Lo importante para esta investigación es, pues, explorar como estos valores y normas concuerdan o contradicen aquellas provenientes desde la familia o la comunidad religiosa.

Marco Metodológico

Tipo de estudio

Dentro de las investigaciones del campo, no es tan fácil determinar si existe una preferencia clara por las técnicas cualitativas o cuantitativas. Ambas, más bien, conviven y se seleccionan dependiendo de los objetivos de los investigadores, avanzando a veces, incluso, hacia metodologías mixtas (Berghammer et al., 2017; Thiessen & Wilkins-Laflamme, 2017). De tal modo, se considera que el enfoque cualitativo es el que mejor encaja con los objetivos de este estudio, pues mediante éste es posible comprender el sentido que los sujetos le dan a las transformaciones en sus identidades religiosas y no-religiosas, permitiendo reconocer *lo social* en su discurso (Canales, 2006).

Además, este estudio se posicionará en un enfoque narrativo, el cual tiene como particularidad asumir como unidad de análisis las narraciones de los individuos (Riessman, 2008). Se entenderá como narrativa a “una historia que da cuenta de un suceso o una serie de sucesos asociados o conectados en un todo que haga sentido, frecuentemente mediante el recurso a la cronología” (Bernasconi, 2001, p. 17).

La pertinencia de este enfoque se desprende de que, como fue antes mencionado, se entiende la deconversión como una particular forma de experiencia religiosa: la pérdida de éstas (Streib et al., 2009). Se argumentó, además, que la experiencia puede ser aprehendida por el investigador sólo en su posterior articulación intersubjetiva mediante la principal forma en que las personas le otorgan sentido y la comunican. Esto es, a través de las narrativas (Fazzino, 2014; Yamane, 2000).

El enfoque narrativo tiende a asumir que la experiencia es relativamente autónoma de su interpretación en el lenguaje (Bernasconi, 2011; Yamane, 2000). La información producida en esta investigación, por lo tanto, no representa una descripción objetiva de la realidad social, sino relatos que representan la realidad sólo parcial, selectiva e imperfectamente (Bernasconi, 2011). Con el uso de narrativas, pues, no se pretende demostrar la veracidad o

falsedad de las experiencias relatadas, de la misma forma en que un estudio sobre conversión religiosa no debiese poner el foco sobre la realidad factual de la experiencia relatada. El poder de una historia no está determinado, afirma Bruner (1990, como se cita en Bernasconi, 2011, p. 30) por “su veracidad o falsedad sino por la coherencia de su entramado”. No interesa, por lo tanto, la experiencia de deconversión por sí misma, sino como ésta es interpretada y articulada, mediante la construcción de narrativas, en la identidad del individuo.

Esto no implica renunciar a la posibilidad de describir la realidad social. Por el contrario, las narrativas se encuentran incrustadas en medio de interacciones y estructuras sociales, y se encuentran mediadas por los repertorios culturales y recursos materiales de los individuos (Yamane, 2000). Mediante las narrativas, pues, “los individuos interpretan sus contextos vitales, y como ello se asocia a su capacidad de agencia e imaginación y de articular narrativas en relación con esos contextos” (Bernasconi, 2011, p. 27). No funcionan, por lo tanto, como meros recuentos de biografías individuales, sino que permiten iluminar “acciones y significados, individuales y colectivos, así como procesos sociales por los que la vida social y las relaciones humanas son hechas y cambiadas” (Riessman, 2008, p. 5).

Por último, se considera que el enfoque narrativo ha resultado especialmente útil para el estudio de disrupciones biográficas o de desviaciones con respecto a las normas de una comunidad (Riessman, 2008; Bernasconi, 2011), como lo puede ser la deconversión. El enfoque, de hecho, fue desarrollado a partir de estudios sobre experiencias relacionados a temas como el divorcio, enfermedades terminales o la infertilidad femenina (Riessman, 1993).

Este rendimiento se explica porque mediante las narrativas los individuos son capaces de dotar de sentido a eventos pasados, reestructurándolos bajo la luz del presente, funcionando como un trabajo de reconfiguración identitaria (Elliott, 2005; Riessman, 2008). Según explica Riessman (2001, 2008) en las sociedades contemporáneas, las identidades ya no son vistas como dadas, naturales ni definitivas, sino como un constructo constante en que los individuos deben decidir – y negociar con sus audiencias – quienes son y como quieren ser conocidos. Para ello, crean tramas (*emplotment*) para ordenar experiencias pasadas, “dando a la realidad una unidad que ni la naturaleza ni el pasado poseen tan claramente” (Riessman, 2001, p. 7).

Muestra y técnica de producción de información

Los estudios cualitativos con enfoque narrativo suelen tener como sujeto de investigación a individuos con una determinada característica y buscan indagar en el sentido contenido en sus narrativas (Riessman, 1993). Por ello, la técnica preferida en estas investigaciones es la entrevista oral e individual, con base en la entrevista en profundidad típica dentro de la tradición cualitativa, adaptándola a los supuestos ontológicos y epistemológicos del enfoque narrativo (Elliott, 2005).

La principal crítica a las técnicas cualitativas tradicionales es que en éstas se concibe a los respondientes como epistemológicamente pasivos, o como meros recipientes de respuestas que vienen dadas de antemano. En cambio, se apunta al desarrollo de entrevistas que “estimulen las capacidades interpretativas del entrevistado, y que el rol del entrevistador debiese ser activar la producción narrativa, mediante la indicación – e incluso la sugestión – de posiciones, recursos, orientaciones y precedentes narrativos” (Elliott, 2005, p. 22). La entrevista, así, es vista como un lugar de producción, donde el entrevistado construye sentido en la interacción, tanto con la sociedad en la cual está inserto como con el investigador/entrevistador (Elliott, 2005; Riessman, 2008).

Tomando esto en consideración, antes de realizar las entrevistas, es clave confeccionar preguntas adecuadas que faciliten la construcción de narrativas por parte de los entrevistados. Para esto, se siguió la recomendación de Elliott (2005), prefiriendo el uso de un lenguaje cotidiano por sobre el sociológico. Riessman (1993) recomienda la confección de un *set* de entre 5 y 7 preguntas que guíen la conversación en sus puntos centrales. Las mejores preguntas parecen ser aquellas que apuntan a tiempo y situaciones específicas, y no aquellas que se refieren a períodos largos de tiempo. Por último, si bien todos los entrevistados fueron debidamente informados del propósito y el alcance de la investigación⁴, se cuidó de no entregar información que pudiese condicionar las respuestas o el contenido del relato.

Tomando todo lo anterior en consideración, además de la revisión teórica y empírica ya descrita, las entrevistas comenzaron con una pregunta general que contextualizara la antigua

⁴ Se adjunta como anexo el consentimiento informado presentado a la totalidad de los entrevistados.

religiosidad del entrevistado y lo situara en el momento en que aparecen las primeras dudas al respecto:

Podrías empezar contándome que rol jugaba la religión en tu vida, y en qué momento recuerdas haber empezado a sentir dudas sobre tu identificación o pertenencia

En términos generales, la pregunta se mostró efectiva en inducir un relato en los entrevistados que respondiese a la pregunta de investigación. En ocasiones, para lograr una mayor profundidad, se continuó con preguntas que apuntasen a cambios, continuidades y percepciones sobre creencias, prácticas, valores, relaciones con su familia, la comunidad religiosa u otros cercanos. En el anexo 2 se presentan algunas de esas preguntas en detalle.

A la hora de confeccionar la muestra, si bien la población que se declara sin religión en Chile es cada vez mayor, se debió enfrentar el desafío de que éste es un grupo que carece de organización en torno a una institución o espacio social predefinido. Investigadores de otros lugares del mundo, incluso donde el fenómeno se encuentra más avanzado, han debido sortear este inconveniente, siendo el *muestreo bola de nieve* la respuesta preferida (R. Berger, 2015; Chase, 2010; Davidman & Greil, 2007; Manning, 2013; Scharp & Beck, 2017; Thiessen & Wilkins-Laflamme, 2017). La técnica del muestreo bola de nieve consiste en construir una muestra a través de referencias hechas entre personas que conocen a otras que poseen las características de interés, y tiene particular eficacia para estudios sobre una población de difícil acceso (Biernacki & Waldorf, 1981).

De tal modo, se seleccionó un grupo inicial que cumple con las características requeridas para la investigación, el cual facilitó referencias para contactar otras personas que pudiesen ser seleccionables. El criterio general de selección fue que la persona sea un *deconvertido*, es decir, que se haya identificado en algún momento de su vida con una religión, pero ya no lo haga con ninguna, y que haya residido una parte importante de su vida en Temuco⁵.

Se realizaron 21 entrevistas a individuos que cumplen con esas características. 16 de las primeras 17 entrevistas fueron realizadas en encuentros personales entre diciembre del 2019 y marzo del 2020. Hubo una excepción que, por motivos personales del entrevistado, se llevó

⁵ La Ciudad de Temuco – o el Gran Temuco – agrupa, además de la comuna homónima, las zonas urbanas de la comuna de Padre las Casas y al sector de Cajón (Comuna de Vilcún).

a cabo mediante videollamada. Las últimas 4 entrevistas se apegaron a ese medio, debido a la pandemia de COVID-19. El tamaño muestral siguió el principio de saturación, es decir, se siguió sumando individuos hasta que nuevas entrevistas dejaran de aportar información relevante o novedosa para la investigación.

Tabla 7: resumen muestra

<i>Nombre</i> ⁶	<i>Sexo</i>	<i>Edad</i>	<i>Religión Previa</i>	<i>Nombre</i>	<i>Sexo</i>	<i>Edad</i>	<i>Religión Previa</i>
<i>Agustina</i>	Mujer	23	Mormona	<i>Julieta</i>	Mujer	30	Adventista
<i>Alonso</i>	Hombre	23	Católica	<i>Lucas</i>	Hombre	20	Evangélica
<i>Amanda</i>	Mujer	29	Católica	<i>Maite</i>	Mujer	23	Católica
<i>Antonia</i>	Mujer	27	Varias	<i>Martina</i>	Mujer	46	Católica
<i>Benjamín</i>	Hombre	23	Católica	<i>Mateo</i>	Hombre	23	Varias
<i>Emilia</i>	Mujer	23	Católica	<i>Santiago</i>	Hombre	46	Evangélica
<i>Florencia</i>	Mujer	45	Católica	<i>Sofía</i>	Mujer	22	Varias
<i>Gaspar</i>	Hombre	45	Católica	<i>Tomás</i>	Hombre	38	Católica
<i>Isabel</i>	Mujer	22	Varias	<i>Trinidad</i>	Mujer	46	Católica
<i>Isidora</i>	Mujer	29	Católica	<i>Vicente</i>	Hombre	57	Católica
<i>Josefa</i>	Mujer	34	Adventista	Fuente: Elaboración Propia			

La muestra consiste en 13 mujeres⁷ y 8 hombres con residencia en Temuco o en Padre las Casas, con edades que van desde los 20 hasta los 57 años (Edad promedio: 32 años). Con relación a su religión previa, 12 de ellos salieron del catolicismo, 2 de una iglesia evangélica, 2 desde el adventismo, 1 desde la iglesia mormona, y 4 se identificaron con más de una iglesia a lo largo de su vida.

11 de los participantes tienen educación superior incompleta (con 8 de ellos actualmente cursando una carrera universitaria), 4 educación técnica completa, y 6 educación universitaria

⁶ Los nombres han sido cambiados para mantener el anonimato de los y las entrevistadas.

⁷ Contra lo que se esperaba inicialmente (por la composición de la población sin religión en Chile) fue notablemente más fácil encontrar entrevistas a mujeres que a hombres.

completa, lo que indica que la muestra tiene un nivel educacional superior al promedio de la población⁸.

Los procesos de deconversión de los entrevistados ocurrieron desde la adolescencia, en los casos más precoces, hasta alrededor de los 40 años, en los más tardíos. El tiempo transcurrido desde sus experiencias oscila desde los 2 años hasta más de 20 años fuera de la religión.

Todas las entrevistas fueron grabadas y transcritas bajo el consentimiento expreso de los entrevistados. La duración promedio de éstas fue de aproximadamente 50 minutos.

Técnica de Análisis

Acorde al enfoque antes desarrollado, en esta investigación se utilizó la técnica de análisis narrativo. A diferencia del análisis de contenido o la teoría fundamentada, el análisis narrativo se caracteriza por no dividir el relato de los sujetos en códigos temáticos. Para Riessman (2001), la codificación del contenido de la entrevista obedece a un intento de los investigadores para *controlar el sentido* de ésta, una práctica que es resistida por el habla de los individuos, abriendo una brecha entre prácticas de la investigación social y las formas en que las personas le dan sentido a sus experiencias a través del lenguaje. Por ello, la unidad de análisis aquí no serán códigos temáticos, sino la narrativa en sí (Riessman, 2008; Scharp & Beck, 2017).

A grandes rasgos, se pueden encontrar tendencias dentro del análisis narrativo que se enfocan más en el contenido y en los temas de las narraciones, mientras que otras en su forma y en su estructura (Elliott, 2005; Riessman, 2008). Si bien ambas aproximaciones tienen ventajas, en esta investigación se optó por un análisis temático de narrativas, con el fin de identificar temáticas comunes en torno a las que los individuos dotan de sentido a sus narrativas de deconversión. Sin duda, esta técnica tiene varias similitudes con el análisis de contenido o la teoría fundamentada, siendo la diferencia principal – como fue explicado más arriba – que el análisis temático-narrativo opta por mantener la narrativa de forma íntegra en lugar de dividirla en códigos temáticos. Por otro lado, si bien el análisis estructural de narrativas puede

⁸ El nivel de escolaridad promedio en Chile es de 11,5 años, según el último censo (2017). Según la Encuesta Bicentenario 2018, el 29% de la población tuvo acceso a algún tipo de educación superior y 38% entre las personas sin religión.

entregar mayores matices sobre cómo se construye el sentido en los individuos, esta técnica requiere de mayor trabajo que su contraparte temática, por lo que funciona mejor en estudios de narrativas individuales que en aquellos con muestras más amplias, como es este caso.

Para Bernasconi (2011, p. 22), en esta perspectiva el foco está puesto en la pregunta por el *¿qué se narra?*, “atendiendo al significado del relato con el propósito de crear categorías analíticas”. De tal modo, para realizar el análisis se utilizó como base los procedimientos desarrollados por Scharp y Beck (2017) en su estudio sobre narrativas de exmormones. Primero, se realizó un proceso de familiarización con los datos, iniciado con la propia transcripción y con la posterior lectura en profundidad de las entrevistas. Luego, se utilizó el software Atlas.ti 8 como apoyo para reconstruir las narrativas de los entrevistados y empezar a identificar temáticas preliminares. Finalmente, se desarrolló una clasificación de las narrativas en base a esas temáticas. La sistematización y definición de las temáticas y la tipología desarrolladas se discutirán en profundidad en el próximo apartado.

Resultados

Temáticas identificadas

Se identificaron 5 temáticas principales, desde las cuales fue posible agrupar las narrativas de los entrevistados. Estas temáticas son: a) Socialización religiosa; b) Puntos de Inflexión; c) Actores relevantes; d) Tipos de salidas; e) Fuentes de Sentido.

En socialización religiosa se agruparon pasajes de los relatos en que los entrevistados describen su relación con la antigua religión, en términos de creencia, prácticas e integración con la comunidad. Del mismo modo, se incluye en esta temática posibles brechas en esa socialización, por ejemplo, si sus padres comparten identificación religiosa o si tuvieron contacto con algún otro tipo de creencia durante sus vidas.

Por puntos de inflexión se entiende aquellos eventos que los entrevistados describen como claves en su proceso de deconversión. Estos eventos pueden ser conceptualizados bajo las nociones de contradicción factual y contradicción axiológicas antes desarrolladas.

Con actores relevantes, por su parte, se apunta a identificar a personas o instituciones que jugaron un rol de importancia en el proceso, ya sea facilitando la deconversión o tratando de

evitarla, negociando la permanencia del individuo en la comunidad. Tipo de salida, en tanto, se refiere al movimiento del entrevistado en relación con el campo religioso, según lo definido por Streib, Hood Jr., Keller y Silver (2009) y como fue discutido más arriba.

Fuentes de sentido, finalmente, se refiere a las orientaciones básicas que motivan y dan dirección a la acción en distintas áreas de la vida (Frølund et al., 2018; Schnell, 2009), y a partir de la cual los entrevistados reconstruyen su identidad tras su deconversión. Este tema ha sido abordado desde dos perspectivas: El primero es más “pegado al texto”, identificando fuentes que los propios entrevistados nombran en sus relatos, tales como ateísmo, feminismo o individualismo. El segundo sigue la propuesta de Schnell descrita en la discusión teórica, agrupando las fuentes en las cuatro dimensiones definidas: Trascendencia (vertical y horizontal), autorrealización, orden, bienestar y afinidad.

Además, se encontraron diversas temáticas relacionadas a la particularidad de los procesos de deconversión entre mujeres, con especial énfasis en la posición de la mujer en las religiones, la sexualidad y la maternidad. Estos puntos resultaron ser transversales entre las mujeres de los 4 tipos de narrativas identificadas, por lo que serán tratados de forma específica más adelante.

Narrativas de deconversión

Se identificaron 4 tipos de narrativas de deconversión: 1) secularistas sólidos; 2) secularistas líquidos; 3) Yo Liberados; 4) creyentes sin iglesias.

Secularistas Sólidos

Según Manning (2013), se puede decir que una persona es secularista cuando cumple, al menos, dos de las siguientes características:

“(1) No se identifica ni como espiritual ni como religioso; (2) no cree en Dios o en otros poderes sobrenaturales que influyeran en el mundo o la vida humana; (3) no se comprometen en prácticas religiosas, tales como asistir a servicios, rezar o meditar, excepto por razones no religiosas” (p. 7)

Los individuos que aquí se denominan como secularistas sólidos cumplen con las 3 características. Estas son narrativas en que los individuos enfatizan su deconversión como el punto cúlmine de un proceso de investigación y acumulación de argumentos que les permite

abandonar la religión y reconstruir racionalmente su identidad. Se asemejan a los secularistas de Manning (2013), a los abandonos lejanos de Berghammer, Zartler y Krivanek (2017) y a los hombres y mujeres de ciencia de Scharp y Beck (2017). Es el grupo predominante entre los hombres mayores de 35 años.

Tabla 8: Resumen Secularistas Sólidos

<i>Nombre</i>	<i>Sexo</i>	<i>Edad</i>	<i>Religión Anterior</i>
<i>Gaspar</i>	Hombre	45 años	Católico
<i>Josefa</i>	Mujer	34 años	Adventista
<i>Santiago</i>	Hombre	46 años	Pentecostal
<i>Sofía</i>	Mujer	22 años	Varias
<i>Tomás</i>	Hombre	38 años	Católico

Fuente: Elaboración propia

Fueron socializados en la religión de su familia (salvo un caso, el de Santiago, que se convirtió al pentecostalismo a los 18 años), y con una intensidad que se podría clasificar como intermedia con relación a individuos de otros grupos. Es normal, por otro lado, que los entrevistados den cuenta de una sensación de imposición respecto a la realización de prácticas, sintiéndolas más como un compromiso hacia sus padres que hacia Dios o la Iglesia. Así lo relata Gaspar (H, 45 años), por ejemplo:

Mira, la primera comunión no fue una gran cosa para mí. Yo sentía que era más un compromiso de mi madre, una necesidad de mi madre que yo hiciera la primera comunión, más que algo que naciera de mí mismo. O sea, en el fondo era lo que hacen a veces los niños para que los papás estén contentos y tranquilos. Y para mí era una cosa, una responsabilidad que no quería. Y no me sentía [...] identificado.

En varios casos, tuvieron contacto con una segunda religión, por lo general desde miembros de sus propias familias. Así, por ejemplo, Gaspar, un excatólico, se relacionó con el mundo pentecostal mediante su padre. También para Josefa, una mujer que fue criada bajo la iglesia adventista, la relación con un familiar sin religión significó un primer acercamiento al

ateísmo. Tomás, por su lado, incluso recalca que el contacto con la religión evangélica mediante su abuelo materno fue un primer motor de cuestionamiento⁹

Las dudas empiezan, por lo general, en la adolescencia, acompañadas de algún evento de tensión emocional. En el caso de Gaspar y de Josefa, estos eventos tuvieron un carácter axiológico. En Gaspar, por ejemplo, fue percibir una contradicción entre la idea de que su madre era buena persona, y notar que realizaba prácticas sincréticas que contradecían el dogma de la Iglesia. Josefa, en tanto, asocia los conflictos en el matrimonio de sus padres con una ruptura con las estrictas normas de comportamiento impuestas por su congregación.

En el caso de Sofía, en cambio, la mayor tensión emocional fue provocada por una contradicción de tipo factual: la incapacidad de la religión para dar respuesta a sus problemas de salud. En algunos individuos de este grupo, así, parece ser que lo esencial no es tanto la naturaleza de la contradicción sino, más bien, la capacidad de ésta para provocar una fuerte reacción emocional en el entrevistado. El caso de Santiago es interesante al respecto, pues en él se observa una combinación de ambos elementos. Por un lado, el reflexionar sobre el costo que la fe traía para su vida personal, puede considerarse como una contradicción de tipo axiológica. Por otro lado, el “fracaso” de sus oraciones dedicadas a evitar el divorcio de sus padres y convertirlos al pentecostalismo corresponde a una contradicción factual:

Para mi fue un punto de inflexión, porque yo estuve convencido. Yo oré por 13 años para que mis padres se convirtieran, y mi hermano también, y nunca se convirtieron. Entonces fue una derrota personal que no se volvieran cristianos,

⁹ La anécdota relatada por Tomás es interesante para dar cuenta como el contacto con distintas religiones puede terminar desencadenando un proceso de deconversión: “Y llegué a la casa de mi abuelo, mi abuelo materno, pastor. Y mi abuelo cachó la cadenita donde estaba... era una cruz y estaba cristo crucificado, y sabemos que en el protestantismo esas figuras no corren. Entonces mi abuelo vio la cadenita y me dijo, “¿y eso?” Ah, le dije yo, “una cadenita que me compré” ¿Y qué significa?, me dijo. Y quedé como ¡plop! Entonces, el cuestionamiento porque carajos me la había comprado. Claro, yo creo que mi abuelo lo que quería es que yo no fuera católico, sino que fuera evangélico. Pero le salió el tiro por la culata, porque me hizo cuestionarme porque yo estaba trayendo una cadenita.” (Tomás, H, 38 años).

de verdad, cristianos verdaderos. Entonces fue, eso fue otro divorcio, y de la iglesia totalmente. Ese fue el año sin retorno [...] (Santiago, H, 46 años).

Así, el primer hecho descrito se narra como una fuente de rabia que lo acercó a placeres de la vida secular de los que había estado ajeno. El segundo, en tanto, es narrado como una derrota personal. La tensión acumulada por ambos eventos conllevó el alejamiento inicial de Santiago y, eventualmente, a su deconversión.

Estos eventos de tensión emocional llevaron a los entrevistados a iniciar una búsqueda de argumentos para resolver las dudas que de ahí surgieron. En este punto puede iniciarse un proceso de negociación, es decir, un intento de reconfigurar la identidad dentro de los márgenes de la religión, guiado por lo general por algún miembro de la familia y, en menor medida, por la comunidad. Así relata Josefa (M, 34 años) este momento:

Pero como tú tenías un compromiso [...] tenías un compromiso emocional, también con la iglesia. Entonces tú puedes tener varios cuestionamientos, pero tu corazón está como con la iglesia, y te aferras a una creencia a dios [...] pero... es difícil salir de ese, de ese... de esa zona de confort que es la iglesia. Entonces tú puedes dudar mucho, incluso ser medio ateo en tu interior, agnóstico, pero estás en una iglesia y eso es fuerte. Yo creo que por eso igual me demoré mucho en salir de eso. En salir de la iglesia.

Como sea, se inicia aquí por lo general un proceso de investigación donde se explora, por ejemplo, en otras religiones¹⁰, en disciplinas como la historia, la filosofía o las ciencias, o en ideas políticas como el nuevo ateísmo, el anarquismo o el feminismo.

¹⁰ Gaspar (H, 45), por ejemplo, empieza a explorar en otras religiones antes de declararse ateo: “Entonces cuando uno ya empieza a preguntar de otras religiones, de otras visiones, de otras perspectivas. [...] Y empiezas a descubrir lo que piensan en la reencarnación, los que piensan los judíos, lo que piensan los musulmanes. Ahí se te arma un lío. Entonces... No es que se te arme un lío, sino que te empiezas a cuestionar la cuestión. Porque resulta que, si Dios es uno, yo pensaba desde la perspectiva católica, porque permite que tantos se equivoquen” (Gaspar, H, 45 años).

Cabe destacar que, a pesar de reconocer la importancia de algunos actores en sus procesos de deconversión, los entrevistados narran esta etapa como una búsqueda principalmente individual, como lo resume Tomás (H, 38 años), para quien

“el ateo se autoconstruye, porque no tienes escuela de ateísmo, tienes que construirte solo. Si tuviste esa duda que hablamos al principio, ¿cómo sales de esa duda? Es responsabilidad tuya, no más. O sea, tú tienes que buscar”.

En cambio, el acceso a internet y la entrada a la educación superior juegan un rol importante en este proceso, ya que éstas representan una vía de acceso para nuevas visiones de mundo. Así lo relatan Tomás y Santiago:

Dentro de la de-formación profesional yo caí dentro de una carrera como antropología donde en el fondo el motor de todo es cuestionarlo todo. Todas las estructuras de significado que uno trae aparejadas, en una carrera así se caen (Tomás, H, 38 años).

Empiezo a escuchar música secular, a Jimi Hendrix, Pink Floyd. Incluso por ahí en el 2000, pasado el 2000, empiezo a escuchar incluso a Black Sabbath. Ahí empezó a declinar mi cuestión. Entre el 99 y el 2000, y cachai que ahí, no sólo el tema de la música. [...] Porno duro, no tan duro, soft, pero mucho lésbico (Santiago, H, 46 años).

En los casos donde se dio menos integración con la comunidad (Gaspar, Tomás, Sofía), la deconversión es más una transición que se da por la acumulación de dudas y respuestas que los alejan paulatinamente de la religión. Tomás resume bien este proceso, describiendo la primera duda como “tirar la hebra” y no ser capaz de detenerse hasta desarmar el ovillo entero.

En los casos contrarios (Josefa, Santiago), la ruptura sí es más abrupta y se puede identificar un punto de quiebre más concreto – En el caso de Josefa fue entrar a la universidad tras 4 años en el internado de un colegio religioso, y el caso de Santiago ya fue comentado. En estos individuos, la deconversión viene acompañada de pérdidas de lazos sociales. Así lo indica Josefa (M, 34 años) que, si bien declara no extrañar pertenecer a una religión, sí reconoce que “quizás lo único que me pasa a veces, o que me pasaba era como ese sentido de

permanencia, de compartir con mis familiares, como, no sé, po, bajo un mismo sentir, o percibir celebraciones de una nueva forma”.

Todos los individuos de este grupo se identifican como ateos. Muestran pérdida tanto de creencias como de prácticas, declarando no creer en nada espiritual o sobrenatural. Son, por tanto, salidas seculares (Streib et al., 2009). Tomás (H, 38 años) resume bien esta posición:

Ya hasta el día de hoy, en el fondo, en el que no solo me puedo declarar ateo, sino, además, escéptico, no-creyente, ninguna cosa que pudiese parecer o que pudiera sonar ni a sobrenatural ni a espiritual, ni a energías, ni al tarot, ni ninguna cosa que tenga que ver con algo no palpable, estoy en ese, en esa trinchera.

Ya fuera de la religión, la identidad de estos individuos se reconstruye principalmente a partir de las fuentes descubiertas durante su proceso de dudas e investigación. El ateísmo, en este grupo, suele transformarse en una fuente de sentido por sí mismo. Así, pues, la etiqueta de *sólido* en este caso implica – siguiendo la distinción de Bauman (2002b) – que el desarraigo de lo religioso en las identidades de estos individuos es seguido por el *rearraigo* en los ideales clásicos del secularismo. “La idea de que la copa esté vacía, es lo que me llena”, resume Gaspar. “Lo que el ateísmo me dio, sí, fue amigos”, apuntó Santiago sobre como la no-religión le ayudó a formar nuevos lazos sociales.

Lo anterior conlleva una visión de sociedad ligada al Estado laico y la valorización del racionalismo y del conocimiento científico¹¹. Tres de ellos incluso muestran una incipiente organización que toma esas banderas. En Josefa (para quien el ateísmo es menos prominente en su identidad) y en Sofía, el feminismo y el anarquismo aparecen también como horizontes de sociedad¹². En estos últimos casos, con todo, la crítica sigue apuntando hacia los efectos

¹¹ Para Sofía, por ejemplo, el ateísmo resulta clave para “Poder contribuir, al tema como, no sé, un mundo mejor, para poder vivir. Y también para ayudarnos en el tema de la ciencia [...] no es que quiera yo eliminar todas las religiones, pero sí que también el ateísmo luche en contra de los abusos por parte de las religiones cuando ellas se meten dentro del estado” (Sofía, M, 22 años).

¹² Así plantea Josefa la oposición entre anarquismo y religión: “Lo interesante del anarquismo es que te plantea que... lo privado también es político [...] Como te decía yo, yo pienso que lo privado es político. Y tiene que partir por ahí la revolución. [...] Pero fue eso básicamente. O sea, entender que no estamos hechos solamente para seguir a otras personas. Si no que también podemos pensar nosotros mismos, podemos instruirnos nosotros

negativos de las instituciones religiosas en la sociedad y en los individuos. Esta asociación estrecha entre ateísmo y un proyecto de sociedad permite describir a este grupo como orientado hacia la trascendencia horizontal.

En concordancia con lo anterior, se observa una fuerte crítica en contra de las instituciones religiosas, apuntando a las prácticas abusivas de las autoridades de las iglesias hacia sus fieles y los daños que provoca la religión en la sociedad. Dado que esos cuestionamientos están ligados a una visión política general, se extiende no solo a sus propias experiencias, sino que a las religiones en general. En los casos de Sofía, Santiago y Josefa, además, este rechazo tiene su origen en experiencias personales negativas que vivieron dentro de sus comunidades.

En conjunto a la trascendencia horizontal, estos individuos parecen estar orientados también hacia la autorrealización, reafirmando valores de libertad intelectual e individual en contra de los amarres que representa la religión. Así lo resume Gaspar (H, 45 años) en el siguiente pasaje:

No, yo creo que esa necesidad deja de estar¹³. En algún momento quizás te vuelves más, no sé si uno se vuelve más individualista. Pero digamos que ya me dejó de importar que es lo que pensarán los demás, de lo que yo sentía o quería creer. Era mirarse en el espejo y sentirse satisfecho contigo mismo, sobre todo. Tu propio pensamiento.

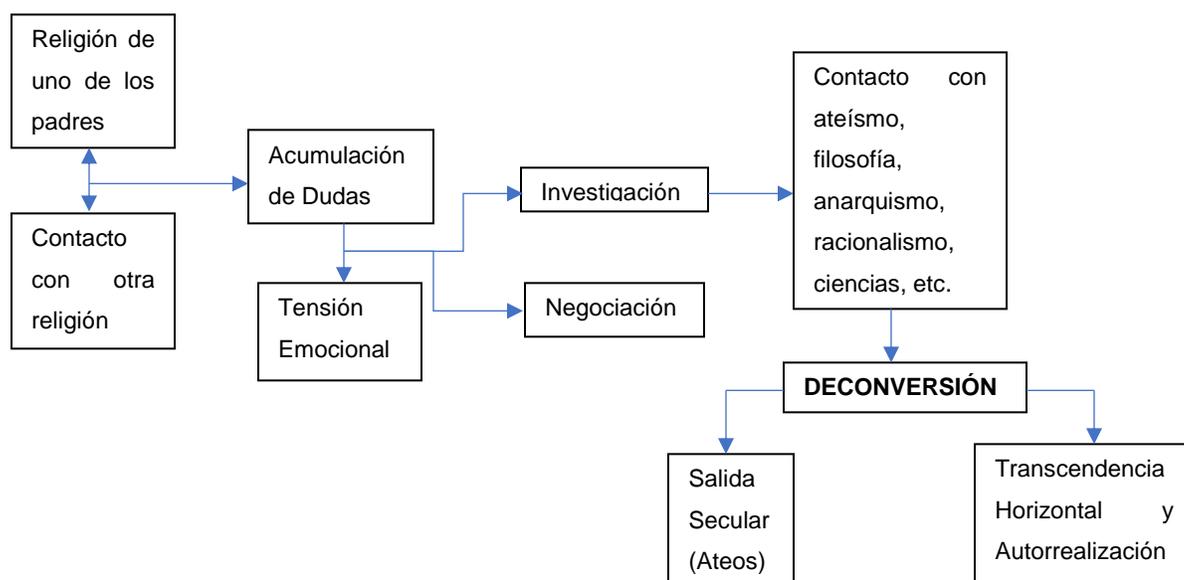
En resumen, este grupo, que se le ha denominado *secularistas sólidos*, representa unas narrativas de deconversión que ponen en relieve la búsqueda racional de respuestas a interrogantes que fueron debilitando su identidad religiosa. Tras ser socializados, en su mayoría, en la religión de sus padres, inician un proceso de acumulación de dudas, muchas veces gatillado por un evento que provocó una fuerte tensión emocional. Durante esta etapa, inician un proceso de investigación y de negociación, en el que se ven expuestos a nuevas visiones de mundo, ya sea desde otras religiones o desde ideologías seculares, como el nuevo

mismos. Podemos discutir, podemos generar relaciones horizontales. Eso. Que es algo que está en total oposición a lo que es una jerarquía religiosa” (Josefa, M, 34 años).

¹³ La necesidad de permanecer a un grupo, en oposición a la libertad intelectual que le permite estar fuera de la religión.

ateísmo, el anarquismo o el racionalismo. Este proceso se resuelve, finalmente, con una salida secular del campo religioso, abandonando cualquier tipo de creencia religiosa, espiritual o sobrenatural. Desde ahí, las identidades de estos individuos se reconstruyen tomando elementos descubiertos durante su fase de investigación. Especialmente, el ateísmo (pero también el anarquismo y el feminismo) puede transformarse en una fuente de sentido por sus propios méritos en este grupo, lo que lleva asociado una visión de sociedad laica, libre de las imposiciones de las instituciones religiosas.

Figura 3. Modelo de Narrativa de Deconversión Secularistas Sólidos



Fuente: Elaboración Propia

Secularistas Líquidos

Un grupo similar a los secularistas líquidos se puede encontrar en la investigación de Manning (2013, p. 11), que distingue a los seculares de los “indiferentes”, dado que éstos

no rechazan la religión tanto como la ignoran. Pero su indiferencia se extiende también hacia las visiones de mundo seculares: no abrazan el ateísmo o incluso el agnosticismo, y son generalmente incapaces o indispuestos a articular una visión de mundo distinto a ‘ninguna’.

Si bien esa definición se ajusta en parte a los secularistas líquidos, etiquetarlos como indiferentes no parece correcto. Las conversaciones que se llevaron a cabo con la mayoría de

estos individuos parecen indicar que, si bien la religión no forma parte de su vida cotidiana ni han abrazado un secularismo como el del grupo anterior, sí han realizado profundas reflexiones sobre el rol de la religión y la espiritualidad en sus vidas y en la sociedad. No es que la indiferencia no exista en este grupo, pero no es ni su característica predominante ni es exclusiva de estos sujetos.

En cambio, es posible seguir clasificando a estos individuos como secularistas. No se identifican como espirituales ni tampoco como religiosos. No creen en Dios ni van a la iglesia. Comparten, además, lenguaje, experiencias y valores con sus pares sólidos. Les dan un valor especial a las ciencias, aun cuando reconocen que ésta no puede explicarlo todo. No por ello, sin embargo, dejan de ser racionalistas. Superficialmente, entonces, podrían ser fácilmente confundidos y agrupados junto con el resto de los seculares.

La diferencia aquí radica en el sentido que se le da a esa racionalidad. Para los secularistas sólidos, la razón es una herramienta que les permite descartar las respuestas que les entrega la religión. En los secularistas líquidos, en cambio, se presenta una racionalidad mucho más flexible, que no sirve tanto para descartar, sino más bien para abrir un abanico más amplio de opciones. En otras palabras, los secularistas líquidos *racionalmente* no pueden sino pensar que hay algo más o, al menos, no cerrar la puerta a que pueda haberlo. Emilia (M, 23 años) entrega una síntesis interesante sobre esto cuando se refiere a cómo su interés por la ciencia se complementa con su fascinación por lo “sobrenatural”:

Porque tampoco es tan irracional. Porque si pensai, cada vez que.... no lo sabemos todo. El universo está en constante expansión, no sabemos todo lo que existe y según yo es una irracionalidad decir que, ponte tú, no hay vida alienígena, porque conocemos una parte muy pequeña del universo. El universo es tan grande, que no podemos decir que no existe. Porque es como, muy egocéntrico de parte del ser humano decir que es el único ser vivo, inteligente. Ponte tú, cuestiones como esa. Que me hacen más flexible a otras cosas.

Se estaría, entonces, frente a una secularidad líquida, puesto que éstos son individuos que abandonan la religión sin poner, necesariamente, nada en su lugar. En cambio, se privilegia la autorrealización y el bienestar, tanto personal como colectivo. Se agrupan aquí, por lo tanto, a aquellos individuos que asumen nominalmente una identidad secular, pues se

declaran ateos o agnósticos, pero siguen mostrando rasgos de una espiritualidad privada e individual. La persistencia de ambos rasgos en su personalidad no es vivida como una contradicción, sino como un complemento y casi una consecuencia de su interés por las ciencias y por el conocimiento en general. Con todo, y a diferencia de lo que se podría denominar una espiritualidad líquida (Vizcaíno Cruzado, 2015), los elementos espirituales aquí son más bien periféricos en la identidad de estos individuos. A diferencia de sus pares sólidos, esta identidad es predominante entre los individuos menores a 30 años.

Son los individuos de la muestra que menos exposición tuvieron a una socialización religiosa. Todos ellos fueron iniciados en la religión de al menos uno de sus padres, pero las brechas aparecen temprano. En el caso de Mateo, su madre era más religiosa que su padre. Lo mismo en el caso de Emilia, excatólica, quien además tuvo contacto con el pentecostalismo por parte de su familia materna. Las familias de Benjamín y de Lucas eventualmente dejaron de ser practicantes. En el núcleo familiar de Antonia, por su lado, convivían múltiples corrientes religiosas. La religión para todos ellos se percibía más como una imposición, y la realización de ciertas prácticas se tomaba más como un compromiso hacia sus familias que como una experiencia religiosa genuina.

Tabla 9: Resumen Secularistas Líquidos

<i>Nombre</i>	<i>Sexo</i>	<i>Edad</i>	<i>Religión Anterior</i>
<i>Alonso</i>	Hombre	23	Católico
<i>Antonia</i>	Mujer	27	Varias
<i>Benjamín</i>	Hombre	23	Católico
<i>Emilia</i>	Mujer	23	Católica
<i>Lucas</i>	Hombre	20	Evangélico
<i>Mateo</i>	Hombre	23	Católico y Evangélico

Fuente: Elaboración Propia

También acá la tensión emocional aparece como un factor importante en la aparición de las primeras dudas. Por ejemplo, en Lucas, tiene que ver con un sentimiento de no pertenencia hacia su congregación. En Antonia, se observa una acumulación de hechos importantes, tales como la muerte de un familiar, el divorcio de sus padres, y la aceptación de su sexualidad. Para Benjamín, en tanto, el evento clave fue el divorcio de sus padres:

Y después me preguntaba, porque yo que rezo tanto y que, según las normas de la iglesia, o la biblia, no he cometido crímenes - era un niño - porque tenía que sufrir un castigo tan duro, que fue la separación de mis viejos (Benjamín, H, 23 años).

Entonces rezaba también para eso. Rezaba para que se pusieran las cosas bien. Para, no sé, po, dejar así... que se arregle todo el panorama. Y esa hueá me hizo dudar al principio. Te estoy hablando sexto básico. Y claro, esa hueá me hizo como dudar y la hueá. Tener las primeras dudas, en el fondo. (Benjamín, H, 23 años).

Como se puede ver en los pasajes citados a la entrevista de Benjamín, nuevamente se combinan contradicciones de tipo axiológico (sufrir un castigo a pesar de ser una buena persona) con contradicciones de tipo factual (que sus padres se divorciaran a pesar de sus rezos). Al igual que en el caso de Santiago y Sofía, secularistas sólidos, la naturaleza de la contradicción parece importar menos que su capacidad de gatillar fuertes reacciones emocionales.

La aparición de tensiones emocionales inicia un proceso de acumulación de dudas, de búsqueda de respuestas e investigación. Nuevamente, esta etapa es narrada como una búsqueda preferentemente individual, movida por la curiosidad de los entrevistados y que los lleva a explorar disciplinas como las ciencias y la filosofía¹⁴, o incluso en otras religiones, como fue el caso de Antonia.

Para Alonso y Mateo, es acá donde aparecen las tensiones emocionales. Éstas tienen que ver con la tensión provocada entre las dudas que empezaban a surgir y otros actores que negociaban su permanencia en la religión. Para Alonso, las dudas empezaron a provocar

¹⁴ El relato de Lucas (H, 20 años) es ilustrativo de lo que mueve la búsqueda hacia estas disciplinas, así como la actitud general de este grupo hacia ellas: “Básicamente es alimentar la curiosidad básica humana, que es lo que me rodea. Ya saqué a Dios como explicación de todas esas cosas, tengo que llenarlo otra vez. ¿Como lo hago? A la ciencia, que me explica lo que puede explicar. Ella me dice no te lo puedo explicar todo, te explicaré lo que pueda”

roces con su familia¹⁵. En Mateo, en cambio, provocó un sentimiento de “envidia” por su incapacidad de sentir el compromiso y el convencimiento de otros miembros de la comunidad¹⁶.

En todo los casos esta fase ocurre en la adolescencia de los entrevistados, lo que puede venir acompañado de una fase de oposición (Fisher, 2016) en que se mira a sus antiguas religiones con resentimiento, rechazo o vergüenza, recalando los daños que éstas provocan en la sociedad y en los individuos. Es la etapa donde, relata Lucas (H, 20 años) “uno como más se siente avergonzado, por decirse, porque era... me volví un radical en contra de la religión tanto que la repudiaba”. Emilia (M, 23 años), por su lado, declara que este era “un tiempo, incluso, donde yo hablaba contra la iglesia activamente. Pero estaba más chica también, entonces era como que me iba en la pesada inmediatamente”

Era de esperar que, en este grupo, uno más joven y, por lo tanto, más dado al uso de internet y redes sociales, estas plataformas jugaran un rol fundamental en el acceso a canales de difusión científica, que los entrevistados identifican como un “ateísmo radical”. Tal fue el caso de Lucas (H, 20 años), quien relata:

Me encontré con algunos canales de divulgación científica, tanto en Youtube como en otras plataformas, y algunos, uno o dos canales radicales contra la religión. Que daban argumentos y decían lo más dañino que era para todo.

¹⁵ “Porque sí se crea mucha tensión, como te contaba. O mucha discrepancia en la casa. Y como ellos, es un tema muy arraigado en ellos, muy sensible, que su hijo no comparta la misma visión de ellos. Yo creo que eso podría ser el aspecto que todavía me cuesta asimilar en la casa” (Alonso, H, 23 años).

¹⁶ “No sé, yo cacho que a veces era un tema de envidia, quizás. Yo recuerdo que en los cultos como que la gente estaban como hablando, y era como ese deseo de querer creer, porque en los cultos eran como tan movidos y hueás, cachai, que de repente eran como viejas que estaban así como moviendo los brazos [gesticula efusivamente con los brazos]. Y era, como yo, "hueón, porque yo no", ¿cachai? O sea, que hueá... que cosa... que cosa le pasó a ella que no me pasó a mí para estar en ese punto, de estimulado con una palabra. Entonces, yo podría decir que quizás fue envidia, fue el tema de que nunca pude convencerme, al nivel de otra gente” (Mateo, H, 23 años).

Si los relatos se hubiesen cortado acá y la oposición a la religión hubiese devenido en un rasgo de su personalidad, probablemente no habría demasiada diferencia con los secularistas sólidos. Sin embargo, los entrevistados significan este período como una “etapa” propia de parte de sus adolescencias.

De tal forma, la oposición es seguida de una fase de “relajamiento” – una reconfiguración de su no-religión, ocupando la terminología de Fisher (2015) – que es narrada como una ganancia en madurez y flexibilidad. Aceptan la religión como algo que, si bien no es para ellos, no es malo en sí mismo, cuestionando a la institución antes que a los valores que imparten. Los siguientes pasajes de la entrevista a Lucas ejemplifican bien este paso:

Obviamente después viene otra parte, que después revisando lo que es la religión en sí, descubrí que tampoco era tan mala. Que los consejos que mi padre [...] me había enseñado en base de la religión tampoco eran tan errados (Lucas, H, 20 años).

Ante la pregunta de cómo llega a esa conclusión, Lucas responde:

La retrospectiva y darme cuenta de que no tengo la razón del universo yo. Básicamente del egocéntrico adolescente, pasé a una persona normal que, a través del punto de vista de Galileo, por así decirlo, eres un polvo de estrella que vive en un lugar no sabe dónde en el universo y tu importancia es mínima, salvo para ti (Lucas, H, 20 años).

Si bien todos se consideran ateos o agnósticos, no creen en Dios ni conservan ninguna práctica, es acá donde empiezan a aparecer elementos más líquidos en las identidades de estos individuos. Benjamín, por ejemplo, expresa que no todo puede ser biología, sino que debe haber algo más, en un pasaje especialmente ilustrativo de la visión de mundo de estos individuos.

Pero yo ahora, más adelante¹⁷, creo que hay algo además de huesos, carne y sangre que llena el cuerpo de las personas. Porque no sé, como que siento que los

¹⁷ Benjamín, al igual que Emilia y Lucas, a través por la etapa de “oposición” antes descrita, si bien, probablemente, fue más breve en su caso.

hechos paranormales y lo que es, lo que se llama sexto sentido, en realidad existe. Uno tiene, siento conexión de repente con la gente, y siento que eso no se puede explicar con carne, con la biología. Aunque dicen que sí con las hormonas, y cosas que igual pueden tener sentido, pero la verdad yo no tengo mucho estudio sobre eso, así que no podría decirte que funcionan por eso. Yo creo en que existe un tema más... más... ¿cuál sería la palabra? Místico. Lo cual no significa que yo creo que exista un ser superior, sino finalmente un tema de las personas, de los mortales (Benjamín, H, 23 años).

En algunos casos, incluso, no se descarta que en un futuro puedan volver a sus antiguas religiones, como bien lo narra Alonso (H, 23 años):

Quizás hasta en algún punto hasta vuelva a buscar respuestas en el mismo catolicismo, porque uno no sabe dónde va a terminar. Entonces, vuelve ahí. Uno nunca sabe [...] Quizás en un momento de flaqueza, en un momento en que me sienta bien, siga buscando respuestas, vuelva a repasar mi pasado, a ver, a buscar a repasar, uno nunca sabe tampoco. Entonces, no puedo decirte si de aquí a dos años seguiré siendo el mismo ateo.

Estos rasgos se repiten, en distinta intensidad, en todo el grupo. En Emilia se expresa en un interés por lo sobrenatural, asociado además en prácticas sincréticas en su familia, tales como creencias en energías o en males de ojo. Mateo, en tanto, tiene cierta creencia en el karma, así como de la herencia mapuche de su familia materna. Declara, además, que en el “fondo” sigue esperando creer como lo hacían otros miembros de su comunidad. Antonia, por su lado, mantiene la creencia en energías naturales, e indica que la religión y lo espiritual (en especial, sus respuestas ante la muerte) han servido como inspiración para su carrera artística. Incluso Lucas – el menos “líquido” de este grupo – indica que pensaría en volver a la religión si la ciencia tuviera los medios para demostrar que hay un Dios, y que por ello prefiere identificarse como agnóstico antes que como ateo.

Si se sigue la tipificación de Streib *et al.* (2009), ¿qué tipo de salida describe mejor estos casos? ¿En qué posición se encuentran respecto al campo religioso? Aparentan una salida secular, pero sin desechar que puede haber algo más. La salida sincrética tampoco parece ser una buena respuesta, ya que el secularismo sigue siendo parte importante en su identidad.

Mucho menos corresponde una salida privada, puesto que han abandonado toda práctica y creencia de su religión de origen.

Por ello, se propone que la trayectoria de deconversión de estos individuos describe un movimiento diferente a los tres antes nombrados: Una salida liminal¹⁸, que asume que los límites del campo religioso son más difusos de lo que se presupone. Estos individuos, así, se encontrarían en un terreno líquido, que no es propiamente parte del campo religioso ni tampoco está fuera de él, al menos si se sigue la teorización de Streib (2012). Toma importantes elementos del secularismo, pero mantiene el desarrollo de una espiritualidad difusa y personal, característica de las salidas sincréticas.

El racionalismo continúa siendo relevante, como se puede ver en la importancia que los entrevistados le entregan a la ciencia o a la filosofía. Sin embargo, pierde prominencia en la reconstrucción de las identidades de los secularistas líquidos. Se observa un doble movimiento aquí.

Por un lado, el individualismo gana protagonismo. Los relatos de este grupo asocian sus deconversiones a un proceso de tomar responsabilidad de uno mismo, en contra del “desplazamiento de culpa” que observan en las religiones. La deconversión en estos casos, en palabras de Lucas, es “tirar a Dios de su pedestal”.

Por otro lado, el encuentro con nuevos grupos de amigos, ajenos a su tradición religiosa, juega un rol fundamental en la reconstrucción de identidad. Esto está asociado, además, con encontrar diversión, afecto y placer en actividades de la vida secular. Para Emilia (M, 23 años), por ejemplo, pertenecer a una religión no es necesario, puesto que las “cosas buenas” que entrega la religión pueden ser encontradas “sobre todo, en mi grupo de mis amigos, como la sensación de comunidad, yo lo he encontrado en mi grupo de amigos. Y no nos unía la religión, nos unía que éramos amigos”.

La amistad, de hecho, es el factor clave en la deconversión de Mateo, para quien encontrar un grupo de amigos con quienes realizar una actividad secular que le provocara mayor

¹⁸ De latín *limen*, límite o umbral.

satisfacción fue lo que determinó su alejamiento definitivo de la religión, como relata a continuación.

[...] pero después fue como que el básquet se empezó a mover a Galvarino, y empezábamos a jugar los sábados, los domingos entrenábamos, los domingos íbamos a jugar a otras partes. Y después me metí a la media, y en la media viajaba toda la semana y los fines de semana los ocupaba jugando básquet. Entonces como que me preferí enfocar en otras cosas que sentía que me llenaban más, que estar ahí. O sea, sí, está bien, estaba compartiendo con mis amigos, pero tenía que estar escuchando cosas que muchas veces no estaba de acuerdo o no me convencían (Mateo, H, 23 años.)

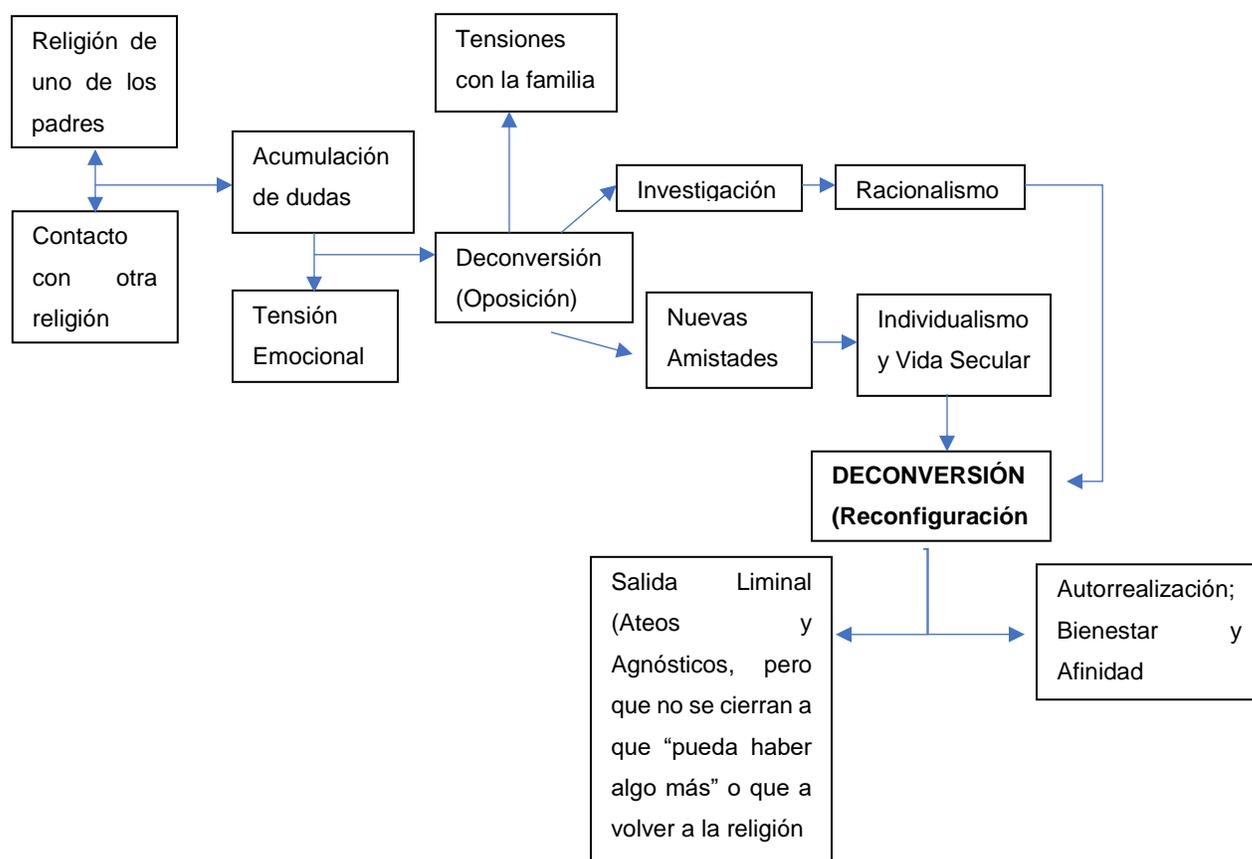
Cabe destacar que ambas cualidades aparecen en los entrevistados en distintas intensidades, siendo Mateo el más colectivista y Lucas el más individualista del grupo. Siguiendo a Schnell (2009), las principales fuentes de sentido de este grupo son la autorrealización, por un lado, y el bienestar e identificación con otros. ¿Es esto una contradicción? Solo aparente. La misma Schnell (2009, p. 488) indica que el cuidado de uno mismo está estrechamente relacionado con el cuidado de los otros, lo que “podría sugerir que la identificación con otros satisface necesidades hedonistas”. En ese sentido, los sujetos en este grupo portarían un individualismo que no ve al Otro con sospecha, sino que encuentra en él una fuente de apoyo y sentido, algo que para Fuica-Rebolledo y Vergara-Andrades (2016) es un rasgo fundamental en las sociabilidades de los jóvenes chilenos.

Es de notar que existe una diferencia generacional entre los secularistas sólidos y los líquidos. El promedio de edad de los primeros es de 37 años, mientras que el de los segundos ronda los 23. Esto abre la pregunta sobre si esta forma de relacionarse con lo espiritual y lo secular es resultado de un efecto etario o de un efecto de cohorte, lo que será discutido más adelante.

En síntesis, las narrativas de los secularistas líquidos se enfocan en encontrar un equilibrio entre elementos seculares y elementos espirituales, permitiendo a los entrevistados desarrollarse como individuos autónomos, al mismo tiempo en que encuentran espacios y grupos seculares donde sentir bienestar y afecto desde otros. Son individuos que fueron socializados en la religión de al menos uno de sus padres, aunque de forma mucho más flexible que el resto de los entrevistados. Esta menor rigidez conlleva que las dudas religiosas

empiezan a aparecer muy temprano, entrando en una fase de cuestionamiento y negociación durante sus adolescencias donde, al igual que un secularista sólido, se dedican a investigar y acumular argumentos para resolver sus dudas religiosas, lo que muchas veces deviene en una oposición radical hacia la religión. Sin embargo, y a medida en que estos individuos se acercan a la adultez, esta oposición es seguida por un relajamiento, donde su no-religiosidad se reconfigura para reincorporar elementos espirituales dentro de su visión de mundo, sin abandonar una identidad predominantemente secular.

Figura 4: Modelo Narrativa de Secularistas Líquidos



Fuente: Elaboración Propia

Yo Liberadas

Como Yo Liberados se agrupan aquellos relatos que ponen énfasis en la deconversión como una liberación o una reafirmación de sus identidades individuales frente a las normas impuestas por sus antiguas iglesias. Narrativas similares se pueden encontrar en los trabajos de Sharp y Beck (2017) y Streib *et al.* (2009). Es la narrativa predominante entre las mujeres.

Tabla 10: Resumen Yo Liberadas

<i>Nombre</i>	<i>Sexo</i>	<i>Edad</i>	<i>Religión Previa</i>
<i>Agustina</i>	Mujer	23	Mormona
<i>Amanda</i>	Mujer	29	Católica
<i>Isabel</i>	Mujer	22	Católica y Evangélica
<i>Julieta</i>	Mujer	30	Adventista
<i>Maite</i>	Mujer	23	Católica
<i>Trinidad</i>	Mujer	46	Católica

Fuente: Elaboración propia

Con la excepción de Maite, son el grupo que recibió una socialización religiosa más sólida. Agustina (exmormona) y Julieta (exadventista) nacieron en familias practicantes de religiones que requieren un alto compromiso de sus fieles, quienes están regidos por estrictas normas conductuales. Amanda, por su lado, se integró con mucha intensidad durante su adolescencia en una congregación católica mariana que también imponía normas de conducta. Isabel, en tanto, fue criada por sus abuelos, una pareja de pentecostales conservadores que la iniciaron en un marco de referencia que ella define como “lo único que conocía”. El caso de Trinidad es un poco distinto ya que, si bien fue criada como católica, su mayor compromiso vino aparejado por su matrimonio y el contacto con la familia de su exesposo, lo que determinó que toda su dinámica familiar estuviese permeada por el catolicismo.

Las dudas acá, pues, surgen a partir de tensiones emocionales provocadas por malas experiencias con la comunidad o institución a la que pertenecieron, levantando contradicciones entre sus deseos de afirmación personal, y las normas y visiones de mundo que la religión les imponía. Por ejemplo, en los casos de Agustina e Isabel, esto se manifiesta en la imposibilidad de comprender y expresar su sexualidad en el marco de sus religiones de origen. El tema era, relata Agustina (M, 23 años) “que algunos hermanos pensaban, o siempre han dicho, que la homosexualidad era una enfermedad. Yo no me quería sanar. Entonces, dejé de ir no más”. En Isabel, además, las normas impuestas por la religión de sus abuelos entraron en contradicción con sus deseos de explorar su identidad personal, especialmente respecto a elementos estéticos.

Para Julieta fue estudiar y comparar la historia con las profecías del adventismo, así como darse cuenta de la posición subordinada que le esperaba como mujer en el marco de la iglesia adventista¹⁹. Éste último elemento es compartido por Amanda en el contexto del catolicismo, quien, además, sufrió malos tratos desde la comunidad elitista a la que pertenecía. Finalmente, para Trinidad, el punto clave fue su divorcio, lo que provocó contradicciones entre sus expectativas de cómo se debiese comportar una familia católica y el trato que recibió desde la familia de su exesposo.

Las dudas, pues, parten por eventos de tensión emocional que provocaron en las entrevistadas contradicciones de tipo axiológicas, desnudando la oposición entre normas y valores de sus comunidades religiosas, y sus deseos como individuos de autonomía y bienestar. De ahí en más, se inicia un proceso en que las prácticas, normas y creencias de sus antiguas religiones empiezan paulatinamente a perder sentido y relevancia para la conformación de su identidad. En los casos de Julieta, Agustina, Isabel y Amanda se inicia una etapa donde empiezan a desafiar y cuestionar las estrictas normas de conducta de sus congregaciones. Isabel entrega un buen ejemplo del inicio de este proceso:

La verdad yo era como súper emo cuando chica, cuando de verdad existían las tribus urbanas, yo era como emo/pokemona y quería cortarme el pelo de cierta forma, quería teñirme el pelo de cierta forma, quería tener piercings, quería vestirme de cierta forma, y eso empezó a así como ‘no, sabis, que no podís hacer eso, porque en la iglesia te van a mirar mal, que vamos a ir al culto y los hermanos’, no sé. Siempre fue como el qué dirán. Entonces yo empecé a asociar a las personas con la religión, más que Dios en sí. Eso me causó el rechazo más grande, porque no me dejaban ser como soy. Y por eso, como que ya fue ya listo, adiós (Isabel, M, 22 años).

¹⁹ “Es, como la búsqueda del trato igual, fue algo que yo siempre sentí de niña. Me costó mucho aceptar que por ser mujer iba a tener que adoptar un rol, como servil en la sociedad. Porque sentía que mi esencia no era esa. Entonces cuando tuve estas contradicciones con el cristianismo, este fue un punto súper importante. Como, la pérdida de libertad que yo veía que se venía” (Julieta, M, 30 años).

En Trinidad y Maite, en tanto, se observa una sensación de incomodidad y vergüenza hacia sus antiguas iglesias, como se puede apreciar en el siguiente intercambio con Maite:

M: Pero a la confirmación con el tiempo igual fue como, oh. De hecho, incluso me daba hasta vergüenza. Porque yo veía a mis compañeros, y como súper entregados a Dios, y yo era, “¿cómo tanto?” No, no lo toleraba

E: ¿Vergüenza como de qué?

M: no, una vergüenza mía, más que nada. Es como ¿por qué estoy haciendo esto? ¿Por qué estoy rezando, por qué estoy cantando? No le, no le hallaba sentido. ¿Será real que hay algo?, esa fue como la pregunta. ¿Habrá alguien o algo? (Maite, M, 23 años).

Se observa, entonces, un rechazo y una crítica hacia las instituciones religiosas que es resultado de sus propias vivencias, y – a diferencia de los grupos antes descritos – las malas experiencias con la comunidad religiosa parecen estar en el núcleo mismo de estas narrativas. Al igual que entre secularistas sólidos y líquidos, se acusa el daño que las religiones provocan en los individuos, pero se hace desde una perspectiva mucho más personal. Julieta describe, incluso, su paso por la religión como un “veneno” puesto al nacer.

Debido a que fueron expuestas a una socialización religiosa más fuerte, los procesos de deconversión tienen un mayor costo emocional en estos casos. Esto es especialmente cierto en los casos de Agustina y Julieta, para quienes la deconversión implicó expulsión y distanciamiento de sus comunidades religiosas, pérdidas de relaciones sociales e incluso conflictos familiares. Julieta lo relata de la siguiente forma:

Claro, es que yo creo que nosotros necesitamos, somos seres sociales, y necesitamos el sentido de pertenencia a una comunidad, a un grupo, a una familia, que sé yo. Y en mi caso ha sido un tanto difícil en ese sentido, porque cuando yo dejé la iglesia, y después me hice tatuadora, y después fui mamá tatuadora, como que hice todo lo que no tenía que hacer, para las expectativas de mi familia. Me expulsaron de mi familia, no sólo de la iglesia, me dejaron de hablar como por dos años. Entonces, de ahí en adelante, siempre estuvo esa búsqueda de pertenencia (Julieta, M, 30 años).

En ese sentido, el contacto con grupos de amigos no-religiosos con quienes realizar actividades seculares, y donde encontrar nuevas redes de apoyo durante y después de sus procesos de deconversión, suelen ser importantes en esta etapa de sus narrativas. Así fue el caso de Agustina:

[...] mi mejor amiga y yo llevamos 11 años desde que entramos en el liceo. Y ella ha visto mi cambio en todo eso. Ella igual salió como del closet como a la misma edad que yo, entonces como que las dos estuvimos tratando... Ella fue como mi soporte, yo creo. En tratar de entender qué me estaba pasando. Porque ella lo veía desde una perspectiva fuera de la iglesia. Ella nunca fue a la iglesia. Entonces yo estaba como asustada porque dentro de la iglesia no podía permitirme ser así, pero con ella me empecé a dar cuenta que no tenía por qué tener miedo (Agustina, M, 23 años).

Una vez fuera de la religión, las entrevistadas continuaron en su proceso de descubrimiento personal y espiritual. Lo más común en este grupo es que las identidades se reconstruyan a partir de la reafirmación de su autonomía individual. De tal modo, las entrevistadas suelen explorar múltiples fuentes de sentido, incluyendo el esoterismo, la unión con la naturaleza, el feminismo, el racionalismo y el reconocimiento de su sexualidad. El resultado, por lo general, suele ser la construcción de una espiritualidad difusa, desinstitucionalizada y personal – en fin, una espiritualidad líquida (Vizcaíno Cruzado, 2015) – que, según la propuesta de Streib (2012), correspondería a una salida sincrética. Dos vertientes se pueden distinguir aquí.

Por un lado, Julieta, Trinidad y Antonia se declaran atea, agnóstica y “ninguna”, respectivamente. Sin embargo, esa identificación nominal es acompañada por el tipo de espiritualidad difusa antes mencionada. Lo característico de estos casos es la percepción de que el ateísmo es una negación, y no una afirmación, como lo sería en el caso de los secularistas sólidos. De tal manera, se observa aquí la reconstrucción activa de un nuevo marco de referencia que no abandona elementos espirituales. Así lo resume, de buena manera, Julieta (M, 30 años).

Yo creo que, en este momento, porque el ateísmo es la negación de un algo, es “yo no creo en un Dios”. Entonces en este momento estoy como... ya no...

identificándome con una negación sino intentando identificarme con un... una afirmación. Esa afirmación es una construcción también que uno hace.

La disposición de Agustina y Maite difiere de la anterior, ya que se muestran más bien indiferentes en cuanto a definirse religiosamente, aun cuando mantienen creencias y prácticas espirituales. La siguiente intervención de Maite es ilustrativa al respecto.

M: Siento que no creo en nada. Como que investigo. Investigo cosas, como que en un momento, ya me da eso. Pero al final como que vivo mi vida diaria no más. No es que, ¡oh, me va salir esto! No, al final, vivir no más.

E: Entonces estas cosas esotéricas, los chakras...

M: Sí, como que sé que están. Pero también me gustaría confirmarlas conmigo. Porque todos me dicen el tema del chakra del corazón, oh, te afecta algo psico-emocional, una presión. Entonces sé que están. Sé que son verdaderas. Pero hasta que no lo confirme 100% conmigo no me uniría a algo así. Como que soy partidaria, cuando alguien me habla me interesa, lo busco. Estoy ahí. Pero tampoco es algo que me identifiqué 100%. Como que me da por momentos. Un momento voy a esto, un momento voy a esto otro. (Maite, M, 23 años).

A diferencia de los secularistas líquidos, se observa que los elementos espirituales tienden a cobrar mayor prominencia sobre lo secular. Es probable que el predominio de este tipo de espiritualidad en este grupo no sea casualidad, sino que exista algún tipo de afinidad electiva entre una espiritualidad líquida y el individualismo contemporáneo. Por ejemplo, en palabras de Maite, el esoterismo sería preferible a una religión tradicional

Porque es más espiritual, es más el encuentro con uno mismo, es la conciencia.

Si es contigo, y tú mismo te ves al final como tu ente. El tema de la mente, la conciencia, todo. Más que nada es eso (Maite, M, 23 años).

La única excepción a este tipo de espiritualidad sería el caso de Isabel. Al igual que Maite y Agustina, se muestra indiferente a definirse religiosamente. Si lo hiciera, indica, lo haría como atea o agnóstica, lo que tiene sentido tomando en cuenta que no conserva ninguna creencia ni práctica religiosa o espiritual. Con todo, mantiene dudas sobre la existencia de Dios, por lo que podría denominarse una salida liminal, según lo esbozado más arriba.

Con todo, más allá de los matices que es posible encontrar en las espiritualidades de las entrevistadas, lo que le da unidad a este grupo es una estructura narrativa que le da centralidad a la deconversión como un proceso de liberación y de búsqueda de autonomía. De ahí que, como ya se ha deslizado, el individualismo es la principal fuente desde que las entrevistadas de este grupo reconstruyen sus identidades. Trinidad, aunque en tono de broma, sintetiza la importancia de esto en su narrativa exclamando un efusivo ¡Yo soy Dios!:

Pero en el fondo quería dar a entender que no depende de nadie más, solamente de mí. Si yo quiero estar bien o quiero estar mal. Depende de mí. Y nada es gratis tampoco, hay que esforzarse. Pero nada más. Depende de mí, solamente de mí (Trinidad, M, 46 años).

Por otro lado, y dado que la experiencia religiosa de estas entrevistadas está inevitablemente marcada por sus experiencias como mujeres, y la percepción de subordinación y represión sexual con que se asocia lo religioso, el feminismo también constituye un elemento importante. En el caso de Isabel y Agustina, esto se suma, además, con la reafirmación de su sexualidad como parte de su identidad:

Y yo siempre dije, a mí me dijeron que amara al prójimo, y yo amo a mi prójimo de otra forma. Y yo amo a una niña, que es mi prójimo, de otra forma, no más, si ese es el tema (Agustina, M, 23 años)

Para Julieta y Trinidad, en tanto, la unión con la naturaleza entrega elementos que, dicen, la mayoría de la gente encuentra en la religión.

T: Por eso te digo, yo de repente a mí igual me gusta hacer trekking, irme a la punta del cerro digo yo. Y llego a la punta del cerro y es como una paz, una tranquilidad. A lo mejor lo que siente la gente en su iglesia. Pero yo no tengo que ir a la iglesia, a mí me gusta irme al cerro. Entonces puede que, eso a mí me libera mucho. Del estrés, más que nada estrés, y en realidad es estrés, y cansancio el tema de irme a la punta del cerro.

E: Como que le da cierta paz

T: Me da paz, me da tranquilidad, me desahogo. O sea, me desahogo en qué sentido, que yo puedo respirar, y como que me siento más liviana, despejada. Más que nada eso (Trinidad, M, 46 años)

En Julieta y Antonia, además, recogen elementos de lo que ellas denominan “otros saberes”, como la brujería o el indigenismo.

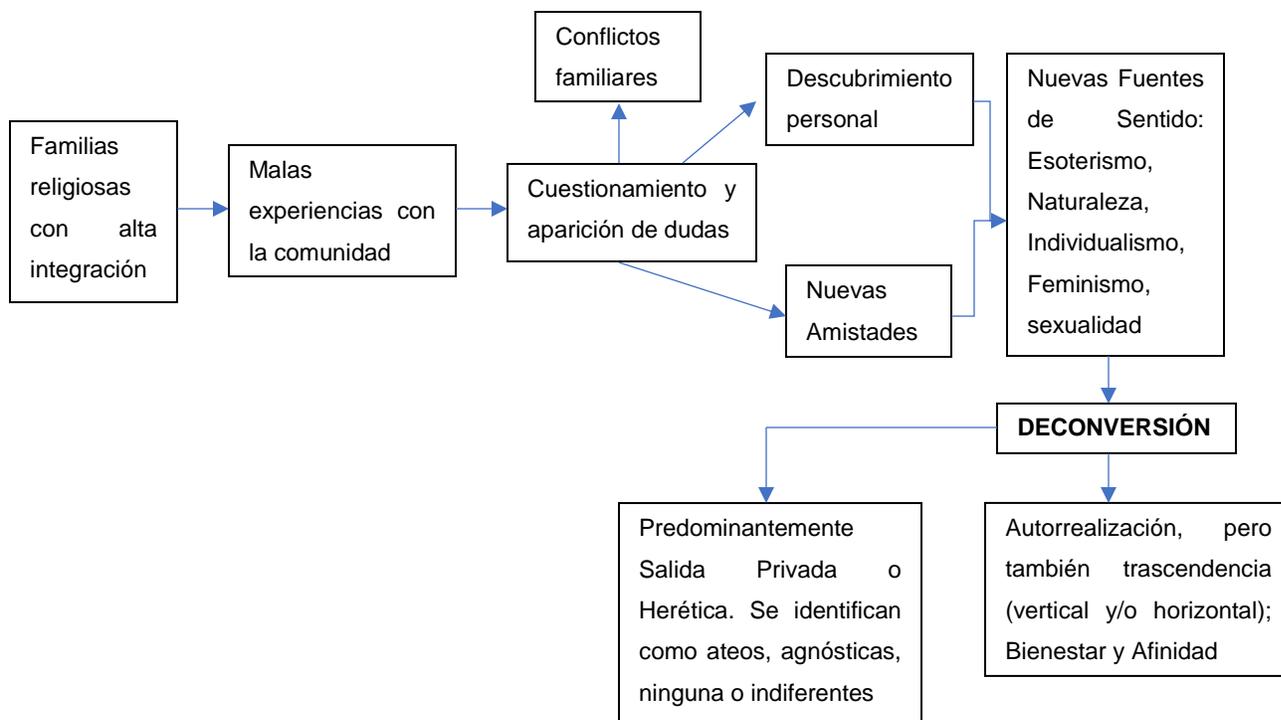
Entonces, junto con la maternidad lo que me ha llevado a cuestionar el racionalismo ha sido el pensamiento decolonialista y el feminismo. Porque tanto el cristianismo como el racionalismo son pensamientos que se han generado sobre estructuras patriarcales de la producción del conocimiento. O dispositivos patriarcales. Entonces, fuera de eso está el conocimiento ancestral de los pueblos indígenas, está el conocimiento ancestral de las mujeres que se ha transmitido de manera oral, entonces estoy como tratando de darle un cuerpo a esta percepción de esta realidad. Que se opone al racionalismo, sin desecharlo por completo, ¿me entiendes? Para mí el racionalismo es una herramienta, pero no es el lenguaje total de la realidad (Julieta, M, 30 años).

Si se utiliza la clasificación de Schnell (2009), lo dominante en este grupo es la autorrealización, es decir, la orientación hacia la afirmación de la identidad individual. Sin embargo, y en línea con lo antes expuesto, se encuentran elementos importantes de trascendencia vertical (Trinidad), trascendencia horizontal (Julieta), y Bienestar e Identificación con otros (Agustina, Isabel, Maite).

En síntesis, estas son narrativas, principalmente, de liberación individual. Socializadas de forma más rígida que el resto de los grupos, su proceso de deconversión suele ser gatillado por la tensión emocional provocada por las contradicciones entre las estrictas normas conductuales de sus comunidades religiosas, y sus deseos de autonomía y bienestar. A partir de ahí, las entrevistadas inician una etapa de búsqueda personal y espiritual, muchas veces acompañadas de nuevos grupos de referencia que les permiten explorar actividades de la vida secular. Se observa la construcción de un nuevo marco de referencia, personal y difuso, que toman elementos de distintos orígenes, tales como el esoterismo, la unión con la naturaleza, el feminismo y la reafirmación de su sexualidad. Pero, sin duda, el gran motor de sus nuevas

identidades es la autorrealización, la que, si bien es común en todos los grupos, toma una especial preponderancia en estas narrativas.

Figura 5: Modelo de Narrativa Yo Liberadas



Fuente: Elaboración Propia

Creyentes sin Iglesia

Tabla 10: Resumen Creyentes sin Iglesia

<i>Nombre</i>	<i>Sexo</i>	<i>Edad</i>	<i>Religión Previa</i>
<i>Florencia</i>	Mujer	45	Católico
<i>Isidora</i>	Mujer	29	Católico
<i>Martina</i>	Mujer	46	Católico
<i>Vicente</i>	Hombre	57	Católico

Fuente: Elaboración propia.

Bajo esta etiqueta se agrupan aquellos relatos de individuos que abandonaron formalmente una institución religiosa pero que, sin llegar a identificarse con una religión, mantienen creencias y prácticas tradicionales de su antigua denominación. Individuos con estas características aparecen también en la investigación de Manning (2013), y comparten rasgos

con los *abandonos cercanos* en Berghammer *et al.* (2017). Son el grupo de mayor edad en la muestra, promediando 44 años.

Los 4 individuos de este grupo se deconvirtieron de la Iglesia Católica. La socialización religiosa de éstos podría describirse como media-alta, ya que muestran una mayor integración que ambas categorías seculares, pero no necesariamente con la misma intensidad que en las Yo Liberadas. Solo en Isidora (29 años) y en Florencia (45 años) se puede observar una alta integración con su comunidad de origen. Ambas, por ejemplo, participaron de forma activa en EJE (Encuentro de Jóvenes en el Espíritu), un movimiento de jóvenes católicos. Vicente (57 años) describe el catolicismo simplemente como algo que “estaba presente”, mientras que Martina (46 años) se integró a la Iglesia Católica solo durante su adolescencia y principalmente por la cercanía con un grupo de amigas.

Las dudas en estos individuos surgen de tensiones emocionales provocadas por conflictos o malas experiencias con la institución o sus congregaciones. Para Martina, las dudas surgen de conflictos con miembros de la congregación que ella consideraba inconsecuentes. Para Florencia, en cambio, el principal punto de inflexión fue un cambio hacia una nueva congregación, donde nunca logró sentirse integrada. Isidora, por su lado, relata que cambios en las autoridades eclesíásticas y malas experiencias con otros miembros de la comunidad vinieron a confirmar y profundizar un sentimiento de desapego hacia la Iglesia como institución. En el caso de Vicente, en cambio, el punto de quiebre fue cuando al tratar de buscar refugio en la Iglesia durante la enfermedad catastrófica de su hijo, no logró encontrarlo.

Así, pues, y al igual que en los Yo Liberados, las dudas tienen su origen en contradicciones axiológicas, provocadas por el choque entre las expectativas de los individuos y el comportamiento real de la institución y sus comunidades. Isidora (M, 29 años) resume bien este sentimiento cuando se refiere a como empieza “a sentir el peso de una organización, de una estructura, de la que al principio decíamos, ‘oh, no, nuestra parroquia está fuera’. Pero no estaba fuera, estaba muy dentro”.

Las críticas a la Iglesia Católica son transversales en los grupos anteriores, incluso entre quienes no se identificaron nunca con ella. Pero es entre los creyentes sin iglesia donde ésta aparece de forma más clara y donde más influencia tuvo en la decisión de abandonar la

religión. La Iglesia Católica, pues, aparece constantemente en los relatos como una institución cuyos miembros, y sus actos, contradicen gravemente su moral personal²⁰, o – y quizás más importante en los relatos – afectan negativamente su bienestar físico o emocional. Esto se puede observar en Florencia, quien relata una experiencia que la hizo sentir una decepción tan grande que, en otro punto de la narración, describe haberse sentido “como un poeta que es sacado del escenario en medio de su actuación”:

Después quisimos vivir cursillos, él los vivió bien. Y yo no. No alcancé a terminar el cursillo. No pude terminarlo. En pleno, ahí fin de semana, no, me dijeron, ‘sabes que, no estás como apta todavía para vivir la experiencia’ [...] Y ahí claro me dijeron, ‘no, usted no puede seguir’. Y dije, ops. Y sí, ahí fue como desilusión. Y ahí dejé de participar. Me desinflé en el fondo” (Florencia, M, 45 años).

O en Vicente, al tratar de encontrar apoyo emocional durante la enfermedad de uno de sus hijos:

Entonces, después de lo que pasa, me doy cuenta no había ningún ángel en la iglesia, no había nada, era una casa. Entonces y lo que pasó, no me reforzó. Lo que yo pensaba, en un principio, que la iglesia estaba ahí, siempre presente. Pero, al contrario, era una cosa vacía (Vicente, H, 57 años).

Y en la sensación de peligro y culpa que provocó en Isidora una situación que ella clasifica como “nefasta”:

Yo tenía un amigo sacerdote, [...] Y cuando empecé a cumplir 20, él empezó a cambiar su actitud conmigo, y empezó a hacerme llamadas como en otro tono. A demandar una atención como de pareja, no de amistad. [...] Pero era esa

²⁰ El punto más importante fue el de los abusos sexuales por parte de sacerdotes. Siguiendo las investigaciones internacionales, sin embargo, parece ser que los abusos sexuales resultaron ser más bien una confirmación que una causa directa para las deconversiones. De todos los entrevistados, es en Martina donde esto parece haber tenido mayor influencia, como se observa en el siguiente pasaje: “Porque uno de los principios que a mí me educaron en casa, es que uno tenía que respetar a sus semejantes. Y los que están a cargo de la iglesia no están respetando a sus semejantes, que son los niños, especialmente. Entonces, yo por valor no, fue uno de los valores que a mí me inculcaron. Entonces, por eso me alejé” (Martina, M, 46 años)

dinámica, como de la familia, que me imagino no sólo pasó conmigo, sino que ha pasado con miles de niños más, incluso los que los ponían a hacer acólitos y todo eso. Me hacía sentir súper incómoda. Y él empezó a tener como actitudes de acoso conmigo. Yo dejé de contestar el teléfono, porque al principio una no sabe como manejarlo. Cero educación en ese sentido. (Isidora, M, 29 años)

De ahí en más ocurre un proceso de paulatina pérdida de prácticas institucionalizadas, hasta que eventualmente se desafilian y deconvierten. Esto se narra primordialmente como un proceso individual, donde en ocasiones la familia puede negociar la permanencia del individuo en la institución. Florencia asocia esta etapa con sentimientos de culpa y a la reflexión sobre dudas que se habían acumulado durante años. En Isidora, en cambio, juega un rol importante el acercamiento a la antropología y el feminismo durante su época universitaria, elementos que le ayudaron a dar sentido a sus experiencias en la Iglesia. Además, menciona encontrar satisfacción emocional en otros aspectos, como su trabajo o sus amigos. Vicente, en tanto, pasa por una etapa de renegación tras la muerte de su hijo. Sin embargo, indica encontrar tranquilidad con el tiempo, reconfigurando su creencia en un creador omnipresente, y llegando a entender “que las cosas pasan por algo”. Martina se aleja paulatinamente en un proceso que, según ella, la terminó acercando más a Dios.

Si bien, para los creyentes sin Iglesia la deconversión también implica una forma de liberación, ésta no se extiende al completo sistema de creencias y prácticas, como en las Yo Liberadas, sino que se concentra en la institucionalidad religiosa. De tal forma, sus identidades se reconstruyen a partir de una reapropiación personal y privada de su religión anterior, lo que Streib *et al.* (2009) denominaría una salida privada. Se identifican como personas creyentes, incluso como cristianas, pero dicen no pertenecer a ninguna religión. Mantienen la creencia en un Dios personal, y pueden mantener ritos como rezar o “encomendarse”, especialmente en momentos de tensión emocional. Martina resume bien esta nueva relación con Dios fuera de la iglesia:

No. O sea, la creencia en Dios nunca ha fallado. O sea, uno siempre cree en Dios. Y, pero... uno se aleja más que nada de la, de la iglesia, que es que se supone que es la casa donde uno debiera ir adorar a Dios, o a rezarle. Sino que uno tiene un

contacto directo, no más. Sin intermediario. Uno se alejó del intermediario.

(Martina, M, 46 años)

También se observa la mantención de otras prácticas y creencias. Por ejemplo, Isidora mantiene la creencia en la biblia como un texto sagrado; Florencia, por su lado, declara seguir yendo a la iglesia, pero “tarde, mal y nunca”; Martina, en tanto, ha desarrollado interés por la sanación espiritual mediante terapias reiki las que, sin embargo, siguen manteniendo a Dios en su centro.

La persistencia de la religiosidad y la espiritualidad indica una orientación hacia la trascendencia vertical. La figura de un Dios o de un creador bien definido, que parece entregar cobijo y certezas existenciales a los entrevistados, es la diferencia clave entre éste y el resto de los grupos. Al respecto, por ejemplo, Isidora indica:

[...] es todo lo que tiene que ver con el discurso que tiene una religión, sobre cómo se creó el mundo, que hay detrás de todo, te resuelve dudas existenciales. Yo no me cuestiono quien creó el universo, eso ya lo tengo resuelto. No, no lo tengo resuelto, pero quiero decir que existe como un soporte a ciertas dudas que yo siento que están resueltas con mi creencia (Isidora, M, 29 años).

Ahora bien, igual que en los grupos anteriores, esta es una espiritualidad que se desarrolla al margen de cualquier institución religiosa, y en las narrativas toma centralidad el entender la deconversión como un crecimiento personal. El “¡Yo soy Dios!” que describe a las Yo Liberadas aquí se reduce a un “Yo soy mi Iglesia” que, si bien más moderado, sigue considerando central el esfuerzo propio y la construcción de una moral personal. De tal modo, estos individuos están también orientados hacia la autorrealización. Florencia y Vicente entregan buenos ejemplos de esto:

Porque te vas dando cuenta en el fondo la iglesia es uno. La iglesia es uno. Uno es iglesia. Que uno puede igual hacer oraciones en su casa (Florencia, M, 45 años).

Pero estando yo ahora, en mi condición, de creyente, o sea, yo, yo creo en mí mismo. Creo en mí mismo y en la, y trato de creer en las personas (Vicente, H, 57 años).

Además, se observa en este grupo un sentido social particularmente relevante respecto a las otras categorías, poniendo especial énfasis en los valores de la justicia, la solidaridad y el trabajo social. ¿Es esto un vestigio de la doctrina social de la Iglesia Católica? Es posible que así sea. Florencia, por ejemplo, se refiere al trabajo social como “hacer iglesia”:

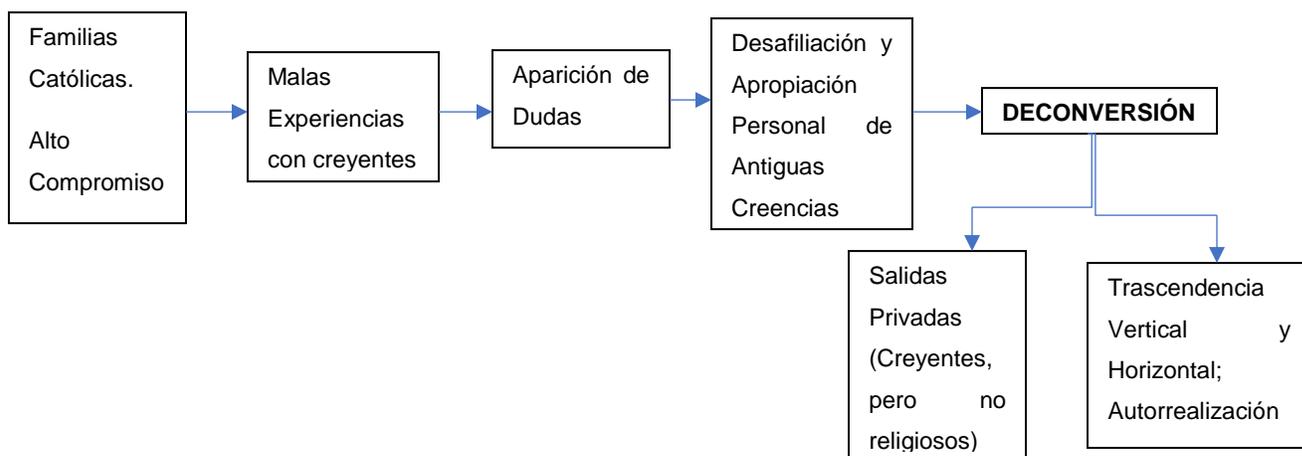
Yo siento que ese amor se retribuye con el trabajo que hago con la gente. Que igual un poco hace una iglesia ahí, [...] si la gente que no puede postular en ciertas cosas, uno tratar de ayudarla. [...] Entonces siento que de alguna forma ese cariño se retribuye ahí, que eso igual es iglesia (Florencia, M, 45 años).

Lo cierto es que se percibe con desconfianza la capacidad del catolicismo, así como de las religiones en general (y, en específico, de sus creyentes) para cumplir esta misión, como se puede ver en el siguiente pasaje de la entrevista con Vicente.

Lo que está pasando en el país, veo una falta de empatía con el resto que está sufriendo, entonces, ¿dónde están los católicos?, ¿dónde están los evangélicos?, ¿dónde están los que piensan en el dios? No están, po. Todos son individualistas. Entonces ahí te das cuenta, que lo que ellos profesan, en la vida cotidiana, no lo demuestran. No lo hacen. (Vicente, H, 57 años).

Siguiendo la clasificación de Schnell (2009), esto indicaría una orientación hacia la trascendencia horizontal.

Figura 6: Modelo de Narrativa Creyentes sin Iglesia



Fuente: Elaboración Propia

En síntesis, las narrativas de los creyentes sin iglesia son aquellas en dónde la deconversión no implica una pérdida absoluta de experiencias religiosas. Al contrario, las creencias y prácticas de sus antiguas religiones son resignificadas e integradas a su identidad una vez fuera de la religión. El proceso de deconversión aquí es más bien resultado de una institución que es percibida por estos individuos como una fuerza expulsora, que no cumple con las expectativas de los entrevistados. La creencia en un Dios, creador y omnipresente, que sirve como refugio existencial, es un punto común entre estos sujetos, y que los diferencia del resto de los grupos. La salida de la religión es narrada como un crecimiento individual, que les permite desarrollar su propia espiritualidad y moral al margen de la Iglesia. Además, esto se ve complementado con un sentido social que podría representar un vínculo con la doctrina social de la iglesia.

Tabla 11: resumen narrativas de deconversión

Tipo de narrativa	Caracterización sociodemográfica	Socialización religiosa	Hechos significativos	Actores relevantes	Tipo de Salida e identificación nominal	Fuentes de Sentido	Fuente de sentido (Schnell, 2009)
Secularistas Sólidos	Predominante entre hombres mayores de 35 años	Religión de uno o ambos padres. Contacto con otras religiones	Acumulación de dudas. Tensiones emocionales.	Familia (madre, padre, abuelos) Deconversión principalmente individual	Salida Secular. Ateos.	Ateísmo y Estado Laico. Filosofía, Anarquismo, Feminismo, Racionalismo, Individualismo	Trascendencia Horizontal. Autorrealización
Secularistas Líquidos	Predominante entre menores de 35 años	Religiones de uno o ambos padres Contacto con otras religiones	Acumulación de dudas. Tensiones emocionales.	Familia (madre, padre, abuelos) Búsqueda individual o apoyada en nuevos amigos.	Salida liminal. Ateos o agnósticos, pero no abandonan la posibilidad de que pueda haber algo más	Individualismo, Racionalismo, vida secular, amistades	Bienestar e Identificación con los otros. Autorrealización.
Yo Liberadas	Predominante entre mujeres	Familias muy religiosas. Alto compromiso.	Malas experiencias con la comunidad	Familia, Comunidad religiosa. Búsqueda individual o apoyada en nuevos amigos	Salida sincrética, principalmente Ateos, agnósticos, ninguna, indiferente.	Individualismo, feminismo, sexualidad, naturaleza, esoterismo.	Autorrealización
Creyentes sin Iglesias	Personas socializadas en la Iglesia Católica.	Familias Católicas Alto Compromiso.	Malas experiencias con la comunidad	Familia, Comunidad religiosa. Búsqueda principalmente individual.	Salida Privada. Creyentes sin religión.	Apropiación personal de creencias antiguas. Individualismo.	Trascendencia vertical Trascendencia Horizontal Autorrealización.

Fuente: Elaboración Propia

La particularidad de la experiencia femenina y su relación con los procesos de deconversión: Subordinación, Sexualidad y Maternidad

Las narrativas de las aquí entrevistadas arrojan luces de que, independiente de la posición que ocupen en la tipología antes esbozada, existe una diferencia transversal entre la experiencia religiosa femenina y la masculina. La noción general en la sociología de la religión es que las mujeres son más religiosas que los hombres, lo que se expresa en mayores tasas de identificación con una religión, mayor asistencia a servicios religiosos, y mayor espiritualidad. (Agadjanian, 2017; Trzebiatowska, 2018). Los datos de la Encuesta Bicentenario confirman esa realidad para Chile (PUC/CfkAdimark, 2018).

Sin embargo, cabe destacar que a nivel mundial cada vez hay más mujeres que declaran no tener religión, y que su tasa de crecimiento es mayor a la de los hombres (Trzebiatowska, 2018). Los datos de la Encuesta Bicentenario confirman esto, siendo en las cohortes más jóvenes donde más rápido se emparejan las tasas de no-religiosidad entre hombres y mujeres.

Estos datos encuentran correlato en las narrativas aquí analizadas, sobre todo entre las mujeres menores de 35 años, que es donde se pueden apreciar en mayor grado reflexiones en torno al ser mujer dentro de una religión. Tres temas relacionados destacan aquí: la posición subordinada de la mujer en la iglesia, la represión sexual, y la maternidad.

La posición subordinada de la mujer en la iglesia es, de hecho, uno de los elementos claves en el relato de Julieta. También en Isidora, Josefa y Amanda, el tomar conciencia de esto es uno de los eventos que propician la aparición de las primeras dudas. En líneas generales, en las narrativas de las entrevistadas se da cuenta de una estrecha asociación entre las jerarquías, dogmas y ritos de las iglesias con el machismo y el patriarcado. Así, por ejemplo, lo plantean Isidora y Josefa.

Pero había un montón de cosas de la institución que a mí me parecían nefastas. Primero, el tema de la construcción misógina de la mujer. ¿Qué es la mujer en la Iglesia Católica?, la mujer es una virgen. El modelo de maternidad, la figura de la mujer, la mariana. Una mujer abnegada, silente, que nunca dice una sola palabra en la vida. Eso a mí no me representaba (Isidora, M, 29 años).

Entonces como que todo el tiempo te tienes que ir cuestionando cosas. La misma creencia en la familia tradicional yo creo que es parte de la cultura cristiana. El respeto por ciertas autoridades que no se lo han ganado, también es parte de una cultura cristiana. El respetar la autoridad patriarcal de alguien también es parte de una, de la cultura cristiana. (Josefa, M, 34 años).

Las entrevistadas se refieren a estos elementos como ideas que le fueron impuestas desde temprano en su infancia, y por ello lo viven como elementos difíciles de erradicar, incluso tiempo después de sus deconversiones. Para Isidora, por ejemplo, esto se expresa en una feminidad que ella denomina “mariana”, marcada por la abnegación y el sacrificio.

De partida, la imposibilidad de negarme a cosas. Me cuesta mucho decir que no. Y eso creo que tiene que ver con esta cuestión. Porque es como todo el rato servicio, servicio y sacrificio, servicio y sacrificio. Mariana, mariana, así, servicio y sacrificio (Isidora, M, 29 años).

Rechazar el aborto y la homosexualidad, la mantención de una idea hetero-patriarcal de la familia, o la persistencia de un sentimiento de culpa que es extraño en las narrativas masculinas, son otros elementos que las entrevistadas asocian a estructuras patriarcales transmitidas desde su religión de origen, y que no fueron superadas hasta tiempo después de sus deconversiones.

De todos estos elementos, probablemente la sexualidad es el más importante y el que tiene mayores efectos en la subjetividad de las entrevistadas, especialmente en las mujeres que fueron socializadas en religiones con estrictas normas de conductas. Ya fue comentado como la deconversión de Agustina es consecuencia directa de no poder expresar su orientación sexual en los márgenes de la iglesia mormona. Por otra parte, Isabel y Antonia relatan en los siguientes pasajes la incapacidad de comprender y aceptar su sexualidad dentro de los marcos religiosos en que fueron socializadas.

No tenías, ponte tú ahora, por ejemplo, tienes como cantantes que hablan de eso, o personas [...] pero no tenías como un referente. Yo no tenía ningún amigo gay, ninguna amiga lesbiana, esa hueá no existía antes, no existía, no era, no pasaba no más. Entonces no cachaba nada, y no era como, para mí no era una posibilidad,

porque a mí siempre me dijo es que Adán y Eva, es que el este y esta otra, siempre fueron parejas heterosexuales, y yo no entendía porque me gustaba mi amiga. Y después como que lo reprimí por caleta de tiempo, hasta que entré a la u (Isabel, M, 22 años).

Yo soy bisexual y siempre me sentí culpable de eso. A mí me gustaban las niñas desde quinto básico, y el asco que yo sentía por mí misma, fue brutal. Y se lo debía todo a la religión. Bueno y a la sociedad en general. Pero como estaba tan sumergida en el mundo católico, en ese momento en el colegio, fue violento. En secreto, obviamente (Antonia, M, 27 años).

En casos como el de Isidora o Julieta, por su lado, la percepción de control sexual no necesariamente fue un elemento en su deconversión, sino que aparece después, en el intento de reconstruir sus identidades ya fuera de la religión. Así, en estos relatos se enfatiza en la necesidad de aceptar y empoderarse de su sexualidad y de su cuerpo.

Porque si tu naces en el cristianismo, naces con la idea de que la mujer tuvo la culpa. ¿De qué?, no sabes al principio. Pero te vas dando cuenta que, en el fondo de tener una naturaleza sexual, igual que el hombre. Entonces esa culpa es una cuestión que tú tienes que trabajar por, buh, muchos años. Y con mucho trabajo mental, y con valentía también (Julieta, M, 30 años).

Se podría pensar en una posible relación entre el contacto con el feminismo y los procesos de deconversión. Lo cierto es que, en los relatos de las entrevistadas, el feminismo – como teoría o acción política – no es una causa en el surgimiento de dudas y posterior deconversión. De hecho, no todas ellas hacen referencia a él durante las entrevistas. El feminismo aparece más bien una fuente para dar sentido a sus experiencias en la religión, y reconstruir sus identidades una vez fuera de ella, como bien indica Josefa en el siguiente pasaje:

Pero quizás ese fue mi primer paso en un proceso de deconstruirme y sentir eso de nuevo ahora, hace un par de años en adelante, como con el auge del feminismo, que tú te vuelves a cuestionar también una construcción de persona social (Josefa, M, 34 años).

Otra particularidad en los relatos de entrevistadas mujeres tiene que ver con la maternidad fuera de la religión. La literatura al respecto apunta a que el rol de la madre es más efectivo en la transmisión religiosa a los hijos (Valenzuela et al., 2013). Esto en parte es reflejado en esta muestra, donde la madre por lo general es quien jugó el rol más importante en la socialización religiosa de los entrevistados, y suelen ser referidas como personas más religiosas que sus padres.

Lo interesante acá es que esa tendencia se mantiene aún fuera de la religión institucionalizada. En la preparación de las entrevistas, no se consideró de antemano este tema, ni se le preguntó directamente a nadie si eran padres o madres. Lo cierto es que los hijos emergieron de forma espontánea más frecuentemente entre las entrevistadas. Incluso Isidora, mujer sin hijos, reflexionó sobre cómo abordaría el tema de la religión en caso de tener uno. Al parecer, la maternidad y la paternidad fuera de la religión implica tomar decisiones sobre los valores, religiosidad y espiritualidad que se le transmitirá a sus hijos, y que esta responsabilidad sigue recayendo, principalmente, en las madres.

Para Trzebiatowska (2018) las madres sin religión tienen que decidir si transmitirle abiertamente la no-religión a sus hijos, o dejar que ellos decidan por su propia cuenta. Manning (2013), por su parte, esboza 5 formas en que padres y madres abordan este tema: la no-provisión, la externalización, la auto-provisión, la educación alternativa, y la educación tradicional.

En el caso de Josefa, atea-secular y madre de un niño pequeño, decidió transmitirle su ateísmo a su hijo, lo que trae problemáticas respecto a un entorno en que es difícil bloquear toda exposición a la religión, especialmente en lo que refiere a temas de certidumbre existencial. La investigación de Trzebiatowska (2018, p.8) da cuenta de esta disyuntiva también:

“Sin embargo, algunas madres ateas experimentan conflicto entre su deseo de pasar su ateísmo (o bloquear adoctrinamiento religioso) y su miedo de que esto tenga consecuencias perjudiciales para la seguridad existencial de sus hijos, particularmente si ellos están simultáneamente expuestos a enseñanzas religiosas en la escuela”.

Curiosamente, la reflexión de Isidora en torno a un hijo hipotético gira alrededor del mismo tema:

Entonces siempre pienso, si el día de mañana yo tuviera hijos, tampoco lo educaría en esta religión, ni los haría pasar por estos procesos que yo.... y me pregunto si esas dudas existenciales que yo tengo resueltas, ¿cómo la resolverán ellos? (Isidora, M, 29 años).

Julieta, atea-sincrética y madre de dos hijos, por su lado, se inclinó por transmitirle su espiritualidad en una mezcla de auto-provisión y educación alternativa – usando la tipología de Manning (2013). De hecho, decidió matricular al mayor de ellos en una escuela mapuche.

Acá el cuestionamiento viene del poco interés que muestra su hijo mayor hacia estas formas de espiritualidad, mostrando mayor interés por temas relacionados a las ciencias. Si para Josefa el problema era la exposición de su hijo a la religión, en este caso lo es el contacto con la racionalidad instrumental, casi tan inevitable en una sociedad moderna como lo primero. Los siguientes pasajes muestran las dos caras de este dilema:

Es una responsabilidad, porque creo que es más fácil, conducir a.... conducir a un niño en la religión, o en la creencia en realidad, ni siquiera en la religión, en la creencia en Dios, en esta cultura que no hacerlo. Que llevarlo por un camino, ‘oye, cuestionate todo, es posible que no exista un Dios’. Porque es ir un poco en contra de la corriente (Josefa, M, 34 años).

No, por ejemplo, [...] tiene una disposición super racional. Más de lo que a mí me gustaría, a veces. Es súper racionalista. Le encanta leer sobre ciencia, lee un montón. Y yo siento que su papá igual ha sido una influencia [...] Entonces siento que él agarró toda esa influencia y...y, claro, como que él todo lo cuestiona bajo ese cariz racional. Es súper escéptico. Él está en una escuela mapuche, pero para él toda esa ritualidad y esa cuestión es aburrida. Nunca entra en el juego. Porque yo veo otros niños que creen, y él no. A veces me pregunto si la habré cagado un poco, pero ya está hecho (Julieta, M, 30 años).

En el caso de Trinidad, agnóstica-sincrética y madre de dos hijos adultos, la Iglesia Católica fue un pilar importante en la dinámica familiar hasta su divorcio, evento directamente

relacionado con su deconversión. Luego de eso, ella opta por la no-provisión de educación religiosa, lo que indica tuvo efectos en el alejamiento de sus hijos de la religión. Amanda, madre de un hijo pequeño, optó por el mismo camino, indicando que la religión “no tiene pito que tocar” en la educación del niño.

Por último, Florencia, creyente sin iglesia y madre de dos hijos adultos, optó por continuar educando a sus hijos en la tradición católica, incluso estimulando el cumplimiento de ritos de pasaje católicos. Sin embargo, el interés de sus hijos en la religión se fue diluyendo en el tiempo. Si bien acepta y respeta esa decisión, al igual que en Josefa o en Julieta, esto abre cuestionamientos sobre su rol como madre y, en este caso, como cristiana.

En suma, parece haber evidencia para indicar que existen diferencias fundamentales en la experiencia religiosa femenina respecto a la masculina, y que aquellas se manifiestan en la forma en que las mujeres sin religión construyen sus narrativas de deconversión. Parece ser que las rígidas estructuras jerárquicas, dogmáticas y conductuales de las religiones afectan de forma más pronunciada a las mujeres, lo que, combinado con mayores niveles de individualización, a la desconfianza institucional, y a la preponderancia cada vez mayor del feminismo en la sociedad chilena, se configuraría un terreno favorable para que cada vez más mujeres abandonen la religión.

Con todo, es importante recalcar que esto puede venir acompañado con importantes costos subjetivos, emocionales y sociales. Si bien una parte importante de las entrevistadas demuestra una clara conciencia de la asociación entre las estructuras patriarcales y las religiosas, estas mismas mujeres – especialmente las que tuvieron una socialización religiosa más fuerte - reconocen lo difícil que es abandonarlas por completo. Hay que poner atención, pues, como estas estructuras pueden acompañar e influenciar en las subjetividades de las mujeres, incluso varios años después de abandonar la religión.

Por último, parece interesante que las madres siguen apareciendo como las principales encargadas de transmitir normas y valores a sus hijos. La maternidad fuera de la religión es un tema interesante que merece ser profundizado, puesto que, como indican las entrevistadas, implica la responsabilidad de tomar decisiones en torno a la educación valórica y espiritual de las nuevas generaciones, sin la guía institucional con la que contarían las personas religiosas.

Discusión y Conclusiones

Narrativas de Individualismo y autorrealización

Se ha afirmado que los individuos que atraviesan procesos de deconversión reconstruyen su identidad a partir de una gran variedad de fuentes de sentido, que van desde la aceptación del ateísmo como parte fundamental de la identidad – propia de los secularistas sólidos – hasta la reapropiación personal de una figura divina, como es el caso de los creyentes sin iglesia. Ahora bien, hay un rasgo que parece ser común entre los cuatro tipos de narrativas: La búsqueda de autonomía. Éstos son, pues, relatos de liberación individual, en los que la religión – especialmente en su forma institucionalizada – aparece como un obstáculo para la autorrealización y el bienestar de los entrevistados.

Se debe notar, por supuesto, que hay un tipo de narrativa – la de las “yo liberadas” – que cumple con esta descripción general. La diferencia es que, en los relatos de ese grupo, la liberación individual está en el mismo núcleo del proceso. Es probable que ésta funcione como una especie de “narrativa ideal”, es decir, como la que mejor representa la experiencia general de las personas que abandonan la religión en Chile. Las otras tres, por lo tanto, corresponderían a matices de ésta, con distintos énfasis en la relación entre elementos seculares y espirituales.

No parece ser casualidad, en ese sentido, que el grupo de las *yo liberadas* esté compuesto exclusivamente por mujeres. Esto bien puede representar un sesgo muestral, y es probable que una muestra más extensa termine incluyendo hombres también en esa categoría. Sin embargo, ya se ha comentado que la población no-religiosa crece más rápido entre las mujeres, y que en los relatos es posible distinguir particularidades propias de las experiencias femeninas, tanto dentro como fuera de la religión. De tal forma, parece posible hipotetizar que, si la narrativa ideal de deconversión es la de una yo liberada, su *sujeto ideal* sería predominantemente femenino.

Siguiendo a Streib *et al.* (2009), estas narrativas muestran mayor similitud con las registradas en Estados Unidos que en Alemania, donde se observa una mayor sensación de pérdida y desarraigo. La explicación de Streib *et al.* (2009) a esta diferencia cultural es la mayor diversidad del mercado religioso en Estados Unidos, lo que permitiría a los deconvertidos

encontrar apoyo social y emocional con mayor facilidad tras abandonar una religión, a diferencia del más limitado panorama religioso alemán. Si bien se podría considerar esto como una posible hipótesis para explicar este fenómeno en Chile, hay que tener en cuenta que sólo en algunas ocasiones se relata la exploración por múltiples grupos religiosos o espirituales. Al contrario, los procesos de deconversión aquí descritos se relatan como preferentemente individuales, eventualmente apoyados por la familia o por grupos de amistades.

Una segunda hipótesis que se podría esbozar es que, en el Chile contemporáneo, el individualismo y el deseo de un lazo social más horizontal representa una presión de origen estructural. Sin duda, estas demandas pueden estar también presentes en las sociedades estudiadas por Streib *et al.* (2009), como se puede ver en Chase (2011), quien en un estudio a *millennials* en el Estado de Florida, Estados Unidos, llegó a conclusiones similares a la de esta investigación: los jóvenes abandonan la religión por desconexión intelectual y espiritual, así como de un rechazo al ambiente hostil de las instituciones religiosas.

En Chile, con todo, las demandas de horizontalidad tienen la particularidad de desarrollarse al margen de cualquier institución – como podría ser el mercado religioso. De tal forma, siguiendo a Araujo y Martuccelli (2012b), se observa en las entrevistas lo que los autores denominan un individualismo no-institucional, con unos individuos que se constituyen como tales no solo al margen, sino también en contra de las instituciones. En este contexto, los individuos preferirían explorar opciones fuera de sus religiones de origen, en contra de los amarres valóricos y conductuales, así como de las relaciones autoritarias que éstas representan.

Cabe decir que los relatos de este estudio tienen, casi siempre, un tono positivo: No sólo se busca la autonomía; también se encuentra, se abraza y se celebra la posibilidad de ser un individuo autónomo. Incluso en aquellos casos donde la deconversión tuvo un mayor costo emocional y social (véase Santiago, Julieta o Agustina) el balance final parece ser positivo: Se está mejor, en términos de bienestar y autonomía, fuera de la religión. De tal forma, se podría concluir que, al menos en lo que respecta a la vida religiosa y espiritual, los entrevistados son individuos *de facto* (Bauman, 2002). Se trataría, pues, de una individualización reflexiva (Silva Palacios, 2015), en dónde los individuos desarrollan un

potencial reflexivo que les permite crear sus propias identidades sociales (no-religiosas, en este caso) y actuar bajo el imperativo de “haz de tu vida lo que quieras” (Silva Palacios, 2015, p. 34). Mientras en la formulación teórica de esta investigación se reconoció esta posibilidad, se le entendía como la contracara de un tipo de individualidad más bien delegativa (Bauman, 2002; Peters, 2019; Silva Palacios, 2015) ¿Cómo se explica que en las entrevistas predomine un tipo de individualidad sobre la otra?

Si bien los datos aquí producidos no permiten llegar a conclusiones definitivas, es posible hacerlos dialogar con investigaciones en el tema para tratar de esbozar algunas hipótesis. En ese sentido, Araujo y Martuccelli esbozan en la conclusión de su investigación (2012b) que los individuos chilenos enfrentan una soledad no tanto de tipo existencial, sino de tipo social. La primera parte de esta afirmación parece ser confirmada en este estudio: A nivel espiritual, la individualidad de los entrevistados y entrevistadas apela a su capacidad de elección y decisión autónoma.

Esto levanta preguntas interesantes sobre la relación entre ambas esferas, especialmente entendiendo que la religión puede servir como fuente para responder a las incertidumbres del mundo social. Con todo, es importante atender algunas limitaciones que presenta la investigación, dado que la muestra se compone principalmente de jóvenes de sectores medios. Quedarán abiertas las preguntas sobre si la autonomía espiritual observada en estos individuos se replica entre los sectores populares o en las generaciones más antiguas. Del mismo modo, se deberá profundizar en las formas en que se articula la relación entre lo social y lo existencial en estos grupos.

Otra explicación al predominio de este tipo de individualidad podría entenderse bajo la luz de lo que Larraín (2005, como se cita en Silva Palacios, 2015) ha denominado un “modelo individualista de autonomía” que privilegia la despolitización y promueve el consumo de masas. Desde este punto de vista, se podría pensar que la espiritualidad (o su falta) es uno más de estos bienes o servicios mediante los que el individuo construye su identidad.

Es necesario, con todo, recalcar que en ningún caso lo que aquí se describe es un grupo de individuos ensimismados. Ni siquiera una versión espiritual del *self-made man*, si bien está a veces presente, puede describir enteramente a los y las entrevistadas. Ya sea en el proyecto de sociedad esbozado desde los secularistas sólidos; en la preocupación social en los

creyentes sin iglesia; o en la preocupación por el bienestar colectivo entre los secularistas líquidos y las yo liberados, la preocupación y la relevancia del Otro son siempre observables en sus narrativas.

Esto parece ir en la línea de lo que Araujo y Martuccelli (2012b) han denominado individuo relacional, cuya individualidad depende menos de las instituciones que de sus relaciones. El individuo en Chile, afirman los autores “no logra jamás desentenderse enteramente ni de los otros ni de los colectivos” (Araujo y Martuccelli, 2012b, p. 247). Por supuesto, esto no quiere decir que la identidad de los entrevistados esté completamente determinada por sus relaciones interpersonales. Por el contrario, las nuevas relaciones establecidas fuera de la religión parecen ser una expresión de la autonomía alcanzada.

Sociedad líquida, espiritualidades líquidas

En vista a lo expuesto, ¿es posible concluir que Chile está en tránsito hacia una sociedad secular? Atendiéndose al sentido más estricto del término, la respuesta sería que no. Las salidas propiamente seculares del campo religioso, según lo definido por Streib (2012), aparecen en estas entrevistas más bien como minoritarias, y se pueden agrupar fácilmente en un único tipo de narrativa. En vista de esto, y en concordancia a lo observado en encuestas como CEP (2018) sobre la espiritualidad de los chilenos (véase también González, 2018), los movimientos predominantes tienden hacia lo sincrético, lo privado y lo que acá se ha denominado como liminal.

A propósito de aquello, considerando que las salidas liminares son el movimiento característico de los secularistas líquidos, y que existe una diferencia de edad entre ellos y sus pares sólidos, ¿podrían las salidas liminares terminar deviniendo en seculares? En otras palabras, la distinción entre secularistas líquidos y sólidos, ¿es una diferencia de edad o una de cohorte? En vista de la evidencia, es más probable que sea lo segundo. Lo normal, dentro de los entrevistados de mayor edad, es que las identidades (no)religiosas se estabilizan en torno a las edades que actualmente tienen, en promedio, los secularistas líquidos. La identidad de éstos últimos, por su parte, es resultado de continuas reflexiones y reconfiguraciones ocurridos principalmente durante sus adolescencias, pero que tienden a afianzarse a medida que se acercan a la vida adulta. Lo líquido acá no debe entenderse como

sinónimo de inestabilidad, sino como una forma flexible de equilibrar elementos espirituales y seculares dentro de sus identidades, aunque con cierto énfasis en esto último.

Es más, parece existir una relación similar entre las yo liberadas y los creyentes sin iglesia. Éstos últimos reemplazan la pertenencia institucionalizada a una religión por una reapropiación personal de ésta, pero manteniendo bastante afinidad en términos de creencias y prácticas. En las yo liberadas, en cambio, se observa un trabajo similar al de los secularistas líquidos, equilibrando de forma flexible lo espiritual y lo secular. En otras palabras, los unos presentan identidades sólidas; los otros, identidades líquidas. La diferencia entre ambos parece ser, al igual que entre los secularistas, generacional.

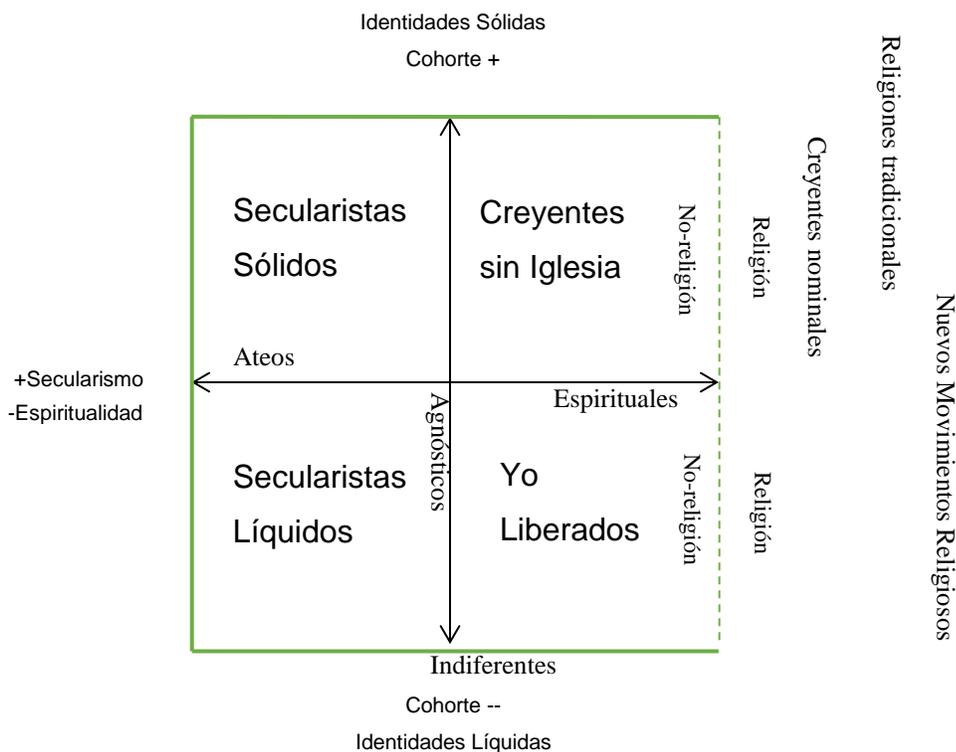
El hallazgo de identidades líquidas y salidas liminares conlleva una relevante pregunta teórica sobre la relevancia del concepto de campo religioso. ¿Sigue teniendo sentido analítico si se acepta la existencia de estas posiciones? La dificultad para poder definir límites claros podría llevar a pensar en esto.

Sin embargo, si se entiende la centralidad de la *creencia* en la constitución y en las dinámicas del campo religioso, entonces el uso de este concepto seguiría teniendo relevancia. Se podría hipotetizar, incluso, que el segmento no-organizado del campo religioso que describe Streib (2012) podría constituir un subcampo no-religioso. En éste, actores no-organizados disputarían de forma individual el control de la creencia legítima a las instituciones religiosas. Tal sería el caso de los creyentes sin iglesia, las yo liberadas y los secularistas líquidos, quienes lo hacen mediante la apropiación individual de (y en distintos grados) elementos de las religiones tradicionales, espiritualidades sincréticas y valores seculares. Entre los secularistas sólidos, en cambio, se logran ver algunos atisbos de organización, lo que se puede interpretar como la intención de disputar y subvertir el control de la creencia legítima, en una tarea que no deja de recordar a la del profeta weberiano. Dicho eso, si hay una salida posible a un campo religioso definido de esa forma, ésta parece estar más bien en la indiferencia (observada entre algunos de los secularistas líquidos y de los yo liberados) antes que en el secularismo.

En vista de lo expuesto, se podría hipotetizar que las identidades de los individuos sin religión se distribuyen en el subcampo no-religioso en torno a dos ejes: a) identidades

líquidas/identidades sólidas; b) identidades seculares/identidades espirituales. Esto podría expresarse gráficamente de la siguiente forma:

Figura 7: Representación gráfica subcampo no-religioso



Fuente: Elaboración propia

Cada cuadrante representa una de las 4 narrativas. A la derecha, se incluyen posiciones tradicionalmente consideradas como religiosas. En vista de lo observado en las entrevistas, el eje identidades sólidas/identidades líquidas podría estar explicado por la cohorte, con las generaciones más jóvenes tendiendo hacia las identidades líquidas. El eje secularismo/espiritualidad, en tanto, podría ser explicado por distintos niveles de socialización religiosa, con una mayor integración reflejando la mantención y la predominancia de elementos espirituales incluso después de la deconversión. También es posible distinguir una división de género, con las mujeres siendo generalmente más espirituales que los hombres.

Dentro de las entrevistas aquí analizadas, se puede observar que las identidades líquidas son las predominantes. Si fuera posible extrapolar esta tendencia a la población general, esto sería

indicativo de que las transformaciones en el panorama religioso chileno no son la mera suma de cambios individuales, sino que se encuentran en el contexto de lo que Hu y Leamaster (2015) denominan *movilidad estructural*, es decir, un proceso en que transformaciones macrosociales favorecen el cambio religioso en una determinada dirección. En Chile, esto representaría el tránsito desde una sociedad que, en lo religioso, era predominantemente católica, a una donde predominan expresiones líquidas de espiritualidad y secularidad. En otras palabras, esto implicaría un desarraigamiento de la tradición católica sin poner nada nuevo en su lugar, dejándole esa responsabilidad a los individuos.

¿Cómo dialoga esta propuesta con otras descripciones de la religión en la modernidad, tales como la religión moderna de Bellah (1991) o la religión invisible de Luckmann (1973)? Ambos autores concuerdan, y los datos de esta investigación apuntan a lo mismo, en la emergencia de una nueva forma social de religión (Luckman, 1973), marcada por la pérdida del monopolio de las instituciones religiosas tradicionales para dotar de sentido las experiencias de los individuos. Esto no conlleva la desaparición de la religión, sino su repliegue hacia el ámbito privado e individual.

Si bien esta descripción general se corresponde con las formas de espiritualidad observadas en esta investigación, una diferencia importante es el rol que los autores atribuyen a las instituciones. Bellah (1991) remarca que las organizaciones religiosas se convertirán en mediadores entre los individuos y sus preocupaciones existenciales. Esto implica que, si bien las iglesias se reducen a una entre tantas instituciones, seguirían estando presentes. Esta descripción, que seguramente sería precisa para la Europa de mediados del siglo XX, probablemente no es adecuada para la sociedad chilena. En Chile, la transición de la hegemonía de la Iglesia Católica a la situación actual ocurrió rápidamente. No florecieron, como sí lo hicieron en el Norte global, las instituciones religiosas que tenderían a aceptar que “el miembro de la iglesia puede ser considerado responsable por sí mismo” (Bellah, 1991, p. 43). A esto hay que agregar las características de los procesos de individuación en Chile que, según lo antes mencionado, opera por fuera y hasta en contra de las instituciones (Araujo & Martuccelli, 2012a). Esto se puede observar también en las entrevistas, donde las críticas a las instituciones religiosas son unívocas y transversales.

Luckmann, por su parte, es más audaz al anunciar la pérdida de relevancia de las instituciones religiosas. Recalca, sin embargo, que los individuos buscarían visiones de mundo en *otras* instituciones, que él denomina como secundarias. La discrepancia aquí bien puede ser explicada por las diferencias en el abordaje teórico: Mientras en esta investigación se ha privilegiado el análisis *desde* los individuos, la propuesta de Luckmann funciona mejor para las transformaciones a un nivel institucional. Quedará abierta, sin embargo, la pregunta sobre si esa perspectiva es adecuada para el cambio religioso en Chile. Lo que esta investigación puede aportar al respecto es que, si bien algunas de las fuentes de sentido mencionadas por los individuos podrían ser consideradas instituciones secundarias (carreras universitarias, doctrinas filosóficas, políticas o científicas), en otros casos ese marco conceptual podría resultar estrecho. Por ejemplo, cuando se mencionan temas tan íntimos como la sexualidad, o cuando se recalca, por sobre todas las cosas, la propia individualidad, ¿hasta qué punto podrían considerarse esos relatos, especialmente en una sociedad como la chilena, como institucionalmente mediados?

En suma, si bien las propuestas de Bellah y Luckmann se ajustan en parte a las experiencias aquí descritas, es necesario reconocer sus limitaciones para el caso chileno. Ambos autores escribieron pensando principalmente en las sociedades europeas y norteamericana de mediados del siglo XX, lo que implica una forma distinta de concebir la relación entre individuos y sociedad, que no se ajusta al individualismo no-institucional en Chile, como ya se ha discutido.

Cabe destacar que en las investigaciones en el campo (Cardano & Pannofino, 2018; Davidman & Greil, 2007; Scharp & Beck, 2017) se tiende a descuidar este aspecto estructural, prefiriendo abordajes más bien microsociales. Sin duda, esta investigación tiene la misma limitación. Sin embargo, la triangulación de propuestas teóricas (como la ya comentada hipótesis del individualismo no-institucional), datos empíricos secundarios extraídos de la Encuesta CEP (2018) o la Bicentenario (2018), y la propia información aquí producida, parecen constituir un buen piso para sostener la hipótesis de la transición estructural hacia el predominio de identidades (no) religiosas líquidas.

Puntos de inflexión y socialización religiosa

En línea con Sauvayre (2017), las narrativas aquí analizadas ponen como puntos de inflexión centrales alguna contradicción de tipo axiológico. Sólo en algunos individuos entre ambos tipos de secularistas se puede observar la importancia de contradicciones de tipo factual. En aquellos casos, lo más importante no es tanto la naturaleza de la contradicción, sino su capacidad de provocar fuertes tensiones emocionales en el individuo – Por ejemplo, dar cuenta que rezar a Dios no evitó el divorcio de los padres. Con todo, la deconversión siempre implica, más temprano que tarde, una crítica al sistema valórico de una religión.

Los principales puntos de inflexión observados, especialmente entre quienes recibieron una socialización religiosa más sólida, son las malas experiencias con la comunidad religiosa. También aparecen con regularidad eventos familiares traumáticos, especialmente el divorcio propio o de los padres, o la muerte de un familiar cercano. En línea con Berghammer *et al.* (2017), los casos de abusos sexuales en la Iglesia sirvieron más bien como confirmaciones a dudas que ya se venían acumulando, antes que como razones primarias para abandonar la religión. Especialmente entre los secularistas y entre quienes tuvieron menor integración a la comunidad religiosa, también es común que la deconversión sea, simplemente, la culminación de una acumulación de dudas, sin que ninguna tenga un peso emocional importante.

Por supuesto, es improbable que estos hechos por sí solos sean suficientes para conducir hacia una deconversión. Una hipótesis que se desprende de los relatos (y que se puede observar también en Berghammer *et al.* (2017) o en Thiessen y Wilkins-Laflamme (2017)) es que el factor clave para explicar estos procesos es la socialización religiosa. Así, ante un hecho de tensión emocional que puede provocar dudas en la identidad religiosa de un individuo, en cuanto menor sea la socialización religiosa (y, por tanto, menor integración a la comunidad) más probable es que ocurra un proceso de deconversión. Al mismo tiempo, entre mayor sea la socialización religiosa, más potente tendrá que ser el efecto emocional de la contradicción para producir una deconversión.

Asimismo, es probable que la socialización religiosa sea un factor importante en la construcción de identidad una vez fuera de la religión. De tal modo, dentro de los individuos que deciden abandonar la religión, aquellos con menor socialización religiosa tenderán a

asumir identidades seculares. En caso contrario, asumirán identidades que tienden a lo espiritual, como los creyentes sin iglesia o los yo-liberados.

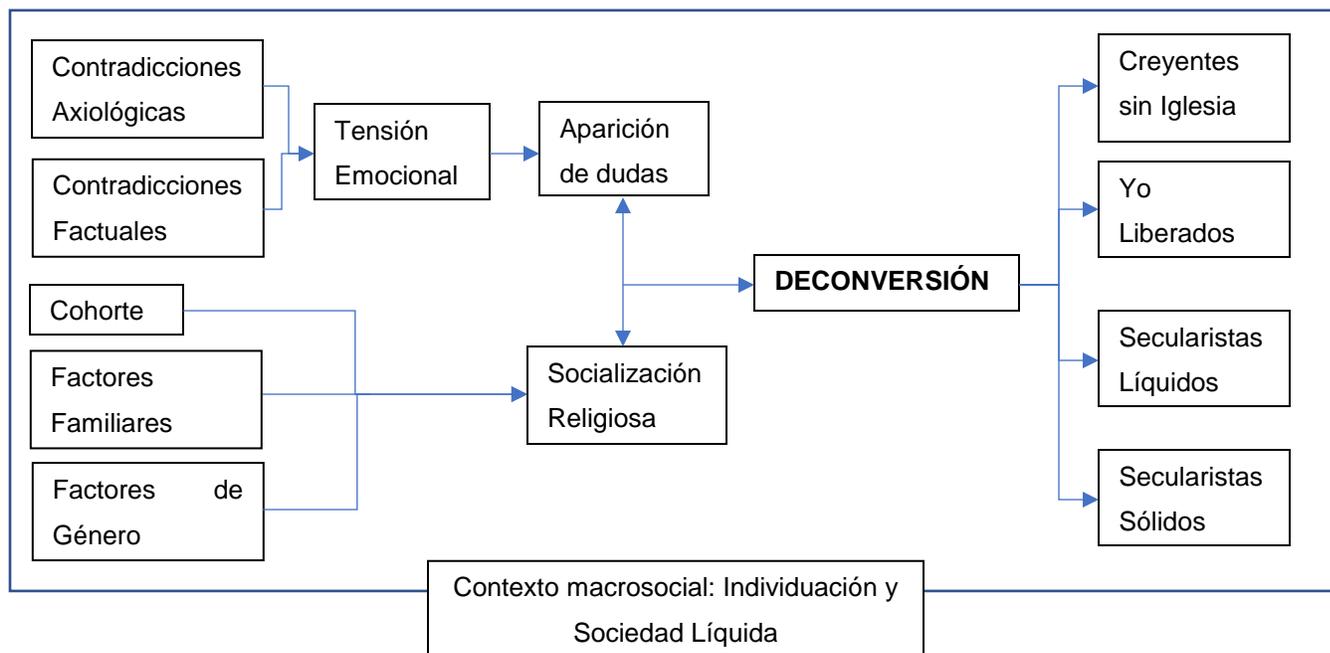
De las entrevistas, además, se puede desprender que la socialización religiosa interactuaría con factores de cohorte, con generaciones mayores recibiendo una socialización religiosa más fuerte que generaciones más jóvenes. Igualmente, hay que considerar factores de género, ya que las mujeres tienden a recibir una socialización religiosa más rígida, lo que explicaría la mantención de mayores elementos espirituales tras la deconversión.

Por otro lado, la socialización religiosa puede verse afectada por dinámicas y eventos familiares. En ese sentido, además de divorcios o fallecimientos, hay que agregar la homogamia religiosa, puesto que representa un acceso temprano a diferentes visiones de mundo para el individuo. En ese sentido, de los 21 entrevistados, en 11 narrativas es posible identificar familiares cercanos que pertenecen a diferentes religiones. En algunos casos, incluso, se pueden encontrar conviviendo en el mismo núcleo familiar. La mayoría de estos contactos corresponden con la religión pentecostal, lo que bien podría ser resultado del alto número de adherentes de esa denominación en la Región de la Araucanía. Sería interesante, por lo tanto, observar si esto se replica en otras ciudades del sur de Chile, o en las zonas populares del Gran Santiago.

Por último, se debe mencionar que la socialización religiosa se verá afectada por las transformaciones estructurales antes descritas. En un país donde una institución – la Iglesia Católica – es hegemónica, la socialización dentro de ella será casi un curso forzoso para las nuevas generaciones. Sin embargo, en el contexto del Chile actual – líquido e individualizado – la socialización religiosa pasa a ser una *decisión* de los padres, quienes deberán asumir diversas estrategias para transmitir valores religiosos, espirituales o seculares a sus hijos. Del mismo modo, las generaciones más jóvenes contarán con mayor autonomía para integrar o no estos elementos en sus identidades.

En la figura 8 se resumen todos los elementos mencionados en esta sección, lo que sirve también como un modelo explicativo que podrá ser puesto a prueba en próximas investigaciones.

Figura 8: Propuesta de modelo explicativo de procesos de deconversión en Chile



Fuente: Elaboración Propia

Actores Relevantes

Se identificaron 3 actores principales en los relatos de los individuos: las amistades, la familia y la comunidad o institución religiosa. Mientras la familia aparece constantemente en los cuatro grupos descritos (en cuanto agente socializador y, luego, negociador en las salidas de los individuos), en los otros dos se pueden apreciar diferencias. Las amistades aparecen especialmente entre los más jóvenes, agrupados sobre todo entre los secularistas líquidos y las yo-liberadas. Las comunidades o instituciones, en tanto, tienen mayor peso entre quienes estuvieron más integrados en ellas, especialmente entre las yo-liberadas y los creyentes sin iglesia, pero también en parte de los secularistas sólidos.

Si bien se planteó la posibilidad de que la escuela fuera un actor fundamental en las narrativas de deconversión, lo cierto es que ésta no cuenta con un rol protagónico como institución, pero sí como uno de los escenarios donde se desarrollan las amistades seculares. La Universidad, en cambio, resultó ser más relevante. No es solo un espacio donde desarrollar nuevas relaciones, sino que además permite el acceso a nuevas ideas o visiones de mundo, como la filosofía, el anarquismo, el nuevo ateísmo, el feminismo o las ciencias. Internet y las redes sociales juegan un rol similar, especialmente entre los más jóvenes.

Es posible que, para obtener una descripción más rica de las funciones que cumplen estos actores en las narrativas, sea necesario avanzar hacia un *análisis estructural-narrativo*, que, a diferencia del foco temático-narrativo aquí utilizado, se preocupa por lo relativo al *¿cómo se narra?* (Bernasconi, 2011). Por ejemplo, un esquema especialmente útil podría ser el planteado por Mieke Bal (como se cita en Silva Palacios, 2015), para quien las narrativas se componen de un *sujeto actante* que aspira a una meta, o a un *objeto actante*, para lo que contará con *ayudantes*, pero también con *oponentes*.

Si bien será necesario que en otra investigación se desarrolle un instrumento más propicio para un análisis estructural de las narrativas, preliminarmente se puede proponer que los entrevistados se sitúan como los héroes de sus propios relatos, el sujeto actante, cuya meta (u objeto actante) es la autonomía.

Los ayudantes estarían representados principalmente por amistades con quienes desarrollar actividades seculares. En éstos, los individuos buscarán y encontrarán el afecto y el apoyo necesario para reconstruir sus identidades una vez fuera de la religión. Las amistades aparecen en las narrativas como un espacio donde permitirse ser uno mismo, libres de las ataduras que representan las instituciones religiosas.

Los oponentes, por su lado, aparecen claramente en la forma de comunidades e instituciones religiosas. Como ya se ha comentado antes, especialmente entre quienes estuvieron más integrados, el conflicto con éstas – tanto a nivel de otros miembros como de autoridades – suele ser el principal motivo para alejarse de la religión. Con todo, la crítica hacia las instituciones religiosas aparece también entre personas con menor integración, esta vez en forma de una interpelación más general, abstracta e intelectual hacia los males que las religiones provocan en la sociedad y en los individuos.

La familia aquí cumple un rol ambivalente, en cuanto es el principal agente de socialización religiosa (los padres, en especial la madre. Pero también los abuelos). En ese sentido, la deconversión implica el riesgo de provocar roces o conflictos al interior de la familia. Esto cobra especial relevancia cuando se entiende el lugar privilegiado de la familia en la sociedad chilena, como fue discutido más arriba.

El grado en que finalmente el proceso de deconversión afectará las relaciones familiares depende del grado de integración de ella en la comunidad religiosa. Allí donde es menor, la deconversión del individuo puede ser concomitante o, incluso, posterior a la deconversión o distanciamiento de sus padres (así fue el caso de Benjamín o de Lucas). Más normal es que la familia mantenga sus creencias religiosas y alcance un grado de compromiso con el individuo, lo que puede comprender desde la total aceptación (como en el caso de Emilia) hasta la preferencia por la omisión y el silencio (como sería el caso de Alonso). El compromiso, sin embargo, se hace más complicado cuando la integración de la familia en la comunidad religiosa es mayor. La tensión y costo emocional de la deconversión en estos casos es más alto y, en casos extremos, puede provocar la pérdida de lazos familiares.

Las amistades (y, en la mayoría de los casos, la familia) son ayudantes; las instituciones, enemigas. Más allá de discutir sobre la realidad objetiva de esta distinción, lo interesante es que esa parece ser la forma en que los individuos construyen la trama de sus deconversiones. Es, al fin y al cabo, una muestra más sobre como los individuos recrean sus identidades a través de las narrativas. El sujeto que se vislumbra en ella es nuevamente el *individuo relacional*, que ya se mencionaba más arriba, o aquel cuya autonomía no se fundamenta en las instituciones, sino en la articulación de sus relaciones interpersonales.

Conclusiones

Mediante el enfoque temático-narrativo utilizado fue posible identificar que la gran variedad de historias recolectadas podía ser agrupada en 4 tipos de narrativas: Los Secularistas Sólidos, los Secularistas Líquidos, las Yo Liberadas y los Creyentes sin Iglesia. Por supuesto, ninguno de estos grupos debe entenderse como categorías monolíticas, sino como *tipos ideales* que pretenden dar cuenta de ciertas tendencias que permitan explicar, al menos parcialmente, la complejidad de las transformaciones religiosas en el Chile contemporáneo. Se ahondó, además, en 4 ejes analíticos: identidades y fuentes de sentido; trayectorias de deconversión; hechos significativos; y actores relevantes.

Al analizar las identidades y fuentes de sentido que emergieron de las narrativas fue posible vislumbrar entre los relatos un tipo muy específico de individuo. A pesar de la gran diversidad de opciones a las que éstos pueden acceder – desde la ciencia hasta el esoterismo; de lo inmanente a lo trascendente; de lo sagrado a lo mundano y a lo político – todos cuentan

con un gran horizonte en común: la autonomía. En ese sentido, la religión aparece constantemente en los relatos como un obstáculo para conseguirla.

Así se ha podido observar a partir del análisis de hechos significativos y de actores relevantes, donde las malas experiencias dentro de comunidades o instituciones religiosas son el punto de inflexión más común entre las narrativas. Las identidades no-religiosas en Chile, pues, no solo se construyen por afuera de la institucionalidad religiosa, sino en contra de ella, muchas veces apelando al apoyo de amistades seculares o de miembros de la familia. Es por ello por lo que, si bien con aparentes matices entre lo existencial y lo social, parece correcto asociar este tipo de individualidad con el individualismo relacional descrito por Araujo y Martuccelli (2012b).

Del mismo modo, se ha podido constatar importantes diferencias entre las experiencias femeninas y las masculinas. Las posiciones religiosas sobre sexualidad y los roles de género parecen afectar de manera desproporcionada a las mujeres, y la persistencia de estas estructuras una vez fuera de la religión ha sido un tema prominente en sus narrativas. Si bien se suele considerar que la no-religión es un fenómeno predominantemente masculino, resaltando la mayor religiosidad de las mujeres, parece haber indicios de que los procesos de deconversión y la no-religiosidad femenina van a ser fenómenos cada vez más centrales en la transformación religiosa en Chile.

Se propone, además, a partir del análisis de las trayectorias religiosas de los entrevistados, que esto no es la mera suma de movimientos individuales, sino que es una transformación estructural en el panorama religioso chileno: Se trataría del paso desde la hegemonía católica hacia un ambiente que podría denominarse *líquido*, es decir, uno donde es responsabilidad del individuo dotar de respuestas a sus inquietudes existenciales. Para ello, los individuos contarán con una gran cantidad de opciones, tanto seculares como espirituales, que deberán integrar y equilibrar en sus identidades.

Esto daría por resultado la constitución de un campo religioso sumamente individualizado, donde la identificación nominal con una religión es menos importante que la multiplicación de actores – organizados o no – disputando con las instituciones religiosas el control por la creencia legítima. Ocupando la clasificación weberiana, el mago, el profeta y el sacerdote ya no serían los únicos tres actores en torno a los que se estructura el campo religioso.

Se ha propuesto, finalmente, un modelo que permita explicar los procesos de deconversión. En éste, el contexto macrosocial descrito sirve como un marco de referencia en el que la aparición de dudas provocadas comúnmente por tensiones emocionales interactúa con la socialización religiosa a la que fue expuesto un individuo. Estos dos factores no solo serían importantes para desencadenar la deconversión, sino que es probable que la nueva identidad asumida sea resultado de distintos niveles de tensión emocional y de integración con la comunidad religiosa.

Alcances, Limitaciones y Preguntas Abiertas

Un aspecto interesante sobre las narrativas analizadas es que en ellas es posible percibir, de alguna forma u otra, elementos comunes que ya han sido descritos en investigaciones internacionales sobre deconversión, desafiliación y no-religión. De tal manera, la revisión bibliográfica de estos estudios, en combinación con el enfoque temático-narrativo utilizado, permitió desarrollar categorías analíticas a partir de las cuales fue posible comprender las narrativas de deconversión de los individuos y construir la tipología propuesta.

No por ello, sin embargo, se debe pensar que la experiencia (no)religiosa de los entrevistados es directamente equiparable con las observadas en Europa y América del Norte. Los cambios religiosos no son independientes de las grandes transformaciones sociales ocurridas en Chile durante los últimos 30 o 40 años, y por lo tanto las experiencias de los individuos tampoco.

Es por ello por lo que se propone que las narrativas observadas no deben entenderse como la acumulación de experiencias individuales, sino que responden a una transformación más profunda. Por supuesto, no es posible llegar a esa conclusión a partir de los relatos de un grupo reducido de personas. Lo que se hace acá, más bien, es plantear una hipótesis que nace de la triangulación entre teoría, datos empíricos secundarios y la propia información aquí analizada. Futuras investigaciones deberán desarrollar instrumentos para confirmar y profundizar esta hipótesis. Por ejemplo, se podría comparar las identidades de los deconvertidos con las de las personas que se mantienen en una religión, o bien con aquellas que nunca recibieron una socialización religiosa. Las diferencias y las continuidades en la relación espiritualidad/secularidad entre estos tres grupos de individuos podría arrojar luces sobre el cambio estructural del panorama religioso en Chile.

Otras limitantes salen del enfoque temático-narrativo desde el que se ha abordado la investigación. Las narrativas son herramientas mediante las que los individuos dan sentido al pasado y lo integran en sus identidades. No representan, por lo tanto, necesariamente una realidad objetiva. Con todo, es posible vislumbrar algunas regularidades en personas que ocupan posiciones estructurales similares. A partir de éstas es que se ha propuesto el modelo de la figura 8, que pretende explicar algunos factores claves en los procesos de deconversión. Por supuesto, éste deberá ser puesto a prueba mediante técnicas cuantitativas, del mismo modo en que metodologías mixtas ayudarán a corregirlo y a profundizarlo.

Otros métodos cuantitativos permitirían comprobar la existencia y la pertinencia de las 4 narrativas aquí descritas, así como su relación con otros factores, tales como la edad, la cohorte, la socialización religiosa. El análisis de correspondencia, por ejemplo, podría ser una técnica útil para responder a esas preguntas.

Se deben considerar, además, las limitantes surgidas a partir de la composición de la muestra, las que dificultan la generalización de los resultados. Se trata de una muestra relativamente pequeña, y que no ha accedido a las experiencias de los sectores populares, o a la de las generaciones más antiguas. Expandir el estudio hacia estos grupos es clave para obtener un entendimiento más cabal de los procesos de deconversión, así como de los posibles matices que podrían ser observados en individuos de distintas posiciones sociales. Por ejemplo, podría ser posible dar cuenta de cómo se expresan estos procesos en grupos donde históricamente han predominado formas populares de religión, un tema que no fue mayormente abordado en esta investigación.

Reflexiones finales

Tres reflexiones para finalizar. La primera apunta a la forma en que las encuestas contabilizan la no-religión. Cuando las personas sin identificación religiosa eran pocas, probablemente no era demasiado relevante distinguir los matices en el interior de esa categoría. Sin embargo, en las entrevistas analizadas se ha podido observar que incluso ser ateo puede significar hasta 3 cosas completamente distintas para las personas. Si la población no-religiosa va a seguir creciendo, no distinguir la diversidad dentro del grupo puede resultar tan irrelevante como no diferenciar las distintas denominaciones cristianas, sin tomar en cuenta las particularidades sociales, económicas, culturales y hasta políticas de cada una de ellas. Lo

que está de fondo de esta interpelación es si, en este terreno que se ha denominado líquido, sigue siendo relevante metodológicamente la cuantificación de identidades nominales para describir el panorama religioso actual.

En segundo lugar, si el escenario religioso chileno en la actualidad efectivamente es como acá se describe, líquido e individualizado, la sociología de la religión podría sacar gran provecho dialogando con las perspectivas que se han denominado como “sociologías del individuo”, con el fin de comprender como las incertidumbres del “individuo social” dialogan con la autonomía del “individuo existencial”. Del mismo modo, integrar la perspectiva de género es fundamental para entender la experiencia femenina fuera de la religión, cómo las estructuras patriarcales se entrecruzan con las religiosas, y cómo éstas últimas son capaces de mostrar una notable persistencia en las subjetividades de las mujeres, incluso tras la deconversión.

Por último, se ha sostenido constantemente que las transformaciones religiosas no son independientes de los cambios en la sociedad en general. De ahí que sea necesario recalcar que esta investigación se inició durante las semanas siguientes del Estallido Social del 2019 y está siendo finalizada durante la pandemia de COVID-19. Con todo, estos eventos no fueron protagonistas en las narrativas de los entrevistados, más allá de alguna mención esporádica. Este estudio, en otras palabras, no alcanza a integrar los posibles cambios en la religiosidad de los chilenos que sigan a estos tiempos de crisis. La vocación sociológica obligará a permanecer atentos a la dirección y la magnitud de estas transformaciones.

Bibliografía

- Agadjanian, V. (2017). Women's Schooling and Religious Mobility: Joining, Switching and Quitting Church in a Christian Sub-Saharan Setting. *Sociology of Religion: A Quartely Review*, 4(78), 411-436.
- Araujo, K. (2009). Estado, sujeto y sexualidad en el Chile postdictatorial. *Nomadías*(9), 11-39.
- Araujo, K., & Martuccelli, D. (2012a). *Desafíos Comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos* (Vol. II). LOM.
- Araujo, K., & Martuccelli, D. (2012b). *Desafíos Comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos* (Vol. I). LOM.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad Líquida* Fondo de Cultura Económica]. Buenos Aires.
- Bellah, R. N. (1991). Theoretical Foundations. In *Beyond Belief* (pp. 1-50). University of California Press.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1996). Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido. ¿Qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas? *Estudios Públicos.*, 17(63), 1-54.
- Berghammer, C., Zartler, U., & Krivanek, D. (2017). Looking Beyond the Church Tax: Families and the Disaffiliation of Austrian Roman Catholics. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 3(56).
- Bernasconi, O. (2011). Aproximación narrativa al estudio de fenómenos sociales: principales líneas de desarrollo. *Acta Sociológica*, 56(septiembre-diciembre 2011), 9-36.
- Brown, C. G. (2010). *What was the Religious Crisis of the 1960s?* (Vol. 34).
- Cardano, M., & Pannofino, N. (2018). Taking leave of Damanhur. Deconversion from a magico-esoteric community. *Social Compass*, 65(3), 433-450.
- CEP. (2017). *Estudio Nacional de Opinión Pública Septiembre-Octubre 2017*
- Chase, J. (2010). *Why They Stop Attending Church: An Exploratory of Religious Participation Decline Among Millennials From Conservative Christian Backgrounds* University of Central Florida]. Orlando, Florida.
- Copen, C., & Silverstein, M. (2008). The Transmission of Religious Beliefs across Generations: Do Grandparents Matter?*. *Journal of Comparative Family Studies*, 39(1), 59-X.

- Cragun, R. T., & Hammer, J. H. (2011). "One Person's Apostate is Another Person's Convert": What Terminology Tells Us About Pro-Religious Hegemony in the Sociology of Religion. *Humanity & Society*, 35(1-2), 149-175.
- Davidman, L., & Greil, A. L. (2007). Characters in Search of a Script: The Exit Narratives of Formerly Ultra-Orthodox Jews. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(2), 201-216.
- Fenelon, A., & Danielsen, S. (2016). Leaving my Religion: Understanding the Relationship Between Religious Disaffiliation, Health and Well-Being. *Soc Sci Res.*, 57, 49-62.
- Fisher, A. R. (2016). A Review and Conceptual Model of the Research on Doubt, Disaffiliation and Related Religious Changes. *American Psychological Association*, 9(4), 358-367.
- Frølund, H., Birkeland, M., Jensen, J., Schnell, T., Hvidt, N., Sørensen, T., & La Cour, P. (2018). What bring meaning to life in a highly secular society? A study on sources of meaning among Danes. *Scandinavian Journal of Psychology*, 56(9), 678-690.
- Fuica-Rebolledo, I., & Vergara-Andrades, C. (2016). Entramados de lo juvenil. Aproximaciones hacia las sociabilidades juveniles chilenas contemporáneas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(2), 957-973.
- García, A., & Blankholm, J. (2016). The Social Context of Organized Nonbelief: County-Level Predictors of Nonbeliever Organizations in the United States *Journal for the Scientific Study of Religion*, 55(1), 70-90.
- Garretón, M. A. c. (2016). *La Gran Ruptura. Institucionalidad política y actores sociales en el Chile del siglo XXI*. LOM.
- Geertz, C. (2003). La Religión como Sistema Cultural. In *La Interpretación de las Culturas* (pp. 88-117). Gedisa.
- González, R. (2018). Es casi una experiencia religiosa. Los desafiliados religiosos en Chile. *Puntos de Referencia*(499), 1-9.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La Religión, Hilo de Memoria*. Herder.
- Hookway, N. S., & Habibis, D. (2015). 'Losing my religion': Managing identity in a post-Jehovah's Witness world. *Journal of Sociology*, 51(4).
- Hu, A., & Leamaster, R. J. (2015). Intergenerational Religious Mobility in Contemporary China. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1(54), 77-99.

- Jaspers, E., Lubbers, M., & De Vries, J. (2008). Parents, Children and the Distance between Them: Long Term Socialization Effects in the Netherlands. *Journal of Comparative Family Studies*, 39(1), 39-58.
- Luckmann, T. (1973). *La Religión Invisible*. Ediciones Sígueme.
- Manning, C. (2013). Unaffiliated Parents and the Religious Training of Their Children. *Philosophy, Theology and Religious Studies Faculty Publications*, 18, 1-27.
- Méndez, M. L. (2009). Clases medias y ética de la autenticidad. Tensiones en torno al sentido de pertenencia. In C. Fuentes (Ed.), *Informe Encuesta Nacional de Opinión Pública UDP 2008* (pp. 91-100). Ediciones UDP.
- Nelsen, H. M. (1981). Religious Conformity in an Age of Disbelief: Contextual Effects of Time, Denomination and Family Processes Upon Church Decline and Apostasy. *American Sociological Review*, 46(5), 632-640.
- O'Dea, T. F. (1967). The Crisis of the Contemporary Religious Consciousness. In *The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences* (Vol. 96, pp. 116-134).
- Peters, G. (2019). "Como se Deus nao existisse": da secularizacao ao pluralismo na sociologia da religiao de Peter Berger. *Sociologias*, 21(50), 296-311.
- PNUD. (1998). Elementos para la Comprensión de la Seguridad Humana en la Modernidad. In *Las Paradojas de la Modernización* (pp. 55-75). PNUD.
- PUC/CfkAdimark. (2018). *Encuesta Bicentenario 2017*
- Pérez, S., & Vallieres, F. (2019). How do Religious People Become Atheist? Applying a Grounded Theory Approach to Propose a Model of Deconversion. *Secularism and Nonreligion*, 8(3), 1-14.
- Riessman, C. K. (1993). *Narrative analysis*. Newbury Park, California : Sage Publications.
- Riessman, C. K. (2001). Analysis of Personal Narratives. In J. F. Gubrium & J. A. Holstein (Eds.), *Handbook of Interview Research* (pp. 695-710). SAGE Publications, Inc.
- Riessman, C. K. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. Los Angeles : Sage Publications.
- Sallaberry, J. P. (2018). Denunciados en la Iglesia llegan a 113 en 15 años. *La Tercera*.
- Sass, O. (2000). La Perspectiva Pragmática de George Herbert Mead. *Revista Educación y Pedagogía*, 12(26-27), 123-140.

- Sautu, R. (2009). El Marco Teórico en la Investigación Cualitativa. *Controversias y Concurrencias Latinoamericanas*, 1(1).
- Sauvayre, R. (2017). The rationality of belief change and the unexpected effects of a conflict of values. *Rationality and Society*, 29(3), 298-321.
- Scharp, K. M., & Beck, A. L. (2017). "Losing my religion" Identity (re)construction in Mormon exit narratives. *Narrative Inquiry*, 27(1), 132-148.
- Schnabel, L. (2016). Religion and Gender Equality Worldwide: A Country-Level Analysis. *Soc Indic Res*, 129(2), 893-907.
- Schnell, T. (2009). The Sources of Meaning and Meaning in Life Questionnaire (SoMe): Relations to demographics and well-being. *The Journal of Positive Psychology*, 4(6), 483-499.
- Silva Palacios, V. (2015). *Narrativas de la Individualización en Chile* Memoria para optar al título de sociólogo. Departamento de Sociología, Universidad de Chile]. Santiago de Chile.
- Simmons, J. (2017). Atheism Plus What? Social Justice and Lifestyle Politics Among Edmonton Atheist. *Canadian Journal of Sociology*, 42(4), 425-446.
- Simmons, J. (2018). 'Not that kind of atheist': scepticism as a lifestyle movement. *Social Movement Studies*, 17(4), 437-450.
- Stets, J. E., & Burke, P. J. (2000). Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, 63(3), 224-237.
- Streib, H. (2012). Deconversion. In L. R. Rambo & C. E. Farhadian (Eds.), *Oxford Handbook on Religious Conversion*. Oxford University Press.
- Streib, H., Hood Jr, R. W., Keller, B., Csöff, R.-M., & Silver, C. F. (2009). *Deconversion: Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thiessen, J., & Wilkins-Laflamme, S. (2017). Becoming a Religious None: Irreligious Socialization and Disaffiliation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1(56), 64-82.
- Trzebiatowska, M. (2018). Sovereign of Herself: Women's Narratives of 'Lived Atheism'. *Secularism and Nonreligion*, 7(2), 1-11. <https://doi.org/https://doi.org/10.5334/snr.88>

- Vaggione, J. M. (2014). La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 24(42), 209-226.
- Valenzuela, E., Bargsted, M., & Somma, N. (2013). ¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile. *Temas de la Agenda Pública*, 8(59).
- Vargas, N. (2012). Retrospective Accounts of Religious Disaffiliation in the United States: Stressor, Skepticism, and Political Factors. *Sociology of Religion*, 73(2), 200-223.
- Vermeer, P., Janssen, J., & De Hart, J. (2011). *Religious Socialization and Church Attendance in the Netherlands from 1983 and 2007: a Panel Study* (Vol. 58).
- Vizcaíno Cruzado, E. (2015). Espiritualidad líquida. Secularización y transformación de la religiosidad juvenil. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10(2), 437-470.
- Wimberley, D. W. (1989). Religion and Role-Identity: A Structural Symbolic Interactionist Conceptualization of Religiosity. *The Sociological Quarterly*, 30(1), 125-142.
- Yamane, D. (2000). Narrative and religious experience. *Sociology of Religion*, 61(2), 171-189. <https://doi.org/10.2307/3712284>

Anexos

Anexo 1: Consentimiento Informado

DOCUMENTO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO

NARRATIVAS DE DECONVERSIÓN RELIGIOSA

I. INFORMACIÓN

Usted ha sido invitado(a) a participar en la investigación Narrativas de Deconversión Religiosa. Su objetivo es identificar y analizar las narrativas de deconversión religiosa en individuos de la ciudad de Temuco. Usted ha sido seleccionado(a) porque ha declarado no tener religión, y haber cambiado su identidad religiosa en algún punto de su vida.

El investigador responsable de este estudio es Gabriel Cortés, Licenciado en Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. La investigación no tiene financiamiento externo alguno, y se encuentra en el marco del proyecto de título del investigador.

Para decidir participar en esta investigación, es importante que considere la siguiente información. Siéntase libre de preguntar cualquier asunto que no le quede claro:

Participación: Su participación consistirá en la realización de una entrevista. La entrevista durará entre 30 y 120 minutos, y abarcará varias preguntas sobre sus experiencias religiosas actuales y anteriores.

La entrevista será realizada en el lugar, día y hora que usted estime conveniente.

Para facilitar el análisis, esta entrevista será grabada. En cualquier caso, usted podrá interrumpir la grabación en cualquier momento, y retomarla cuando quiera.

Riesgos: La investigación no supone ningún riesgo para sus participantes.

Beneficios: Usted no recibirá ningún beneficio directo, ni recompensa alguna, por participar en este estudio. No obstante, su participación permitirá generar información para aumentar el conocimiento del panorama religioso en el Chile actual y entender una nueva situación de pluralidad de credos.

Voluntariedad: Su participación es absolutamente voluntaria. Usted tendrá la libertad de contestar las preguntas que desee, como también de detener su participación en cualquier momento que lo desee. Esto no implicará ningún perjuicio para usted.

Confidencialidad: Todas sus opiniones serán confidenciales, y mantenidas en estricta reserva. En las presentaciones y publicaciones de esta investigación, su nombre no aparecerá asociado a ninguna opinión particular. Las grabaciones de las entrevistas serán almacenadas por el investigador para ser analizadas en el marco del estudio.

Conocimiento de los resultados: Usted tiene derecho a conocer los resultados de esta investigación. Para ello, se le pedirá un correo electrónico al cual se le hará llegar los hallazgos de la investigación

Datos de contacto: Si requiere mayor información, o comunicarse por cualquier motivo relacionado con esta investigación, puede contactar al Investigador Responsable de este estudio:

Gabriel Cortés Paredes

Teléfonos: +56961345060

Correo Electrónico: gab.cortes97@gmail.com

Anexo 2: Preguntas Guía Entrevistas

Pregunta Inicial:

Podrías empezar contándome que rol jugaba la religión en tu vida, y en qué momento recuerdas haber empezado a sentir dudas sobre tu identificación o pertenencia

Preguntas sobre identificación, fuentes de sentido y trayectorias de deconversión

1. ¿Puedes contarme sobre prácticas, ritos y creencias que realizabas entonces? ¿Qué significaban para ti? ¿Cómo te sentías al realizarlas?
2. (Sobre creencias y prácticas) ¿Qué ha cambiado y que se ha mantenido?
3. ¿Cómo te identificarías ahora?

Preguntas sobre puntos de inflexión

4. ¿Alguna vez sentiste que lo que tu religión enseñaba o predicaba quizás no eran tan ciertas? Cuéntame sobre esas situaciones.
5. ¿Alguna vez sentiste que tus valores estaban en contradicción con los de tu religión? Cuéntame sobre esa situación. ¿Dirías que tus valores cambiaron o se mantuvieron después de tu cambio?

Preguntas sobre socialización religiosa y actores relevantes

6. ¿Vienes de una familia religiosa? ¿Qué puedes contarme de la religión de tus padres?
7. ¿Crees que el cambio haya generado conflictos dentro de tu familia?
8. Cuéntame sobre tu relación con otros creyentes. ¿Ha cambiado desde que te saliste de la religión? ¿Lo sientes como una pérdida?
9. ¿Alguna vez tuviste clases de religión en el colegio? ¿Qué recuerdas sobre ello?

Pregunta de síntesis (para cerrar la entrevista)

10. Para cerrar, si quieres puedes realizar una síntesis o una evaluación de lo que todo este proceso ha significado para ti.