



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

INSTITUTO DE SOCIOLOGÍA

LA EXPERIENCIA DE LA CONVERSIÓN IRRELIGIOSA

Análisis de la transición espiritual hacia el escepticismo desde religiones tradicionales en adultos jóvenes residentes en Santiago, Chile

Por

CONSUELO CALDERÓN VILLARREAL

Tesis presentada al Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, para optar al grado académico de Magíster en Sociología

Profesor guía:

MARÍA BEATRIZ FERNÁNDEZ

Comisión:

CONSUELO ARAOS

MARÍA BEATRIZ FERNÁNDEZ

PILAR LARROULET

Diciembre, 2022

Santiago, Chile

©2022, Consuelo Cristina Calderón Villarreal

Contenidos

Agradecimientos	4
Resumen.....	5
1. Introducción	6
2. Marco teórico	8
2.1. Ateos, agnósticos y no-religiosos	11
2.2. Pluralización y secularización	12
2.3. Espiritualidad versus religiosidad	13
2.4. Definición de conversión irreligiosa	15
2.5. Experiencia de la conversión irreligiosa	17
3. Propuesta investigativa	19
4. Metodología	21
4.1. Caracterización de la muestra	23
4.2. Plan de análisis	25
5. Resultados	26
5.1. Experiencia de la conversión irreligiosa	28
5.1.1. Racionalización y emocionalidad	28
5.1.2. Crítica a las contradicciones religiosas	32
5.1.3. Desarrollo personal secularizador	38
5.1.4. Elementos mundanos para la conversión irreligiosa	44
5.2. (Ir)religiosidad y espiritualidad.....	47
5.3. El ‘viaje’ de la conversión irreligiosa: distintos caminos	53
5.3.1. Narrativas flexibles-tranquilas.....	54
5.3.2. Narrativas dolorosas-conflictivas	60
6. Conclusiones.....	67
6.1 Limitaciones y futuros estudios.....	76
7. Bibliografía.....	81
8. Anexos	87
8.1. Información demográfica de la muestra	87
8.2. Modelo de la conversión irreligiosa	88
8.3. Líneas de tiempo: narrativas flexibles/tranquilas	89
8.3.1. Caso n°1: EV.....	89
8.3.2. Caso n°2: AB	90

8.3.3. Caso n°3: JM	91
8.3.4. Caso n°4: FV	92
8.3.5. Caso n°7: DC	93
8.3.6. Caso n°11: CC.....	94
8.3.7. Caso n°12: RP.....	95
8.3.8. Caso n°16: FI	97
8.4. Líneas de tiempo: narrativas flexibles/tranquilas	99
8.4.1. Caso n°5: GC	99
8.4.2. Caso n°6: SD.....	100
8.4.3. Caso n°8: RV	102
8.4.4. Caso n°9: KP.....	103
8.4.5. Caso n°10: MA	105
8.4.6. Caso n°13: IO	107
8.5. Líneas de tiempo: narrativas intermedias.....	108
8.5.1. Caso n°14: SB.....	108
8.5.2. Caso n°15: MS.....	110

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autora.

©2022, Consuelo Calderón Villarreal

Agradecimientos

Agradezco a mis padres por su incondicional apoyo y acompañamiento en todo este 'viaje' que significa vivir y crecer. A mi papá Carlos por inculcarme el razonamiento lógico y el asombro por las matemáticas, además de estar abierto a conversar sobre cualquier temática. A mi mamá Cristina por mostrarme el maravilloso mundo de la literatura y las ciencias sociales, enseñándome que nunca estamos solas cuando nos adentramos en la lectura, además de leer y comentar todos mis escritos. Agradezco a mi hermano José por ser mi mejor amigo de toda la vida, mi modelo de buen ser humano. Ustedes tres fueron, son y serán un pilar fundamental para mí.

Agradezco a mis profesoras de comisión de tesis, Consuelo, Beatriz y Pilar, por sus comentarios, referencias, críticas constructivas y enseñanzas invaluable. Siempre dispuestas a ayudar en el desarrollo de este trabajo, tanto intelectual como anímicamente. Asimismo, agradezco al profesor Matías Fernández por su paciencia y contribución en el potenciamiento del presente trabajo, compartiendo y conversando nuestros pensamientos como iguales.

Agradezco a mis animales no-humanos, Baku y Kali, mi eterna compañía y mi fuente principal de serotonina. Gracias por enseñarme lo esencial que es jugar y tomarse una pausa en un mundo acelerado, a veces solo necesitamos volver a ser niños y disfrutar de la existencia.

Agradezco a Eduardo, mi compañero y mi amor, no solo por mostrarme lo que era la sociología y señalar mi compatibilidad con esta hermosa disciplina, además de ser uno de mis lectores desde el inicio, sino que también por enseñarme lo extraordinaria que puede ser la vida, además de revelarme mi potencialidad en múltiples aspectos. Lograste que me quisiera a mí misma con tu desbordante cariño. Seguiremos, juntxs, filosofando y acompañándonos.

Agradezco a mis participantes por entregarme su confianza y contarme sus historias. Valoro sobremanera la unicidad de cada relato y lo particular de cada experiencia. Sin ustedes, este proyecto no hubiese sido posible. Ojalá pueda ser un punto de inicio para dar cuenta de cómo cada uno comprende y procesa la realidad, denotando lo diferentes que somos y, por ende, que nadie más se sienta coaccionado a pensar o actuar en formas que no le hagan sentido.

Resumen

El presente estudio indaga en las narraciones y significaciones que los individuos sustentan en cuanto al por qué y al cómo de su conversión irreligiosa, denotando el rol que tuvieron las relaciones sociales durante su proceso transformativo, los factores situacionales y las consecuencias tanto en su bienestar personal como en su círculo social. Este objetivo acarrea la intención investigativa de problematizar cómo se está preguntando por denominación (ir)religiosa en encuestas, además de robustecer la subdisciplina sobre secularismos en sociedades contemporáneas. Mediante el empleo de entrevistas semiestructuradas aplicadas a adultos jóvenes residentes en Santiago de Chile, se realizó una mixtura entre análisis de discurso y narrativo con la finalidad de construir un conocimiento tal que rescate los múltiples sentidos relatados que los participantes le atribuyen a su metamorfosis (ir)religiosa/espiritual. Respondiendo al por qué, se identificó la presencia y confluencia de cuatro mecanismos explicativos que convergen en alternativas seculares -racionalización y emocionalidad, crítica a las contradicciones religiosas, desarrollo personal y elementos mundanos para la conversión irreligiosa. Consecuentemente, se destacaron procesos de pérdida y simultánea construcción de sentido, las cuales fueron movilizadas por la interrelación de estos mecanismos para la transición. Aquí la espiritualidad es fundamental al reemplazar la función religiosa, de manera que el individuo se sujetaría a la realidad desde paradigmas personalizados y configurados en base a su propia experiencia vivida. Lo anterior se materializa en la esquematización de un modelo que explica por qué de la conversión irreligiosa. Asimismo, bajo el objetivo de responder al cómo del fenómeno, se identificaron dos tipologías narrativas que buscan caracterizar la forma en que los conversos irreligiosos experimentaron su transición: la flexible-tranquila y la dolorosa-conflictiva.

*Do you believe a word
What the good book said?
Or is it just a holy fairytale
And God is dead?
God is dead, God is dead
God is dead, God is dead
God is Dead?, Black Sabbath*

1. Introducción

La creciente globalización en la que estamos subsumidos ha supuesto nuestro acercamiento a culturas diversas y formas innovadoras de vivir la religiosidad, de manera que se nos presentan varias opciones de creencia al tener ‘a-la-mano’ las filosofías de las espiritualidades más exóticas. Este hecho supone la aparición de nuevos cultos y el declive de aquellos “tradicionales”. Todos estos procesos convergen en la aparente elección religiosa/espiritual de los individuos, determinada según necesidades personales, pero coaccionada también por el contexto sociocultural de inserción. Dado este contexto de pluralismo religioso, la conversión religiosa se vuelve frecuente en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, paralelamente emergen numerosos procesos de secularización, de modo que la ‘no-creencia’ aparece, del mismo modo, como una alternativa en tanto marco de sentido que el individuo le puede otorgar a su realidad. Consiguientemente, la ‘conversión irreligiosa’ se vuelve plausible y frecuente, avivada por la vorágine del intercambio informacional de una sociedad hiperconectada (Vásquez, 2008), constituyéndose como un fenómeno que transforma a antiguos creyentes en ateos, agnósticos y/o ‘*nones*’¹ (de)convertidos.

A pesar de que este grupo pueda ser actualmente menor a otras tipologías, es menester connotar su carácter creciente en tanto categoría al preguntar sobre denominación religiosa, aunque curiosamente no ha sido indagada con suficiencia. Asimismo, parece ser que su rechazo religioso anterior no necesariamente implicaría una nula espiritualidad individual, lo que potencialmente indicaría la existencia de personas irreligiosas que se alejan de la idea tradicional

¹ En el presente trabajo se utilizarán los conceptos de ‘*none*’ y no-religiosos indistintamente, de manera que el primero es más utilizado en la literatura anglosajona y el segundo en la hispana.

de secularización, constituyendo un colectivo internamente diverso y complejo. Por esto, dado que nos encontramos experimentando ahora mismo tal mundo donde el pluralismo religioso y secular coexisten y se coproducen, es relevante preguntarse cómo se presentan y evolucionan las dinámicas de este tipo peculiar de conversión en el último tiempo, qué implicancias tiene para la realidad subjetiva como la espiritual y, en consecuencia, comprender cómo el sujeto experimenta en su trayectoria este vertiginoso cambio, adjudicándole relevancia a las reconfiguraciones de las percepciones de mundo e identificando los hitos de vida claves en aquel proceso.

En consecuencia, el interés general del presente trabajo radica en incentivar el cuestionamiento de cómo un individuo modifica marcos de sentido en los cuales opera cotidianamente de manera tan drástica, donde antaño un Dios era el director de orquesta de su realidad, pero eventualmente decidió afrontarse solitariamente a un mundo que lo trasciende. Por ello, se indagará en la experiencia y en las transformaciones en torno al sentido de aquella realidad que las personas sienten, perciben y expresan en sus relatos tras su conversión irreligiosa, es decir, al desafilarse de una denominación religiosa 'tradicional' y adoptar una filosofía secular personalizada. En este sentido, se torna necesario indagar en las narraciones y significaciones que los individuos sustentan desde su subjetividad en cuanto al por qué y el cómo de su transición irreligiosa, denotando, junto a ello, el rol que tuvieron las relaciones sociales en las que estaban insertos al momento de su proceso transformativo, los factores situacionales que los llevaron a tomar ciertas decisiones claves, las consecuencias tanto en el plano de su bienestar personal como en su círculo social, además de otras variables relevantes que emerjan durante la investigación.

A fin de cuentas, se busca explorar la heterogeneidad del fenómeno de la conversión irreligiosa en el contexto urbano chileno y en la población más proclive a despojarse de los valores religiosos tradicionales para así encontrar nuevas alternativas identitarias, pero que al mismo tiempo presentan un suelo relativamente inteligible con respecto a su sistema de creencias, a saber, los adultos jóvenes, controlando por variables como el nivel socioeconómico y el género, llegando a la realización de 16 entrevistas. Por esto, el enfoque será responder a la siguiente pregunta: *¿por qué ciertos adultos jóvenes, entre 20 a 30 años residentes en Santiago de Chile, experimentan un proceso de conversión secular?*, identificando y significando hitos claves de su historia de vida mediante las narraciones recopiladas.

Con el propósito de responder a esta interrogante, se presentaron los siguientes objetivos:

1. Indagar en los mecanismos explicativos para la conversión irreligiosa contemporánea, rescatando los efectos autopercibidos de este proceso de acuerdo con las narraciones y expectativas de las personas, dando cuenta de patrones secularizadores compartidos.
2. Identificar los procesos de construcción de sentido en torno al fenómeno de la conversión irreligiosa, denotando cómo éstos se vinculan con la trayectoria biográfica de cada individuo, principalmente en torno a la dimensión (ir)religiosa/espiritual e insertos en determinados contextos relacionales.
3. Reconstruir las trayectorias de conversión irreligiosa a partir de las narraciones retrospectivas de los participantes, articulándola en torno a etapas e hitos de su curso de vida, considerando la relación de ésta con otras dimensiones relevantes de la cotidianeidad personal². Tras esto, se categorizaron narrativas de conversión irreligiosa mediante un análisis de discurso/narrativo, interpretando sociológicamente los hechos y percepciones expresados.
4. Finalmente, analizar cómo los patrones correspondientes a los mecanismos explicativos y los procesos de construcción de sentido culminan reflejando trayectorias de conversión irreligiosa distintas.

2. Marco teórico

Los pocos datos sistemáticamente recolectados sobre conversión secular provienen de Estados Unidos con la encuesta Pew Forum on Religion & Public Life (2009), citado en Streib (2012), donde, dentro del grupo de desafiados no-reafiliados, el 97% de los excatólicos y el 96% de los exprotestantes afirmaron haber dejado su fe antes de los 30 años, mientras que las razones reportadas del porqué de su transición abarcan desde necesidades espirituales insatisfechas hasta el cese de las creencias inculcadas, en conjunto con descontentos con respecto a las instituciones, las prácticas y otros creyentes. Asimismo, la Pew identifica que el motivo más común de conversión secular es la duda intelectual y el criticismo moral y, en segundo lugar, la pérdida de la experiencia religiosa. Sin embargo, esta encuesta posee sus limitaciones, pues toma en cuenta solo la membresía reportada y no explora en profundidad aquella experiencia. Otro

² Las relaciones sociales, la realidad educativa, el contexto residencial, diversas experiencias marcadoras, entre otras.

estudio relevante es el International Social Survey Programme (2018), citado en Streib (2012), donde se aprecia que quienes han emigrado de una afiliación religiosa determinada al estatus de no seguir religión alguna, el 46,7% reporta autoidentificarse como una persona espiritual en el caso estadounidense, lo que indica que los conversos irreligiosos no necesariamente se hunden en la secularización ni que intercambian la creencia por la no-creencia. En este sentido, el 63,6% de los estadounidenses se identificarían como más espirituales que religiosos, mientras que el 80,3% rechazan identificarse como religiosos.

Ahora bien, penetrando en el caso chileno, Valenzuela et al. (2013) analizan el progreso del secularismo en Chile, definiéndolo como un fenómeno relativamente reciente y que se manifiesta como el problema de aquellos que marcan 'ninguna religión' ('*nones*') en las encuestas. Esto se puede reflejar en los datos del Latinobarómetro 2000 versus los del 2020 para el caso chileno, pues se muestra una declinación de católicos del 73,36% al 48,67%, mientras aquellos que marcan 'ninguno' subieron del 7,32% al 35,25%, y para el caso de los ateos y agnósticos se mantuvieron relativamente constantes, de un 1,52% a un 1,25%. Por su parte, la Encuesta Bicentenario 2018 demuestra una mayor cantidad de católicos para las cohortes más antiguas (45 años o más), mientras que las generaciones más jóvenes presentan una mayor cantidad de ateos, agnósticos y/o '*nones*': fluctúa entre el 40% al 49% para los tres grupos de estudio más jóvenes, mientras que esta misma categoría se encuentra entre el 17% al 23% para los dos mayores. Por ende, la declinación religiosa tradicional está condicionada tanto por un efecto de cohorte como por un efecto de edad (Valenzuela et al., 2013). Consiguientemente, si este ritmo secularizante se mantiene o se exagera es extremadamente probable que el catolicismo deje de primar, de manera que las generaciones más jóvenes, despojadas de las religiones tradicionales, encarnarían y reproducirían creencias divergentes y actitudes irreligiosas, los cuales ganarían potencia y magnitud en el tiempo, conllevando a un aumento de adeptos en la categoría de ateos, agnósticos y '*nones*'. En suma, la conversión irreligiosa no sería un fenómeno/problema sociocultural sencillo de teorizar, menos de estudiar empíricamente: distintas conversiones se producen bajo dinámicas disímiles, y conversiones del mismo tipo pueden ocurrir bajo lógicas y causalidades diferentes (Introvigne, 2010). Sin embargo, la sociología de la religión debe evolucionar, es decir, re-teorizarse en pos de estas transformaciones con el propósito de comprenderlas y explicarlas, cuestionándose cómo diferentes principios

morales se tornan aceptables, al tiempo de hacerse posibles distintas versiones de la realidad, en este caso, seculares.

Lo dicho anteriormente se torna aún más necesario al tener en cuenta que, si bien hay bastante evidencia, predominantemente internacional, con respecto a transformaciones autorreportadas por individuos que han experimentado alguna conversión religiosa (Paloutzian et al., 1999), la historia es opuesta para el caso de los estudios sobre conversiones seculares, al punto que el consenso predominante sobre esta temática recae meramente en asegurar que está en una etapa embrionaria (Paloutzian et al., 2013; Hood & Chen, 2013), con un interés en aumento por parte de investigadores norteamericanos y europeos dada la concientización sobre la pluralidad religiosa y la emergencia de nuevos movimientos religiosos (Streib, 2020). Sin embargo, esto ha supuesto la falta de sistematicidad de los escasos estudios empíricos sobre conversión irreligiosa (Parker, 2008), además de la problemática en la construcción de encuestas en cuanto a su impotencia en discriminar entre diferentes tipos de ateísmo/agnosticismo/no-religiosidad y su perspectiva con respecto a una realidad trascendente (Hood & Chen, 2013). Algunas investigaciones destacables constituyen encuestas a gran escala como la International Social Survey Programme (1998, 2008, 2018), algunas discusiones durante los años 80' sobre apóstatas de grupos religiosos (Skonovd, 1981; Jovanovich, 1984; Wright, 1987; Jacobs, 1989; citados en Paloutzian et al., 2013), ciertos estudios longitudinales (Hui et al., 2018; Perry & Longest, 2019; Stronge, 2020; Van Tongeren et al., 2020), además de otras investigaciones más recientes que cuestionan el porqué del abandono de congregaciones religiosas para dirigirse al ateísmo (Hunsberger & Altemeyer, 2006; Diener et al., 2011). En síntesis, aparece como necesaria una investigación comprensiva, tal que les otorgue relevancia a los procesos (ir)religiosos de nuestras sociedades latinoamericanas, sobre cómo la conversión secular se experimenta y desarrolla, identificando las causas contingenciales y las consecuencias a un nivel subjetivo, indagando de qué maneras la identidad y espiritualidad se transforman al transfigurar la percepción y sentido de mundo en pos de un conjunto de decisiones personales.

Entonces, mientras que el escenario en sociedades avanzadas exhibe dos tendencias contrarias, a saber, el declive de la asistencia a servicios religiosos y, simultáneamente, una persistencia de creencias religiosas y un aumento de la espiritualidad, el escenario para las sociedades en vías de desarrollo demuestra un movimiento desde valores de sobrevivencia a

valores de autoexpresión, pero sin mucha evidencia sobre secularización (Inglehart & Baker, 2000). Específicamente, América Latina experimentó un aumento vertiginoso del protestantismo en los años 80' (Martin, 1993; Stoll, 1991), provocando el declive del catolicismo en la región, aunque la realidad actual estaría indicando más bien un movimiento hacia el pluralismo religioso (Parker, 2008). Uno de los principales factores que ha ocasionado este resultado fueron las reformas educativas del continente, las cuales impulsaron cierta liberalización de la cultura, provocando el creciente cuestionamiento de las doctrinas religiosas hegemónicas, en conjunto con una valoración hacia las creencias y rituales heterodoxos, lo que culminó en la diversificación de las opciones religiosas (Parker, 2008). Como consecuencia, el secularismo moderno latinoamericano no se estaría autocomprendiendo simplemente como ateo o agnóstico en sus sentidos tradicionales, sino más bien como un 'creer sin pertenecer' (Berger, 1967), es decir, como un conjunto de desafiliados irreligiosos que comprenden un amplio abanico en cuanto a sus modos y grados de creencia 'seculares', con diversas expresiones espirituales influenciadas por el contexto y la globalización.

2.1. Ateos, agnósticos y no-religiosos

Antes que todo, es necesario desarrollar el punto sobre qué se va a entender con 'ateos', 'agnósticos' y 'nones', puesto que son categorías que, si bien no apuntan a lo mismo en la teoría, en la realidad social suelen solaparse y hasta pensarse similarmente. La problemática en torno a este debate teórico recae en que cada investigador denomina diferentemente un tipo de sujeto en relación con sus creencias. Por ejemplo, ciertos estudios hablan de los 'nones' como meros desafiliados, mientras que otros ocupan el rechazo hacia un dios para hablar de 'ateos', al tiempo que otros piensan en grados de religiosidad, problematizando el estatismo de los conceptos — aunque dificultando el análisis (Streib, 2020).

Específicamente, los no-religiosos se comprenderán como aquellos que no presentan afiliación religiosa (Cragun, 2016; Petts & Desmond, 2016), mientras que los ateos constituyen aquellos que no creen en un dios o dioses (Cragun, 2016). Por su parte, los agnósticos suponen una definición más ambigua, pues se consideran como aquellos que no presentan conocimiento sobre la existencia de un dios o dioses, así como también la inseguridad con respecto a su existencia (Cragun, 2016). En este sentido, es posible aseverar que estos tres conceptos no son

mutuamente excluyentes, aunque es menester destacar su diferencia, particularmente en el hecho de que los *'nones'* se piensan en referencia a cierta autoidentificación religiosa, mientras que los ateos y agnósticos aluden a la inexistencia de cierta deidad. Este esclarecimiento teórico puede conllevar al cuestionamiento de cómo se está preguntando en encuestas sociales la afiliación religiosa al diferenciar entre ateos/agnósticos y no-religiosos, cuando es plausible la existencia de ateos y agnósticos de tipo no-religioso.

A grandes rasgos, y en base a Cragun (2016), los ateos y no-religiosos tienden a ser más jóvenes, hombres, usualmente más educados e inteligentes, menos tendientes a casarse y más proclives a convivir, además de presentar una ideología política más liberal y/o progresiva. Sustantivamente, en Estados Unidos para el año 2008, dentro de los *'nones'*, el porcentaje de ateos era de un 23,7%, mientras que, dentro de los ateos, el porcentaje de no-religiosos constituía el 75,9%; y para Europa el porcentaje del primer grupo subía al 60,8% y bajaba al 69,9% para el segundo. Asimismo, se ha evidenciado que no hay diferencias significativas entre no-religiosos y ateos/agnósticos en diversas áreas de estudio relevantes (Cragun, 2016), por lo que, en la práctica metodológica, no tendría mucho sentido hacer su distinción, más aun tomando en cuenta que existen pocas investigaciones con respecto a ateos, agnósticos y *'nones'* fuera de países desarrollados de Occidente, siendo necesario, en primer lugar, explorar este grupo internamente heterogéneo en países del 'Tercer Mundo'.

2.2. Pluralización y secularización

La sociología de la religión, particularmente con los planteamientos de Berger (2016) y en base a los datos empíricos con respecto a la realidad religiosa mundial, ha puesto en crisis el paradigma cimentado por la teoría de la secularización, la cual podía tener cierto sentido en un nivel macrosocial al analizar la Europa Occidental del siglo XVIII, pero era problematizada por la situación altamente religiosa de Estados Unidos y aún más por la diversidad del 'Tercer Mundo' en esta misma índole (Berger y Luckmann, 1972). En definitiva, pareciese que la creciente secularización de las instituciones ha implicado la paradoja de una proliferación de nuevas creencias religiosas modernas (Hervieu-Léger, 2005), posibilitando el giro teórico constituido por la tesis del pluralismo religioso, el cual es intensificado por la globalización (Berger et al., 2008). Esta diversidad religiosa y expansión de las redes informacionales ha implicado que creencias

‘exóticas’, las cuales no necesariamente suponen un dios, se encuentren próximas a Occidente (Inglehart & Baker, 2000), de manera que culminan en una dinámica de modificación mutua.

En este sentido, el pluralismo estaría deviniendo en el auge de una competencia religiosa, tal que las alternativas de creencia y la posibilidad de elegir se tornan una realidad (Berger, 1967; Gooren, 2006; Paloutzian et al., 2013). Simultáneamente, la secularización se expresa como la socavación de las estructuras de plausibilidad religiosas, de manera que lo religioso ya no estaría entrando en las otras esferas de la vida social (Campbell, 2014; Cragun, 2016; Yamane, 2016). En otras palabras, la pluralización y la secularización constituyen procesos conjuntos por el hecho de co-producirse en el mundo contemporáneo. Esto se puede reflejar, por ejemplo, en la observación de ciertos ‘revivals’ de formas tradicionales de religión, expresados en la caída de la afiliación a iglesias ortodoxas y la aparición de nuevos cultos (Douglas, 1982).

Es así como una sociedad post-secular supone una paradoja, a saber, que los propios procesos de secularización han significado la transformación de la función de la religión en la sociedad, más no su eliminación, conllevando a que la secularización contemple efectos religiosos (Giordan, 2016), la cual posibilita y es posibilitada por el pluralismo. En consecuencia, emergería la pregunta sobre cómo es posible la coexistencia de personas que experimentan y perciben la realidad diferentemente a la vez que habitan el mismo plano espaciotemporal.

En virtud de ello, los avances en educación han implicado la exposición y transformación hacia una cultura más liberal y crítica, potenciando la figura del ‘no creyente’, pero no necesariamente racionalizado y secularizado en su completitud (Parker, 2008), sino que diverso en sí mismo, de manera tal que presenta múltiples e innovadas alternativas de producción de sentido. Por consiguiente, los creyentes más jóvenes, tomando en cuenta su educación y su contexto generacional, son los que más tienden a distanciarse de doctrinas oficiales, y creencias populares, para conformar nuevos sincretismos “que combinan muchos elementos simbólicos de diferentes, antiguas y nuevas tradiciones” (Parker, 2008, p.341).

2.3. Espiritualidad versus religiosidad

Es relevante distinguir entre religiosidad y espiritualidad dado el interés de la población en cuestión, a saber, personas que se han transformado espiritualmente, al punto de otorgarle cierto significado, potencialmente trascendente, a aquel proceso como una reacción ante su

desafiliación religiosa. Es decir, se espera que los conversos irreligiosos expresen una metamorfosis significativa en cuanto al ámbito de la espiritualidad, al tiempo que se despojan de la religiosidad.

Por su parte, la espiritualidad es un concepto que crecientemente se ha popularizado en Occidente, al punto que, por un lado, ha comenzado a sustituir a la religiosidad, así como también aparecer fuera del ámbito religioso (Giordan, 2016). Al fin y al cabo, esta paradoja que acarrea la espiritualidad implica que, a pesar de su gran utilización, sea un término difícil de definir y delimitar, por lo que un sinnúmero de autores se han aventurado a describirlo. Por ejemplo, Pinto (2007) entiende la espiritualidad como un sistema de guía interna funcional para el bienestar individual, independiente de la religión e impactando en diversos ámbitos de la vida personal. En una línea similar, Rodríguez et al. (2011) la caracterizan como aquello que motiva la trascendencia y que le otorga sentido a la existencia, lo cual se realiza mediante la búsqueda de un vínculo con una deidad. Por último, para Valiente-Barroso y García-García (2010) la espiritualidad consiste en una relación multidimensional con lo trascendente, de modo que puede experimentarse mediante la religiosidad y/o con la exposición al arte, la filosofía y la naturaleza.

Giordan (2016), Petts y Desmond (2016) construyen una definición de espiritualidad de manera simple, pero concisa, entendiéndose como aquella búsqueda personal por el sentido y lo trascendente, ya sea dentro o fuera de lo religioso. Esto cobra fuerza con la aseveración de Campbell (2014) sobre el significado del mito “como una referencia al estado espiritual interior del hombre” (p.46), pues reivindica la importancia de la espiritualidad al momento de fundar y consensuar el sentido de la vida social, además de las posibles explicaciones que se pueden formular al respecto, más allá de la religiosidad. Por ello, la perspectiva espiritual consistiría en dos fenómenos: (1) el establecimiento gradual de la libre elección del individuo y (2) la experiencia de diversidad y pluralismo religioso; implicando que al pensar en experiencias espirituales se esté refiriendo al ser interior, recalcando la capacidad de elección individual en cuanto a los modos de creencia y procurando el bienestar personal (Giordan, 2016).

Al enlazar religiosidad con espiritualidad, algunos autores aseveran que, por un lado, la espiritualidad puede entenderse como una realidad ‘incorpórea’ orientada a lo trascendente, mientras que la religiosidad se define como una entidad social con cierta teología, tradiciones,

normas y rituales (Sperry & Shafranske, 2005). Asimismo, Almanza et al. (1999) comprenden la religiosidad como una experiencia espiritual que se expresa a nivel conductual, siempre en relación con una doctrina religiosa. Sin embargo, otros autores son más tajantes en su diferenciación, como es el caso de Rivera-Ledesma y Montero-López (2007), pues buscan contraponer ambos conceptos, conceptualizando la religiosidad como una dimensión estrictamente social que tiene como función guiar el *modus vivendi* de los fieles, lo cual no necesariamente conlleva la búsqueda de experiencias espirituales. De todas maneras, cabe destacar que tanto religiosidad como espiritualidad presentan la capacidad de otorgar sentido a la vida, influenciando así positivamente al bienestar subjetivo de las personas e impactando, consecuentemente, su satisfacción con la vida (Wnuk & Marcinkowski, 2014).

Dicho lo anterior, es factible afirmar que la espiritualidad y la religiosidad no deben entenderse como ideas mutuamente excluyentes (Giordan, 2016; Fuentes, 2018), de manera que posibilita la emergencia de individuos espirituales, pero no religiosos, los cuales constituyen el foco de interés del presente estudio. Con la intención de sintetizar, Fuentes (2018) concluye:

(...) la religiosidad se refiere a la adherencia a un conjunto de creencias y prácticas de una institución religiosa organizada, y que la espiritualidad es una dimensión que incluye cuestionamientos sobre el significado, propósito y sentido de la vida, conectividad (...), búsqueda de lo trascendente, valores (p.116).

En este sentido, se definirá por 'espiritualidad' una realidad incorpórea y subjetiva, orientada a la trascendencia de manera que refiere a la experiencia de lo divino/sagrado en términos personales; mientras que 'religiosidad' consistiría en una entidad social con una teología particular, de forma que condensa tradiciones, normas y rituales en una doctrina determinada.

2.4. Definición de conversión irreligiosa

Por lo anterior, el volcamiento hacia la espiritualidad puede consistir en una respuesta de subsistencia para los seres humanos al experimentar una conversión irreligiosa. Con esto en mente, cobra razón el hecho de que una conversión irreligiosa acarree cambios de igual magnitud —en tanto transformación espiritual—, aunque distintos que una conversión religiosa (Paloutzian et al., 2013), constituyendo así un fenómeno sociológicamente relevante, aunque no lo suficientemente indagado. En consecuencia, la conversión irreligiosa se expresaría como un

intenso cambio biográfico, de manera que incluye aspectos individuales y sociales (Streib, 2012), tal que se exagera, en términos de frecuencia, con la emergencia de nuevos movimientos religiosos y con la desafiliación religiosa (Streib, 2020) a un nivel macro.

En estricto rigor, ‘conversión irreligiosa’ se entiende como la salida de la religión, la cual va desde la terminación de la membresía con una comunidad religiosa determinada hasta la pérdida de la experiencia religiosa, negando su realidad y pudiendo llegar a la crítica de sus valores morales (Streib, 2020). Dada esta definición ‘en negativo’, es factible notar que en la literatura se suele conceptualizar este fenómeno como ‘deconversión’, pensándolo como una antítesis a la conversión religiosa. Sin embargo, la conversión irreligiosa también presenta un teísmo positivo que, en realidad, se asemeja bastante a la conversión religiosa, donde el converso irreligioso actuaría como un buscador activo, tal que explora varias alternativas de trascendencia (Hood & Chen, 2013) y vela por su bienestar³.

En este sentido, los conversos irreligiosos, por el hecho de haber sido criados en un contexto específico tal que, eventualmente, adoptan una identidad secular, estarían posicionándose en un punto intermedio entre los ateos y religiosos ‘de toda la vida’ (Streib, 2020), constituyendo una tipología de persona y grupo social relativamente nueva, además de ambigua. Por ello, los conversos irreligiosos incluyen ‘*nones*’, ateos y/o agnósticos (Hood & Chen, 2013) anclados a los procesos de secularización de la era contemporánea. No obstante, es menester recordar que no todos los conversos irreligiosos se vuelven ateos, ni que el ateísmo es la motivación principal de su experiencia transformativa, pues una conversión irreligiosa puede ser el resultado de una reacción emocional repentina ante un conflicto con Dios, necesitando su rechazo, o también puede constituir un proceso gradual de adopción de una alternativa con respecto a la creencia en un dios o dioses que progresivamente se hace insostenible (Streib, 2020). Consiguientemente, y tomando como referencia a Paloutzian et al. (2013), se conceptualizará a la conversión irreligiosa como un intenso cambio biográfico tal que incluye aspectos individuales y sociales, desde lo experiencial, emocional, ideológico, intelectual, socioambiental y moral, así como también cambios o terminaciones con respecto a una

³ Es por esta razón que el concepto propuesto de ‘conversión irreligiosa’ es mejor, en el sentido de presentar un mayor potencial representativo en cuanto a la experiencia vivida de las personas.

membresía o comunidad, de manera que culmina en la autoidentificación con el ateísmo, el agnosticismo y/o la no-religiosidad.

2.5. Experiencia de la conversión irreligiosa

Campbell (2014), con su discusión sobre el impacto de los mitos en la contemporaneidad, implícita y poéticamente explica la conversión, de cualquier tipo, como un

(...) conflicto entre los sentimientos o actividades sexuales y los tabúes religiosos, así como las fantasías primitivas sobre demonios e infierno, ángeles y cielo, está relacionado narraciones y promesas de los adultos'. Y solo cuando esos materiales 'psicodinámicos' personales hayan sido vueltos a vivir activamente, junto con sus rasgos asociados emocionales, sensoriales e idealizadores, los 'nudos' del inconsciente personal habrían sido suficientemente resueltos como para hacer el profundo viaje interior entre las realizaciones personales y biográficas hasta las propiamente transpersonales (p.375).

Este planteamiento lo sintetiza bajo la idea del 'renacer', connotando el carácter dinámico de la experiencia de conversión, cualquiera que ésta sea. Es decir, como consecuencia del fenómeno de las conversiones, aparecen nuevas formas de experimentar, comprender y concebir las creencias, por ende, reconfigurando cómo pertenecemos a una sociedad y cómo constituimos nuestra identidad (Hervieu-Léger, 2005).

Dada la creciente relevancia de este fenómeno, la incipiente literatura ha debatido sobre las razones de por qué las personas se están convirtiendo irreligiosamente, llegando, por un lado, al modelo de las economías religiosas por el hecho de que visibiliza que las religiones no están proveyendo de manera apropiada su 'producto' y, por el otro, retomando la teoría de la secularización al aseverar que la religiosidad decae como consecuencia de la modernidad, de manera que las personas, crecientemente, ya no sienten la necesidad o el deseo de la religión (Cragun, 2016). Asimismo, el estudio de Pérez y Vallières (2019), basándose en los postulados de Hunsberger y Altemeyer (2006), indica que excreyentes se vuelcan al ateísmo por la interacción de tres mecanismos: la razón y la investigación, la crítica y el descontento hacia lo religioso, y la búsqueda del desarrollo personal.

A fin de cuentas, el pluralismo religioso estaría socavando el sector del sentido común que constituía una doctrina religiosa determinada, de manera que introduce el cuestionamiento del mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal, al punto que cada elemento de la realidad puede “ser objeto de múltiples interpretaciones y cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible” (Berger y Luckmann, 1972). Por tal motivo, el presente se estaría experimentando socialmente como una simbiosis de culturas geográficamente lejanas, conllevando la potencialidad de acabar, mediante su problematización, con la hegemonía occidental, de manera que la humanidad se presente como unida por el desarrollo científico y técnico de carácter secular (Campbell, 2014), en contraposición a la diversidad de sistemas de creencias que coexisten en la modernidad. En consecuencia, pareciese que un nuevo tipo de sabiduría es requerida con el objetivo de sostener la realidad, pues las grandes tradiciones religiosas se encuentran actualmente en un profundo desorden, imposibilitando la configuración de un sentido común basado en una única experiencia religiosa/irreligiosa.

Todo lo anterior sucede debido a las consecuencias dramáticas, en un nivel tanto social como individual, que acarrea la experiencia de una conversión irreligiosa, pues se presenta la adopción de un nuevo sistema de creencias, donde el significado de la vida y el sentido de los valores entran en juego (Paloutzian et al., 1999), transformándose personalizadamente. Asimismo, esta relevancia en términos de magnitud que implica una conversión se intensifica por los hallazgos de Ullman (1989, citando en Paloutzian et al., 1999), donde se demuestra que los conversos tienden a reportar más eventos traumáticos y son más propensos a sentir que su infancia fue infeliz, en contraste con los no-conversos, por lo que identifican que el estrés fue un factor relevante durante su proceso de conversión. No obstante, y desde otra perspectiva, la experiencia de la conversión también supone una búsqueda por el bienestar personal por parte del individuo, constituyéndolo como un agente activo del fenómeno en cuestión (Paloutzian et al., 1999), deseando así un cambio trascendental mediante la modificación del comportamiento y del ambiente en que la persona se desenvuelve.

Retornando a Campbell (2014), se evidencia que el modelo religioso y/o trascendental se equipara al modelo de las fantasías de la psique, de manera que, con la experiencia de la conversión irreligiosa, el sujeto busca una ruptura con un orden social y contexto determinado. Luego, tras una profunda retirada interior en formato de un ‘ir y volver’ recursivo a lo largo de un

período de tiempo, emergen una serie de sucesos, en tanto encuentros con la realidad que vívidamente se están transformando, al punto que se tornan caóticos, pudiendo concebirse hasta aterradores. Sin embargo, eventualmente, el individuo es capaz de volver a centrar su ser-en-el-mundo, re-armonizando su realidad y alcanzando nuevos valores morales, llegando a la realización de haber experimentado un viaje que se comprende como renacimiento. Sintéticamente, este autor identifica tres etapas de los procesos de conversión: (1) separación, (2) iniciación y (3) regreso, explicando esta experiencia como un “viaje interior y de regreso, en el que se busca hallar algo olvidado o perdido, y con ello restablecer el equilibrio vital” (p.295). Según Cragun (2016), las razones más comunes de este ‘viaje’ constituyen la educación en tanto terminación con adoctrinamientos religiosos no creíbles, la desalineación con valores societales contemporáneos⁴, la sensación de culpa tras liberación sexual y/o la identidad sexual de la persona, la predominancia de la salud psicológica, emocional y/o sexual, la interacción con individuos externos a la religión de origen, además de la mera indiferencia religiosa -que aparentemente constituye la motivación principal.

3. Propuesta investigativa

Con el objetivo de comprender la complejidad de transitar hacia el ateísmo, agnosticismo y otras formas de no-religiosidad desde doctrinas ‘tradicionales’, es necesario analizar, por un lado, los mecanismos explicativos que producen el volcamiento de los individuos hacia marcos de creencia alternativos y, por el otro, describir comparativamente las trayectorias de vida de cada cual, connotando así los momentos clave en que cada uno de estos mecanismos emerge. De esta manera, será posible la identificación de aspectos semejantes y divergentes según la especificidad de cada caso seleccionado en el presente trabajo. Por ello, mi propuesta radica en interpretar la experiencia de la conversión irreligiosa que los individuos narran, además de denotar los sentidos atribuidos a este proceso. Al fin y al cabo, este análisis se contextualiza bajo un escenario contemporáneo que se entiende como simultáneamente secularizado y pluralizado religiosamente, los cuales generan nuevas maneras de experimentar y percibir las creencias (Hervieu-Léger, 2005). En este sentido, se torna relevante visualizar cómo se reconfiguran las sociedades e identidades en términos (ir)religiosos y/o espirituales, en formas que aún no han

⁴ Por ejemplo, la equidad de género o la diversidad sexual.

sido lo suficientemente exploradas (Paloutzian et al., 2013; Hood & Chen, 2013), aportando así al desarrollo de una subdisciplina incipiente.

En consecuencia, el argumento descansa en que esta diversidad en los modos de creer y no creer conlleva a un creciente cuestionamiento del sentido común, tal que posibilita la emergencia de múltiples interpretaciones, donde cada una de éstas define las perspectivas y marcos de acción posible (Berger y Luckmann, 1972). Asimismo, se torna relevante indagar en las formas y grados de espiritualidad de los conversos seculares, pues a pesar de su desafiliación irremediablemente experimentan una transformación espiritual (Paloutzian et al., 2013), pudiendo llegar a sentirse más espirituales que antes (Streib, 2020; Hood & Chen, 2013; Paloutzian et al., 2013; Pasquale, 2010).

A sabiendas de que la conversión irreligiosa podría provocar, potencialmente, dramáticas consecuencias para la persona que experimenta el fenómeno —desde el significado que se le atribuye a la vida hasta los valores ético-morales que la organizan—, también, se torna relevante indagar en la capacidad agencial del individuo converso, puesto que a pesar de insertarse en un escenario permeado por discursos seculares, en conjunto con una creciente crítica social hacia las iglesias, la literatura afirma que esta clase de sujetos se expresan como ‘activos’. Es decir, se encontrarían en una búsqueda de su transición con el propósito de modificar su entorno social e interioridad con la finalidad de ayudarse a sí mismo a alcanzar cierto ideal de bienestar (Parker, 2008). En consecuencia, la conversión irreligiosa supone individuos que buscan una transformación específica para mejorar su calidad de vida, desde su perspectiva, encontrando la respuesta satisfactoria en el escepticismo. Adicionalmente, el estudio en población joven aparece como relevante por el hecho de encarnar los efectos culturales, históricos y políticos que implican las transformaciones sociales de las últimas décadas (Parker, 2008), particularmente desde los marcos de sentido que las personas sustentan para experimentar y desenvolverse en la realidad social.

Consiguientemente, el fenómeno de la conversión irreligiosa aparece como una oportunidad rica para explorar la dinamicidad de la realidad, connotando cómo la individualidad está subsumida a la estructura social en un tiempo histórico y biológico. Por ello, la información recabada a partir del presente estudio constituye un aporte en tanto responder cómo ciertos

patrones afectan la forma en que la gente piensa, siente y actúa, avanzando hacia un marco conceptual que permita explicar el porqué de la conversión irreligiosa, en tanto proceso transformativo causado por la influencia de múltiples dimensiones de la realidad (Bernardi et al., 2019). A su vez, los patrones detectados en el presente análisis podrían posibilitar la creación de instrumentos que logren recopilar la complejidad y heterogeneidad interna de los ateos, agnósticos y no-religiosos, entendiéndolo como un sector crecientemente relevante en las sociedades contemporáneas.

Lo anterior se engloba en la intención de deconstruir el estereotipo de individuos seculares, siendo necesario cuestionar cómo tradicionalmente se ha conceptualizado a aquellos que rechazan lo religioso, pues su desafiliación no necesariamente implica no creer en algo que nos trasciende (Hood & Chen, 2013; Gooren, 2010; Streib et al., 2009). Por ende, se busca estimular un giro que posibilite alejarnos de la idea simplista del ser ateo, agnóstico o no-religioso, dando cuenta de la existencia de otras realidades intra e interpersonales, siendo posible desistir de creencias religiosas, pero seguir movilizand o valores ético-morales, tal que la empatía y el bienestar colectivo se visualicen como un fin deseable; además de evidenciar la plausibilidad de reconfigurar nuevos marcos de sentido tales que posibiliten la conexión entre mente, cuerpo y mundo.

4. Metodología

Como el objetivo del estudio es dar cuenta de las experiencias de los individuos mediante la identificación de la trayectoria que convergió en una salida secular, y tomando en cuenta la escasa existencia de estudios empíricos previos respecto a la problemática específica (Streib, 2020; Hood & Chen, 2013; Paloutzian et al., 2013; Streib, 2012), la entrevista aparece como el método que mejor se acopla, pues entrega protagonismo a la voz de los participantes, obteniendo datos desde sus narraciones y percepciones de mundo. Más aún, Guba y Lincoln (1994) mencionan que una metodología hermenéutica/dialéctica, posibilita la construcción de conocimiento mediante la interacción participante-investigador, para así alcanzar conclusiones consensuadas y profundas, rescatando la experiencia vivida y prerreflexiva de la existencia humana (Van Manen, 2016). En consecuencia, se recogerá la información a partir de individuos que aseveran haber experimentado el fenómeno de conversión irreligiosa, vivan en Santiago de Chile y tengan entre

20 a 30 años, para después construir un conocimiento tal que rescate los múltiples sentidos recolectados e interpretados, de manera que se responda el porqué de aquella experiencia, es decir, los sentidos y significaciones que los mismos participantes le atribuyen a su metamorfosis (ir)religiosa/espiritual.

Según Guber (2001), las entrevistas refieren “a la biografía, al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas o standards de acción y a los valores o conductas ideales” (p.75), constituyendo una estrategia que desentraña, discursivamente, las percepciones subjetivas de las personas con respecto a un fenómeno de interés. En específico, se realizaron entrevistas activas semiestructuradas por dos razones: por un lado, Holstein y Gubrium (1995) aseveran que el carácter activo de una entrevista radica en su capacidad de construir sentido, de modo que enfatiza los procesos de producción de significado para la investigación. Por el otro lado, Gill et al. (2008) afirman que la entrevista semiestructurada ayuda a definir ciertas áreas necesarias de explorar, pero también permite la divergencia para detallar en ciertas ideas. Es decir, posibilita la indagación en ámbitos generales previamente identificados por la literatura, así como también rescatar las particularidades que potencialmente emerjan y generar nuevos conocimientos sobre el fenómeno de la conversión irreligiosa.

A grandes rasgos, la presente investigación se llevó a cabo mediante la implementación de entrevistas semiestructuradas de carácter cronológicas, con la finalidad de explorar y recopilar información experiencial a partir de la muestra mediante la generación de datos discursivos (Van Manen, 2016). En este sentido, fue primordial la reconstrucción experiencial de la historia de vida por parte de los participantes, concibiendo como central las significaciones y emociones acarreadas por ellos (Heyl, 2009). Consiguientemente, se buscaron narraciones que denoten la transformación del plano espiritual/religioso de las personas, desde su infancia al presente, recreando su biografía e incitando la focalización en momentos relevantes de su vida. Por ende, se acompañó al entrevistado/a en aquel proceso de reconstitución, posibilitando la enmarcación de las temáticas discutidas en el marco teórico con su trayectoria de vida de las personas. En específico, y mediante la identificación y esquematización de estas etapas, se preguntó por

diferentes dimensiones de la vida personal⁵, para así relacionarlas con el ámbito (ir)religioso/espiritual.

En cuanto a las consideraciones éticas, cabe recalcar que la mayor parte de la investigación social comprende como objeto de estudio a las personas, y esto es efectivamente el caso del presente trabajo. Asimismo, no necesariamente todo estudio sociológico implicará beneficios para sus participantes, por lo que es menester resguardar la autonomía de los individuos (Onwuegbuzie y Leech, 2007), es decir, respetar su capacidad de decisión con respecto a la participación en la investigación, así como también entregarle toda la información pertinente al respecto. Por ello, se hizo uso de un formulario de consentimiento informado, donde los sujetos para el estudio decidieron, voluntariamente, su participación mediante la firma de éste, y en el cual se les informó exhaustivamente sobre los objetivos y alcances del proyecto en cuestión. De la mano con lo anterior, se mantuvo como primordial, por un lado, no transgredir su bienestar psicológico, físico ni emocional y, por el otro, asegurar su privacidad mediante la confidencialidad y la anonimización. Todos estos puntos se encuentran en la sección sobre calidad y ética del DESUC en la página web del Instituto de Sociología UC⁶.

4.1. Caracterización de la muestra⁷

Es relevante destacar ciertas realidades empíricas para pensar el concepto de ‘no-religiosidad’, pues, según Petts y Desmond (2016), una de las variables sociodemográficas que suponen variaciones significativas en el ámbito de la religiosidad es el género. Específicamente, se ha demostrado que las mujeres son más religiosas que los hombres, de manera que estos últimos contemplan una mayor probabilidad de experimentar declinación y desafiliación religiosa, es decir, convertirse irreligiosamente, y de manera más rápida que las mujeres, especialmente durante la adolescencia y adultez temprana. Por ello, se justifica la selección de la muestra pensando el género como variable central. Asimismo, cabe mencionar que el muestreo fue realizado por juicio, pues se define como aquel donde se seleccionan sujetos en base a alguna experiencia/temática particular (Harrison, 2013).

⁵ Situación familiar, contextos residenciales, realidades educativas, hitos biográficos marcadores, eventos/experiencias ‘fuertes’, entre otras.

⁶ <https://sociologia.uc.cl/desuc/calidad-y-etica-desuc/>

⁷ La tabla resumen con la información demográfica de la muestra se encuentra en los anexos.

Dicho lo anterior, la muestra se seleccionó discriminando por individuos que aseguren haber experimentado una conversión irreligiosa, de modo que el tamaño de la muestra se ajustase por la saturación de información. Tomando en cuenta la aseveración de Petts y Desmond (2016) sobre las variables que representan mayor varianza con respecto a niveles de religiosidad y, por contraposición lógica, de no-religiosidad —el género y la clase social—, se seleccionaron casos tales que corresponden a la intersección de estas variables de interés, obteniendo así 16 entrevistas: hombres y mujeres⁸, tales que pertenezcan a una división bipartita de las clases sociales (media-baja y media-alta), de manera que cada grupo sea representado equitativamente en la muestra. Así, se identificaron aquellos aspectos comunes con respecto a la conversión irreligiosa en cuanto a la significancia que le otorgan a esta experiencia, posibilitando además el reconocimiento de aquellos elementos divergentes dentro de las mismas narraciones e interpretaciones.

No obstante, es necesario hacer el hincapié de que, si bien es relativamente fácil contactar participantes mediante su autoidentificación como hombre/mujer, esto no es así para la clase social, especialmente por el fenómeno de que las personas distorsionan su estatus objetivo a este respecto según su estatus subjetivo, de manera que ésta última tiende a situarse en la media (Castillo et al., 2013). Es decir, la gran mayoría autopercebe su clase social como clase media, lo que puede conllevar a sesgos relevantes para el análisis si esta forma de filtrar la presente variable se llevase a cabo, pues se estarían comparando individuos potencialmente disímiles. En consecuencia, es pertinente utilizar otros indicadores como *proxy* para esta variable, con la finalidad de obtener acceso a su aspecto objetivo. Por ende, se reclutaron a las personas según, además del género, la dependencia del establecimiento educacional del cual egresaron dada la estrecha correlación de esta variable con el nivel socioeconómico de las mismas, particularmente en el contexto latinoamericano (Espinoza et al., 2009; Catalán y Santelices, 2014; Urquijo et al., 2015).

En cuanto al reclutamiento, éste se realizó mediante la publicación de afiches en plataformas como *Instagram*, *Facebook* y *Twitter*, además de contactos previos de un estudio

⁸ No se contempló la inclusión de personas no-binarias dada la poca prevalencia de este sector de la población. Por ejemplo, el estudio de Wilson y Meyer (2021) realizado en Estados Unidos indicaba que este grupo correspondía al 0,46% de la población adulta.

anterior y contactos de terceras personas, procurando que los participantes cumplan con la caracterización previamente mencionada. Tras esto, se aplicaron las entrevistas durante los meses de agosto y septiembre de 2022, priorizando el encuentro de manera presencial. Sin embargo, en ciertos casos emergió la necesidad de realizar la entrevista en formato *online*, aunque esto constituyó una opción secundaria. De todas maneras, persistió latente el contenido sustantivo discutido durante el desarrollo de la conversación, es decir, asegurando un *rapport* de calidad similar entre los distintos formatos de entrevista, para así integrarla al estudio.

4.2. Plan de análisis

Como técnica de análisis, y tomando en cuenta el carácter abductivo del estudio, se utilizó una mixtura entre análisis de discurso y narrativo para dar cuenta del sentido que los/as participantes le atribuyen a su experiencia de conversión irreligiosa durante las entrevistas. Asimismo, Stanley (2008) y Riessmann (2008) aseveran la posibilidad de rescatar la totalidad de la historia relatada por cada participante, comprendiéndolas en el contexto narrado y, en consecuencia, sirviendo como unidad de análisis para el presente estudio.

Asimismo, es relevante reflexionar sobre la identidad que el individuo está performando en el acto comunicativo (Gee, 2010), y cómo ésta fue cambiando con la experiencia de conversión irreligiosa. En estricto rigor, el estudio radica en interpretaciones dada la inviabilidad de acceder a la subjetividad de los individuos en su completitud (Berger y Luckmann, 1966), conllevando a la inexistencia de un acceso directo a la realidad objetiva del fenómeno a causa de potenciales y múltiples sesgos (Small & Cook, 2021). Por esta razón, el análisis de resultados no gira en torno a hechos factuales per se dada la imposibilidad práctica de acceso, sino a las apreciaciones actuales que cada persona presenta, narrativamente, al recordar su proceso de transición secular.

Con esto en mente, se codificaron las entrevistas mediante el *software ATLAS.ti*, buscando identificar la coherencia/estructura que presentan entre sí, con la intención de darle forma al relato subjetivo y señalar cómo el individuo expresa la transformación en cuanto a la manera de comprender el mundo. Así, se establecieron patrones y temas comunes en los relatos de los participantes, además de aquellas divergencias experienciales y lingüísticas que emergieron en el análisis de discurso, logrando la identificación y explicación de mecanismos que suscitan una conversión irreligiosa. Por ende, se tensionará el marco teórico mediante la contrastación de

patrones de significados identificados en los discursos, buscando la reconfiguración y ampliación de la teoría.

5. Resultados

La sección de resultados está estructurada en torno a tres aproximaciones analíticas de los relatos recopilados en la muestra, con la intención de responder al por qué y al cómo de la conversión irreligiosa, además de explorar cómo estos ámbitos interactúan entre sí.

En primer lugar, se encuentran los mecanismos explicativos sobre la experiencia de la conversión irreligiosa, de manera que se explora el porqué del fenómeno de interés. Aquí, se denota la emergencia de procesos causales que aparecen, en diversas medidas, en cada historia de vida. Específicamente, se hablará de cómo la creciente racionalización y emocionalidad desarrollada por cada individuo culmina en la cultivación de cuestionamientos hacia lo religioso, lo que se correlacionaría intrínsecamente con el aumento de críticas hacia diversas contradicciones religiosas —hábitos normados, hipocresías de otros creyentes y la institucionalidad eclesial—, convergiendo en sensaciones de malestar y disgusto. En contraposición, emanan la intencionalidad de desarrollarse personalmente, potenciando ideales como la empatía, la intelectualidad y la responsabilidad, buscando alcanzar la idea de ser ‘mejores personas’, tanto en un aspecto interior/subjetivo como exterior/relacional. Finalmente, todos estos mecanismos se encuentran movilizados recíprocamente por la curiosidad que les genera las cosas del mundo, presentando un deseo por vivir nuevas experiencias, pero que su denominación religiosa anterior coaccionaba al considerarlas ‘mundanas’. En ciertos casos, estas imposiciones llegan a tal extremo que se veían apartados del mundo social, lo cual les generaba angustias internas, constituyendo así un elemento importante con respecto a por qué desafiliarse.

Secundariamente, la espiritualidad aparece como un pilar fundamental no solo para buscar la salida secular, al estar fuertemente correlacionada con una noción de desarrollo personal, sino que también funciona como un nuevo marco de sentido al cual sujetarse tras el despojamiento de la religiosidad. No obstante, cabe destacar que las comprensiones en torno a este concepto son disímiles, de manera que su definición varía de individuo en individuo, complejizando así el análisis dado que aparecen percepciones contradictorias con respecto a qué

se entiende por 'espiritualidad'. De todas maneras, el consenso aparece en cuanto a la visión necesaria que se tiene de ésta para el ser humano y las sociedades en general.

Tanto el primer como el segundo punto permiten arribar a un modelo para la conversión irreligiosa⁹, donde se denota cómo dicho fenómeno se desarrolla dentro de un contexto microsocial, el cual refiere a aspectos familiares e individuales, además de estar contenido en un contexto macrosocial, aludiendo a aspectos culturales, sociales y políticos dentro de un mundo globalizado e imbuido en constantes transformaciones. Dentro del modelo se evidencia cómo cada individuo comprende como punto de partida una religiosidad inicial familiar, ya sea fuerte o leve, que le es inculcada al punto de considerarse como una creencia personal y, por ende, parte de la identidad de cada individuo. No obstante, mediante la interrelación de los cuatro mecanismos explicativos para la conversión irreligiosa —los cuales convergen en la creciente búsqueda de libertad, en la proliferación de cuestionamientos, en la relevancia del preguntarse e impactando en sus relaciones sociales—, se generan transformaciones tanto en la religiosidad como en la espiritualidad de cada converso, de manera que la primera irremediablemente baja, mientras que la segunda cambia según las definiciones que el sujeto le otorgue a este concepto. Ahora bien, este proceso no está exento de conflictos, por lo que aparece como latente la posibilidad de éstos, además de acarrear consigo cierta secularización de aquellos valores aprendidos en su período religioso y la integración de otros nuevos valores, en relación con las transformaciones sociales experimentadas. Todo esto culmina en una salida secular para hacer sentido de la realidad, ya sea optando por el ateísmo, el agnosticismo, la no-religiosidad o una combinación de éstos.

Por último, se describen dos tipologías narrativas identificadas a partir de los relatos de cada entrevistado/a. Es en este punto donde emanan, según la especificidad contextual de cada uno, cómo operan y se interrelacionan los mecanismos explicativos identificados previamente, además de connotar la transfiguración en el sentido de realidad que acarreaba cada participante. Por ello, es factible evidenciar el rol que jugó su espiritualidad y la noción que comprenden de ésta en base al desenvolvimiento de cada trayectoria de vida. En consecuencia, se termina resumiendo cómo la intensidad de la religiosidad inicial, los contextos vivenciados, las

⁹ A partir de los datos recopilados y analizados, se elaboró gráficamente un modelo para la conversión irreligiosa, el cual se encuentra en el primer apartado de los anexos.

necesidades, racionalidades y emocionalidades planteadas, además de las expectativas acarreadas convergen en una conversión irreligiosa particular, aunque a la vez integrada en un mundo globalizado y subsumido en un sinnúmero de transformaciones sociales, presentando como eje común su cohorte generacional.

5.1. Experiencia de la conversión irreligiosa

El análisis de las 16 historias recopiladas conllevó a la emergencia de cuatro categorías que, en conjunto, conceptualizan la experiencia de la conversión irreligiosa, visibilizando así los mecanismos explicativos que culminan en explicar el porqué de este fenómeno. Estas cuatro dimensiones emergentes corresponden a la racionalización y emocionalidad, la crítica al sinsentido religioso, el desarrollo personal y la relevancia de elementos mundanos. Asimismo, cada una de estas categorías se encuentra dividida en subcategorías con la finalidad de afinar el análisis, de manera que todas se presentan en el proceso de conversión irreligiosa, aunque en diferentes grados según la persona. Tomando en cuenta todas estas dimensiones, los resultados reflejan el carácter gradual y ambiguo del fenómeno¹⁰, connotando la imposibilidad de determinar un inicio o final puntual, además de presentar reflexiones acumuladas en su trayectoria de vida, resignificando parámetros subjetivos en ciertos momentos claves de ésta. La combinación de estos factores o mecanismos explicativos ocurre en un nivel individual, micro y macrosocial —en tanto cuestionamientos introspectivos, relaciones con otros significativos y la imbricación en transformaciones sociales—, indicando que la experiencia de la conversión irreligiosa emerge en la interrelación de estos tres niveles contextuales. En las siguientes subsecciones se indagará más detalladamente sobre cada una de estas dimensiones.

5.1.1. Racionalización y emocionalidad

Esta dimensión gira en torno a la metamorfosis de los sentidos y significados, connotando cómo éstos presentan una fuerte ligazón con los crecientes cuestionamientos hacia lo religioso y, por ende, con la racionalización que cada converso irreligioso desarrolla en sus trayectorias. Es factible notar que una sentencia bastante repetida es la pérdida de sentido de la vida en sí misma, lo que es consecuencia de los constantes cuestionamientos hacia su denominación religiosa

¹⁰ Solo dos entrevistadas -MS y DC- afirmaron haber experimentado una conversión irreligiosa súbita, pero de todas maneras es difícil estimar los tiempos transición.

anterior, en particular, y a todo lo concerniente a la religión, en general. Al fin y al cabo, esta realización dubitativa es alcanzada primordialmente mediante la exploración en perspectivas de mundo que difieren de lo religioso, no necesariamente rechazándolo, pero sí dando a conocer otras posibilidades, lográndolo a través de lecturas, la exposición a internet y la curiosidad por la ciencia. No obstante, esto no implica que los conversos irreligiosos operen en su cotidianidad carentes de sentido, sino que logran reconstituir uno nuevo de manera aparentemente simultánea al declive del sentido religioso. Por ejemplo, tanto FI¹¹ —*excrisiana y actual noreligiosa*— como JM —*exjudía y actual agnóstica*—, indican que las explicaciones religiosas ya no les hacían sentido, volcándose hacia explicaciones de corte científico, racionales y seculares, reconstruyendo así un nuevo sentido que logra responder a aquellas preguntas que poseen sobre el mundo, las cuales se forman y complementan en su misma experiencia de vida. A grandes rasgos, este proceso que racionaliza y mundaniza el sentido de la vida es expresado en el caso de IO —*excatólica y actual atea*—, pues exalta el hecho de que el sentido religioso desapareció, logrando formular uno nuevo, propio y personalizado, intrínsecamente relacionado a su experiencia mundana:

La vida, en sí misma, *no tiene un significado*, pero más allá de ser feliz, intentar buscar buenos momentos en esta vida. Porque nadie es feliz los 365 días del año, nadie es feliz po'. Tener una vida lo más tranquila posible. Yo creo que eso, intentar encontrar, más que la felicidad, la calma, la paz, ¿cachai'? Encontrar, en el fondo, que todas tus acciones tu digai' "sí, estoy orgullosa de ellas", ¿cachai'? "Estoy orgullosa del camino que he caminado y de las acciones que he cometido, en el fondo, y la persona que soy". Yo creo que *encontrar la calma* en todo eso es lo más importante, y es la razón que nos mueve, no en un sentido divino. Y a cada uno le toca como puede no más po', con lo que tiene [refiriéndose a la experiencia de vivir] (IO, 26, *excatólica y actual atea*).

Tras esta pérdida y reconstrucción secular del sentido, se configura una lógica que, de cierto modo, exagera y connota su necesidad de alejarse de lo religioso, lo que culmina en justificar su nueva posición secular. Es decir, los conversos irreligiosos proponen un argumento lógico que busca racionalizar el porqué del sinsentido de su doctrina religiosa de antaño, lo que

¹¹ Las líneas de tiempo para cada caso se encuentran en los anexos.

consecuentemente explica su yo secular actual, culminando en la cristalización de la percepción de sinsentidos religiosos. Sin embargo, y en contraste con la tendencia generalizada de cómo se pierde y se reformula el sentido descrito en el párrafo anterior, estas lógicas racionalizadoras son pronunciadas de manera única e inalienable, y esto a causa de que cada persona experimenta su identidad secular de manera más individual que colectiva/comunitaria, encarnando así cierta heterogeneidad dentro de la presente muestra.

Por consiguiente, las lógicas rescatadas son múltiples y se encuentran intrínsecamente entrelazadas a la experiencia de cada participante, de manera que solo pueden comprenderse dentro de cada narración. Específicamente, y con intención ilustrativa, en el caso de CC —*exmormón y actual ateo*— se expresa el hecho de que las costumbres mormonas son extrañas y cuestionables, al punto de encontrar ahora razonables las molestias que su madre manifestaba cuando aún era religioso, reflexionando que este camino supone demasiado sacrificio personal, al punto que no vale la pena, ya que limita ciertas decisiones y metas mejor valoradas por él, como es el hecho de entrar a la universidad. Por su parte, DC —*exevangélica y actual no-religiosa*— señala una lógica mucho más simple de describir, relacionada al disfrute de elementos catalogados como “pecaminosos” o “blasfemos” y la culpa que sentía al exponerse a éstos, culminando en la idea de que Dios es castigador si y solo si ella cree en él, por lo que, si no cree, entonces no le pasará nada y, por ende, no se sentirá culpable. Un testimonio que llama sobremanera la atención es el de EV —*exevangélico y actual agnóstico*—, el cual busca extrapolar esta idea al describir el comportamiento humano en términos generales, recalando cómo los conversos seculares buscan una salida cuando se experimenta aquella pérdida de sentido religioso, además de valorar el pensamiento crítico y el cuestionamiento, categorizándolos como elementos incompatibles con el posicionamiento religioso, pero, paradójicamente, también como inherentes al ser humano en tanto modo de estar-en-el-mundo:

(...) la religión no se destaca mucho por la *curiosidad humana o en el cuestionamiento* de ciertas cosas. (...) si yo creo algo, y llega un *weon* a decirme lo contrario, porque un libro se lo dijo, pa' mi es un estúpido, porque el *weon* no está pensando. Si tú no pensai', ¿cómo mierda estai' vivo?, ¿cómo vivi' día a día si no eres capaz de ocupar tu cerebro *weon*?

(...)

Cuando la creencia es obvia. Cuando llega un punto en el que tu cerebro ya no puede computar datos de los que no quiere, y se ve forzado, esforzado a hacerlo, busca otra salida, y yo creo que ahí es donde empiezan a chocar y entrar en cuestionamiento, de forma natural, si ese tipo de cosas son naturales. Son parte del *randomness* humano. Hay gente que no lo tiene. Hay gente que sí lo tiene (...). Cómo se representa este “pero” en la existencia (EV, 28, exevangélico y actual agnóstico).

A grandes rasgos, estos hallazgos se condicen con el ‘Modelo de deconversión’ descrito en Pérez y Vallières (2019) mencionado en el marco teórico. De esta manera, se refuerza la idea de que la conversión irreligiosa es motorizada por ímpetus intelectuales, el uso de la razón y el acto de cuestionar, procesos que tienen como punto de inicio la duda hacia las explicaciones religiosas, dado que las respuestas otorgadas se perciben como insuficientes/insostenibles. De este modo, las personas que se secularizan buscan cimentar una lógica basada en su experiencia cotidiana y que se encuentre en consonancia con cierto pensamiento crítico¹², el análisis y problematización de conocimientos preestablecidos, y la apertura de mente.

Empero, se ha ignorado cómo la dimensión emocional supone una fuente relevante para la formación de la racionalización necesaria para la conversión irreligiosa, y cómo estas dos facetas se complementan durante toda aquella experiencia. Lo anterior se evidencia desde las mismas personas al posicionar sus emociones, sentimientos y afectos como centrales al momento de cuestionar algunos parámetros religiosos, como es la preocupante sensación de miedo indicada por FI —*excrisiana y actual no-religiosa*—, FV —*excatólico y actual ateo/agnóstico/no-religioso*—, CC —*exmormón y actual ateo*— y MA —*exevangélico y actual no-religioso*—, la cual se relacionaba con una sensación sumamente castigadora que implicaban los mandamientos religiosos, al punto de no saber qué más hacer, religiosamente hablando, además de autodisciplinarse. Es por esta razón que todos, a su manera, destacan la búsqueda de tranquilidad en aquella intención por alejarse del miedo y la culpa, como es el caso de EV —*exevangélico y actual agnóstico*— al relatar su entrada a la pubertad, denotando cómo la sensación constante de vigilia le imposibilitaba explorar su sexualidad en libertad y con tranquilidad.

¹² Expresado como escepticismo en diversos grados.

Asimismo, son interesantes las narraciones que contemplan el análisis situacional de seres queridos, también religiosos, por parte de los/as entrevistados/as pues, por ejemplo, en el caso de CC expresa haber sentido preocupación y pena por la familia de sus primos y tíos, pues la iglesia mormona les exigía un diezmo, siendo estos pobres y percibiendo que la ayuda retributiva era insuficiente, así como también el relato de JM —*exjudía y actual agnóstica*— en aquellos momentos donde debía explicarle a su hermano pequeño por qué no podían comer masas, implicándole un choque emocional significativo e identificando este suceso como la primera instancia donde se visibilizaron las imposiciones y el sinsentido religioso.

5.1.2. Crítica a las contradicciones religiosas

De la mano con lo anterior, la segunda dimensión factible de identificar es la crítica hacia la religiosidad desde tres perspectivas, a saber, contra los hábitos religiosos, contra la hipocresía de los fieles y contra la iglesia en tanto institución. Estas tres críticas, de cierta manera, se vinculan con el desarrollo de valores específicos para cada individuo, pero que al mismo tiempo responden a un planteamiento generacional en pos del desarrollo de valores posindustriales que se encuentran en consonancia con las transformaciones societales (Inglehart & Baker, 2000). La crítica contra los hábitos religiosos normados se encuentra en referencia directa al creciente cuestionamiento, expresado en el afán racionalizador por parte de los conversos irreligiosos. En términos generales, éstos denotan un creciente cuestionamiento hacia las imposiciones de su religión pasada, identificando este suceso como el inicio de su transición. No obstante, es relevante destacar que su molestia no recae, en mayor medida, en la realización de celebraciones y rituales religiosos, más aún, algunos entrevistados como AB —*excatólico y actual no-religioso*—, DC —*exvangélica y actual no-religiosa*— o KP —*exmormón y actual agnóstico/no-religioso*— aseguran haber disfrutado ciertos momentos relativos a las misas, como cantar, orar y/o escuchar al pastor, y otros, como JM —*exjudía y actual agnóstica*— o GC —*excatólico y actual ateo*—, siguen llevando a cabo algunas celebraciones, en pos de su familia. Más bien, la crítica radica en el nivel de aquellas imposiciones religiosas que, como creyente, debes acatar para afirmarte como miembro ante la comunidad religiosa. Esta sensación llega a tal extremo que algunos, como CC —*exmormón y actual ateo*— tilda esta clase de exigencias y tradiciones como irracionales/irrazonables, ejemplificando con la imposibilidad de consumir sustancias tan cotidianas como el té. En todos los casos presentes, este cuestionamiento se dio a una edad

relativamente temprana, oscilando entre la infancia y la adolescencia, lo que convergió en la realización generalizada de la necesidad y la inclinación por salirse de aquel ámbito al percibir que la religión condiciona y restringe, exigiendo servicios autoritarios sin un fundamento aparente, al punto de catalogarlos como “extraños” o cómicos, enmarcando así un sinsentido ligado a la duda que emana tras experimentar el mundo.

Al analizar en mayor profundidad los cuestionamientos explícitos que plantean algunos participantes, es factible detectar cómo cada uno de ellos resalta temáticas que se relacionan con aspectos más negativos de su experiencia religiosa pasada, antes de convertirse irreligiosamente, pero que de todos modos se vinculan a este sinsentido generalizado anteriormente descrito, el cual está vinculado con ese creciente cuestionamiento hacia lo religioso que caracteriza a los individuos seculares. Por ejemplo, FV —*excatólico y actual agnóstico/ateo/no-religioso*—, el cual demostraba haber sufrido miedo, por sobre otras cosas, que le suponía el castigo divino, asevera haber iniciado sus cuestionamientos con la pregunta “¿me va a castigar un Dios todo misericordioso?”. En una línea similar, MA —*exvangélico y actual no-religioso*— indica cómo la violencia física y psicológica que vivía, como consecuencia de no acatar principios permeados por su religión, se veía justificada y escudada por una idea de ‘amor’ que la invisibilizaba —solo en retrospectiva logró advertir de las violaciones a su integridad, intimidad y derechos que experimentó en su infancia y adolescencia por parte del fanatismo extremo de sus padres. Mientras que, por otro lado, EV —*exvangélico y actual agnóstico*—, el cual valora de antemano su libertad individual y su derecho a explorar otras posibilidades, indica que sus cuestionamientos emergieron durante su adolescencia tras esa necesidad biológica-hormonal por salirse de los límites, de manera que su crítica hacia el sinsentido religioso lo expresa meramente con el acto de desechar estos marcos de sentido.

Específicamente, dos casos son interesantes por el hecho de complejizar este cuestionamiento, el primero por parte de CC —*exmormón y actual ateo*—, el cual no solo manifiesta molestia por imposiciones normativas cotidianas, sino que también en su interés por la filosofía, identificándola como relevante para su conversión irreligiosa al explorar en argumentos de pensadores que discurrían sobre la existencia de Dios, lo que le inculcó fuertemente el gusto por cuestionarse las cosas del mundo, canalizándolo en el cuestionamiento hacia lo religioso:

Coincidió con que yo empecé a tener filosofía en el colegio. Filosofía igual fue un... yo creo que *jugó cierto* rol (...). Igual bastaba pa' que hubieran ciertos como argumentos, ciertos pensadores (...), y el profe que tenía en el colegio (...) igual inculcaba el cuestionarse las cosas a los alumnos, y yo eso *lo canalicé cuestionando la religión*. La cuestión con lo que más apliqué esto de la filosofía [refiriéndose al cuestionamiento] (CC, 24, exmormón y actual ateo).

El segundo caso es el de JM —*exjudía y actual agnóstica*—, la cual busca extrapolar aquella necesidad de salirse de lo religioso, indicando, por un lado, el agobio que esto causa a ciertas personas, particularmente aquellas presionadas en cuanto a la inconsistencia entre su religiosidad y su identidad personal —siendo este el caso de MA, EV, MS, DC y SD—, así como también situaciones de vida que convergen en la pérdida de sentido religioso, el cual se expresa, de diversas formas, en todos/as los/as entrevistados/as. Desde su experiencia particular, esto se dio por haber entrado a la carrera de medicina y profundizar su conocimiento científico, alcanzando así explicaciones racionales-lógicas sobre los fenómenos del mundo. De esta manera, se demostraría una vinculación entre los procesos de racionalización con la dimensión emocional, por el hecho de buscar explicaciones más creíbles al tiempo de velar por el bienestar personal, decantando en la proliferación del sinsentido subjetivo de la religión.

En conjunto con la crítica a los comportamientos normados religiosos, emana la visibilización de hipocresías por parte de otros creyentes, particularmente en la evidencia de inconsistencias en cuanto a la enseñanza de los valores religiosos, pero la incapacidad de algunos fieles de poder seguirlos o hasta violarlos, destacando así la popularmente conocida frase de “predica, pero no practica”. En el relato de FV —*excatólico y actual ateo/agnóstico/no-religioso*—, menciona cómo fue excluido por su comunidad religiosa al momento de su preparación para la primera comunión¹³, por el hecho de sobrepreguntar el porqué de los ritos religiosos. Al indagar en cómo se sintió tras esta ocurrencia, asevera que no se ofendió, sino que experimentó una sensación de incomprensión e hipocresía, dado que no se le respetó en tanto “prójimo”, evidenciando así la intolerancia y el dogmatismo de ciertos creyentes. Eventualmente, este criticismo se exacerbó al enterarse sobre los casos de pedofilia dentro de las iglesias católicas,

¹³ En Chile, este ritual católico suele realizarse entre los 9 y 10 años.

catalogándolos como “actos deleznales” perpetuados por aquellos fieles más comprometidos, a saber, las mismas autoridades religiosas, culminando en la explicitación de la hipocresía y el sinsentido. De una manera similar, IO —*excatólica y actual atea*— critica a su madre, la que antes figuraba como ejemplo religioso a seguir, contando que, a pesar de que ésta asegura su creencia en Dios y Cristo, es incapaz de ayudar a la gente, extrapolando este comportamiento a los creyentes en general:

Yo pienso que hay cosas que son mucho más importantes que creer, por ejemplo, ser bueno con las personas, como no maltratar a nadie, no maltratar animales, intentar dar ayuda cuando uno pueda dar ayuda y estar atento a este tipo de cosas, no ignorar. Por ejemplo, mi mamá, yo siento que mi mamá es muy buena para decir que es creyente y bla bla bla, pero ella da muy poca ayuda a la gente. Y eso lo veo en hartas personas que he conocido que creen, (...) que al final *es muy fácil decir que uno cree en algo, pero cree y no practica* (IO, 26, *excatólica y actual atea*).

Las críticas anteriormente expuestas llevan a la cavilación sobre la percepción que los conversos irreligiosos tienen sobre la iglesia, cualquiera que ésta sea, en tanto institución. En este punto, cabe mencionar que no todos plantean una percepción muy negativa al respecto, como es el caso de DC —*exevangélica y actual no-religiosa*—, asegurando no tener una opinión formada. No obstante, la tendencia recae, naturalmente, en una crítica fuerte hacia las iglesias, considerándolas dañinas y entrometidas en ámbitos de la sociedad que no les incumben, siendo esto un “error”. Por ende, sentencian que éstas, si desean permanecer en los tiempos venideros, deberían reformularse y separarse de las demás esferas de la vida social, de manera que solo operen en el sistema de creencias individual. Si es que son incapaces de realizar esto, o si su soberbia en cuanto al poder que ahora contemplan no se regula, casi todos opinan que debiesen desaparecer, aunque solo algunos afirman que esto efectivamente sucederá. De forma esquemática, esta lógica, que expresa la crítica hacia el sinsentido religioso en términos institucionales, es narrada por EV —*exevangélico y actual agnóstico*—, retratando así una desaprobación hacia lo religioso desde diferentes puntos, como la manipulación de masas, las guerras religiosas, hasta el capitalismo que opera dentro de las estructuras eclesiales:

[Al preguntarle por la percepción que tiene de las iglesias] Caca. Caca. Pura caca. Horrible, malo, porque toda la mayoría de las iglesias grandes buscan el fin comercial, y las iglesias chicas buscan el fin sectario de un *weon* [que] quiere sentirse distinto, el enviado de Dios, e inculcarle estas ideas *weonas* a la gente. No hay un punto medio donde una religión sea buena o mala, son todas asquerosas en su mayoría, por lo menos en esta época y, probablemente, lo van a seguir siendo. (...), siempre el cristianismo ha sido un arma a través de [refiriendo a las guerras religiosas], incluso los medios, hablando puras *weas*, diciéndole puras *weas* a la gente, pasándole plata a los *weones* pa' tener más poder y seguir haciendo caer a los crédulos (EV, 28, exevangélico y actual agnóstico).

Curiosamente, y a pesar de lo anterior, los valores ético-morales centrales que buscan inculcar las iglesias no son despreciados o rechazados, sino que todo lo contrario, pues los conversos irreligiosos encuentran que son esenciales para la formación de un ser humano íntegro. Sin embargo, la diferencia con los individuos que aún mantienen su religión descansa en que estos valores no necesariamente dependen de su religión de origen. Es decir, es perfectamente plausible encarnar, acarrear y desarrollar esta clase de valores, como el respeto al otro, la solidaridad, el amor o el comportamiento moral, secularmente, tal como indica FI —*excrisiana y actual no-religiosa*— al describir su posición actual:

Tenía esta parte del cristianismo y se fue incluyendo, se fueron como mezclando [hablando de su no-religiosidad en tanto exploración con otras deidades y creencias]. Entonces, cuando se comenzaron a mezclar y yo comencé a crecer, y comencé a dar cuenta de que..., yo sentía que la Biblia eran puras estupideces (se ríe) y el catolicismo eran puras estupideces, más que nada por la práctica que por la ideología. *Hay valores que, muchas veces, yo encuentro que están bien, más que nada en la práctica que encontraba que nada que ver* (FI, 22, excristiana y actual no-religiosa).

De manera complementaria, emergen nuevos valores, los cuales pueden catalogarse como “posindustriales” (Inglehart & Baker, 2000), al referir a las transformaciones sociales del último tiempo y, por ende, constituir consignas de movimientos sociales emergentes, los cuales se encuentran ligados con la juventud, por el hecho de que este grupo se define en oposición a lo establecido (Amador y Muñoz, 2021). Es por esta razón que algunos/as reflexionan en torno a

estas temáticas, apareciendo el debate sobre el aborto, el matrimonio igualitario, los derechos de las diversidades sexuales y la equidad independiente del género, explicitando su apoyo en estos temas y cuestionando la posición eclesial al respecto, pues ésta se estaría caracterizando por ser contraria a estos nuevos paradigmas de pensamiento, los cuales se interpretan como un retroceso a nivel sociopolítico. FV —*excatólico y actual ateo/agnóstico/no-religioso*— se aventura a desarrollar esta idea, criticando indirectamente cómo funciona el proceso de formación de figuras religiosas para los creyentes, pues al preguntarle cuál fue su referente, piensa en primer lugar en el Padre Hurtado, pero inmediatamente recalca su incomodidad al pensar que estas figuras solo son hombres, dejando en segundo lugar y en un nivel inferior a las mujeres, como le ocurrió a Laura Vicuña:

En ese tiempo, sí era una persona que pudo haber sido una figura importante para mí dentro de la iglesia [refiriéndose al Padre Hurtado] (...). Pero ¿cuál es el problema? (...) *Me causaba molestia que fueran hombres, ¿cachai'?*, como el Padre Hurtado y no se hablara, ponte tú, de Laura Vicuña, ¿cachai'?, que es una chica que, más encima, sufrió muchos abusos, ¿cachai'? (...). Y gente como ella no se le ha dado tanta importancia, pero se le da importancia a hombres, ¿cachai'?. Ahí también entramos a otra crítica que tengo con la iglesia [empieza a cuestionar por qué los hombres pueden posicionarse en puestos de autoridad, mientras que para las mujeres esto es imposible] (FV, 27, *excatólico y actual ateo/agnóstico/no-religioso*)

Volviendo al 'Modelo de deconversión' de Pérez y Vallières (2019), es factible notar que, a pesar de que ciertos hallazgos se repiten, como lo es la evidente crítica a contradicciones religiosas y cómo ésta se encuentra ligada a reglamentos absurdos, respuestas insatisfactorias e inconsistencias en ciertos valores, emergen otros aspectos diferentes y particulares de la muestra seleccionada. Lo anterior se refleja en cómo la iglesia, en tanto institución, no aparece de manera frecuente en los relatos de los/as participantes, dado que sus críticas solo son reportadas cuando se les pregunta directamente al respecto, lo que podría ser un indicativo de una presencia institucional relativamente débil de la iglesia en Chile, en relación a los parámetros subjetivos de la muestra. Asimismo, y en contraste con la evidencia de estos mismos autores, la molestia por la hipocresía de los fieles, la cual converge en el desencantamiento de su denominación religiosa anterior, es un comportamiento denunciado en mayor medida, implicando que la decepción ante

incoherencias por parte de la comunidad religiosa es potente, lo cual podría estar indicando una interrelación cultural y eclesial distinta entre la realidad chilena y la estadounidense —país del que principalmente proviene la muestra de estos autores. Sin embargo, el elemento que se mantuvo relativamente constante es el cuestionamiento hacia la misma idea de Dios, puesto que el sinsentido se exagera con la profundización de una sensación de culpa, relacionada a un destino nefasto, bastante generalizada, pero al mismo tiempo escuchar y leer que su Dios es benevolente.

5.1.3. Desarrollo personal secularizador

La última categoría nuclear para el modelo de Pérez y Vallières (2019) —y que emergió visiblemente en los datos analizados— constituye el desarrollo personal, comprendido tanto como un proceso, así como también un objetivo de vida, el cual correlaciona fuertemente la búsqueda por desechar las creencias religiosas en pos de conseguir una mayor sensación de libertad, empoderamiento, honestidad y autoconocimiento. No obstante, en la presente muestra es factible afinar un poco más este argumento, conllevando a la configuración de tres aristas interrelacionadas, las cuales constituyen un ideal de desarrollo personal compartido por los conversos irreligiosos.

El primer punto se asocia a la valoración de la empatía, tanto en un sentido individual/interno como colectivo/externo. Es decir, buscan reconciliarse con su persona tras los cuestionamientos religiosos experimentados y el consecuente agobio que esto genera, además de lidiar con la progresiva realización de que la realidad social no se cierra a la comunidad religiosa en la que estaban inmersos, sino que el mundo comprende una gran multiplicidad de perspectivas divergentes con las que debemos coexistir, relacionarnos y, por ende, respetar. Por ello, tienden a vincular su actual posición irreligiosa con una nueva capacidad adquirida de apertura hacia lo diferente, implicando en la percepción de buscar el consenso con el otro independientemente de la identidad (ir)religiosa que éste sustente, llegando hasta autopresentarse con una intención bastante altruista. Este discurso de comprender y ayudar a las personas se visibiliza al preguntarles por los elementos necesarios para construir un mundo mejor, llegando a conclusiones como ‘aceptar la diversidad’ y ‘asimilar lo distinto’, por lo que es menester alejarse

de imposiciones y hacer uso del diálogo, tal como aseveran MS —*excatólica y actual agnóstica*— y SD —*extestigo y actual agnóstica/no-religiosa*:

Lo importante es que uno tiene que dejar de pensar solo en cómo yo me siento, solo lo que yo hago, lo que yo pienso, y darse cuenta de que *hay una multitud de... miradas, y que cada uno de nosotros tiene una mirada personal distinta (...)*. Entonces, como que hay tal multitud de miradas y de ideas y de pensamientos, que *uno tiene que vivir la vida de un modo tal que uno pueda no pasar a llevar a nadie*, aceptar el hecho de que otra persona tiene una mirada distinta que tú y que ojalá, si tú la ves y te das cuenta de que “oye, esa mirada me sirve mejor” o “me siento mejor con esa mirada a con la mirada que tenía antes”, no voy a tener ese rechazo directo, (...) sino que lo voy a asimilar (MS, 28, *excatólica y actual agnóstica*).

Yo siento muy el tema de tener *empatía* y de no siempre querer como... imponer cosas (alza la voz). Siento que eso también es algo que me molesta mucho y que también nos ha generado muchos problemas (...). Para construir un mundo mejor sería como tener esa... *libertad de pensamiento, de poder sentarse a conversar* y no solamente decir quién gana, sino decir “ya, tú tienes esta postura, yo tengo esta, ¿cuál es nuestro acuerdo o qué podemos hacer para trabajar juntos?”, más que de decir “yo me diferencio de ti” (SD, 25, *extestigo y actual agnóstica/no-religiosa*).

En este sentido, algunos entrevistados son mucho más directos al respecto, movilizando conceptos como ‘tolerancia’, ‘solidaridad’, ‘libertad’ o hasta el uso explícito de ‘empatía’, las cuales apuntan a aproximaciones positivas y basadas en el afecto de cómo relacionarse con el prójimo, tal como lo demuestra SB —*excatólica y actual agnóstica*:

(...) tenemos que ser totalmente *empáticos*, no podemos dejar de ver qué pasa a nuestro lado. Creo que *la palabra empatía engloba mucho, (...) te engloba cariño, responsabilidad, amor, fidelidad, respeto (...)*. Ser un poco más empáticos podría llevarnos a ser un mundo mejor (SB, 30, *excatólica y actual agnóstica*).

No obstante, afirman que este objetivo humanitario no es fácil, por lo que pareciese que para lograr este acometido primero es necesario trabajar en uno mismo, en tanto buscar una tranquilidad interior tras la experiencia de un vertiginoso proceso como lo es la conversión

irreligiosa, en miras de cimentar una relación pacífica con los demás: “yo quiero estar tranquila primero conmigo, después con el resto” (MS, 28, excatólica y actual agnóstica).

Un elemento interesante es que, si bien la noción generalizada es que su bienestar/felicidad es mayor con su posición secular actual, no se presenta una adjudicación directa de sus malestares al hecho de creer en una deidad y/o ser parte de una comunidad. Aparentemente el problema que implicó su infelicidad de antaño recae en el carácter impositivo de las religiones tradicionales, lo que culmina en la formación de miembros prejuiciosos ante individuos con cosmologías diferentes —o ‘mundanas’ para los casos de SD, DC y MA. En consecuencia, los conversos irreligiosos tienden a vincular, tras su experiencia vivida, la religiosidad con un conservadurismo tal que imposibilita el diálogo y frena las transformaciones sociales, convergiendo en la necesidad de salir de esta ‘convencionalidad’:

Creo que (...) en la comunidad religiosa en general, *el simple hecho de no entender cómo piensan las otras personas generan (...) cierto rechazo (...) o como mucho conservadurismo* solamente por no conversar o no entender. (...) Entonces, *eso no aporta al diálogo y no aporta a las sociedades a avanzar*, creo yo [al hablar de cómo están estructuralmente configuradas las iglesias] (KP, 23, exmormón y actual agnóstico/no-religioso)

Otra arista relevante constituye el interés por la intelectualidad, el cual se operacionaliza tanto por un creciente disfrute y exploración en diferentes formas de conocimiento, así como también en su interés por estudiar y desarrollar una carrera profesional, lo cual está intrínsecamente ligado al acto de cuestionarse como un ideal. De la mano con lo anterior, connotan la presencia de preguntas existenciales —antes respondidas por la mera divinidad— que aseveran carecer de respuestas, pero esto no implicaría una desventaja, sino que la posibilidad de dudar, de preguntarse y, por ende, de pensar distintas posibilidades. Esta vuelta de valorar las preguntas por sobre las respuestas (religiosas) es introducida por RV —*excatólico/evangélico y actual ateo*—, para después ser rematada por SD —*extestigo y actual agnóstica/no-religiosa*:

Yo lo que le recomendaría a cualquier persona, en el fondo, *cuestionar esas preguntas que están respondidas porque sí no más, ¿cachai’?*, “la *wea* es así y punto” (...). “Dios existe porque tiene que ser, porque si no ¿cómo?””, no es una respuesta suficiente, para mí,

¿cachai'? Entonces, sí esa invitación a *cuestionarse las grandes preguntas* (RV, 30, excatólico/evangélico y actual ateo).

Todas esas *preguntas existencialistas me hacen dudar, me hacen cuestionarme cosas, pero no... no siento que me obliguen* a decir “ah, ahora creo en esto, y esto es lo que creo, y está este dios”. Sino que es como que siempre aceptar que puede ser fortuito, que puede ser diseñado, que... no sé, igual es como muy... *no creyendo en nada, pero aceptándolo todo* (SD, 25, extestigo y actual agnóstica/no-religiosa).

De hecho, es factible notar una racionalización fenomenológica, particularmente gadameriana y arendtiana, donde la primacía de la pregunta posibilitaría el pensar, la apertura de mente y, con ello, su constitución como seres humanos (Arendt, 2007; Gadamer, 1991).

Asimismo, es plausible evidenciar la materialización de esta búsqueda intelectual mediante el acto de leer, actividad que consideran causa y consecuencia de la proliferación de sus cuestionamientos hacia su denominación anterior. Más aún, su racionalización y necesidad de encontrar explicaciones lógicas a los fenómenos del mundo, conllevó al pasatiempo de instruirse en áreas como la filosofía y las ciencias duras, tal como indican contundentemente los casos de KP, GC, EV, RV, FV y CC¹⁴. Posiblemente KP —*exmormón y actual agnóstico/no-religioso*— es quien muestra este comportamiento de la mejor forma, al aseverar haber hecho el ejercicio de demostrar la existencia de Dios —similar a una reducción husserliana para llegar al origen de las cosas—, pero no alcanzando una respuesta satisfactoria:

[Al mencionar haberse leído ‘Crítica de la Razón Pura’ en su adolescencia, comienza a reflexionar] “¿Es racionalmente lógico de que yo siga una religión?”. Yo como que trataba (...) de llegar a algo lógico, pero siempre llegaba como a algo de fe, como que... tomaba un evento y como que lo iba pa’ atrás, pa’ atrás, pa’ atrás y llegaba al punto como que necesitaba tener fe. Y la fe era como una cosa intangible. (...) Y ese bichito es el que *me mantuvo crítico, crítico, crítico*. (...) Entonces, eso también como que me ayudó hartito [para convertirse irreligiosamente], *leer* (KP, 23, exmormón y actual agnóstico/no-religioso).

¹⁴ Cabe destacar que son todos hombres.

Ahora bien, desde una mirada más institucional, los conversos irreligiosos también utilizan sus aspiraciones educacionales como mecanismos para escapar de la religiosidad, ya sea como un objetivo que ésta obstaculiza o como un medio de racionalización para buscar un sentido secular. Este primer mecanismo se presenta de forma muy latente en los exmormones, a saber, CC —*actual ateo*— y KP —*actual agnóstico/no-religioso*—, dado que, tal como ellos relatan, el mormonismo exige un sacerdocio a los hombres al cumplir la mayoría de edad, lo que implica sacrificar los primeros años que usualmente se utilizan para cimentar una carrera profesional. De una manera algo distinta, SD —*extestigo y actual agnóstica*—, afirma que el objetivo de entrar a la universidad funcionó como una especie de “esperanza” para salirse del contexto religioso en el cual se sentía encerrada, comprendiendo este suceso como una manera de definirse a sí misma sin los parámetros religiosos.

Por su parte, aquellos que expresan directamente haber utilizado su formación académica como una manera de hacer sentido no solo de su experiencia de conversión irreligiosa, sino que también de la religiosidad y su rol en las sociedades contemporáneas y, con ello, racionalizar todo el proceso construyendo una identidad secular desde su disciplina fueron MA, RP y GC¹⁵. En este sentido, el presente grupo asevera un gusto por su carrera no solamente por el hecho de potenciar su aprendizaje y desarrollarse personalmente, sino que también por la posibilidad de configurar explicaciones de mundo de manera tal que le otorgan un nuevo sentido. A grandes rasgos, ambos procesos son resumidos en el relato de GC —*excatólico y actual ateo*—, el cual denota cómo la educación superior constituyó una meta personal que influyó en su secularización:

El hecho de que ya no creyera que todo estaba hecho por Dios, como que *me hizo interesarme más en el mundo académico*. (...) Yo creo que si no hubiese... no me hubiese hecho ateo, a lo mejor yo no me hubiese querido dedicar como a la academia, o llegar a [su carrera universitaria]. (GC, 24, *excatólico y actual agnóstico*).

Una última arista concerniente al desarrollo personal corresponde a la necesidad de generar cierto sentido de responsabilidad, atribuyéndolo particularmente al hecho de que, por desafiliarse, carecen de un marco fijo de valores ético-morales a los cuales sujetarse y ser un

¹⁵ Provenientes de las ciencias sociales.

‘buen ciudadano’. En este punto emanan dos posiciones opuestas, representadas por IO y GC¹⁶, dado que la primera afirma que la religión coarta el sentido de responsabilidad, suponiendo un punto a favor para secularizarse, mientras que el segundo asevera que convertirse irreligiosamente conlleva a la desaparición de un sentido de responsabilidad, por lo que es necesario ser cautelosos y autolimitarse para no cometer “actos amorales”. Sin embargo, la conclusión consensuada recae en que su misma experiencia de conversión secular les ha supuesto la realización de que no requieren de la religión para ser ‘buenas personas’, de manera que esta sensación de mayor libertad estaría fuertemente relacionada al desarrollo personal de un sentido de responsabilidad:

[Hablando de aspectos positivos de su conversión irreligiosa] Un poco más de practicidad también po’, como si “ya *weon*, si ya no creo en nadie que vaya a hacer las cosas por mí o si me mato rezando vaya a pasar, *quizás tengo que esforzarme a hacer un poco más yo las cosas*”, ¿cachai’? (...) *Te da cierta independencia*, no creer que todo depende de un ser superior, te da... cierto nivel de independencia de tomar tus propias decisiones y “no dejar todo en manos de Dios” (JM, 25, exjudía y actual agnóstica).

En consecuencia, los conversos irreligiosos convergen en armar un nuevo marco, apoyándose de elementos aprendidos en su denominación pasada que consideran positivos, además de otros nuevos desarrollados en su experiencia de vida. Por ello, tras el supuesto compartido de que ‘no le pueden echar la culpa a otro’ por sus problemas personales, se torna central la eventualidad de trabajar en sí mismos: cumplir metas, cultivarse intelectual y emocionalmente, buscar superarse, hacerse cargo de sus cosas, entre otros, constituyendo esto un valor central para ellos. Por ejemplo, tanto IO —*excatólica y actual atea*— como KP —*exmormón y actual agnóstico/no-religioso*— relatan haber sufrido de depresiones en ciertos períodos de su vida, y el acto de haberse salido de su denominación religiosa anterior implicó que connotaran su problemática y trabajaran en solventarla, lo que obviamente aportó positivamente a su propio bienestar/felicidad. No obstante, es SD —*extestigo y actual agnóstica/no-religiosa*— quien refleja esta lógica poéticamente, al contar que se ha dado el tiempo de reflexionar qué es lo que ella quiere para sí y qué puede otorgarle al resto, volviéndose consciente de esta clase de

¹⁶ Ambos excatólicos y actuales ateos.

preguntas. Más aún, relata que le ha costado contar su historia personal a causa de presentar una infancia distinta al promedio como consecuencia de imposiciones religiosas fuertes por parte de su contexto familiar, pero afirma estar trabajando en eso, apoyada por su pareja, con un fin terapéutico, en tanto valorar su historia de vida dado que es parte de quién es hoy, además de dar a conocer al resto la existencia de infancias “no tan bonitas ni idealizadas”.

Asimismo, la posibilidad de disfrutar ciertos aspectos mundanos que anteriormente se encontraban prohibidos, religiosamente hablando, implica el latente peligro de caer en un afán hedonista. En este sentido, los conversos irreligiosos expresan abiertamente gozar de los placeres de la vida, los cuales antes no podían experimentar o, si es que lo hacían, la sensación de culpa era enorme, particularmente para aquellos que contemplaban una religiosidad fuerte. Sin embargo, reconocen que el disfrute no es el fin último de la vida, conllevando a la autoimplementación de límites con el objetivo de conciliar esta nueva posibilidad con la consecución de metas personales, complejizando así su noción de responsabilidad. Este argumento es resumido por DC —*exevangélica y actual no-religiosa*:

Me olvidé de todo ese tema y volví a hacer mi vida mundana (...) como me gusta, ¿cachai’?, así muy... pecadora, esa es la palabra. ¡Me encanta el pecado! Es una *wea* así... increíble, es algo increíble, me gustan todos los excesos, ¿cachai’? Bueno, no es tan así [connotando límites] (DC, 26, *exevangélica y actual no-religiosa*).

5.1.4. Elementos mundanos para la conversión irreligiosa

Profundizando lo previamente mencionado, los conversos irreligiosos manifiestan su curiosidad y eventual gusto por explorar cosas y experiencias del mundo, sentimiento que se vio coartado por las imposiciones religiosas de su denominación pasada. En este sentido, todos expresan el disfrute de elementos comúnmente tildados de ‘pecaminosos’ o ‘blasfemos’, convergiendo en una situación que se problematizó con su entrada a la adolescencia: como sus pares estaban explorando nuevas cosas, ellos sentían una necesidad aún mayor de hacerlo, lo cual tarde o temprano sucedía, pero el acto siempre iba acompañado de una sensación de culpa y castigo.

Específicamente, DC —*exevangélica y actual no-religiosa*— es una de las entrevistadas que expresa con mayor efervescencia el gusto por las cosas del mundo, pero el evangelismo le inculcó una concepción dicotómica de ‘lo bueno’ y ‘lo malo’, sintiéndose culpable por expresar

sus gustos. Tras esto, relata un evento donde, en el contexto ritual de quema de cosas mundanas, se vio obligada a despojarse de un collar que le había regalado su padre, el cual contenía un valor simbólico significativo para ella, lo que la apenó sobremanera:

Mi papá me había regalado un collar muy bonito (...), y se supone que tú tienes que quemar todo tipo de cosas que sean del mundo. Entonces, no tenía ni una *wea* y como que escribí una carta y la quemé, como en la hoguera que estaban haciendo, como en la fogata, y una loca va y me dice “oye, ese collar, ¿por qué no lo quemaste?, es un amuleto”. Y yo quedé (pone cara de impacto), ¡no supe decir que no *weon!*, ¿cachai’?, *no supe decir que no porque... sí quería agradar a Dios, (...) pero era un collar que me había regalado mi papi (...). Es como que, puta, me lo saqué y lo tiré al fuego, y me dio mucha pena weon* (DC, 26, exevangélica y actual no-religiosa).

En consecuencia, y de igual manera que SD —*extestigo y actual agnóstica/no-religiosa*—, reportan haber experimentado sensaciones contradictorias durante su época religiosa, dado que la creencia sí le suponía cierta felicidad en algunos aspectos, pero también infelicidad en otros, particularmente al plantearse el deseo de hacer cosas del mundo, constituyendo una paradoja. Ahora bien, al salir de la religión, la sensación de libertad prolifera al verse capacitados de vivir “experiencias pecaminosas sin culpa”.

Cabe destacar que esta sensación se extrapolaba en aquellos casos donde la religiosidad familiar era mayor, en presencia de una denominación religiosa más estricta, como fue el caso de JM, MA, SD, KP, RP y CC. En estos casos, los conversos irreligiosos relatan la noción de actividades ‘incorrectas’ o ‘mundanas’, tales como fumar, tomar alcohol/té/café, consumir drogas, decir groserías, juguetes/videojuegos que se relacionaran con violencia o hasta el mero hecho de interactuar con gente no religiosa. Tal como expresa MA —*exevangélico y actual no-religioso*—, estos elementos se relacionaban con “malos espíritus”, por lo que sus padres lo alejaban de este tipo de influencias, conllevando a restringir las experiencias en común con sus pares:

A mis papás no les gustaba que, por ejemplo, yo me juntara mucho con incluso familiares que no fueran evangélicos, y que tuvieran como cierto tipo de prácticas que ellos consideraban ‘más mundanas’. Entonces, yo tenía un primo, ¿cachai’? (...), pero, ponte tú, a mi papá no le gustaba que yo me juntara con este primo, porque este primo hacía *weas*

muy mundanas. En el sentido de que, no sé po', jugaba GTA y escuchaba *rock y metal*, ¿cachai'? Y eso pa' mi papá era como "esa música satánica, y ese juego está lleno de violencia y de muerte". (...) Porque, de cierta forma, mi primo me estaba enseñando cosas malas, ¿cachai'?, me estaba como mal influenciando (...). *Está habitado por malos espíritus* (MA, 24, exevangélico y actual no-religioso)

Denotan que esta imposición por parte de sus cuidadores fue tal que generaron una visión del bien y el mal correlacionada a estos objetos, afirmando la necesidad de despojarse de estas ideas en su etapa de socialización adulta.

Concretamente, y rescatando un punto mencionado en la cita antecedente, la música aparece como el elemento mundano fundamental para la conversión irreligiosa, siendo una experiencia que podían disfrutar en privacidad, pero siempre con culpa y/o miedo de que alguna autoridad los sorprendiera. Eventualmente, la propia música sirvió como un motor para secularizarse, dado que terminó conformando parte de la identidad de los conversos y, en consecuencia, por el hecho de no poder sostener una identidad fragmentada por mucho tiempo. Por ejemplo, KP —*exmormón y actual agnóstico/no-religioso*— señala la posibilidad de escuchar *trap y reguetón*, mientras que SB —*excatólica y actual agnóstica*— expresa su gusto desde pequeña por el *black metal*; GC —*excatólico y actual ateo*— relata haber empezado a escuchar *Ska-p*, una banda con lírica antirreligiosa, mientras que IO —*excatólica y actual atea*— menciona a *Evanescence* como un grupo gótico muy importante para ella y DC —*exevangélica y actual no-religiosa*— subraya que lo único que ella quería hacer era escuchar a *Ozzy Osbourne*. Más aún, para EV —*exevangélico y actual agnóstico*— la música influyó significativamente en salirse del evangelismo por el mero hecho de que sea tildada como "del diablo", lo cual convergió en el cuestionamiento del dogma en el que estaba inserto, ejemplificando con el sinsentido ocurrido por la cancelación de *Iron Maiden* en Chile el 92'¹⁷. Si bien la mayoría de estos artistas y géneros se performan como antidogmáticos en lo religioso y en lo político, su influencia para la desafiliación estaría más asociada a la búsqueda y desarrollo de una libertad individual en un ambiente restrictivo, además de potenciar sus vínculos con personas fuera de aquel contexto

¹⁷ <https://www.biobiochile.cl/noticias/2015/10/07/las-verdaderas-razones-de-la-vergonzosa-cancelacion-del-show-de-iron-maiden-en-1992.shtml>

(Tuastad & O'Grady, 2013), convergiendo en la problematización de los parámetros religiosos para priorizarse a sí mismos y al mundo, tal como argumenta IO:

Hay muy poca música que en realidad debería ser como 'perfecta' para ellos [los religiosos], pero no es así, y yo no soy así. *Escuchar música es algo que a mí me encanta, y yo creo que me ha dado mucha libertad* (IO, excatólica y actual atea).

5.2. (Ir)religiosidad y espiritualidad

Con el desarrollo de las diversas narraciones recopiladas, ha surgido tanto implícita como explícitamente la relación entre religiosidad y espiritualidad, exponiendo múltiples significaciones para estos conceptos, además de expresar formas de evolución particulares tras la conversión irreligiosa. A grandes rasgos, cada persona construye una noción sumamente propia de espiritualidad, mientras que 'religiosidad' tiende a converger en definiciones ligadas al dogma, la doctrina y al ámbito institucional. A pesar de este comportamiento interpretativo, es curioso exaltar el hecho de que, si bien los conversos irreligiosos reportan, naturalmente, una disminución significativa de sus niveles de religiosidad tras la transición, solo algunos afirman que lo contrario sucedió para su espiritualidad individual. Este punto se torna interesante considerando el potencial transformativo que tiene el concepto de espiritualidad sobre el fenómeno de interés, dado que posiciona como central una noción de libertad en cuanto a la elección de marcos de creencia alternativos. Tomando en cuenta este escenario, emergen así diferencias relevantes entre los participantes, planteando la pregunta de por qué, tras la conversión irreligiosa, ciertas personas expresan haber perdido su espiritualidad, mientras que otras mencionan haberla mantenido o hasta exacerbado, considerando que cada cual plantea una conceptualización personalizada de ésta.

Al analizar los discursos y regresando al marco teórico, es factible notar la realización de los postulados de Giordan (2016), pues efectivamente los adultos jóvenes construyen diferentemente qué entienden por espiritualidad y religiosidad. Sin embargo, la muestra del presente estudio contradice los hallazgos de Streib (2020), pues la tasa de religiosidad autorreportada de los participantes se dirige a niveles nulos¹⁸, mientras que la de espiritualidad oscila de participante en participante, sin necesariamente exacerbarse. En este sentido, si bien se

¹⁸ Solo en un caso, KP -*exmormón y actual agnóstico/no-religioso*-, los niveles simplemente bajan.

cumplió la predicción planteada inicialmente sobre la desaparición de la religiosidad, no fue así al pensar en la metamorfosis de la espiritualidad. En cuanto a la religiosidad y en consonancia con las definiciones planteadas con anterioridad, todos los participantes tienden a connotar conceptualizaciones similares, las cuales se sintetizan en las ideas de ‘doctrina’, ‘culto’, ‘dogma’, ‘cerrado’, entre otros. Por ende, no es de extrañar que, tras la desafiliación, las personas tiendan a asociar lo religioso con lo práctico/pragmático —pensando en los rituales religiosos que debían llevar a cabo para ser miembros- o lo normativo— en tanto reglas a las que debían adscribirse y acatar. Llamen la atención los casos de DC —*exevangélica y actual no-religiosa*— y FI —*excrisiana y actual no-religiosa*—, donde ambas valoran sobremanera la libertad personal que le supuso su conversión irreligiosa, particularmente por sentirse encadenadas a una culpa continua que les implicaba su adhesión. Ahora, como no-religiosas, la concepción doctrinaria, normativa y encasillada de la religiosidad llega a tal extremo que DC afirma percibirla como algo negativo, asociando fuertemente el disgusto por proseguir hábitos con religiosidad:

Yo, religiosidad, lo definiría como algo más... *como cuadro’, como más encasillao’* (...). Si tú me decí “¿con qué relacionas religioso?”, religión, dogma, doctrina, *lo relaciono con algo malo* (DC, 26, no-religiosa y exevangélica).

FI desarrolla aún más esta idea, al reflexionar que la manera estructural en la que está construida la religiosidad en nuestro contexto latinoamericano ha implicado cierta imposición y reproducción de normas desde edades tempranas, impactando negativamente en el desarrollo personal al suponer una fuerza contraria para éste —conclusión que se condice con los malestares reportados en el apartado anterior:

En Latinoamérica (...). No es que te lo impongan, sino como que tú creces con eso [la lógica religiosa], y al crecer con eso, como... sin querer buscarlo, te define ciertos marcos sin haber querido entender otras cosas. Entonces, es muy importante que las personas (...) sí busquen otros caminos (FI, 22, no-religiosa y excristiana).

Ahora bien, al indagar en la idea de espiritualidad, la diferencia identificada más destacable, que al fin y al cabo separa a conversos espirituales de los no-espirituales, es el género: las mujeres tienden a presentarse como más espirituales que los hombres, constituyendo así un correlato con uno de los consensos más potentes en sociología de la religión, a saber, que las

mujeres son más religiosas que los hombres (Petts & Desmond, 2016). Esto, probablemente, puede responder a los roles de género, donde las mujeres se desenvolverían en el ámbito privado y son socialmente asociadas con dimensiones emocionales y afectivas, mientras que los hombres referirían al ámbito público y a una mayor racionalidad (Lamas, 2002). A pesar de que este constructo ha cambiado con el tiempo, ciertos vestigios en la conciencia social se mantienen aporoblematizados, como puede ser el caso de lo religioso y lo espiritual, donde aparentemente las mujeres acarrear la responsabilidad de cimentar y hacer funcionar los marcos de sentido en los espacios familiares, además de poseer mayor libertad que los hombres en explorar nuevas maneras, no necesariamente racionales ni ligadas a la ciencia occidental, de percibir el mundo. Este punto se evidencia en el relato de MA —*exevangélico y actual no-religioso*—, el cual convivía en un ambiente familiar extremadamente creyente, pero con el fallecimiento de su madre su familia perdió los hábitos religiosos y hasta la membresía eclesial, facilitando así su desafiliación práctica. Sin embargo, es relevante destacar que concluir esta correlación puede ser apresurado, por lo que son necesarias más investigaciones que profundicen en los mecanismos explicativos.

Sin embargo, un aspecto que sí es factible identificar con los datos recopilados es el hecho de que las mujeres son más espirituales que los hombres, por lo menos pragmáticamente hablando. Es decir, ellas aseveran expresar su espiritualidad con rituales cotidianos y constantes, como lo son el acto de prender velas e inciensos, leerse a sí mismas el tarot o buscar la conexión con 'la naturaleza'. Como se indican en los relatos, estas prácticas varían desde ser herramientas para limpiar energías negativas hasta manera de reconectarse consigo mismas. Aunque, a un nivel más profundo, es posible detectar que es una manera particular de manifestar la existencia de algo trascendente, que aparentemente es ininteligible desde la racionalidad humana, pero sí sienten corporal y/o emocionalmente, otorgándole veracidad. Este es el caso de FI —*excrisiana y actual no-religiosa*—, pues ratifica experimentar una especie de energía y amor desbordante al exponerse a la naturaleza, generándole una sensación que la conecta con su espiritualidad. Asimismo, estas prácticas podrían caracterizarse como paganas al buscar activamente alejarse de cualquier indicio religioso, reiterando así su carácter de conversas irreligiosas al reconfigurar marcos de sentido para significar la realidad, despojados de figuras religiosas tradicionales para completarlos con elementos propios y generacionales, como es el creciente gusto por las prácticas New Age (Hervieu-Léger, 2005).

Por otro lado, es interesante analizar aquellos casos excepcionales, de manera que en la muestra seleccionada solo dos entrevistadas mujeres aseveraban que su espiritualidad disminuyó tras su conversión irreligiosa, a saber, DC —*exevangélica y actual no-religiosa*— y JM —*exjudía y actual agnóstica*. Lo particular de la primera narración recae en el desarrollo de su escepticismo y, consecuentemente, su incomodidad con cualquier acción que le signifique rendirle culto a algo que no ha sido conceptualizado por el conocimiento humano, por lo que argumenta su alejamiento involuntario de este tipo de prácticas, situándose en una posición más crítica hacia lo que el resto de entrevistadas considera ‘espiritual’. Sin embargo, emana cierta ambigüedad con respecto a esto mismo, pues dado que, dicotómicamente y tras su experiencia con el evangelismo celular, relaciona lo religioso con lo malo y lo espiritual con lo bueno. En este sentido, la poca espiritualidad que afirma poseer la significa como su satisfacción personal con su situación de vida y con las relaciones que sustenta con sus otros significativos, expresando así su espiritualidad en el acto de agradecerle a otros:

Yo trato de agradecer a las personas que han estado conmigo y me han llevado donde yo estoy en este momento. (...) En general, como *expresar mi agradecimiento*, eso es como lo más... como espiritual que yo hacía, porque no hago ninguna otra cosa más (DC, 26, no-religiosa y exevangélica).

Por su parte, JM tiende a ser más enigmática con la expresión de su espiritualidad personal al estar constantemente refiriendo a explicaciones científicas para hacer sentido del mundo. De esta manera, se inclina a relacionar la espiritualidad con creencias alternativas, tales como el horóscopo, las energías y los presentimientos. No obstante, termina otorgando una definición de espiritualidad bastante secular y aplicable a la experiencia de la conversión irreligiosa, para posteriormente afirmar la permanencia de la espiritualidad en tanto exacerbación de ésta, tomando en cuenta el comportamiento de sus pares, indicando implícitamente que la espiritualidad es necesaria hasta para ella:

Podi' ser espiritual sin ser religioso (...). Creo que un poco menos [refiriendo a su espiritualidad personal]. Pero todavía me queda ese detallito que no creo en los fantasmas, no creo en los demonios, pero no me voy a poner a jugar a la ouija, prefiero no descubrirlo (...). Todavía me queda eso pequeño, ¿cachai'?

(...)

Yo creo que sí va a seguir [hablando de la espiritualidad], porque la gente igual necesita..., digo “la gente” como si yo no fuera parte de eso (se ríe), como necesita... Cuando está en problemas, sobre todo, o cuando pasan cosas muy buenas, como que necesita otorgarle esa carga a algo más, ¿cachai’? (...) Siento que está creciendo hacia ese lado, ¿cachai’?, como energías, universo, no como... Dios (JM, 26, exjudía y actual agnóstica).

Este hallazgo se condice con los postulados de Gooren (2010), pues se refuerza la idea de que todo ser humano necesita de cierta filosofía de creencia, para así configurar significados en torno a ésta. En este sentido, toda posición de mundo acarrea consigo suposiciones en torno a la naturaleza de la realidad, lo que se le podría llamar a esto ‘espiritualidad’, si buscamos definirla, en términos sintéticos, como creencias alternativas. Toda esta idea se condice con la racionalización y emocionalidad desarrollada por los conversos irreligiosos tras la pérdida de sentido religioso y la consecuente reconstitución de uno nuevo, de corte secular. El tema es que aún no se han determinado con suficiencia las consecuencias sociales e individuales de este proceso (Stromberg, 2020), de manera que la presente investigación busca encarnar un indicio para rellenar este vacío teórico-empírico.

El fenómeno de la espiritualidad encarna otra faceta en el caso de los hombres, pues si bien el conjunto de relatos también señala divergencias en torno a los niveles de espiritualidad que autorreportan tras su conversión irreligiosa, de manera que hay entrevistados menos, iguales y más espirituales que su yo religioso anterior, aparece una convergencia total en torno a las prácticas: es nula. Al desentrañar en este grupo, es factible identificar dos posiciones, a saber, aquellos que se consideran espirituales y aquellos que ya no tras su conversión irreligiosa. Ambos extremos en el grupo masculino se retratan de forma figurativa en AB —*excatólico y actual no-religioso*— y CC —*exmormón y actual ateo*—, pues el primer caso entiende la espiritualidad como una estructura de sentido flexible, de manera que, además de sujetarlo a la realidad, le otorga tranquilidad, bienestar y felicidad, elementos que culminan expresándose en herramientas para afrontar los obstáculos de la vida y potenciar su crecimiento personal. Por otro lado, en el caso de CC se evidencia una mayor semejanza entre las nociones de religiosidad y espiritualidad en tanto que ambas ideas responden a un acto de fe, por lo que este entrevistado considera que, si

bien en lo superficial estos dos aspectos pueden mostrarse como distintos, en lo sustancial son iguales por el mero hecho de referir a la intención de ‘creer sin ver’.

Posiblemente, un caso excepcional y bastante ejemplificador de esta tensión lo constituye EV —*exevangélico y actual agnóstico*— al autopoicionarse en un nivel intermedio, expresando así una baja en sus niveles de espiritualidad tras la conversión irreligiosa, pero no la desaparición de ésta. En este sentido, EV logra exponer aquellos elementos con los que el grupo masculino continúa identificando lo religioso con lo espiritual, pero simultáneamente reflexiona en torno a lo que diferencia lo espiritual de lo religioso, obteniendo una dimensión personal que busca el rechazo a las creencias religiosas tradicionales y, al mismo tiempo, connotar la existencia de fenómenos trascendentes a nuestra humanidad:

No tengo espiritualidad, o es muy poco lo queda. Pero... *está siempre presente*, nunca hay que desechar eso (...). No sabemos qué hay más allá, y siempre hay que estar consciente de que *algo que está fuera de los límites de la comprensión humana puede suceder*, en cualquier momento, en cualquier lugar (EV, 28, agnóstico y exevangélico).

En consecuencia, al preguntarles a aquellos que mantienen cierto grado de espiritualidad sobre cómo la expresan, simplemente recurren a ‘prácticas’ de cuestionamiento, introspección y lecturas seculares que, en estricto rigor, funcionaron como uno de los mecanismos que propiciaron su salida de su religión pasada. Llama la atención que estos mismos mecanismos secularizadores son compartidos por sus contrapartes femeninas, pero la diferencia es que ellas no consideran estas formas más abstractas y subjetivas como expresión de su espiritualidad, recurriendo así a la afirmación de ésta mediante prácticas preestablecidas y tangibles. En estricto rigor, estas prácticas espirituales masculinas configuran el lugar donde afirman su sentido de realidad tras la desacreditación de los marcos religiosos, lo que ciertamente termina siendo su nueva manera de comprender el mundo. Por consiguiente, el hecho de que para los hombres se presente cierta dificultad de materializar aquella comprensión de lo espiritual supone un obstáculo para una interpretación más consensuada del término, implicando la necesidad de configurar prácticas concretas para el desarrollo del concepto de espiritualidad.

Dicho lo anterior, y concluyendo en torno a qué entienden las personas entrevistadas por espiritualidad, parece ser que la definición general de Giordan (2016), Petts y Desmond (2016) es

pertinente, pero también se visibiliza la integración de elementos provenientes de las demás propuestas teóricas planteadas en un inicio. A grandes rasgos, el consenso colectivo radica en la utilidad de la idea de espiritualidad, y todo lo que ésta implica, para el individuo y la sociedad, siendo esto verídico hasta para quienes aseveran haberla perdido. No obstante, las diferencias en torno a esta idea no recaerían en algún elemento sustantivo que refiera a la espiritualidad, sino que más bien consiste en comprensiones disímiles en torno a este concepto, pues aquellos que se autoidentifican como espirituales tienden a denotar definiciones de espiritualidad asociadas al desarrollo personal, mientras que aquellos que rechazan este concepto tienden a definirlo como si fuese una creencia alternativa. Llamativamente, ambas aproximaciones estarían explicando algunos de los porqués de la conversión irreligiosa —por un lado, la búsqueda del desarrollo personal y, por el otro, la crítica a las contradicciones religiosas con la homologación de las creencias alternativas con religiosidad.

Por consiguiente, y desde una concepción sumamente basal, la espiritualidad se definiría como una manera de hacer sentido de la realidad, respondiendo a fenómenos trascendentes a nuestra humanidad, al tiempo que le entrega al individuo cierta sensación de libertad de elección, lo que culmina codificándose como un elemento esencial para el desarrollo personal, así como también del pensamiento crítico, constituyéndose como compatible con una mirada secular del mundo. En consecuencia, desde actividades introspectivas como filosofar, leer o meditar, hasta aquellas más mundanas como exponerse a la naturaleza, leer la carta astral o construir altares pueden entrar en la categoría de lo que socialmente se considera como espiritual.

5.3. El ‘viaje’ de la conversión irreligiosa: distintos caminos

En esta sección se presentarán la identificación de dos tipologías narrativas¹⁹ que caracterizan y engloban el proceso de conversión irreligiosa de cada participante, respondiendo así al cómo de la pregunta en cuestión. Es en este apartado donde se muestra con más detalle las especificidades de cada historia recopilada, pero al mismo tiempo con la intención de identificar patrones que se repiten y, en este sentido, matizar cada discurso. Tras esto, la muestra se distinguió en dos grupos,

¹⁹ Cabe recalcar que estas tipologías no refieren a modelos fijos e inamovibles de conversión irreligiosa, sino tendencias factibles de identificar en cada relato, pero del cual emergen graduaciones y particularidades en los mismos, connotando así la riqueza de cada historia de vida. En este sentido, la intención y aproximación es estrictamente analítica, buscando la generación de modelos teórico-empíricos al estilo de los tipos ideales weberianos.

a saber, aquellos que contemplan una narrativa flexible-tranquila en contraste con aquellos con una dolorosa-conflictiva²⁰. En cuanto a la diferenciación por variables de interés, se evidencia que tanto el género como la clase social tendrían una incidencia leve al respecto, aunque solamente en la conformación del segundo grupo, dado que se presentarían más hombres y más participantes de clase media-baja en las narrativas dolorosas-conflictivas²¹. No obstante, es necesario ser cautelosos con este tipo de aseveraciones, dado que, en el marco de una investigación cualitativa, es inconcebible generalizar la cuantificación de los datos. Asimismo, y tal como se mostrará en los siguientes subapartados, el grado de religiosidad familiar jugaría un rol relevante en cuanto a cómo cada individuo vivenció su experiencia religiosa pasada y las consecuencias que esto acarrearía a su proceso de conversión irreligiosa, así como también su realidad actual. Por último, cabe destacar la presencia de dos casos que devienen como una combinación de estas tipologías, MS y SB —*excatólicas y actuales agnósticas*—, las cuales manifiestan una secularización individual que, desde ciertos puntos de vista fue flexible-tranquila, pero también presentó una faceta dolorosa-conflictiva²².

5.3.1. Narrativas flexibles-tranquilas

El colectivo que corresponde a relatos caracterizados por una transición relativamente pacífica comprende ocho casos de la muestra, de manera que los primeros cuatro que subsiguientemente se presentarán comparten el hecho de haber experimentado una religiosidad familiar/contextual laxa, la cual se expresaba en hábitos religiosos débiles e imposiciones pasivas que se explican más por la tradición que por adoctrinamiento. En este sentido, los conflictos fueron inexistentes y el cambio secular fue, a grandes rasgos, aceptado e/o ignorado por su círculo cercano. Por otro lado, el segundo conjunto refiere a casos donde la religiosidad familiar aparece de manera más potente, al punto de denotar una creencia religiosa expresada en hábitos perseverantes y acarreados por la familia de cada participante. Sin embargo, este grupo constituido por tres casos

²⁰ Los aspectos generales de cada tipología se describirán con la introducción de cada una de estas narrativas.

²¹ Específicamente, las narrativas flexibles-tranquilas comprenden una distribución equitativa en cuanto al género y la clase social, siendo 4 participantes para cada una de estas agrupaciones (un total de 8); mientras que las narrativas dolorosas-conflictivas abarcan a solo 2 mujeres y 4 hombres, así como también 2 sujetos de clase media-alta y 4 de clase media-baja (un total de 6).

²² En términos de análisis, se decidió omitir la descripción de estas trayectorias dado que se escapaban de las tendencias generales de la muestra. De esta manera, la presente investigación encarna la posibilidad de indagar más profundamente en la diversidad de trayectorias de conversión irreligiosa.

destaca la capacidad de haber desarrollado ‘estrategias de conciliación’ exitosos ante potenciales conflictos al momento de convertirse irreligiosamente, implicando que las discusiones por esta temática sean relativamente nulas. Por último, solo un caso, DC —*exevangélica y actual no-religiosa*—, otorga indicios de haber experimentado una religiosidad fuerte, pero ésta fue desarrollada en términos individuales, es decir, sin el involucramiento de su familia, conllevando a que su desafiliación estuviese exenta de malestares explícitos por parte de sus otros significativos²³.

En esta primera subcategoría de conversos seculares que vivieron un proceso relativamente apacible, bajo un contexto religioso familiar relajado, naturalmente se evidencia un período de preconversión donde los hábitos eran distendidos, los cuales recaían en ir a la iglesia y orar ocasionalmente. Solo AB —*excatólico y actual no-religioso*— asevera que la imposición provenía más de otras instituciones —como el colegio— que de su familia. En este sentido, todos afirman haber disfrutado de las actividades religiosas en tanto situaciones sociales que propiciaban el juego con otros niños, pero esto se coartaba con la sensación de aburrimiento que les suponían los aspectos más formales de estos hábitos —como las misas—, formando así cierta noción de comunidad, aunque no necesariamente permeada por su religión anterior. No obstante, solo para el caso de FI —*excrisiana y actual no-religiosa*—, ciertos hábitos religiosos acarrearón mayor significancia, al punto de caracterizarlas como “muy propias”, como lo fue el ritual de rezar todas las noches con su padre:

Que mi papá me fuera... me fuera a acostar y me dijera, así como, “el rezo de la noche”, también era como parte de. Era como... parte de decirme buenas noches. Entonces, eso nunca se sintió como obligación. Y creo, por eso también, por mucho tiempo me sentí cristiana (FI, 22, excristiana y actual no-religiosa).

Ahora bien, en cuanto al aspecto valórico de su denominación pasada, meramente se destaca el hecho de que la religiosidad funcionaba como un estructurante de la cotidianeidad con la finalidad de ser un ‘buen ciudadano’, pero sin ser algo significativamente influyente desde sus percepciones. Dicho esto, Dios era visualizado como un guardián que se encontraba sobre ellos,

²³ En consecuencia, se decidió retirar el análisis narrativo de este caso, dado que se aleja del foco central del presente apartado.

de manera que los guiaba con una intención positiva, lo que curiosamente converge en un sentido de vida disímil, puesto que FV —*excatólico y actual ateo/agnóstico/no-religioso*— y AB compartían el miedo a la muerte y, por ende, el ‘deber’ de alejarse lo más posible de ésta, mientras que para FI esto recaía en Dios y para EV —*exevangélico y actual agnóstico*— simplemente no había sentido. En base a esto, los primeros cuestionamientos hacia lo religioso se expresaron diferidamente, puesto que tanto FV como EV expresan la molestia que les supuso visibilizar la hipocresía por parte de otros miembros de la comunidad, mientras que FI y AB se inclinaron por empezar a explorar creencias alternativas, exacerbando su espiritualidad como consecuencia del creciente interés en estas temáticas por parte de cercanos —para la primera su mamá y para el segundo el resto de su familia.

En cuanto a la experiencia de conversión irreligiosa en sí, estos cuatro casos concuerdan en un proceso sumamente progresivo e interior, particularmente marcado por abandonar los hábitos religiosos y la creciente realización de poder llevar a cabo una vida ‘normal’ sin la necesidad de seguir las imposiciones eclesiales, sintiéndose así ‘más libres’ de aventurarse a explorar nuevas perspectivas de mundo. Específicamente, tanto FV como AB connotan el sinsentido de un Dios castigador que supuestamente se representa como misericordioso/bondadoso, mientras que para FI esto comenzó por su exposición cotidiana a dialogar sobre formas heterodoxas de creencia con su madre, mientras que para EV sus cuestionamientos se iniciaron por su necesidad de liberalizarse. Al fin y al cabo, todos, a su manera y *ad portas* de la adolescencia, perdieron la figura divina de Dios al descubrir la plausibilidad de otros marcos de sentido, concientizando su crítica a la iglesia y caracterizando esto como un ‘viaje’ que desarmó y rearmó sus perspectivas de mundo:

Fue de a poco, como que *de a poco se fue desarmando todo, pero después se fue rearmando como algo mucho más... libre.*

(...)

Por un lado, se salen las limitaciones que disponen las creencias, pero por otro hay tanta... *wea* que descubrir, que es como *un viaje nuevo*, prácticamente (EV, 28, exevangélico y actual agnóstico).

Con respecto a las dificultades, todos afirman que éstas fueron nulas por diversas razones, puesto que AB y FI siempre se vieron apoyados y acompañados por sus familias en todo el proceso, respetándolos e interesándose por estas nuevas maneras de pensamiento, mientras que a FV se le facilitó la experiencia con su entrada a la masonería, configurando así una nueva comunidad 'secular'. Por su parte, EV estima que quizás el único tema fue la asimilación de su desafiliación por parte de su madre —la cual caracteriza como muy evangélica—, aunque ésta nunca le supuso una discusión directa al respecto dado que ambos están “de acuerdo que cada uno tiene lo suyo”.

Actualmente, todos valoran el hecho de que esta conversión irreligiosa les significó mayor libertad de decisión, además de cierta apertura de mente y el despojamiento de algunos miedos con los que antes tenían que lidiar. Ahora bien, difieren en cuanto a los aspectos negativos de su transición secular, dado que tanto AB como EV no logran identificar ninguna, mientras que FV menciona haber perdido a su comunidad, pero es algo que logró reconstruir relativamente rápido con la masonería, mientras que FI lamenta prejuzgar a los creyentes al asumir ciertos estereotipos de antemano. Este último punto es algo que también, aunque indirectamente, mencionan EV y FV, en tanto imposibilidad de tomar en serio las creencias religiosas de otros, pero no lo procesan como algo negativo per se. Finalmente, tanto FI como FV afirman una percepción sombría del mundo, como realización de múltiples problemáticas sociales que es nuestra responsabilidad resolver y, con ello, construir una realidad mejor en conjunto. En una línea similar, AB relata acarrear una lógica retributiva, en tanto entregarle al mundo lo que él pretende que éste le entregue, de manera que sería una posición de los tres explicada por el auge de su espiritualidad tras su experiencia de conversión irreligiosa. Sin embargo, EV, quien manifiesta un decaimiento en su espiritualidad, presenta un sentido de vida del disfrute dado el sinsentido paradójico de la vida misma, valorando su libertad por sobre todas las cosas.

En cuanto al segundo grupo, todos expresan haber asistido activamente a sus respectivos lugares de culto, además de realizar actividades más personales como rezar u orar desde su infancia temprana. No obstante, recalcan que la presión por la realización de hábitos o rituales religiosos no era fuerte, de manera que su asistencia se explicaba en base a una tradición familiar, socavando así cualquier sensación de obligación y, con ello, de cuestionamiento: “nunca me cuestioné que era opcional” (JM, 26, exjudía y actual agnóstica). Dicho esto, el rol de la familia,

particularmente de ciertos miembros, era relevante en cuanto a la constancia de este tipo de actividades. Específicamente, para RP las personas más religiosas de su familia eran su tía y su abuela, pero su presencia en la iglesia estaba mediada por el grado de conexión que sostenía con su papá, puesto que los recuerdos vivos que posee yendo a este lugar son solo con él. Por su parte, JM caracteriza a su familia como ‘menos extremista en comparación al judío promedio’, dado que su religiosidad consistía más en actividades sociales y celebraciones que en seguir reglas determinadas. En este sentido, este tipo de conversos irreligiosos rescatan valores eclesiásticos como la constancia/disciplina, además de la generación de cierto compañerismo en tanto apoyo mutuo, lo que implica la emergencia de un sentido fuerte de comunidad basado en la idea de velar por el bienestar del prójimo.

A pesar de lo anterior, en cada relato se presentan ciertos indicios de flexibilidad²⁴ —por ejemplo, CC menciona que el mormonismo era acarreado por una tía paterna, de manera que el rol religioso por parte de sus padres era prácticamente inexistente; mientras que RP se autocaracteriza como “horrible” en temas de seguir hábitos religiosos, por lo que durante toda su infancia y adolescencia su religiosidad fue variando; y JM asevera que sus padres sostenían una noción de judaísmo abierta, en tanto mostrarle a ella y sus hermanos la realidad de un mundo pluralmente religioso. Por ello, si bien su estilo de vida era efectivamente religioso, RP lo termina catalogando como “más *hippie*” en comparación a aproximaciones más tradicionales. En consecuencia, el sentido/significado de vida que prolifera es meramente la retribución divina tras un ‘buen comportamiento’ en la vida terrenal, pues la sensación de un Dios castigador no se encontraba presente como en el resto de los casos. La acumulación de todos estos factores estaría explicando el hecho de que el núcleo de sus cuestionamientos hacia su doctrina religiosa pasada descansaba más en la visibilización de sinsentidos hacia ciertos comportamientos religiosos —como la imposibilidad de consumir ciertos alimentos para CC y JM, así como también la intolerancia hacia diversidades sexuales para RP.

Volcándonos a su transición secular en sí, todos describen un proceso de crecientes cuestionamientos durante su adolescencia y adultez temprana hacia parámetros religiosos aporimatizados. En este punto, destacan reflexiones en torno a elementos más

²⁴ Pensando solamente en el período de preconversión irreligiosa, ésta parece ser la principal diferencia con respecto al grupo que presenta narrativas dolorosas-conflictivas bajo un contexto familiar altamente religioso.

trascendentales, como la factibilidad de la vida después de la muerte o la propia existencia de Dios, los cuales fueron provocados por eventos claves para cada uno. Para CC esto fue su introducción a la filosofía en la escuela, mientras que para JM fue su entrada a la carrera de medicina y consecuente exposición a explicaciones científicas sobre los fenómenos del mundo, de manera que involuntariamente armaron marcos de sentido seculares y racionales para comprender la realidad. En el caso de RP, el accidente que significó la postración de su tío materno la impulsó a pasar por estas mismas disputas internas, connotando ciertas inconsistencias dentro de la lógica religiosa:

Si pudiera marcar como algo, como concreto que pasó fue el accidente de mi tío (...). “Si mi tío ahora se muere, está en el cielo y se comunica con nosotros, ¿se comunicaría como era antes del accidente?” [me dice cómo su tío disminuyó sus funcionamientos cognitivos, pero no su esencia] (...). ¿Sería el tío de la mentalidad de antes del accidente o después del accidente? Quizás, entonces, *como que la religión no explica muy bien como esto, no tiene mucha lógica* (RP, 23, exevangélica y actual agnóstica).

Asimismo, su entrada a la universidad culminó en cierto “desencantamiento del mundo”, minimizando el rol de la religión a un mero “ordenador social”. En este sentido, los procesos racionalizadores movilizados por la intelectualidad al pensar en religión conllevaron a la fractura definitiva con su denominación pasada, constituyendo un movimiento que siempre estuvo en constante diálogo con la aparición de contradicciones en torno a la religiosidad en su misma experiencia de vida.

Ahora bien, es interesante destacar las diferencias en cuanto a cómo lidiaron su nuevo yo secular con su familia, evitando así conflictos posteriores. En el caso de JM, ella los evitó simplemente al esconder esta parte de su identidad, afirmándose que solo yo tengo conocimiento de este proceso interno suyo y, por ende, sigue performando algunas actividades religiosas en familia. En cambio, RP destaca haber desarrollado una mayor conexión espiritual con su parentela, lo que le implicó la posibilidad de desocultar su agnosticismo, pero también siendo cuidadosa de no poner en tela de juicio el tema religioso en conversaciones familiares. Por último, CC señala que coincidentemente su desafiliación se dio durante un período en que sus abuelos dejaron de ir a la iglesia y, con el paso del tiempo, la presión social de cumplir con los hábitos

religiosos cesó, hasta el punto de expresar su irreligiosidad en el hogar ambiguamente, conllevando que su secularización no fuese responsabilidad de él a ojos de sus abuelos y tía paterna, eximiéndose de culpa y, con ello, de conflictos. Por esta razón él recalca que fue “astuto” al respecto dado que supo ‘jugarla bien’:

Yo creo que la jugué bien también, porque me hice el loco básicamente. (...) En la casa yo... creo que fui astuto, o sea, nunca nunca cometí ningún acto que me delatara absolutamente y fue esa transición muy lenta que, yo creo, que nunca me dijeran “oye, ¿cómo es eso de que no creí?” (...). En realidad, *la no ida a la capilla partió no siendo responsabilidad mía, entonces ahí yo como que me eximí de culpa* (CC, 24, exmormón y actual ateo).

Actualmente, afirman encontrarse alejados de la religión, por lo que les cuesta entablar una conversación cuando se habla de esta temática, además de lamentar cierta pérdida de esperanza/ingenuidad, lo que ahora supone la emergencia de preguntas difíciles que, a ratos, prefieren evitar para seguir con la cotidianidad de la vida. Más aún, el hecho de secularizarse no lo perciben meramente como un rechazo a lo religioso, sino como una toma de postura en sentido positivo, donde cada uno es capaz de formar un camino propio, siendo posible rescatar valores aprendidos en su crianza y reinterpretarlos desde una perspectiva agnóstica/atea, según cómo se desenvuelva su desarrollo personal o ‘viaje’ ulterior. En consecuencia, convergen en un sentido/significado personalizado, encarnado en la intención de no dañar a otros al tiempo de disfrutar de la vida con cierto libertinaje, es decir, no estar atados a estructuras o ideales fijos. Por ende, su tranquilidad se basa en seguir esta filosofía de vida, conscientes de la centralidad de preguntas existenciales, pero no buscando sobrepensarlas, sino ir descubriendo las respuestas en su misma experiencia vivida y, con ello, el sentido de ésta: la vida sería un ciclo que se significa en la cotidianidad.

5.3.2. Narrativas dolorosas-conflictivas

Es factible diferenciar este grupo en tres sentidos, de manera que el primero refiere a una experiencia dolorosa-conflictiva durante los preliminares cuestionamientos y eventual conversión irreligiosa, para después lograr cierta tranquilidad en su contexto cercano, sin comprometer sobremanera las relaciones sociales con sus otros significativos tras este cambio.

Sin embargo, el segundo sentido correspondería a tres casos que, por el hecho de presentar una religiosidad familiar extremadamente fuerte, tuvieron una infancia muy marcada por ésta, influyendo significativamente en su configuración identitaria, provocando choques internos y externos en ellos, culminando en la necesidad de salir de su hogar de origen para encontrar tranquilidad tras su conversión irreligiosa, provocando que las relaciones familiares se viesen debilitadas. Por último, solo RV —*excatólico/evangélico y actual ateo*— connota un proceso doloroso-conflictivo, pero de manera tal que la religión no consistió en la fuente principal de éste²⁵, sino que lo fue el autoritarismo de su figura paterna, la cual terminó correlacionándola, al pasar el tiempo, con la religión, suponiendo el quiebre explícito de todo aquello que se presente como conservador y religioso.

Los primeros dos casos corresponden a GC e IO —*excatólicos y actuales ateos*—, quienes relatan haber realizado, durante su período religioso, aquellas actividades ‘comunes’ para los creyentes —como ir a la iglesia u orar. A grandes rasgos, para ellos la familia constituyó la fuente principal del catolicismo, de manera que los valores aprendidos desde este contexto, los cuales se comprendían como religiosos, son mirados retrospectivamente de forma positiva dado que los formaron como ‘buenas personas’. Por ejemplo, GC valora el hecho de aprender a “no mandarse cagadas”, lo que lo llevó a ser un alumno estudioso y, con ello, la posibilidad de entrar a la universidad. Sin embargo, los aspectos negativos emanan por el hecho de sentirse constantemente bajo obediencia y subordinación, por lo que se les presentaba el deber moral de honrar a la autoridad —sus padres— para así ser ‘buenos cristianos’. En este sentido, ambos identifican que el catolicismo ordenaba su cotidianidad, pero más desde sus relaciones familiares que desde la iglesia. Sin embargo, la diferencia entre estos dos participantes recae, aparentemente, en la fuente de los incipientes sinsentidos religiosos, pues para GC esto simplemente emanó con autopreguntarse si Dios efectivamente existirá y, por ello, qué tanto sentido tenía ser creyente; mientras que para IO la religiosidad le supuso una sensación de minimización con respecto a sus contrapartes masculinas, atribuyendo este orden al rol enseñado por la doctrina religiosa:

²⁵ Es por esta razón que se tomó la decisión de sacar este caso del análisis narrativo, al distanciarse de la centralidad de la religión para con su conversión irreligiosa, atribuyendo un alejamiento que se explica más por la crítica política hacia el orden jerárquico preestablecido.

Lo que, quizás, mejor me marcó fue como mi desarrollo sexoafectivo. Yo... yo siento que a mí me marcó harto en el sentido que yo sentía que yo era menos que los hombres. Me costó mucho tiempo (...) decir “esta *wea* está mal”, porque (...) yo sentía mucho como que era mi rol. (...) Me marcaron ese rol de género. (...) Es alta la influencia de la iglesia en ese rol de género (IO, 26, excatólica y actual atea).

A pesar de lo anterior, ambos llegan a una actitud similar por el hecho no poder sentir ni pensar lógicamente la existencia de Dios, implicando que la duda se antepusiera a pesar de intentar creer, entender la postura religiosa o hasta exacerbar los hábitos para volverse verdaderamente católicos. Es por esta razón que, para ellos, el sentido/significado de la vida recaía exclusivamente en cumplir con sus responsabilidades.

Ahora bien, en cuanto a su conversión irreligiosa en sí, ambos expresan una experiencia de transición progresiva, donde fueron explorando en el ateísmo, desde el desconocimiento, el cuestionamiento y la indagación. Para el caso de GC, la banda *Ska-p* sirvió como una fuente de demostración de los abusos sistemáticos por parte de la iglesia, evidenciando una faceta distinta a la aprendido y, por ende, implicando su alejamiento de la religión. Por su parte, IO fue introducida a la idea de ‘ateísmo’ a los 13 años por su hermana, lo que le llamó la atención y empezó a indagar autónomamente al respecto. Por ello, GC destaca el desarrollo de una lógica secular al autoproblematizarse: “Oye, yo no creo en realidad, ¿pa’ qué me estoy forzando en creer algo que no creo”, alcanzando así una sensación de alivio al alinear su categorización identitaria con sus reflexiones subjetivas, tal como también le sucedió a IO al afirmar “simplemente dije ‘soy atea’, y en verdad era lo que siempre había sido”. No obstante, este proceso también trajo consigo conflictos con sus padres, los cuales cesaron con la aceptación por parte de éstos cuando fueron creciendo. A grandes rasgos, ambos vinculan su secularización con las transformaciones sociales que, como generación, están inmersos, de manera que ciertos estándares, como el patriarcado y el adultocentrismo, estarían siendo crecientemente cuestionados y, con ello, la religiosidad ‘tradicional’. Es por esta razón que IO homologa este fenómeno con ‘salir del clóset’, al constituir una situación que desafía lo socialmente esperado

En su yo actual, ambos aseveran ser cautelosos y respetuosos al tratar el tema de la religión en sus familias con la finalidad de evitar conflictos —GC recurre, a veces, a acompañar a

sus seres queridos a la iglesia y aceptarle sus bendiciones—, aunque también perciben una mayor apertura a escuchar perspectivas alternativas por parte de ellos. Además de esto, otros aspectos positivos consistirían en la sensación de enriquecerse tanto intelectual como personalmente, lo que le ha abierto caminos para indagar en temáticas desde una mirada más racional, curiosa y/o ‘realista’. No obstante, lo negativo de su yo secular actual es el tema de sobrepensar en ideas variadas, de manera que para IO esto converge en la priorización de abstracciones filosóficas y no tanto en el actuar práctico, denominándolo como “paja mental”, mientras que para GC esto se traduce como un agobio al pensar sobre la muerte y connotar el hecho de que no hay nada más después de ésta:

Actualmente, no creo que la vida tenga un sentido (...). Pero, bueno, *si la vida no tiene sentido, yo le doy sentido a mi propia vida*. Eso es como bien demandante, bien demandante a un nivel espiritual, (...) porque en momento de duda y de crisis personal igual te vai’ a la mierda, porque no teni’ un respaldo espiritual (...) Te vai’ a la mierda solo, te vai’ a un hoyo y vai’ con pala más encima. (...) *Yo no pienso mucho en la muerte justamente por eso, porque no me puedo imaginar nada*, ¡nadie puede imaginarse la nada!, es una limitación humana (GC, 24, exatólico y actual ateo).

Asimismo, tal como se evidencia en la cita anterior, para ambos el sentido/significado de la vida desapareció, pero por este mismo hecho ahora pueden construir uno propio, el cual estaría intrínsecamente asociado a su “desarrollo de personaje” para GC y “desarrollo espiritual” para IO, otorgándoles mayor tranquilidad, además de un ‘motor’ en sí mismo para vivir.

Ahora bien, en cuanto al segundo grupo de aquellos que expresan haber experimentado una conversión irreligiosa conflictiva-dolorosa, correspondientes a los casos de SD —*extestigo y actual agnóstica/no-religiosa*—, MA —*exevangélico y actual no-religioso*— y KP —*exmormón y actual angóstico/no-religioso*—, presentando un nivel de religiosidad familiar más alta que los dos anteriores. En cuanto a su etapa de preconversión, los tres expresan seguir rituales y actividades de su denominación pasada al pie de la letra. Por ejemplo, SD, al ser extestigo de Jehová, se reunía semanalmente con su comunidad religiosa e iba a predicar casa por casa, buscando además entregar el ‘testimonio de Dios’ en espacios compartidos, como era el colegio. Por su parte, MA en tanto evangélico, tenía que leer fervientemente la Biblia todos los días, yendo

a la iglesia y participando de rituales religiosos, además de evangelizar cuando se daba la posibilidad. En cuanto a KP, siendo mormón, debía participar de las reuniones activamente, además de leer las escrituras y hacer clases teológicas. Todos, a su manera, indican cierto disfrute por la realización de estas actividades, pero fue un sentimiento que cesó al entrar en la adolescencia, de manera que actualmente adjudican ese gusto a la internalización de esos hábitos como imposición de sus cuidadores.

Asimismo, otra convergencia recae en los valores aprendidos en el contexto religioso, los cuales se engloban en la idea de ser ‘buena persona’ desde una perspectiva interna, acarreado así ideas de santidad como la honestidad, la no-violencia y el pacifismo. KP agrega a esto la centralidad de la familia y, con ello, el sentido de comunidad que movilizan los mormones, destacando que es algo que quedó en su persona —aunque desde una aproximación distinta—, mientras que SD destaca la seriedad que le otorgaba la religión desde pequeña, lo que le permitía ‘ser tomada en cuenta’ por los adultos. Por ello, el sentido/significado de la vida giraba en torno a Dios, siendo menester seguir su camino para ‘que te vaya bien’. Solo KP demuestra haber sufrido ansiedad por esta idea, dado que se sentía en un continuo ‘estado de prueba’ con respecto a si efectivamente estaba haciendo las cosas bien o no.

Ahora bien, con la entrada al colegio y la exposición a sus pares, estos conversos irreligiosos realizaron el hecho de que vivían una vida diferente al resto, por lo que, a causa de la socialización, crecientemente perdieron el interés por las actividades religiosas para atraerse por cosas mundanas y buscar relacionarse con otro tipo de personas, lo cual fue un sentimiento coartado por sus abuelos/padres dado que la desconfianza hacia lo externo era desmesurada. En este sentido, su mundo social estaba circunscrito por la iglesia y la familia, de manera que toda su cotidianidad estaba condicionada por aquella denominación y, con ello, su identidad. Al fin y al cabo, la imposibilidad de relacionarse con ‘lo mundano’ culminó en una base para cimentar los cuestionamientos hacia lo religioso, convergiendo en sensaciones y pensamientos de disgusto. Por ejemplo, para SD el hecho de no poder ser parte de celebraciones populares —como los cumpleaños— terminó aislándola del resto y sintiéndose excluida, mientras que para KP las actividades de la iglesia le suponían una gran parte de su día, al punto que le imposibilitaba beneficiarse de horas extra para estudiar. Por ello, retrospectiva y sintéticamente, MA caracteriza este período de su vida como “una mierda”:

Yo ahora tengo una opinión súper súper negativa de los evangélicos, pa' mí casi que deberían no permitirle a los evangélicos traspasarles la religión a los hijos. Creo que es súper dañino. Onda, yo creo que a mí, (...) como me quedé pa' atrás y dije onda "*de verdad que mi vida era una mierda*". Onda, lo pasaba mal, sufría, me torturaba a mí mismo, dejaba que mucha gente me hiciera cosas muy malas justificándolo como... en las supuestas "enseñanzas del evangelio" (MA, 24, exevangélico y actual no-religioso).

En suma, la religiosidad operaba como un obstáculo para participar del mundo social común, lo que implicaba que algunos, como KP, recurrieran a ejecutar de todas formas actividades 'incorrectas' —como fumar, tomar alcohol— aunque sintiéndose sumamente culpable, mientras que, en otros, como MA, la vigilancia, el control y la disciplina era tal que no podía 'corromperse', sintiéndose constantemente observado y regañado. Curiosamente, las relaciones con sus familiares cercanos eran bastante buenas, considerándolos hasta un 'modelo a seguir' en sus propias especificidades y justificando su comportamiento autoritario mediante la idea de 'amor'. Por ejemplo, KP admiraba cómo su padre llevaba a cabo la religiosidad como un deber y se veía dedicado intelectualmente a este rol, mientras que MA se sorprende de cómo sus padres 'se desvivían' por cumplir la paternidad/maternidad y SD rescata la relación con su abuelo materno ("papi") en tanto haberla acogido, criado y enseñado desde bebé. No obstante, dado el punto anterior, las imposiciones se hicieron insostenibles con el paso del tiempo, lo que supuso constantes conflictos durante toda su adolescencia:

Está este tema de autoridad y que me tiene que frenar cuando me salgo de lo que los testigos dicen. *Como que esas peleas estuvieron toda mi adolescencia, hasta la universidad, con mi papi y mi mami* (SD, 25, extestigo y actual agnóstica/no-religiosa).

Se concluye que esta primera experiencia se manifiesta con dos caras, una de presencia y amor, pero también otra de violencia, intimidación y amenaza.

Desde su infancia hasta su adultez, ciertos cuestionamientos que relacionan su identidad con las transformaciones sociales contingentes se visibilizaron, como lo era el tema del machismo eclesiástico institucional para SD y el sinsentido que le suponía el hecho de que "la mujer debe callar y obedecer a su marido", así como también la homofobia por parte de los creyentes en el caso de MA, escuchando testimonios de este estilo a sus padres, ocasionándole una pena interna

profunda dado que empezó a sentirse “maricón”. Por ende, sus procesos de conversión fueron dificultosos dado que se vieron en la necesidad de reaprender, aceptando la realidad de perspectivas divergentes y despojándose de preconcepciones dogmáticas, constituyendo una experiencia progresiva. Por ello, SD relata que le costó encontrar otro sentido a su vida, evidenciando cómo el sentimiento de culpa permanecía latente:

Me costó mucho llegar a darle como un sentido a la vida, como propio, porque el que me enseñaban mi familia y la religión era que el sentido de la vida era Jehová po’, como hacer todas las cosas para y por él. Y si no seguías eso te iba a ir mal (...). Entonces, *me costó mucho salirme de eso*, y el tema de la culpa también, *por no sentir culpa porque me estaba dando un gusto yo, ¿cachai’?*, no sentir que me voy a ir al infierno por esto, o... no tener que orarle a Dios cada vez que quiera conseguir algo (SD, 25, extestigo y actual agnóstica/no-religiosa).

Con su entrada a la universidad, estos tres entrevistados se vieron bajo un contexto donde sus cuidadores carecían de un control completo sobre ellos —en el caso de KP, por dejar su región e irse a estudiar a Santiago, en MA por la muerte de su madre y la consecuente declinación de los hábitos religiosos familiares, y en SD por la clarificación de su desinterés auténtico en ser parte de los testigos de Jehová—, implicando un quiebre casi completo con su denominación pasada. Es en este ambiente donde se desarrollaron de una forma más libre en espacios ‘mundanos’ —por ejemplo, en este punto tanto SD como MA aseveran empezar a fumar marihuana—, además de enfocar sus estudios como metas personales por sobre otros ámbitos, exponiéndose así a nuevas fuentes de información y llegando a racionalizar la religión.

Aquí aparecen dos eventos importantes para SD y MA: la primera relata cómo el hecho de llegar tarde y desaliñada a la Conmemoración de la Muerte de Cristo como consecuencia de haber ido a marchar supuso que los otros testigos ya no le exigieran seguir participando y, con ello, formalizar implícitamente su desafiliación, mientras que para el segundo el acto de ‘salir del clóset’ a los 20 años ante su papá fue cúlmine en cuanto a su salida definitiva del evangelismo, argumentando que “salir del clóset y aceptarte como maricón es romperlo [la afiliación con la denominación]”. Tras esto, MA vivió en un hogar subsumido por la depresión, pero no podía

abandonar su casa dado que quería seguir estudiando, dejando así de compartir espacios familiares en pleno período de pandemia, pudiendo independizarse a los 23 años.

Actualmente, KP añora la comunidad de pertenencia y todo lo que ésta implicaba, mientras que SD extraña aquella conexión cómplice que tenía con su familia, sustentada por la religiosidad compartida. Sin embargo, a pesar de que las relaciones con sus familiares se vieron debilitadas, éstas no fueron completamente cortadas, de manera que el vínculo sigue siendo mantenido por los conversos irreligiosos con sus (ex)cuidadores. Ahora bien, lo que sí estiman como beneficioso de este proceso es la independencia que actualmente sienten —para SD, esto se refleja en la capacidad de desarrollar un vínculo con su papá biológico—, así como también rescatar aquellos valores aprendidos en su contexto anterior para ser reinterpretados desde su yo secular actual, obteniendo una moralidad más profunda y autoconsciente. Sin embargo, los tres destacan cosas distintas que toda esta experiencia le entregó, puesto que SD recalca la tranquilidad ante la incertidumbre de la vida moderna, de manera que el consecuente desarrollo de su espiritualidad le permite sentirse calmada ante el futuro, en contraste a cómo se sentía antes, mientras que KP valora el hecho de comprender mejor las emociones del resto, ayudándolo a relacionarse con otros tras su ‘apertura de mente’. Por último, MA afirma rescatar la espiritualidad del cristianismo, para sacarla de la “podredumbre” que le significa la iglesia, y así poder enriquecer su espiritualidad actual, la cual denomina como “popurrí de creencias”. En consecuencia, para ellos el nuevo sentido de la vida recae en disfrutarla responsablemente, alcanzando cierta libertad y autonomía con el objetivo de construir, conjuntamente, un mundo que lidie con la diferencia al no existir algo trascendental que esté asegurado, lo cual estaría impactando positivamente en su bienestar/felicidad (Cragun, 2016).

6. Conclusiones

En esta tesis se expusieron argumentos sobre el por qué y el cómo de la conversión irreligiosa en la población adulta joven residente en Santiago de Chile, bajo un contexto tanto secular como pluralmente religioso (Parker, 2008; Valenzuela et al., 2013; Berger, 2016, Streib, 2020). Con la intención de responder a lo primero, se identificó la presencia y confluencia de cuatro mecanismos explicativos —de manera que los primeros tres encajan, hasta cierto punto, con las dimensiones identificadas en el ‘Modelo de deconversión’ de Pérez y Vallières (2019)— que

convergen en la decisión contingencial del individuo por inclinarse hacia una opción secular. Posteriormente, se destacaron procesos de pérdida y simultánea construcción de sentido, despojándose así de perspectivas religiosas para volcarse a alternativas seculares, las cuales fueron movilizadas por la misma interrelación de estos mecanismos para la conversión irreligiosa. Es en este punto donde la espiritualidad aparece como un elemento fundamental para este proceso, dado que naturalmente reemplaza la función religiosa (Giordan, 2016), de manera que el individuo se sujetaría a la realidad desde paradigmas personalizados y configurados en base a su propia experiencia de vida (Hood & Chen, 2013), aunque con ciertos matices, dependientes de las características individuales y contextuales. Luego, se reconstruyeron las trayectorias de vida de cada participante mediante las narraciones retrospectivas recopiladas, entendiendo como eje central el cambio religioso y espiritual que experimentaron, para así caracterizarlas según la intensidad de religiosidad inicial, la magnitud de conflictos tanto internos como externos durante su conversión irreligiosa, además de las consecuencias sociales, relacionales e individuales que cada uno presenta en la actualidad. Por último, se analizaron cómo los patrones encarnados en los mecanismos explicativos previamente identificados se reflejan en cada una de estas narrativas, reconociendo tendencias y particularidades.

En primer lugar, con respecto a los mecanismos explicativos, específicamente la *racionalización y emocionalidad*, argumento la existencia de una creciente racionalidad experimentada por los conversos irreligiosos, lo que conlleva a su búsqueda personal por explicaciones más creíbles tras la inverosimilitud de ciertas presuposiciones religiosas. Al fin y al cabo, esto converge en la proliferación de cuestionamientos ante respuestas preestablecidas de corte religioso, implicando que la pregunta se posicione por sobre cualquier otra cosa, problematizando aquellos estándares. Por esta razón, valoran la disposición de seguir cuestionándose las cosas que se les enseñaba como ‘verdaderas’.

En consecuencia, ellos relatan decidir explorar en otras fuentes de información —como, por ejemplo, las ciencias o la filosofía—, exacerbando así su curiosidad y motivación por cultivar su conocimiento. Es en este punto donde aparece la posibilidad de reconstruir un sentido secular tras el progresivo quiebre del sentido religioso (Paloutzian et al., 1999) con la finalidad de seguir sujeto a ciertos parámetros sobre la realidad, pero ahora personalmente (Hervieu-Léger,

2005). Todo esto explica el desarrollo de lógicas seculares individuales, lo que incentiva aún más el alejamiento de lo religioso.

Asimismo, la dimensión emocional aparece como relevante para con la formación de una racionalización irreligiosa, dado que supone una de las justificaciones centrales para ésta. Específicamente, el hecho de percibir ciertas incomodidades, ya sean subjetivas o de sus seres queridos, y atribuirlos a su denominación religiosa anterior supuso la fortificación de la problematización hacia lo religioso. En estricto rigor, se llega a una incipiente conclusión de que, para evitar aquellas molestias, una solución factible es la desafiliación.

En segundo lugar, con respecto a la *crítica hacia las contradicciones religiosas* acarreadas por los conversos seculares, se evidencia desde tres perspectivas. La primera corresponde a visibilizar el sinsentido de ciertos hábitos religiosos normados —sucediendo predominantemente a una edad temprana—, la cual estaría correlacionada al nivel de religiosidad anterior que experimentó cada participante. Es decir, si ésta era alta, la imposición de ciertas actividades y rituales religiosos era mayor, por lo que la probabilidad de connotar su irrelevancia en cuanto a la factibilidad de llevar a cabo una ‘vida normal’ tendió a ser mayor. Sin embargo, esta crítica se encontraría más enlazada hacia los condicionamientos y restricciones que impone la religiosidad —por ejemplo, el hecho de no poder consumir ciertas sustancias o no poder relacionarse con personas ‘mundanas’—, más que el sentido en sí de estas prácticas, lo que en realidad culmina apareciendo como un obstáculo para cotidianidad, más aún en un mundo globalizado. En consecuencia, este punto se vincularía intrínsecamente con cuestionamientos de corte más filosófico y, por ende, con la racionalización.

El segundo punto relevante que engloba este segundo mecanismo es la realización de hipocresías por parte del resto de los fieles, en tanto inconsistencias entre los valores predicados y las prácticas efectivas. A esto se le suma la divulgación de los casos de abuso dentro de las iglesias, particularmente la católica, además de visualizar comportamientos capitalistas y patriarcales/machistas que estarían yendo contra la corriente de las transformaciones sociales actuales. Más aún, los conversos irreligiosos posicionan como valor central la empatía, en tanto ayudar y respetar al otro como un comportamiento fundamental que todo ser humano debiese

fomentar, lo cual se estaría violando con algunas prácticas, denominadas como 'cuestionables' o 'deleznales', que llevan a cabo algunos creyentes.

Por último, se encuentra la crítica a las iglesias en su aspecto institucional. Si bien, este planteamiento no aparece de forma muy central ni directa, sí se presentan ciertos consensos con respecto a un rol único que debiesen cumplir las iglesias dentro de las sociedades contemporáneas, a saber, posibilitar la configuración de un sentido compartido y, con ello, de una comunidad religiosa para otorgar una noción de trascendencia a aquellas personas que lo necesiten. Por consiguiente, se estima que las iglesias debiesen separarse de las demás esferas de la vida social (Campbell, 2014; Cragun, 2016; Yamane, 2016), para así entregarle más poder a otras instituciones —como el Estado— y la sociedad civil. Si esto no es así, y si es que además buscan refrenar las transformaciones sociales que experimenta el globo, entonces estarían prácticamente condenadas a su extinción.

Dentro de este segundo mecanismo es factible evidenciar cómo naturalmente emergen, tras la crítica hacia la religiosidad en general, ciertos valores que son necesarios de edificar. Irónicamente, los conversos irreligiosos afirman rescatar valores aprendidos en sus contextos eclesiales, tales como la integridad, la coexistencia, la comunidad, la solidaridad, el amor, entre otros, encarnando así el ideal de 'buena persona', para afirmar haberlos secularizados en conjunto con su transición. Asimismo, destacan la integración de nuevos valores, los cuales se encuentran asociados a movimientos y transformaciones sociales actuales (Cragun, 2016), tales como la igualdad de género o la tolerancia hacia la diversidad. En este sentido, estos nuevos valores aprendidos en su experiencia secular y globalizada se representarían, por un lado, como ligados a la juventud y, por el otro, procesados como antirreligiosos.

Ahora bien, el tercer mecanismo corresponde al *desarrollo personal* que los conversos irreligiosos afirman buscar, enlazando implícitamente esta intención con su proceso de desafiliación. La primera dimensión refiere al desarrollo de la empatía, la cual emerge como concepto central desde múltiples aristas y relatos, siendo concebida como la cimentación de relaciones de respeto con otros y con uno mismo, aludiendo a la idea de bienestar (Cragun, 2016). Dado esto, presentan explícitamente la realización de que el mundo comprende diversas perspectivas con las que inexorablemente debemos convivir (Streib, 2020), por lo que es

menester presentar una ‘apertura de mente’, lo cual es posibilitada mediante el diálogo. Esto se relaciona con los valores previamente mencionados, particularmente la solidaridad, la tolerancia, la libertad y el amor que afirman cultivar tanto para su persona como para el resto.

Posteriormente, se encuentra la intelectualidad como un ámbito relevante, puesto que denotan su curiosidad por el conocimiento y la motivación por estudiar (Cragun, 2016), al punto de valorar alcanzar —o haber alcanzado— un título profesional. Acá se visibiliza cómo esta apreciación se correlaciona con los cuestionamientos hacia lo religioso dada su creciente racionalización, dado que se reitera la importancia de la pregunta por sobre la respuesta al momento de afrontar los desafíos que supone la vida. Por ello, encuentran pertinente leer sobre diferentes temáticas para instruirse sobre los fenómenos del mundo, obteniendo información desde múltiples fuentes y, consecuentemente, formulando una perspectiva propia, ligando así aquellos cuestionamientos con la crítica hacia las preconcepciones religiosas.

Finalmente, aparece la responsabilidad como central en base a la realización de que, como consecuencia de su conversión irreligiosa, no existe un marco valórico preestablecido al cual sujetarse. Por ende, para ellos se torna necesario (re)construir uno nuevo dado que están insertos en un mundo compartido con otros (Berger y Luckmann, 1972). De esta manera, destacan la posibilidad de ser independientes y autónomos bajo la (auto)exigencia de trabajar en sí mismos, en pos de lo que ellos quieren y cómo buscan relacionarse —positivamente— con los demás, conllevando a la sensación de libertad de elección (Gooren, 2006; Paloutzian et al., 2013). Por ende, se presenta un diálogo directo con las otras formas de desarrollo personal, al necesitar de la empatía para saber cómo relacionarse socialmente, además de la intelectualidad para obtener recursos en la configuración de este nuevo marco valórico. Asimismo, el mecanismo explicativo concerniente a la racionalidad y emocionalidad también aparecerían como centrales, dado que posibilita el desarrollo de estas tres dimensiones en interrelación.

Tomando en cuenta lo anterior, y como cuarto mecanismo explicativo, los entrevistados/as rescatan la funcionalidad de los *elementos mundanos para la conversión irreligiosa*. Esto porque la sensación de culpa por el mero hecho de disfrutar de ciertas cosas del mundo, que usualmente son catalogadas como ‘pecaminosas’ o ‘blasfemas’ por las religiones tradicionales, era enorme a la vez de absurda. Más aún, en aquellos casos donde la religiosidad

era mayor, esta limitación era tal que se concebían como marginados del mundo social, lo cual significó mayores cuestionamientos y malestares en reciprocidad. Específicamente, el elemento mundano ejemplar que surge en los datos es la música, y su relevancia en el proceso de secularización subjetiva es tal que se presenta como un motor para éste, lo cual se explica por su capacidad de integrarse en la identidad personal de una forma profunda. En este sentido, la música implicaría una crítica hacia las contradicciones religiosas en tanto la imposibilidad de disfrutar de ciertos géneros/bandas por el mero hecho de ser catalogados como ‘mundanos’ y/o ‘satánicos’, además de correlacionarse con el desarrollo personal por el ímpetu que supone en tanto buscar la libertad individual. Sin embargo, y retomando momentáneamente el párrafo anterior, se destaca el cuidado de no caer en un hedonismo, pues si bien el ideal de disfrute existe y cobra relevancia en su yo secular actual, los conversos irreligiosos afirman la autoimplementación de límites.

Al dirigirnos hacia las comprensiones sobre *(ir)religiosidad y espiritualidad*, en tanto conceptos que entrecruzan todo el proceso de conversión secular en su completitud, es plausible notar una definición de religiosidad relativamente compartida, la cual refiere a una doctrina cerrada, asociándola a lo institucional y percibiéndola negativamente —aunque no de forma muy fuerte. Por ello, la religiosidad, según los conversos, impactaría perjudicialmente en su desarrollo personal y social dadas las imposiciones que ésta significa. No obstante, la espiritualidad se visualiza de un modo mucho más positivo, al presentar la posibilidad de elegir marcos de sentido (Giordan, 2016) y, con ello, respetar la autonomía e individualidad de cada cual.

Ahora bien, emanan ciertas diferencias por género, de manera que las mujeres serían más espirituales que los hombres en un sentido pragmático, puesto que estarían llevando a cabo rituales con el objetivo de sostener tangiblemente su sistema de creencias seculares. Por ende, performan una conexión corporal/emocional con lo trascendente (Giordan, 2016; Petts y Desmond, 2016), entendiéndolo como un aspecto de la vida ininteligible para la racionalidad humana. Por su parte, los hombres carecen de este tipo de prácticas, inclinándose así por alternativas más racionales de entender el mundo y, con ello, evidenciando las tensiones que presentan las múltiples definiciones que cada individuo sostiene sobre el concepto de espiritualidad.

Dicho lo anterior, es factible evidenciar, la relevancia de la espiritualidad para el ser humano en términos generales, siendo esto un consenso entre los participantes. Sin embargo, las divergencias recaen en las definiciones que movilizan al respecto, dado que aquellos/as que aseveran no tener espiritualidad, aluden a creencias alternativas, lo que explica el porqué de su rechazo al concepto dada la racionalización y alejamiento de ideas religiosas en base a su crítica fundacional sobre las doctrinas. Pero, desde aquellos/as que aseguran tener espiritualidad, su noción se correlaciona fuertemente con el desarrollo personal, lo cual también explicaría su adhesión espiritual en base a la valoración de esto, como consecuencia de su conversión irreligiosa. Al fin y al cabo, pareciese que la espiritualidad en sí misma es una paradoja al no existir un consenso explícito al respecto sobre qué entendemos, socialmente, por ésta (Fuentes, 2018).

En último término, describo dos formas narrativas distintas de conversión irreligiosa, las cuales se encuentran subdivididas en intensidades disímiles de religiosidad familiar/contextual inicial. La primera corresponde a *narrativas flexibles-tranquilas*, no encontrándose condicionadas, por lo menos en la muestra analizada, por el género ni la clase social. Con respecto a aquellos individuos que relataron haber experimentado una religiosidad leve, se destaca que sus hábitos religiosos se explicaban por la tradición, de manera que las imposiciones por parte de las autoridades paternas eran nulas y, por ende, los conflictos inexistentes, provocando una conversión irreligiosa que fue aceptada e/o ignorada por sus familiares. En cuanto a aquellos con una exreligiosidad fuerte, se evidencian hábitos religiosos que sí poseían un significado y eran realizados familiarmente, siendo centrales para la identidad colectiva e individual, pero, al convertirse irreligiosamente, la presencia y el éxito de ‘estrategias de conciliación’ para evitar conflictos fue de ayuda para el desenvolvimiento del proceso.

Analizando las *narrativas dolorosas-conflictivas*, se visualiza un primer grupo que presentaba una religiosidad leve, con hábitos similares a los anteriores, pero que esta vez su conversión irreligiosa se tradujo en molestias y conflictos iniciales intrafamiliares, aunque cesaron con el paso del tiempo, logrando una armonía familiar mutuamente comprendida/negociada. No obstante, el grupo que presentó mayores dificultades al abandonar los paradigmas religiosos corresponde a aquellos con una exreligiosidad fuerte, dado que los hábitos y creencias eran bastante potentes, al punto que su denominación pasada era parte fundamental de la identidad familiar. Por esta razón, manifiestan la presencia de conflictos internos y externos con mayor

efervescencia, culminando en la necesidad/obligación de abandonar el hogar de origen para así encontrar tranquilidad. Sorprendentemente, este tipo de conversos irreligiosos afirman mantener contacto con la parentela cercana que les supuso conflicto, aunque sí se vieron debilitados tras la turbulencia de todo el proceso.

Ahora bien, a pesar de que no era precisamente el enfoque del presente estudio, emergieron ciertas observaciones con respecto a la realidad y transformación de los vínculos sociales de los conversos seculares —evidencia que puede funcionar como un primer paso en la indagación sobre esta temática. En términos generales, los/as participantes perciben su experiencia como sumamente subjetiva, implicando la relativamente nula intromisión de otros durante el proceso, lo que incluye a su familia. En este sentido, se visualiza que solo en algunos casos los pares jugaron un rol relevante su transición —posiblemente porque la mayoría no conocía a personas irreligiosas durante su infancia y adolescencia—, funcionando como ejemplos seculares a seguir, como cultivación de cuestionamientos y/o como contención tras la conversión irreligiosa.

Específicamente, en aquellos que presentaron una experiencia flexible-tranquila bajo una religiosidad familiar laxa, es factible evidenciar que la calidad del vínculo filial se vio fortalecido, puesto que demuestra una sensación de acompañamiento y apoyo —en diversos grados— por parte de sus cercanos y, más aún, algunos aseveran que ciertos miembros de sus familias incentivaron su propia conversión secular. En cambio, en aquellos que se encontraban bajo una religiosidad familiar fuerte, se aprecia que la religión constituía un medio de conexión con sus familiares, de manera que el vínculo fue debilitado desde esta arista, pero aparentemente solo desde su perspectiva en tanto conversos irreligiosos. De todas formas, la calidad del vínculo parece mantenerse al llevar a cabo aquellas ‘estrategias de conciliación’ para la conversión secular, ya que les fue posible evitar el conflicto.

Por otra parte, en cuanto a aquellos que manifiestan una transición dolorosa-conflictiva y bajo una religiosidad familiar débil, se evidencia cómo la religión operaba como un elemento ordenador de la cotidianidad de las personas mediante las relaciones familiares, lo que explica por qué su conversión secular supuso conflictos, particularmente con sus progenitores. Sin embargo, estas disputas cesaron con la eventual aceptación de su irreligiosidad por parte de sus

padres, implicando que la calidad del vínculo no cambiara sustantivamente. En último término, se encuentran aquellos criados bajo una religiosidad familiar fuerte, al punto que los vínculos que sustentaban con sus cuidadores eran percibidos como sumamente sólidos, constituyendo así parte esencial del 'estilo' familiar. En este sentido, el vínculo filial se apreciaba como fuerte dada la centralidad de la familia desde las cosmovisiones religiosas que antes profesaban, constituyendo tanto un ideal a alcanzar como también una fuente de control. No obstante, la creciente exposición a sus pares visibilizó formas diferentes de vivir, lo que posibilitó el desarrollo de cierta curiosidad por lo mundano, ocasionando conflictos en su núcleo familiar al expresar este anhelo. En consecuencia, las relaciones familiares visualizadas por estos conversos irreligiosos se describen como bastante buenas antes de su período de transición, pero se vieron significativamente debilitadas —aunque no cortadas— con su experiencia de conversión secular.

Otro punto contraintuitivo que emergió al finalizar el análisis es la indeterminación, a partir de los mismos relatos, de aquellos momentos exactos en donde la conversión irreligiosa fue efectiva. Es decir, implícitamente se esperaba la visibilización de períodos e hitos de vida donde la transición secular fuese identificable, al punto que la realización de haber experimentado o estar experimentando una conversión irreligiosa por parte de los/as participantes no es evidente en primera instancia, siendo aparentemente necesaria una reflexión más profunda por parte de los conversos. En este sentido, la aproximación de diferenciar por momentos de pre y post-conversión refieren estrictamente a fines analíticos, sin la intención de reflejar una realidad verídica ni un acontecimiento, sino un proceso. Por esta razón, se torna interesante la posibilidad de realizar una segunda entrevista a la misma muestra, aprovechando la interiorización que supuso la primera entrevista con respecto a esta temática y, por ende, la natural cavilación inter e intrapersonal, en torno a su experiencia de conversión irreligiosa, que irremediablemente implica un estudio cualitativo a los sujetos.

En suma, la presente investigación logró identificar múltiples mecanismos centrales que operan al momento en que un individuo decide convertirse irreligiosamente desde alguna doctrina religiosa 'tradicional', denotando las influencias de éstos para la metamorfosis del sentido de realidad acarreado por las personas y, con ello, la transfiguración de su perspectiva de mundo. Asimismo, se le otorgó un rol central al auge de la espiritualidad como eje facilitador de la conversión irreligiosa, de manera tal que se evidencia la continuidad de la conexión entre la

individualidad de cada participante con algo trascendental a su propia humanidad. Por último, y tras esta revisión, fue posible establecer diferentes narrativas o trayectorias de vida de conversión irreligiosa, analizando cómo cada mecanismo explicativo emerge e interactúa con el resto, según las especificidades contextuales de cada entrevistado/a. A grandes rasgos, estos hallazgos se condicen con lo mencionado en la literatura, aunque aparecen ciertas precisiones empíricas que afinan el argumento teórico, además de particularidades en base a la especificidad de la muestra.

Por ello, se busca que todo este análisis sirva para consolidar el conocimiento sociológico actual con respecto a los procesos secularizadores que se experimentan actualmente, tanto a un nivel subjetivo como intersubjetivo, connotando las consecuencias individuales, familiares y societales de este proceso (Hervieu-Léger, 2005; Streib, 2012; Streib, 2020). En estricto rigor, la conversión irreligiosa es un fenómeno/problema sociocultural complejo de teorizar y de estudiar empíricamente: distintas conversiones se producen bajo dinámicas disímiles, y conversiones del mismo tipo pueden ocurrir bajo lógicas y causalidades diferentes (Introvigne, 2010). Sin embargo, la acumulación de conocimiento posibilita una aproximación indagatoria, logrando alcanzar ciertos hallazgos relevantes con la finalidad de cuestionar nuestras propias preconcepciones y sesgos en tanto investigadores sociales, del mismo modo que los conversos irreligiosos. En este sentido, el llamado consiste en comprender y explicar las transformaciones contemporáneas posibilitando la evolución de la disciplina, preguntándonos cómo diferentes principios morales se tornan aceptables, al tiempo de propiciar la coexistencia de diferentes versiones de la realidad. Quizás es momento de replantearnos cómo estamos preguntando sobre denominación religiosa, intentando abarcar la heterogeneidad de creencias.

6.1 Limitaciones y futuros estudios

Las limitaciones correspondientes a la muestra pueden considerarse en dos sentidos. La primera, y más relevante, constituye el hecho de que la mayor parte de ésta presenta estudios universitarios²⁶, por lo que existiría un *background* cultural diferente y mayor acceso a la información en contraste con aquellos sin este tipo de educación (Trucco, 2014), encarnando características singulares con respecto al promedio de adultos jóvenes chilenos. La segunda

²⁶ Solo tres participantes, a saber, EV *-exevangélico y actual agnóstico-*, AB *-excatólico y actual no-religioso-* y DC *-exevangélica y actual no-religiosa-* son los únicos que reportan haber alcanzado estudios técnicos.

limitación muestral es la diferenciación por clase social mediante la utilización del *proxy* sobre dependencia del establecimiento educacional de egreso, dado que no es posible asegurar que efectivamente cada participante pertenezca a la clase con la que se le asoció. No obstante, la distinción por esta variable no fue estrictamente central en el análisis, situación que solventa, en cierto grado, esta problemática. De todas maneras, esta aproximación metodológica podría presentar ciertos sesgos, particularmente al subrepresentar la experiencia de individuos con un nivel educacional menor.

Desde el análisis en sí, otro aspecto limitante correspondería a la complejidad de acceder a la subjetividad completa de cada individuo, por lo que cada uno presenta, en diversos grados, intuiciones limitadas de sus propios procesos reflexivos —por lo menos al preguntarles directamente sobre éstos. En una línea similar, tal como aseveran Small y Cook (2021), el presente trabajo se encuentra bajo la problemática sobre la imposibilidad de rescatar en su completitud los hechos objetivos ocurridos. En este sentido, la información recopilada se encuentra al centro de una tensión entre lo que las personas dicen que motivaron sus acciones y lo que efectivamente las motivó. Estos dos ámbitos se anclan con potenciales sesgos que pueden surgir al reconstruir cada trayectoria tras su relato —por ejemplo, el problema de recordar eventos pasados. Por ende, es necesario realizar la aclaración de que solo se pudo acceder a las apreciaciones actuales que cada participante presenta con respecto a su experiencia de conversión irreligiosa.

Por último, se encuentran las limitaciones concernientes a los estudios cualitativos, en tanto que los datos recopilados son impotentes en reflejar una realidad nacional/global del fenómeno en cuestión, socavando la posibilidad de generalizar los resultados encontrados, específicamente de realizar inferencias poblacionales en cuanto a los procesos de secularización a un nivel agregado. Sin embargo, como el objetivo de la investigación es indagar en experiencias y trayectorias autorreportadas y narradas de las personas, además de explorar en un ámbito relativamente emergente, una aproximación cualitativa cobra sentido y fuerza al reflejar la riqueza de las subjetividades en juego para con cada experiencia de transición (ir)religiosa/espiritual. Más aún, las metodologías cualitativas aparecen como más apropiadas al momento de comprender cómo las personas se conectan y buscan significaciones en relación con lo trascendente (Giordan, 2016).

Ahora bien, con la intención de reflexionar en torno a elementos para estudios ulteriores, pero preservando la conexión con las limitaciones y sesgos, cabe destacar que la muestra carecía de contrafactuales, es decir, casos que consistieran en ateos, agnósticos y/o no-religiosos de toda la vida, así como también conversos religiosos²⁷. Al fin y al cabo, este déficit coarta la posibilidad de comparar las trayectorias de vida de los conversos irreligiosos con aquellos que no pasaron por una experiencia similar, siendo eventualmente relevante evidenciar las potenciales variaciones, dado que pueden problematizar algunos mecanismos explicativos o hasta emerger nuevos. En este sentido, el presente trabajo puede pensarse como una primera aproximación para cimentar una agenda investigativa posterior más completa y robusta. Bajo el mismo espíritu, aparece como pertinente la necesidad de realizar entrevistas *'follow-up'* utilizando la misma muestra, esto con el objetivo de examinar la evolución de su conversión caso a caso, indagando así en posibles nuevas conversiones y/o el replanteamiento de apreciaciones con respecto a algunas de las temáticas tratadas en el presente estudio; además de, tal como se mencionó anteriormente, poder aprovechar la reflexión que potencialmente supuso la primera entrevista para los/as participantes con respecto a su propia experiencia de conversión irreligiosa. En segundo lugar, se piensa relevante explorar en mayor profundidad las consecuencias sociales de la conversión irreligiosa, buscando anclar esta línea investigativa a estudios mixtos y/o cuantitativos. Por ejemplo, Kirkwood (1986) destaca la consigna “lo personal es político” (p.37), por lo que se podría traducir esta idea a la pregunta sobre cómo un proceso tan subjetivo como las conversiones irreligiosas —tal como lo expresan sus protagonistas—, en particular, y cómo nuevas y diversas formas de comprender la espiritualidad, en general, pueden afectar las instituciones sociopolíticas en las que estamos insertos.

Más específicamente, y rescatando el hallazgo de la correlación entre género y la performatividad de rituales espirituales, aparecen como necesarios más estudios que profundicen en esta relación, con la intención de probar cómo operan los mecanismos explicativos identificados desde la interrelación de estas dos variables. Asimismo, se visualiza como interesante indagar en la temática de la emocionalidad y su correlación con la configuración de una racionalidad secular, la cual estaría siendo avivada por los mismos cuestionamientos hacia denominaciones religiosas preestablecidas. Otro punto interesante sería profundizar no solo en

²⁷ Aquellos que cambiaron de religión, permaneciendo en la noción ‘tradicional’.

las diferencias, sino también en las superposiciones entre el ateísmo, agnosticismo y no-religiosidad (Cragun, 2016), puesto que, si bien se dieron a conocer ciertas identificaciones seculares disímiles con perspectivas/relatos coincidentes, además de la explicitación de transitar entre estas categorías, esta temática no constituyó el análisis central del presente proyecto, lo que deja las puertas abiertas a indagar en este respecto. Retomando la transformación de los vínculos familiares tras la conversión irreligiosa, en los relatos apareció como relevante el rol de los hermanos como fuente de contención y entendimiento mutuo durante aquella experiencia, por lo que sería interesante indagar en esta temática específica. Por último, en ciertos momentos surgió el curioso paralelismo entre el acto de ‘salir del clóset’ con el de desafiliarse de una doctrina religiosa, siendo sugerente la posibilidad de indagar en diferencias, semejanzas y puntos de encuentro entre estos dos procesos. Al fin y al cabo, todas estas posibles líneas de investigación contribuirían al establecimiento de aquello que termina generando e/o impulsando la conversión irreligiosa, buscando así el robustecimiento de este campo de estudio.

En suma, el presente análisis comprende la potencialidad de funcionar como uno de los primeros pasos para consolidar y robustecer el conocimiento con respecto al ámbito de la secularización en sociedades contemporáneas, específicamente en el contexto latinoamericano. Asimismo, a pesar de que la conversión irreligiosa suele percibirse como un proceso sumamente subjetivo, es relevante destacar los impactos sociales que acarrea, desde la transformación en los vínculos familiares —tal como se visibilizaron en algunos casos— hasta la potencial influencia que puede tener en la (ir)religiosidad/espiritualidad de otras personas, así como también en las lógicas de ciertas instituciones sociales —lo cual sería un interesante tema de estudio. A fin de cuentas, el fenómeno sociocultural de la conversión irreligiosa no supone individuos homogéneos, sino que éstos son diversos tanto en sus percepciones de mundo como en sus caminos para la transformación de éstas. En este sentido, las personas secularizadas aparecen como crecientemente distintas entre sí, de manera que la no-creencia se experimenta y configura de múltiples formas. Es aquí donde la acumulación de conocimiento empírico se torna relevante, puesto que la incorporación de estos hallazgos sirve para cuestionar las preconcepciones y sesgos que permanecen en nosotros, en tanto investigadores sociales. En consecuencia, es menester comprender y explicar las transformaciones propiciando la evolución de la disciplina, preguntando sobre la metamorfosis de ciertos principios sociales e indagando la aparente

coexistencia de puntos de vista disímiles. A grandes rasgos, pareciese que es momento de replantear cómo se está preguntando sobre denominación (ir)religiosa en las encuestas sociales, procurando abarcar la heterogeneidad de sentidos.

7. Bibliografía

Almanza, J., Monroy, M., Bimbela, A. y Holland, J.C. (1999). La incorporación de la espiritualidad en el cuidado de los enfermos y sus familias. *Revista Sanidad*, 53(5), 336-44.

Amador-Baquiro, J. C., y Muñoz-González, G. (2021). Del alteractivismo al estallido social: acción juvenil colectiva y conectiva (2011 y 2019). *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 19(1), 176-203. DOI: <https://doi.org/10.11600/rlicsnj.19.1.4588>

Arendt, H. (2007). Las actividades mentales en un mundo de apariencias. *La Vida del Espíritu*. Paidós.

Berger, P. (1967). El Dosel Sagrado. *Para una teoría sociológica de la religión* (1a ed., pp.183-218). Amorrortu editores.

Berger, P. (1980). *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Doubleday.

Berger, P. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad: En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Sígueme.

Berger, P., Davie, G., & Fokas, E. (2008). Religious America, secular Europe?: A theme and variation. En *Religious America, secular Europe? & Variation One: Contrasting Histories*. (pp.9-46). Aldershot, Englan: Ashgate.

Berger, P. y Luckman, T. (1972). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Bernardi, L., Huinink, J. & Settersten Jr., R.A. (2019). Advances in Life Course Research. *Elsevier*, 41, 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.alcr.2018.11.004>

Campbell, J. (2014). *Los Mitos: Su impacto en el mundo actual*. (4a ed.). Kairós.

Castillo, J.C., Miranda, D., y Madero, I. (2013). TODOS SOMOS DE CLASE MEDIA: Sobre el estatus social subjetivo en Chile. *Latin American Research Review*, 48(1), 155–173.

- Catalán, X. y Santelices, M.V. (2014). Rendimiento académico de estudiantes de distinto nivel socioeconómico en universidades: el caso de la Pontificia Universidad Católica de Chile. *Calidad en la educación*, (40), 21-52. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-45652014000100002>
- Cragun, R.T. (2016). Nonreligion and Atheism. In Yamane, D. (Ed.), *Handbook of Religion and Society*, (pp.321-344). Springer.
- Diener, E., Tay, L. & Myers, D.G. (2011). The religion paradox: If religion makes people happy, why are so many dropping out? *Journal of Personality and Social Psychology*, 101, 1278-1290.
- Douglas, M. (1982). The Effects of Modernization on Religious Change. *Daedalus*, 111(1), 1-19.
- Espinoza, O., González, L.E. y Uribe, D. (2009). Movilidad social en Chile: El caso del gran Santiago urbano. *Revista de Ciencias Sociales*, 15(4), 586-606
- Fuentes, L. (2018). La Religiosidad y la Espiritualidad ¿Son conceptos teóricos independientes? *Revista de Psicología*, 14(28), 109-119.
- Gadamer, H.G. (1991). Fundamento para una teoría de la experiencia hermenéutica (Parte II), capítulos 9 y 11. En *Verdad y Método* (pp.331-377,415-458). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Gee, J.P. (2010). *How to do Discourse Analysis: A Toolkit*. Routledge.
- Gill, P., Stewart, K., Treasure, E. & Chadwick, B. (2008). Methods of data collection in qualitative research: interviews and focus groups. *British Dental Journal*, 204(6), 291-295.
- Giordan, G. (2016). Spirituality. In Yamane, D. (Ed.), *Handbook of Religion and Society*, (pp.197-218). Springer.
- Gooren, H. (2006). The religious market model and conversion: Towards a new approach. *Exchange*, 35(1), 39-60. <https://doi.org/10.1163/157254306776066915>
- Gooren, H. (2010). Religious Conversion and Disaffiliation. In *Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. Palgrave MacMillan. https://doi.org/10.1057/9780230113039_1
- Guba, E. & Lincoln, Y. (1994). Competing paradigms in Qualitative Research. In *Handbook of Qualitative Research* (pp.105-117). Sage.

- Guber, R. (2001). Capítulo 4. La entrevista etnográfica o el arte de la 'no directividad'. En *La Etnografía: Método, campo y reflexividad*, (1a ed., pp.75-100). Grupo Editorial Norma.
- Harrison, S. (2013). The Problem of Sampling in Qualitative Research. *Asian Journal of Management Sciences and Education*, 2(2), 202-210.
- Hervieu-Léger, D. (2005). La Religión, hilo de memoria. *La religión privada de memoria* (pp.201-266). Barcelona, España: Herder.
- Heyl, B.S. (2009). The Ethnographic Interview. In Atkinson, P., Coffey, A., Delamont, S., Lofland, J. & Lofland, L. (Eds.), *Handbook of Ethnography* (pp.369-383). Sage.
- Holstein, J. & Gubrium, J. (1995). *The Active Interview*. Sage.
- Hood, R. & Chen, Z. (2013). Conversion and Deconversion. En *Atheism* (1a ed., pp.537-549). Oxford University Press.
- Hui, C.H., Cheung, S.-H., Lam, J., Lau, E.Y.Y., Cheung, S.-F. & Yuliawati, L. (2018). Psychological Changes During Faith Exit: A Three-Year Prospective Study. *Psychology of Religion and Spirituality*, 10(2), 103-118. <https://doi.org/10.1163/157254306776066915>
- Hunsberger, B. & Altemeyer, B. (2006). *Atheists: A groundbreaking study of America's nonbelievers*. Prometheus Books.
- Inglehart, R., & Baker, W. E. (2000). Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. *American Sociological Review*, 65(1), 19-51.
- Introvigne, M. (2010). El hecho de la conversión religiosa. *Scripta Theologica*, 42, 359-383.
- Kirkwood, J. (1986). *Ser política en Chile: Las feministas y los partidos*. FLACSO.
- Lamas, M. (2002). *Cuerpo: Diferencia sexual y género*. Taurus.
- Martin, D. (1993). *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*. (1a ed.). Willey-Blackwell.
- Onwuegbuzie, A. & Leech, N. (2007). A Call for Qualitative Power Analyses. *Quality and Quantity*, 41(1), 105–121.

- Paloutzian, R., Richardson, J. & Rambo, L. (1999). Religious Conversion and Personality Change. *Journal of Personality*, 67(6), 1047-1079.
- Paloutzian, R.F., Murken, S., Streib, H. & Rößler-Namini, S. (2013). Conversation, deconversion, and spiritual transformation: a multilevel interdisciplinary view. In Paloutzian, R.F. & Park, C.L. (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp.399-421). The Guilford Press.
- Parker, C. (2008). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, 23(2), 281-353.
- Pasquale, F. (2010). A Portrait in Secular Groups Affiliates. En Zuckerman, P. (Ed.), *Atheism and Secularity, Volume I: Issues, Concepts and Definitions* (pp.43-87). Praeger.
- Pérez, S. & Vallières, F. (2019). How Do Religious People Become Atheists? Applying a Grounded Theory Approach to Propose a Model of Deconversion. *Secularism and Nonreligion*, 8(3), 1–14. <https://doi.org/10.5334/snr.108>
- Perry, S.L. & Longest, K.C. (2019). Examining the Impact of Religious Initiation Rites on Religiosity and Disaffiliation over Time. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 58(4), 891-904. <https://doi.org/10.1111/jssr.12632>
- Petts, A.J. & Desmond, S.A. (2016). Adolescence and Emerging Adulthood. In Yamane, D. (Ed.), *Handbook of Religion and Society*, (pp.241-262). Springer.
- Pinto, N. (2007). Bienestar espiritual de los cuidadores familiares de niños que viven enfermedad crónica. *Investigación en Enfermería: Imagen y Desarrollo*, 9(1), 20-35.
- Riessman, C. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. SAGE.
- Rivera-Ledesma, A. y Montero-López L.M. (2007). Ejercicio clínico y espiritualidad. *Anales de Psicología*, 23(1), 125-136.
- Rodríguez, M., Fernández, M.L., Pérez, M.L. & Noriega, R. (2011). Espiritualidad variable asociada a la resiliencia. *Cuadernos Hispanoamericanos de Psicología*, 11(2), 24- 49.

Small, M.L., & Cook, J.M. (2021). Using Interviews to Understand Why: Challenges and Strategies in the Study of Motivated Action. *Sociological Methods & Research*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/0049124121995552>

Sperry, L. & Shafranske, E.P. (2005). *Spiritually Oriented Psychotherapy*. American Psychological Association Publishing.

Stanley, L. (2008). Madness to the method? Using a narrative methodology to analyse large-scale complex social phenomena. *Qualitative Research*, 8(3), 435-447.

Stoll, D. (1991). *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. (1a ed.). University of California Press.

Streib, H. (2012). Deconversion. In Rambo, L. & Farhadian, C. (Eds.), *Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford University Press.

Streib, H. (2020). Leaving Religion: Deconversion. *Current Opinion in Psychology*, 40, 139-144. <https://doi.org/10.1177/1948550620942381>

Stromberg, P.G. (2020). Narrative and Autobiographical Approaches to Leaving Religion. In Enstedt, D., Larsson, G. & Mantsinen, T.T. (Eds.), *Handbook of Leaving Religion*. Brill.

Stronge, S., Bulbulia, J., Davis, D.E., Sibley, C.G. (2020). Religion and the Development of Character: Personality Changes before and after Religious Conversion and Deconversion. *Social Psychological and Personality Science*, 12(5), 801-811. <https://doi.org/10.1177/1948550620942381>

Trucco, D. (2014). *Educación y desigualdad en América Latina*. Naciones Unidas.

Tuastad, L. & O'Grady, L. (2013). Music therapy inside and outside prison – A freedom practice? *Nordic Journal of Music Therapy*, 22(3), 210-232. <https://doi.org/10.1080/08098131.2012.752760>

Urquijo, S., García, A. y Fernandes, D. (2015). Relación entre aprendizaje de la lectura y nivel socioeconómico en niños argentinos. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 33(2), 303-318. <https://doi.org/10.12804/apl33.02.2015.09>

Valenzuela, E., Bargsted, M. y Somma, N. (2013). ¿En qué creen los chilenos?: Naturaleza y el alcance del cambio religioso en Chile. *Centro de Políticas Públicas UC*, 8(59), 1-20.

Valiente-Barroso, C. & García-García, E. (2010). Aspectos neurológicos relativos a estados alterados de conciencia asociados a la espiritualidad. *Revista de Neurología*, 51(4), 226-236.

Van Manen, M. (2016). *Phenomenology of Practice*. Routledge.

Van Tongeren, D., DeWall, C., Chen, Z., Sibley, C. & Bulbilia, J. (2020). Religious Residue: Cross-Cultural Evidence That Religious Psychology and Behavior Persist Following Deidentification. *Journal of Personality and Social Psychology*, 120(2), 484-503. DOI: <https://doi.org/10.1037/pspp0000288>

Vásquez, M. (2008). Studying Religion in Motion: A Networks Approach. *Method and Theory in the Study of Religion*, 20, 151-184.

Wilson, B. & Meyer, I. (2021). *Nonbinary LGBTQ Adults in the United States*. UCLA.

Wnuk, M. & Marcinkowski, J.T. (2014). Do existential variables mediate between religious spiritual facets of functionality and psychological wellbeing. *Journal of Religion and Health*, 53(1), 56–67.

Yamane, D. (2016). Introduction. In Yamane, D. (Ed.), *Handbook of Religion and Society*, (pp.1-10). Springer.

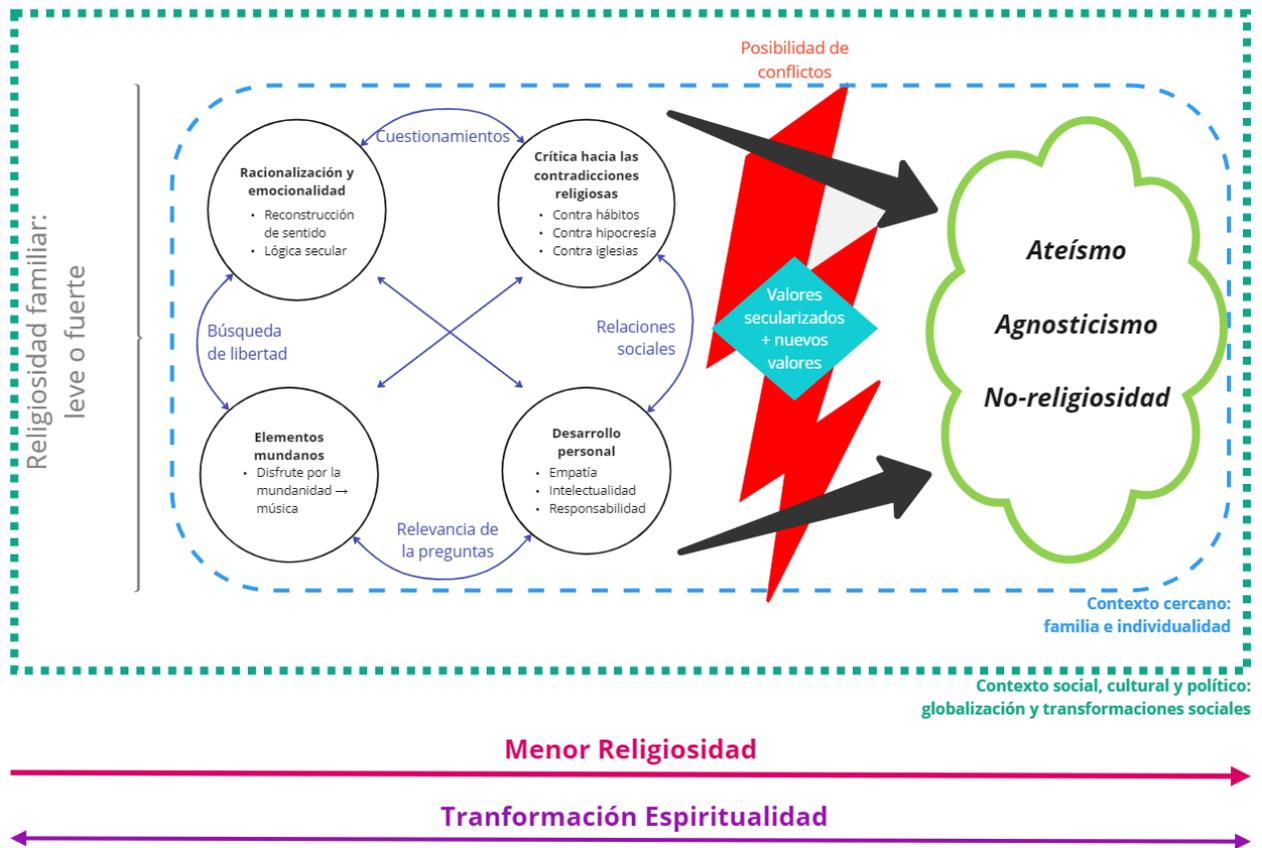
8. Anexos

8.1. Información demográfica de la muestra

Caso	Edad	Género	Doctrina religiosa pasada	Postura irreligiosa actual	Narrativa de trayectoria	Clase social (Media-)	Comuna de residencia	Estado Civil
EV	28	M	Evangélico	Agnóstico	Flexible-tranquila	Baja	La Cisterna	Noviazgo informal
AB	27	M	Católico	None	Flexible-tranquila	Baja	El Bosque	Soltero
JM	26	F	Judía	Agnóstica	Flexible-tranquila	Alta	Las Condes	Noviazgo informal
FV	27	M	Católico	Ateo/ Agnóstico/ None	Flexible-tranquila	Alta	Santiago Centro	Soltero
GC	24	M	Católico	Ateo	Dolorosa-conflictiva	Baja	Maipú	Soltero
SD	25	F	Testigo de Jehová	Agnóstica/ None	Dolorosa-conflictiva	Baja	Maipú	Casada
DC	26	F	Evangélica	None	Flexible-tranquila	Baja	Providencia	Casada
RV	30	M	Católico/ Evangélico	Ateo	Dolorosa-conflictiva	Alta	San Joaquín	Conviviente
KP	23	M	Mormón	Agnóstico/ None	Dolorosa-conflictiva	Baja	Santiago Centro	Soltero
MA	24	M	Evangélico	None	Dolorosa-conflictiva	Alta	Santiago Centro	Noviazgo informal
CC	24	M	Mormón	Ateo	Flexible-tranquila	Alta	La Reina	Soltero
RP	23	F	Evangélica	Agnóstica	Dolorosa-conflictiva	Baja	Lampa	Soltera
IO	26	F	Católica	Atea	Dolorosa-conflictiva	Baja	Quilicura	Soltera
SB	30	F	Católica	Agnóstica	Intermedia	Alta	Santiago Centro	Noviazgo informal
MS	28	F	Católica	Agnóstica	Intermedia	Alta	La Reina	Noviazgo informal
FI	22	F	Cristiana	None	Flexible-tranquila	Alta	Colina	Soltera

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos analizados

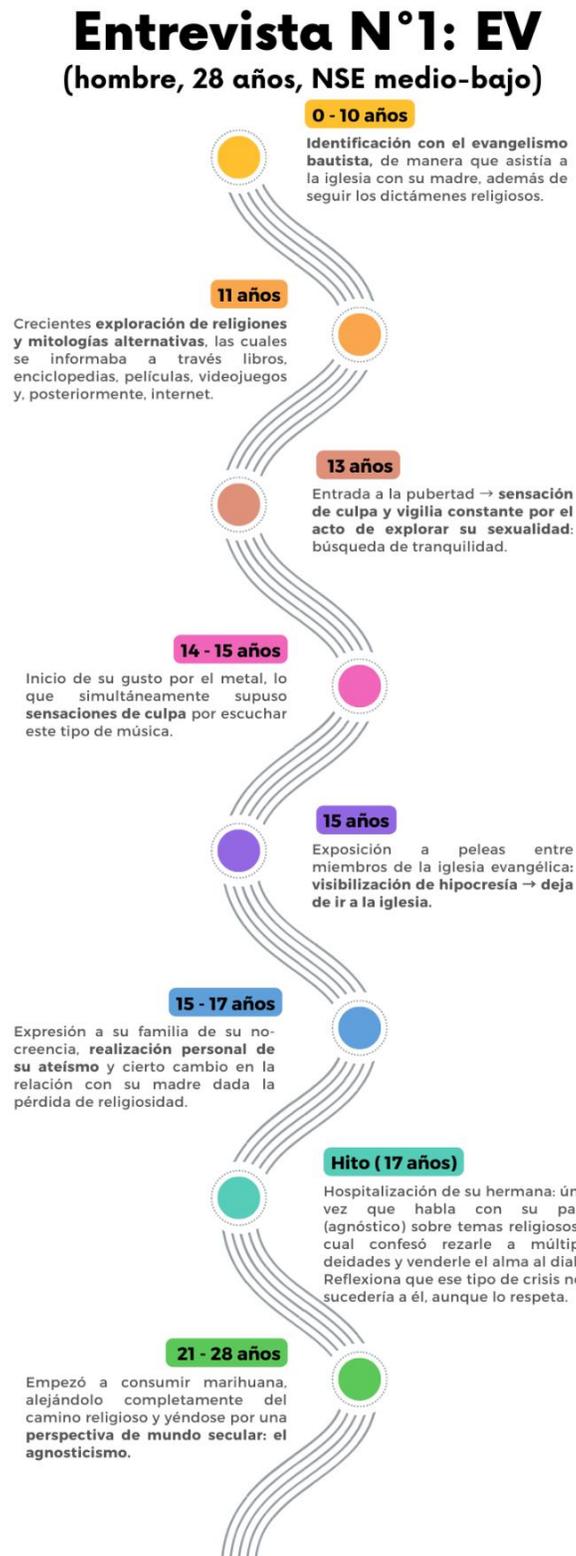
8.2. Modelo de la conversión irreligiosa



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos analizados

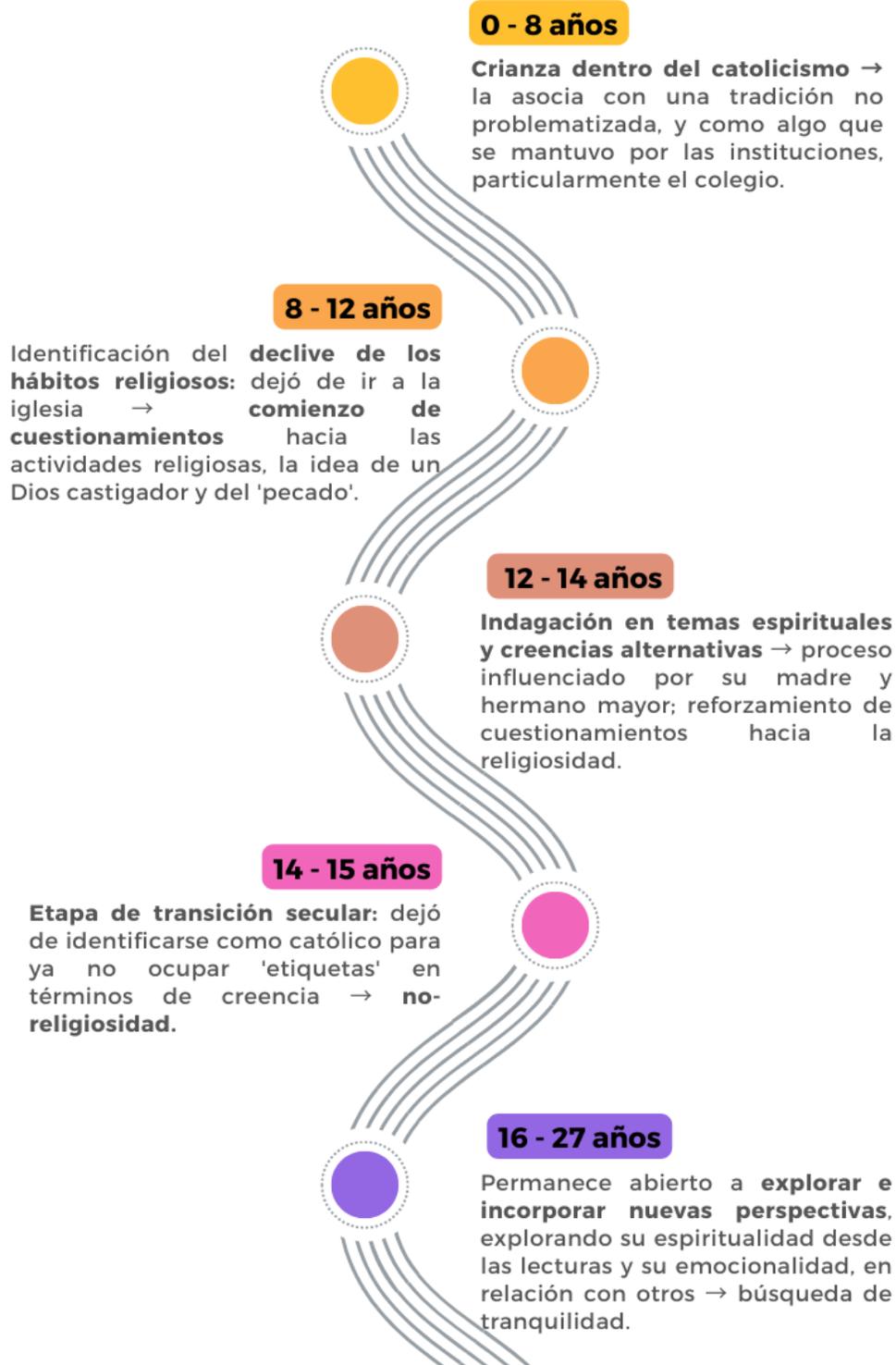
8.3. Líneas de tiempo: narrativas flexibles/tranquilas

8.3.1. Caso n°1: EV



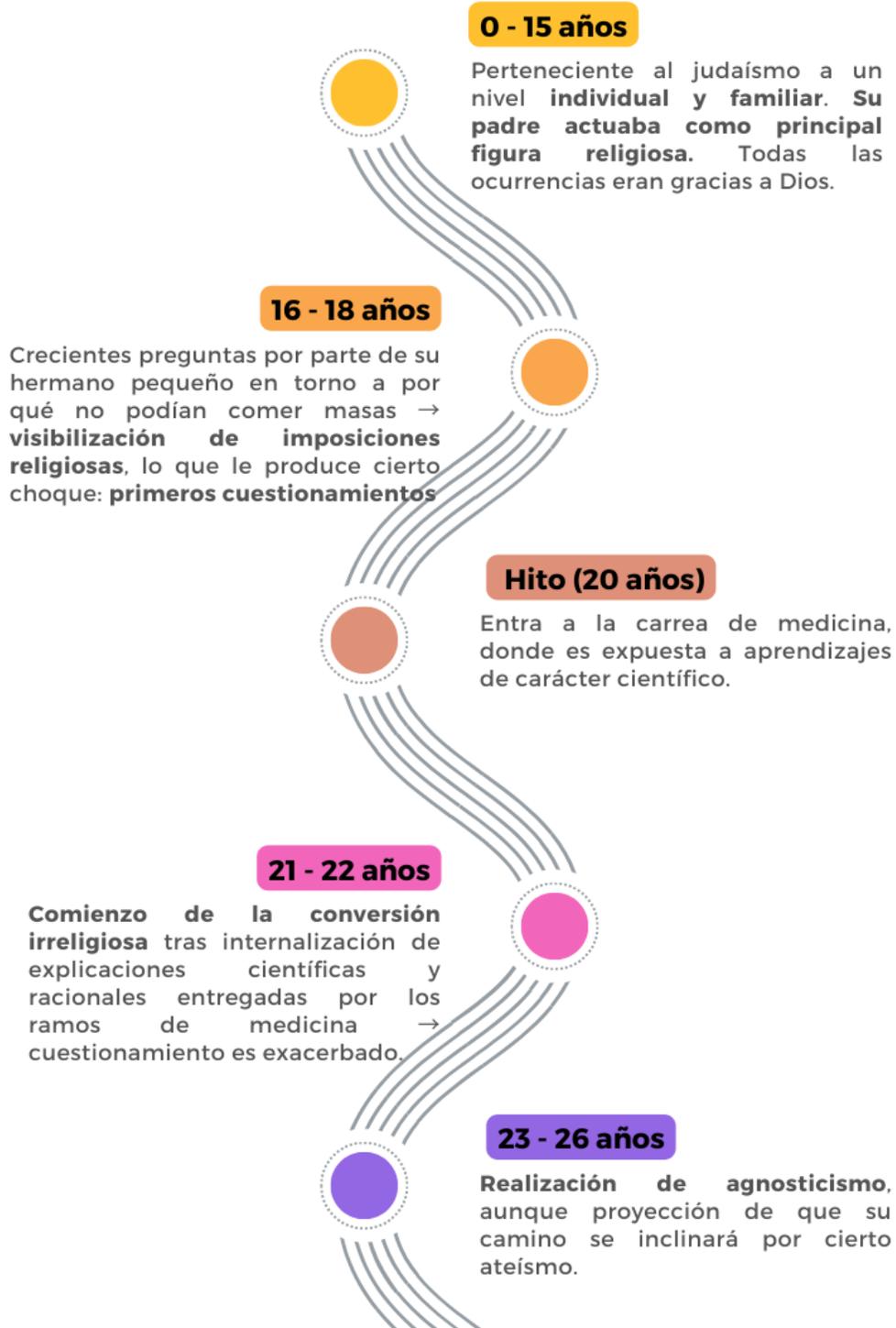
Entrevista N°2: AB

(hombre, 27 años, NSE medio-bajo)

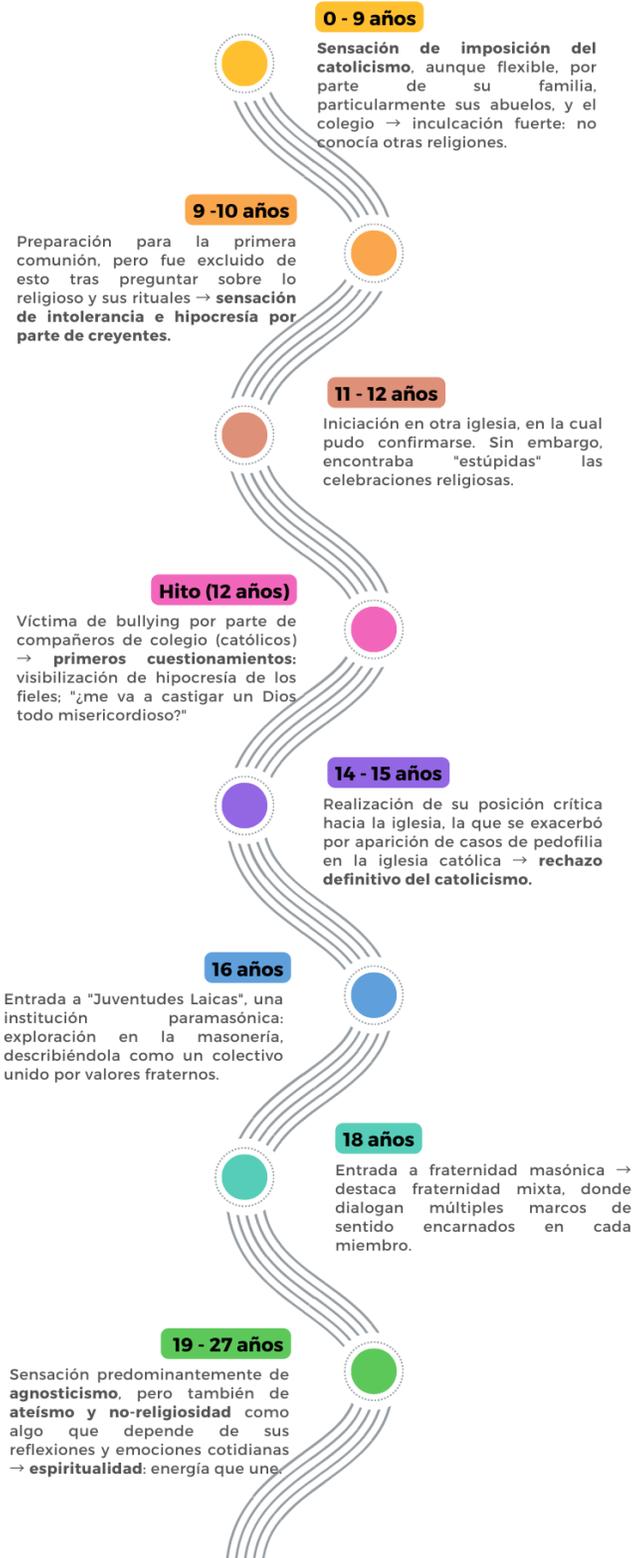


Entrevista N°3: JM

(mujer, 26 años, NSE medio-alto)

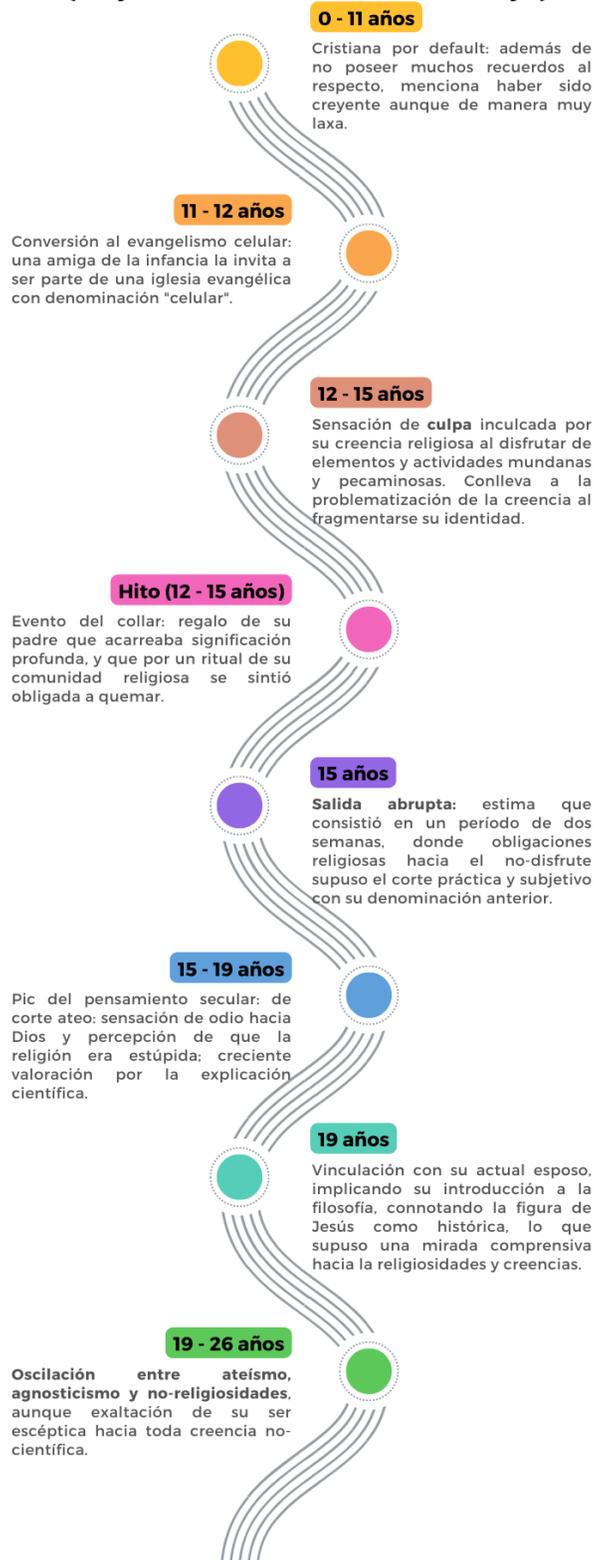


Entrevista N°4: FV (hombre, 27 años, NSE medio-alto)



Entrevista N°7: DC

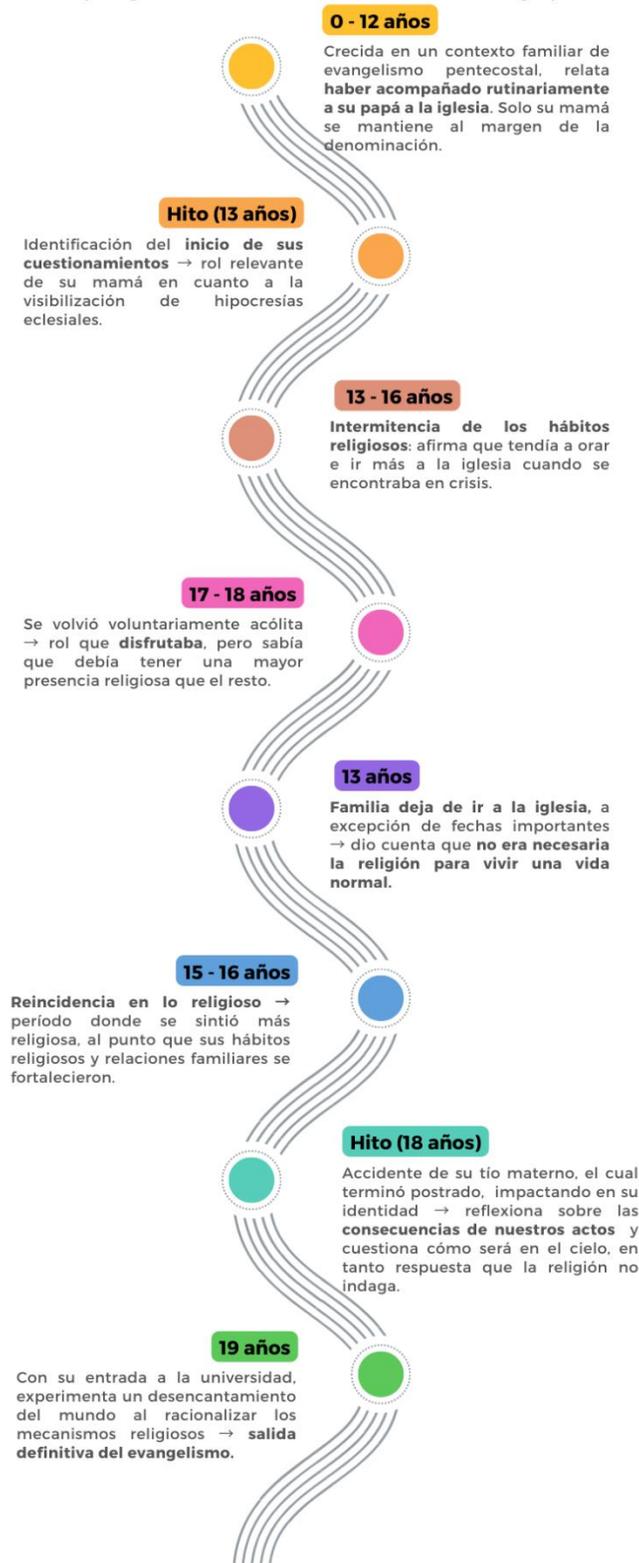
(mujer, 26 años, NSE medio-bajo)



Entrevista N°11: CC (hombre, 24 años, NSE medio-alto)



Entrevista N°12: RP (mujer, 23 años, NSE medio-bajo)



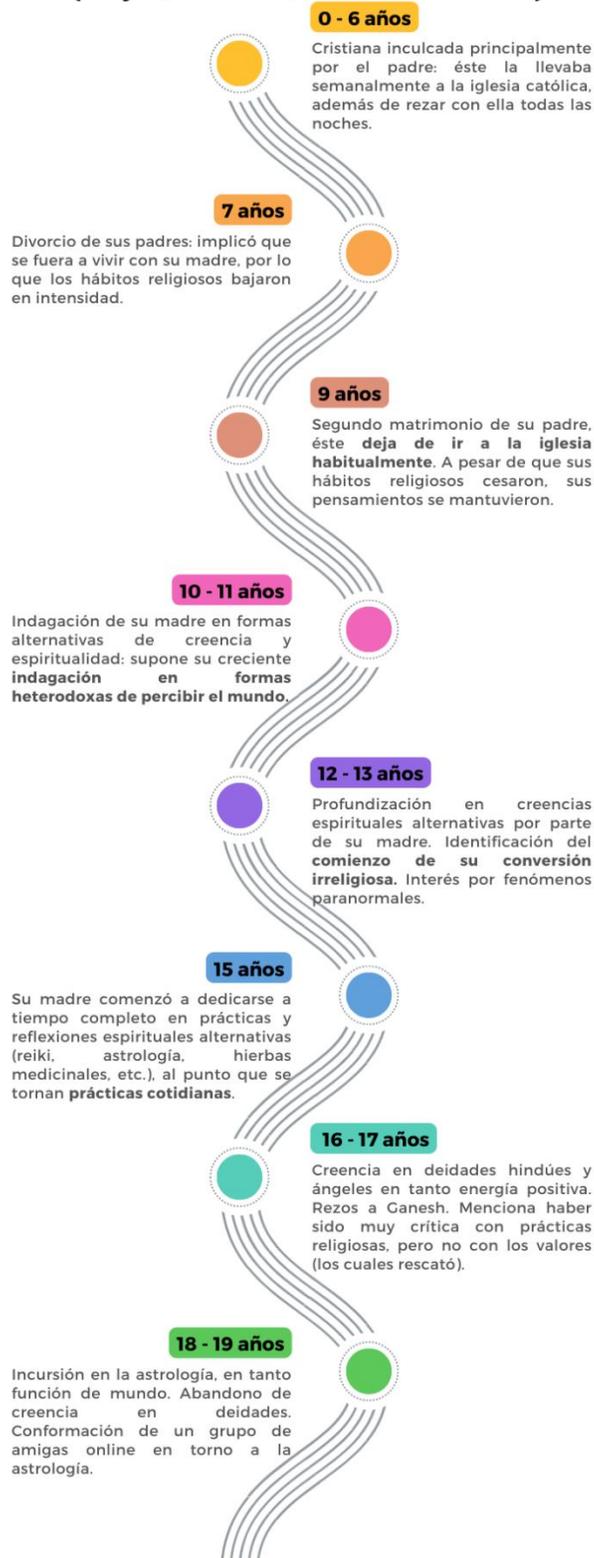


20 -23 años

Planteamientos de críticas hacia la iglesia con su mamá y conversaciones con su hermana sobre cuestionamientos religiosos.

Búsqueda de sí misma mediante el aprendizaje y el acto de viajar.

Entrevista N°16: FI (mujer, 22 años, NSE medio-alto)





19 años

Introducción a lecturas antropológicas: realización de que actos catalogados como "malos" por el cristianismo son, en realidad, elementos inherentes al ser humano.

20 años

Su madre se va a vivir al campo, por lo que retorna a vivir con su padre, su esposa, hermanos y medios hermanos. Esto implica cierta **reconexión con su padre**.

22 años

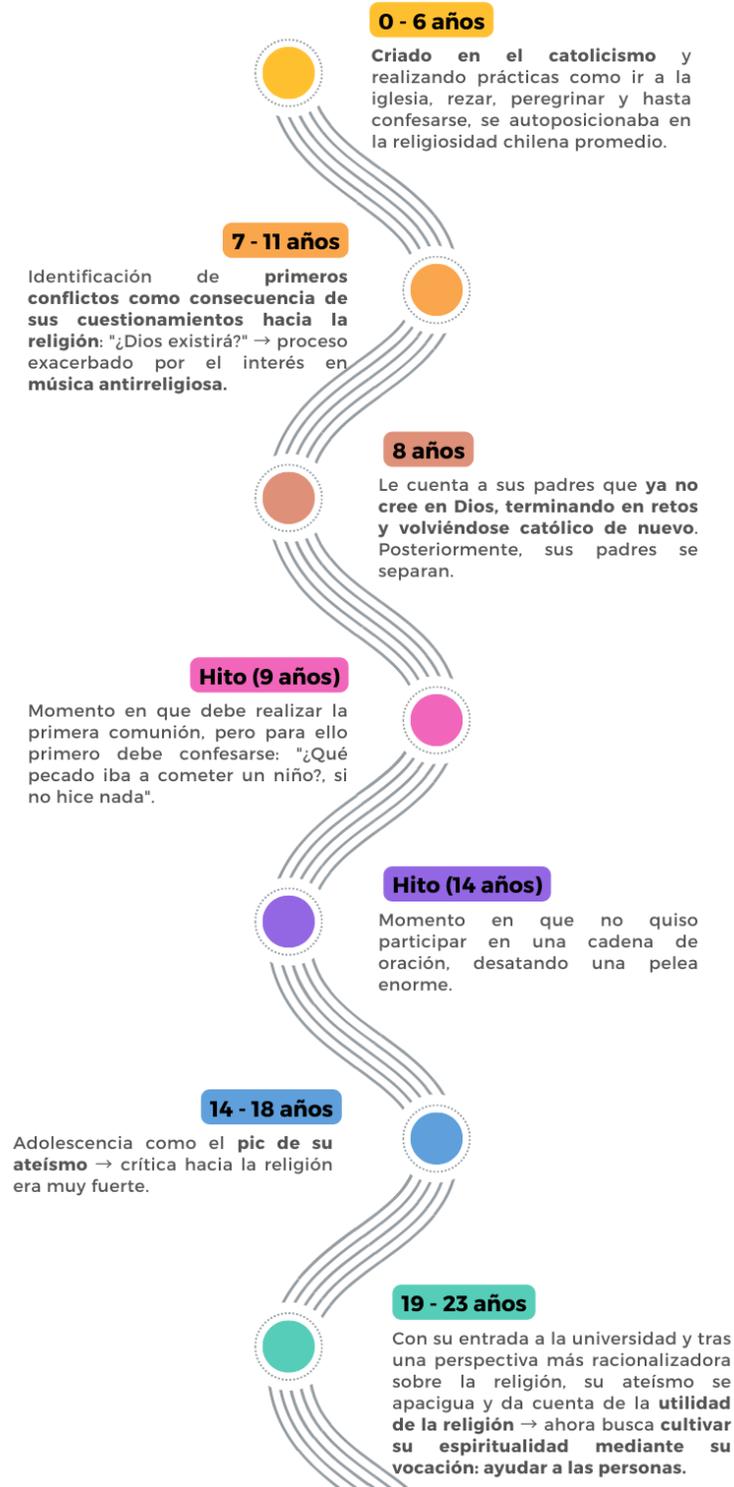
Mantenimiento de **creencias astrológicas**, pero evolucionaron como comprensión de un **estilo de vida**.

8.4. Líneas de tiempo: narrativas flexibles/tranquilas

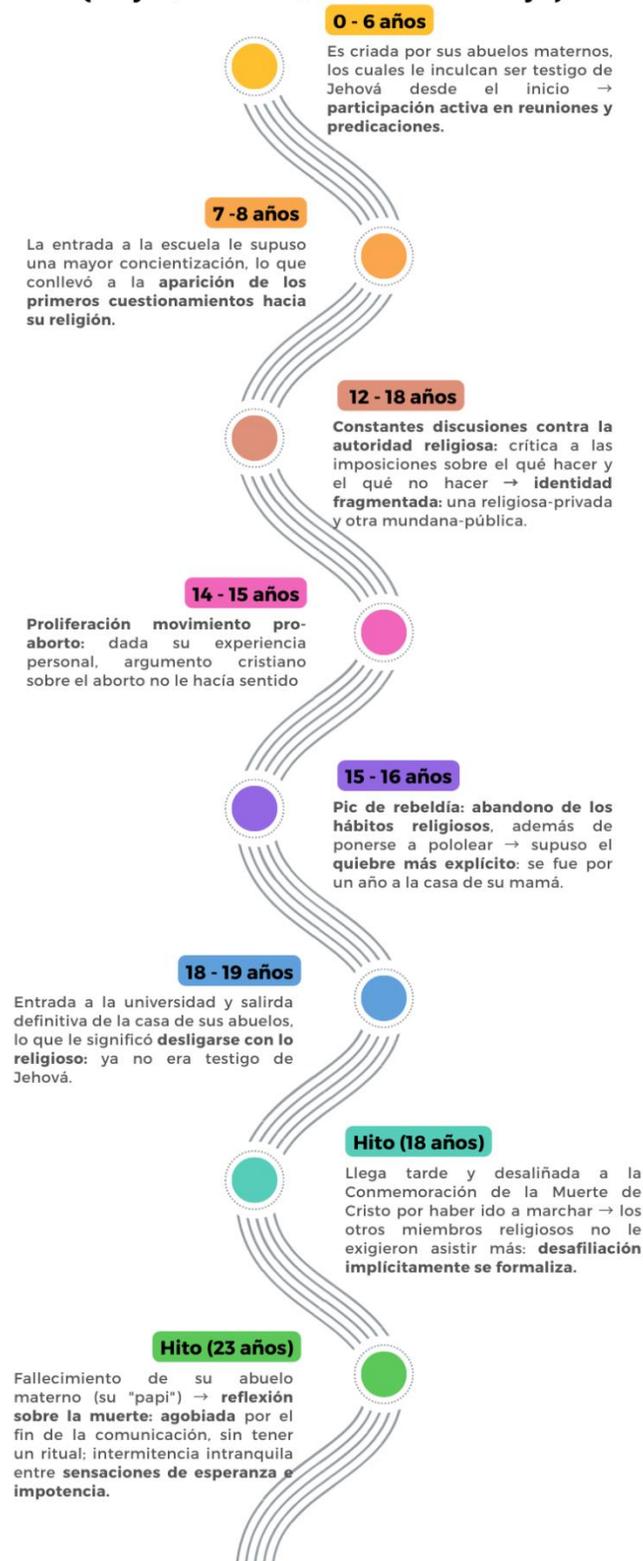
8.4.1. Caso n°5: GC

Entrevista N°5: GC

(hombre, 23 años, NSE medio-bajo)



Entrevista N°6: SD (mujer, 25 años, NSE medio-bajo)





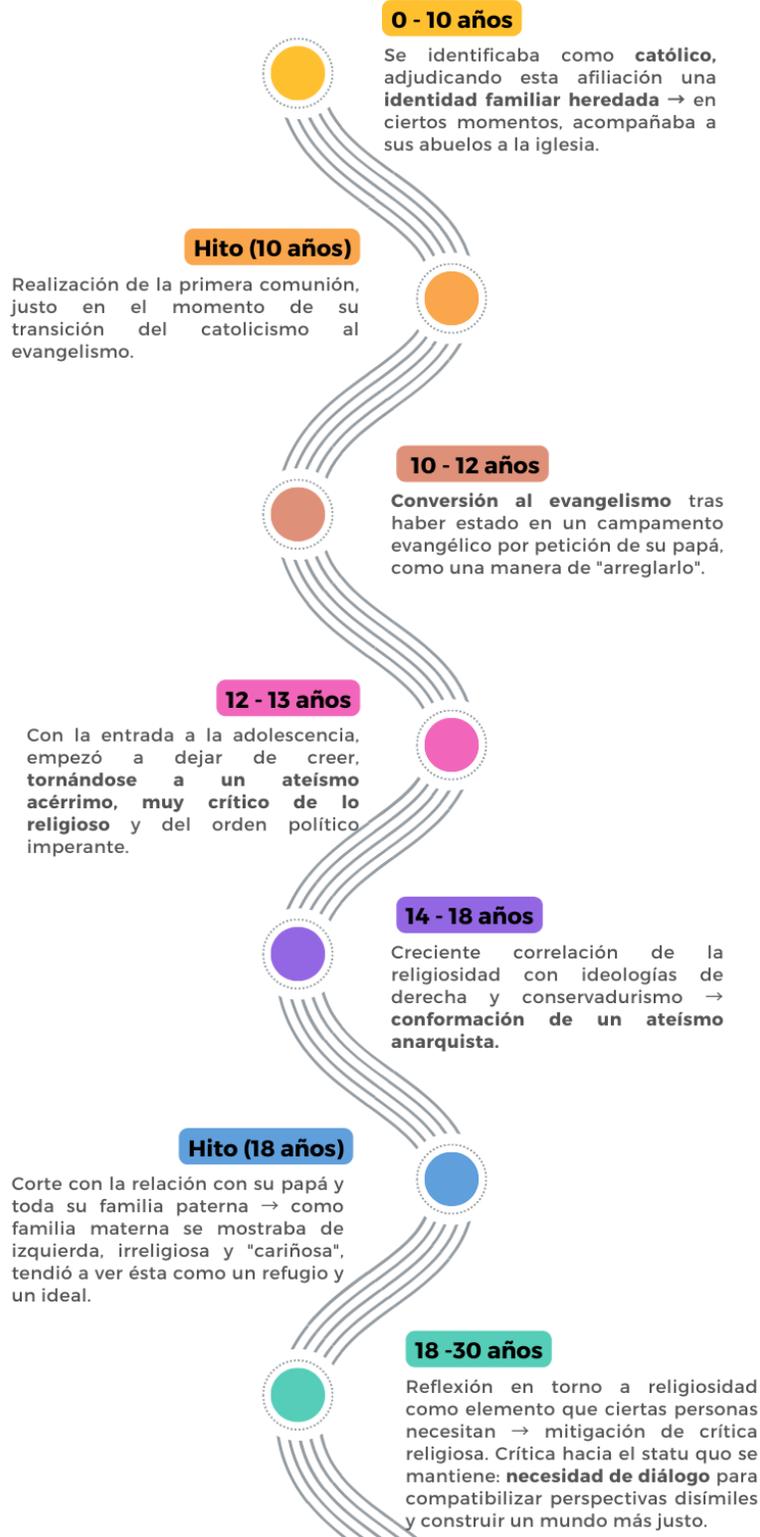
23 -25 años

Noción de que no poseemos las respuestas a todo → construcción de un sentido a corto plazo: dado el **desconocimiento sobre lo trascendental**, lo que se puede asegurar es **disfrutar de la vida**.

Hito (25 años)

Por requerimiento de su abuela, decide casarse por el civil con su pareja → relevancia de **ceder para evitar conflictos**.

Entrevista N° 8: RV (hombre, 30 años, NSE medio-alto)



Entrevista N°9: KP (hombre, 23 años, NSE medio-bajo)

0 - 12 años

Inserto fuertemente en el mormonismo junto a su familia → participaba en reuniones, iba a la iglesia y hasta hacía clases: su rol era tan relevante que los otros miembros lo buscaban.

13 - 14 años

Visibilización de ciertas ideas religiosas que le disgustaban: el enfoque de familia, la culpa al disfrutar de cosas mundanas y el machismo del sacerdocio.

14 - 17 años

Periodo depresivo que, en parte, lo atribuye al mormonismo: **sensación de estar constantemente a prueba** → percepciones negativas asociadas a la iglesia y la religiosidad.

15 años

Lectura de "Crítica de la Razón Pura" → **fundamento de su cuestionamiento** y creciente gusto por leer: necesidad de "empezar a pensar más" dudando de preconcepciones religiosas.

Hito (16 años)

Primer conflicto por temas de **sexualidad**: cuestiona idea de castidad, lo que supone el enojo de su papá.

17 - 18 años

Búsqueda de respuesta tras malestares experimentados → **exploración en lecturas** de fuentes no religiosas. Presenta la **intención de entrar a la universidad**, y no hacer el sacerdocio (lo que le imposibilitaría estudiar).

Hito (18 años)

Relación con expareja atea y filósofa → implicó una posición de escucha, **visibilizando un sentido lógico a ideas no-religiosas**: convergió en una posición de humildad.

18 - 20 años

Identificación de la **etapa de conversión irreligiosa**: transformación de la mentalidad y constatación de perspectivas alternativas → aunque había posibilidad de volver.



20 - 23 años

Salida definitiva del mormonismo, oscilando entre el **agnosticismo** y la **no-religiosidad**.

Entrevista N°10: MA (hombre, 24 años, NSE medio-alto)

0 - 12 años

Desde que tiene memoria se le dijo que era evangélico: Dios como el pilar fundamental de la vida y de la existencia → idas a la iglesia, lecturas de la Biblia, orar y evangelizar.

Hito (13 años)

Dejaron Antofagasta para irse a Santiago → implicó la **interrupción de los hábitos religiosos** al no encontrar una iglesia que los acomodara.

13 - 17 años

Por el hecho de no encontrar una iglesia adecuada, los **hábitos familiares religiosos disminuyeron** → supuso la **visibilización de ciertos sinsentidos religiosos**.

Hito (17 años)

Fallecimiento de su mamá por cáncer: **hábitos religiosos descendieron aún más** → nivel de control hacia él **decreció significativamente**, aunque seguían siendo evangélicos.

19 años

Corrupción/contaminación al entrar a la universidad: además de no sentirse controlado, empezó a experimentar espacios y elementos mundanos.

Hito (20 años)

Salida del clóset con su familia: "aceptarte como maricón es romperlo" → **quiebre con el evangelismo y de la relación con su papá**.

20 - 23 años

Peleas con su papá + depresión acumulada por su experiencia de vida + depresión de su papá por su salida del clóset + crisis económica familiar por deudas médicas = generación de un **ambiente cotidiano tenso y conflictivo**.

Hito (23 años)

Lo anterior conllevó a que ganase mayor autonomía, culminando en su independencia total al irse de la casa.



23 -25 años

Conformación de un "popurri posmoderno" de creencias espirituales: vestigios del evnagelismo, cosmologías no-hegemónicas y exploración de nuevas perspectivas.

Entrevista N°13: IO (mujer, 26 años, NSE medio-bajo)

0 - 12 años

Católica por imposición de sus padres, específicamente su madre. No obstante, relata que nunca le hizo sentido los dictámenes religiosos, aunque no sabía qué era lo que le sucedía. Solo rezaba.

Hito (13 años)

Su hermana gemela lleva el **concepto de ateísmo a su casa**. Le surge interés, por lo que indaga más en internet.

13 - 15 años

Búsqueda de mayor **empoderamiento** y de una **identidad propia** → expresa necesidad de categorizar sus pensamientos y sensaciones.

Hito (15 años)

Quiebre con expareja mormona. Comienza a afirmarse como **atea**: "simplemente dije 'soy atea', y en verdad era lo que siempre había sido". Sin embargo, estima que aún estaba en etapa de transición.

Hito (16 años)

Encuentro con profesora de biología, la cual también es conversa irreligiosa, específicamente atea → identifica que esta relación **fortificó su ateísmo**, además de posibilitar decirlo en público.

16 - 20 años

Dada afinidad con las ciencias, construye un **ateísmo científico, racional y lógico**. Aparecen bastantes **conflictos con su madre**, por lo que con su hermana gemela funcionan, mutuamente, como fuente de contención.

21 - 26 años

Transición hacia un **ateísmo mezclado con misticismo**, abarcando más allá de lo científico → conlleva **apertura de mente, mayor empatía y tranquilidad**. Conflictos con su madre cesan y presenta **creciente exploración en las cartas del tarot**.

26 años

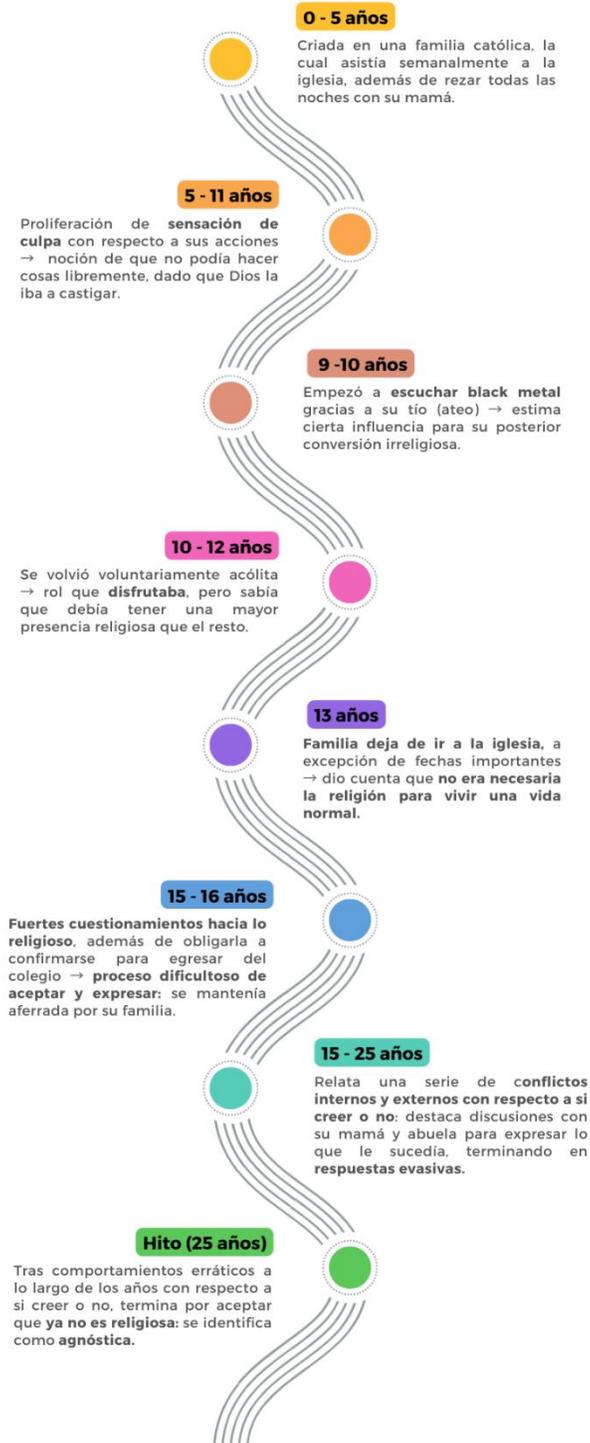
Proyecciones: necesidad de seguir explorando su ateísmo, su misticismo y su espiritualidad, pero el entorno familiar lo imposibilita.

8.5. Líneas de tiempo: narrativas intermedias

8.5.1. Caso n°14: SB

Entrevista N°14: SB

(mujer, 30 años, NSE medio-alto)





Hito (27 años)

Fallecimiento de su mamá por cáncer → destaca que sus últimas palabras fueron "ya no creo en nada", a pesar de haber sido muy religiosa toda su vida.

25 - 30 años

¡Estar abierta a perspectivas diferentes, explorar formas alternativas de ver el mundo y vivir la vida plenamente junto a sus otros significativos.

Entrevista N°15: MS

(mujer, 28 años, NSE medio-alto)

