

Autonomía en el horizonte: un análisis narrativo de los procesos de deconversión en Temuco, Chile

Autonomy on the horizon: a narrative analysis of deconversion processes in Temuco, Chile

Autonomia no horizonte: uma análise narrativa dos processos de desconversão em Temuco, no Chile

Gabriel Cortés Paredes*

RESUMEN

El panorama religioso chileno atraviesa momentos de cambios, marcado por el fin de la hegemonía de la Iglesia católica, la consolidación de las iglesias evangélicas como actores públicos relevantes y el aumento de la población no religiosa. Esta investigación busca abordar uno de estos movimientos: la deconversión, o el cambio de la identidad religiosa de un individuo hacia la no-religión.

Se realizaron entrevistas a 21 individuos que han atravesado procesos de deconversión en la ciudad de Temuco. Un análisis temático-narrativo permitió identificar cuatro tipos de narrativas: a) secularistas sólidos; b) secularistas líquidos; c) yo-liberados; y d) creyentes sin iglesia. Además, se encontró un grupo de temáticas transversal a las otras cuatro, que apunta a la particularidad de la experiencia femenina dentro y fuera de la religión.

En general, las narrativas enfatizan los procesos de deconversión como trayectorias de autorrealización, resaltando valores de la autonomía y bienestar personal, a la vez que muestran una fuerte desconfianza hacia las instituciones religiosas.

Palabras clave:
análisis narrativo,
deconversión
religiosa,
individualismo,
autonomía,
no-religión

* Chileno. Licenciado en Sociología de la Universidad de Chile y estudiante de Magíster en Métodos para la Investigación Social, Universidad Diego Portales. Este artículo es resultado de una investigación enmarcada en la memoria de título del investigador, realizada para obtener el título de sociólogo profesional en la carrera de sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. La investigación no contó con ningún tipo de financiamiento externo. gabriel.cortes@mail.udp.cl

ABSTRACT

The Chilean religious landscape is going through a time of change, marked by the end of the hegemony of the Catholic Church, the consolidation of evangelical churches as relevant public actors, and the increase of the non-religious population. This research addresses one of these movements: deconversion, or the change of an individual's religious identity towards non-religion.

We interviewed 21 individuals who have undergone deconversion processes in Temuco. A thematic-narrative analysis allowed us to identify four types of narratives: a) solid secularists; b) liquid secularists; c) self-liberated; and d) unchurched believers. In addition, we found a group of themes transversal to the other four, which points to the particularity of the female experience inside and outside religion.

In general, the narratives emphasize the processes of deconversion as trajectories of self-realization, highlighting values of autonomy and personal well-being while showing a solid distrust of religious institutions.

RESUMO

O panorama religioso chileno atravessa momentos de mudança, marcado pelo fim da hegemonia da Igreja Católica, pela consolidação das igrejas evangélicas como atores públicos relevantes e pelo aumento da população não religiosa. O objetivo dessa pesquisa é abordar um desses movimentos: a desconversão, ou a mudança da identidade religiosa de um indivíduo para uma condição sem religião.

Foram entrevistados 21 indivíduos que passaram por processos de desconversão na cidade de Temuco. Uma análise narrativa temática identificou quatro tipos de narrativas: a) secularista sólido; b) secularista líquido; c) eu-liberto; e d) crente sem igreja. Além disso, um grupo de temáticas transversal às outras quatro foi encontrado, que aponta para a particularidade da experiência feminina dentro e fora da religião.

Em geral, as narrativas enfatizam os processos de desconversão como trajetórias de autorrealização, destacando valores de autonomia e bem-estar pessoal, ao mesmo tempo em que mostram uma forte desconfiança das instituições religiosas.

Keywords:
narrative
analysis, religious
deconversion,
individualism,
autonomy, non-
religion.

Palavras-chave:
análise narrativa,
desconversão
religiosa,
individualismo e
autonomia, não
religião.

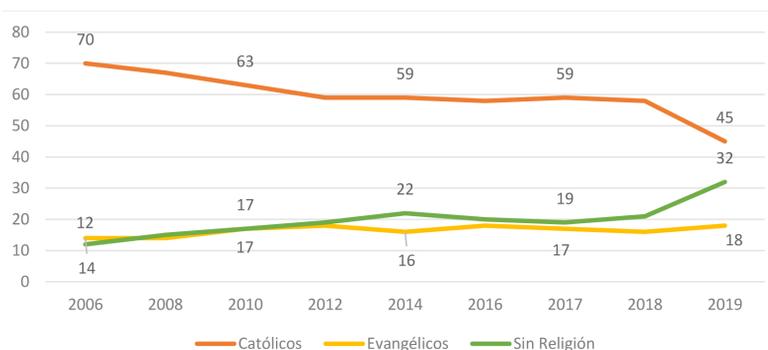
Introducción

A principios del año 2018, durante la antesala de la visita del papa Francisco a Chile, muchos aún tenían en la retina la imagen de Juan Pablo II a fines de los años 80 dando un potente discurso frente a un Estadio Nacional lleno de fieles. Sin embargo, el paso de Francisco por Chile estuvo más bien marcado por las polémicas que azotaron al arzobispado nacional y por el poco entusiasmo que provocó en la población general.

Esto bien podría ser considerado un signo de algo que los datos de diversas encuestas (González, 2018; Pontificia Universidad Católica de Chile, 2019) empiezan a dejar patente: cada vez un menor número de la población se considera como católica, lo que viene acompañado del crecimiento de un importante crecimiento entre quienes no se identifican con ninguna religión.

Figura 1

Evolución identificación religiosa en Chile entre 2006-2019 (porcentajes).



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Encuesta Bicentenario, Pontificia Universidad Católica de Chile (2019).

En concreto, siguiendo los datos de la Encuesta Bicentenario (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2019), la población católica hoy representa por primera vez en la historia menos de la mitad de la población chilena. Gran parte de la caída es absorbida por las personas que ya no se identifican con ninguna religión, quienes serían cerca del 32% de la población. La población pentecostal, en cambio, se ha mantenido constante en los últimos 15 años.

De esto, con todo, no se puede suponer que las personas sin religión hayan dejado de ser personas creyentes o espirituales. Para 2018, un importante 60% de las personas que no se identifica con ninguna religión afirmaba seguir creyendo en Dios (González, 2018). Del mismo modo, el 30% de las personas afirma no seguir una religión, pero sí se consideran como una persona espiritual interesada en lo sagrado o en lo sobrenatural, marcando un aumento de 7 puntos porcentuales desde 2008.

Para González (2018), el aumento de la población sin denominación se explicaría principalmente por un repliegue hacia el ámbito privado, anclado en la creciente desconfianza en las instituciones religiosas. Especialmente es la Iglesia católica la que enfrenta una de sus mayores crisis institucionales, marcada por una serie de denuncias de abuso sexual contra sacerdotes chileno y de encubrimiento por parte de las autoridades eclesiásticas. Según el Centro de Estudios Públicos (CEP, 2017) un 67% de las personas tiene poco o nada de confianza en la Iglesia católica. Sin embargo, es necesario aclarar que las cifras no son mejores para las iglesias evangélicas, y que esto bien podría deberse a una crisis de confianza generalizada en las instituciones. Por lo demás, se debe mencionar que la relación entre los abusos y los abandonos no está del todo establecida (Berghammer et al., 2017; Valenzuela et al., 2013).

Tal agitación, en términos religiosos, parece indicar un proceso de profundas transformaciones –de un carácter único y novedoso en América Latina (Valenzuela et al., 2013). Nuevas formas de religiosidad emergen, mientras otras pierden relevancia. La no-religión en este contexto aparece cada vez más como una opción legítima para los chilenos y chilenas. Este panorama abre nuevas preguntas para los sociólogos interesados en la siempre complicada relación entre individuos, religión y sociedad.

Así, el propósito de esta investigación fue identificar y analizar las narrativas de los individuos que abandonaron la religión, fenómeno aquí entendido como deconversión. A continuación, se presentará una revisión de la literatura que ha abordado esta problemática de manera teórica y empírica. En seguida se expondrá el marco teórico-metodológico que condujo esta investigación, deteniéndose en definir el concepto de deconversión y explicar el enfoque narrativo que se asumió en el estu-

dio. Luego, se ilustrarán los principales resultados del análisis, realizando una descripción de cada uno de los tipos de narrativas encontradas. Finalmente, se cerrará el escrito con una síntesis de los hallazgos, reflexionando sobre la relación entre individuo, sociedad y religión.

Revisión de literatura

A pesar del rápido aumento de la población sin religión en Chile, los fenómenos asociados a ese crecimiento han sido escasamente estudiados en el país. En cambio, en Europa y especialmente en América del Norte el interés por estos temas ha crecido en la última década, consolidándose un pequeño campo de investigadores (Balazka et al., 2021). Por lo demás, es posible establecer una conexión entre los actuales estudios sobre la no-religiosidad y las discusiones teóricas sobre religión, secularización, postsecularización y modernidad de la sociología del siglo XX.

Más allá de las teorías que vaticinaron la desaparición, por un lado, o bien el resurgimiento de lo religioso, el consenso apunta a la emergencia de una sociedad plural donde distintos discursos religiosos, así como el secularismo, aparecen como opciones ante los individuos y no como presupuestos naturales y autoevidentes. Nada aparece como determinado, lo que para Peter Berger (citado en Peters, 2019) tiene un efecto ambivalente:

La disolución de caminos de vida otrora predeterminados puede generar *un estimulante sentido de liberación*, pero también, y sobre todo con el paso del tiempo, *una creciente inquietud* [énfasis añadidos] en una fase de ausencia de recetas seguras en cuanto a cómo vivir. (p. 301).

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

Así, el pluralismo religioso y la individualización serían fenómenos concomitantes en una serie transformaciones marcadas por la pérdida

de lo que se da por sentado. Dicho de otra forma, las religiones tradicionales han visto mermada su capacidad de dotar de sentido los procesos de la sociedad moderna y las experiencias de los individuos en ella (Bellah, 1991). De tal manera, si “el problema de la existencia individual es un problema religioso” (Luckmann, 1967, p. 26), el desajuste entre la religión tradicional y la modernidad sería también una crisis de ajuste entre los individuos y su relación con la sociedad. Este fenómeno se vería acentuado en tiempos de aceleradas e importantes transformaciones sociales (O’Dea, 1967), como es el caso de los rápidos procesos de modernización neoliberal acontecidos en Chile desde la década de 1970 (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1998).

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

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

Por otro lado, se suele poner énfasis en el rechazo a las estructuras jerárquicas de las iglesias, las cuales son vistas como autoritarias y poco participativas (Berghammer et al., 2017). Chase (2013) incluso describe un tipo particular de trayectoria que denomina como antiinstitucionalista, “o aquellos que abandonan porque sienten que la iglesia está más preocupada por sí misma que por su congregación” (p. 4).

Del tal modo, las instituciones religiosas aparecen en las investigaciones empíricas como lugares nocivos y hostiles para el bienestar, tanto en el ámbito físico como en el psicológico. En este punto, es posible inferir desde la literatura la existencia de dos grandes grupos de críticas hacia las instituciones religiosas. Por un lado, una ligada a la visión secular de la sociedad, donde los individuos recalcan la importancia de la ciencia y la razón frente a la religión (Chase, 2013; Scharp & Beck, 2017; Thiessen & Wilkins-Laflamme, 2017), las cuales pueden incluso adoptar formas organizadas bajo la égida del nuevo ateísmo (García & Blankholm, 2016; Simmons, 2017, 2018; Vargas, 2012). Por otro lado, se encuentran las críticas relativas a las transformaciones socioculturales con respecto a la sexualidad y las relaciones de género en un contexto de movilización feminista (Berghammer et al., 2017; Davidman & Greil, 2007; Schnabel, 2016b; Trzebiatowska, 2018).

América Latina no ha estado ajena a estas transformaciones, mediadas por las particularidades del fenómeno religioso y de los procesos de modernización en la región. La globalización, las migraciones campo-ciudad y la desigualdad económica, social y política, entre otros factores, han puesto en entredicho la hegemonía histórica de la Iglesia católica (Camargo, 2019). Sin embargo, en la mayoría de los países de la región se observa que los grupos pentecostales y neopentecostales han visto el mayor aumento de fieles en las últimas décadas (Camargo, 2019; Valenzuela et al., 2013).

La particularidad del caso chileno radica en que, si bien se observa una población evangélica relativamente alta en el contexto regional, esto viene acompañado por una no-identificación religiosa cuyo crecimiento ha sido explosivo en la última década. Asimismo, mientras el aumento de la población evangélica se observa particularmente en sectores urbano-marginales, de origen rural y con bajo nivel educativo (Parker citado en Camargo, 2019), el aumento de la no-identificación religiosa se concentra en jóvenes urbanos de clase media y media-alta con un mayor nivel educacional (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2019).

En síntesis, las transformaciones vinculadas a la modernización neoliberal habrían provocado fuertes incertidumbres entre la población en el ámbito social, económico y psicológico. Por otro lado, habrían puesto la búsqueda de autenticidad (Méndez, 2009) y el deseo

por la democratización del lazo social (Araujo & Martuccelli, 2012a) como valores fundamentales a seguir. Bajo este contexto, las instituciones tradicionales habrían visto mermada su capacidad de producción de sentido, tal como se ha estudiado, por ejemplo, en la política (Garretón, 2016). La religión no sería ajena a estos procesos (Camargo, 2019), por lo que la deconversión aparecería como una de las salidas a la tensión provocada por el desajuste entre las religiones, las transformaciones de la sociedad moderna y las experiencias de los individuos.

Marco teórico-metodológico.

¿Qué es la deconversión?

Se entenderá la deconversión como un proceso de transformación de la identidad religiosa de un individuo que abandona la religión y pasa a identificarse con ninguna (Cardano & Pannofino, 2018; Fisher, 2017). La deconversión representa un proceso de disrupción biográfica para quien lo atraviesa (Streib et. al, 2009), teniendo consecuencias en el plano emocional, en el social y en el intelectual (Cardano & Pannofino, 2018).

Para Fisher (2017), la deconversión representa un paso cúlmine en un proceso general de un individuo que abandona la religión, el cual se inicia cuando este cuestiona sus creencias y prácticas religiosas, las cuales, eventualmente, provocarán el surgimiento de dudas. En seguida, el individuo iniciaría una fase de negociación (Cardano & Pannofino, 2018) que, de ser exitosa, conduciría a una etapa de reconfiguración, es decir, a la integración de las respuestas a sus dudas a su sistema de creencias. Es cuando la negociación falla, sin embargo, que la deconversión aparece en el horizonte, la cual a su vez puede ser acompañada de la desafiliación de la comunidad o, incluso, con la oposición abierta a su antigua religión.

Con todo, se debe tener en cuenta que la deconversión no implica necesariamente convertirse en ateo o agnóstico. La salida secular (Streib et al., 2009) sería solo una de las opciones a que los individuos podrían optar, siendo otras salidas de corte más espiritual también posibles (Manning, 2013; Streib et al., 2009). Una salida secular privilegiaría una visión de mundo humanista y escéptica, que no acepta la existencia ni de Dios ni de otras fuerzas sobrenaturales que puedan in-

fluenciar el mundo o la vida humana (Manning, 2013). Una salida espiritual, en tanto, podría entenderse como una forma individual, abierta y desinstitucionalizada de búsqueda de sentido y propósito que rebalsa los límites de una religión organizada (Zwingmann et al., 2011).

Cabe mencionar que se prefirió el concepto de deconversión por sobre el de desafiación puesto que este último refiere principalmente al abandono de una institución o comunidad religiosa (Fisher, 2017). La salida de la comunidad representaría tan solo una dimensión de la deconversión, pues involucra también duda o negación intelectual, crítica moral, sufrimiento emocional y pérdida de experiencias religiosas (Streib et al., 2009). Por lo demás, el foco de esta investigación no se reduce a la afiliación institucional, sino que pretende analizar las transformaciones en la identidad religiosa de los individuos, es decir, en la reinterpretación o pérdida de sentido de las prácticas y creencias vinculadas a una determinada comunidad religiosa (Stets & Burke, 2000; Wimberley, 1989).

También se prefirió el concepto de deconversión por sobre el de, simplemente, conversión. Cragun y Hammer (2011) apuntan que el primero tendría un sesgo prorreligioso, común en la literatura del campo, ya que asume lo religioso como neutro y lo no-religioso como negativo. En cambio, estos autores argumentan que no habría diferencia sustancial entre quien se convierte a una nueva religión y quien se convierte a la no-religión. Sin embargo, se considera que el concepto de deconversión sigue siendo pertinente, pues permite describir mejor el tipo particular de cambio que aquí se desea estudiar, es decir, el paso desde una identidad religiosa hacia una no religiosa. Si bien es cierto que ambos procesos –conversión y deconversión– comparten algunos aspectos básicos a nivel social, emocional e intelectual (Pérez & Vallières, 2019), es posible identificarlos como procesos diferentes, particularmente en lo que se refiere a las estructuras predefinidas a las que se integra el converso, las cuales no existen con anterioridad en el caso de los deconvertidos (Davidman & Greil, 2007).

Narrativas de deconversión, o cómo investigar las experiencias (no)religiosas

Para cumplir el objetivo de la investigación, se decidió realizar un estudio cualitativo con enfoque narrativo, el cual tiene como particulari-

dad asumir las narraciones de los individuos como unidad de análisis (Riessman, 2008). Se entenderá como narrativa a una “historia que da cuenta de un suceso o una serie de sucesos asociados o conectados en un todo que haga sentido, frecuentemente mediante el recurso a la cronología” (Bernasconi, 2011, p. 17). La pertinencia de este enfoque se desprende de que se entiende la deconversión como un tipo particular de experiencia religiosa: la pérdida de experiencias religiosas (Streib et al., 2009).

Siguiendo a Henri Desroche (citado en Hervieu-Lèger, 2005), la experiencia religiosa estaría compuesta de dos niveles: uno de vínculo personal y emocional directo con lo sagrado y otro donde esa experiencia se socializa y racionaliza. Mientras el primer nivel es una corriente individual y privada, por tanto no puede ser estudiada directamente, el segundo solo viene como reflexión sobre lo experimentado y, por tanto, puede ocurrir únicamente luego de salir de su flujo. Dicho en otras palabras: no se puede vivir la experiencia y reflexionar sobre ella al mismo tiempo (Yamane, 2000).

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

El enfoque narrativo tiende a asumir que la experiencia es relativamente autónoma de su interpretación en el lenguaje (Bernasconi, 2011; Yamane, 2000). La información producida en esta investigación, por lo tanto, no representa una descripción objetiva de la realidad social, sino relatos que representan la realidad solo parcial, selectiva e imperfectamente (Bernasconi, 2011). El poder de una historia no está determinado, afirma Bruner (citado en Bernasconi, 2011), por su “veracidad o falsedad sino por la coherencia de su entramado” (p. 30). No interesa, por tanto, la experiencia de deconversión por sí misma, sino como esta es interpretada y articulada mediante la construcción de narrativas en la identidad del individuo.

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

Por último, se considera el enfoque narrativo como pertinente para analizar las transformaciones en las identidades religiosas de los individuos, puesto que mediante las narrativas los individuos serían capaces de dotar de sentido a eventos pasados, reestructurándolos bajo la luz del presente. Narrar, por lo tanto, funciona como un trabajo de reconfiguración identitaria (Elliott, 2005; Riessman, 2008).

Muestra y técnica de producción de información

Si bien la población que se declara sin religión en Chile es cada vez mayor, se debió enfrentar el desafío de que este es un grupo que carece de organización en torno a una institución o espacio social. Por ello, se decidió realizar un muestreo de bola de nieve, que es también una de las opciones preferidas en la literatura del campo (Berger, 2015; Davidman & Greil, 2007; Manning, 2013; Scharp & Beck, 2017; Thiessen & Wilkins-Laflamme, 2017). La técnica del muestreo de bola de nieve consiste en construir una muestra a través de referencias hechas entre personas que conocen a otros individuos que poseen las características de interés, y tiene la particularidad de ser eficaz para estudios sobre una población de difícil acceso (Biernacki & Waldorf, 1981).

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

portante de su vida en la ciudad de Temuco. Se realizaron 21 entrevistas a individuos que cumplen esas características. El tamaño muestral siguió el principio de saturación, es decir, se sumaron individuos hasta que las nuevas entrevistas dejaran de aportar información relevante o novedosa para la investigación.

La muestra consistió en 13 mujeres y 8 hombres, con edades que van desde los 20 hasta los 57 años (edad promedio: 32 años). Con relación a su religión previa, 12 de ellos se salieron del catolicismo, 2 de una iglesia evangélica, 2 desde el adventismo, 1 de la iglesia mormona, y 4 se identificaron con más de una iglesia a lo largo de su vida. Once de los participantes tienen educación superior incompleta (8 de ellos actualmente cursando una carrera universitaria), 4 educación técnica completa y 6 educación universitaria completa, lo que indica que la muestra tiene un nivel educacional superior al promedio de la población.

Tabla 1
Resumen muestra

Nombre ¹	Sexo	Edad	Religión previa	Nombre	Sexo	Edad	Religión previa
Agustina	Mujer	23	Mormona	Julieta	Mujer	30	Adventista
Alonso	Hombre	23	Católica	Lucas	Hombre	20	Evangélica
Amanda	Mujer	29	Católica	Maite	Mujer	23	Católica
Antonia	Mujer	27	Varias	Martina	Mujer	46	Católica
Benjamín	Hombre	23	Católica	Mateo	Hombre	23	Varias
Emilia	Mujer	23	Católica	Santiago	Hombre	46	Evangélica
Florencia	Mujer	45	Católica	Sofía	Mujer	22	Católica
Gaspar	Hombre	45	Católica	Tomás	Hombre	38	Católica
Isabel	Mujer	22	Varias	Trinidad	Mujer	46	Católica
Isidora	Mujer	29	Católica	Vicente	Hombre	57	Católica
Josefa	Mujer	34	Adventista				

Nota: Elaboración propia.

Para Elliot (2005), el enfoque narrativo necesita de entrevistas que “estimulen las capacidades interpretativas del entrevistado, y que el rol del entrevistador debiese ser activar la producción narrativa, mediante la indicación –e incluso la sugestión– de posiciones, recursos, orientaciones y precedentes narrativos” (p. 22). Por ello, se decidió iniciar las

1 Se le asignó un seudónimo a cada entrevistado con el fin de salvaguardar su anonimato.

entrevistas con una pregunta general que contextualizara la antigua religiosidad del entrevistado y lo situara en el momento en que aparecen las primeras dudas al respecto: “¿Podrías empezar contándome qué rol jugaba la religión en tu vida y en qué momento recuerdas haber empezado a sentir dudas sobre tu identificación o pertenencia religiosa?”.

En términos generales, la pregunta se mostró efectiva en inducir un relato en los entrevistados que respondiese a la pregunta de investigación. De ser necesario, para lograr una mayor profundidad en las respuestas, se continuó con preguntas que apuntasen a cambios, continuidades y percepciones sobre creencias, prácticas, valores, relaciones con su familia, la comunidad religiosa u otros cercanos.

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

Técnica de análisis

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

A grandes rasgos, se pueden encontrar tendencias dentro del análisis narrativo que se enfocan más en el contenido y en los temas de las narraciones, mientras que en otras, en su forma y en su estructura (Elliot, 2005; Riessman, 2008). Si bien ambas aproximaciones tienen ventajas, en esta investigación se optó por un análisis temático de narrativas con el fin de identificar temáticas comunes en torno a las que los individuos dotan de sentido a sus narrativas de deconversión.

Para Bernasconi (2011), en esta perspectiva el foco está puesto en la pregunta “¿qué se narra?”, atendiendo al significado del relato con

el propósito de crear categorías analíticas. De tal modo, para realizar el análisis se utilizaron como base los procedimientos desarrollados por Scharp y Beck (2017) en su estudio sobre narrativas de exmormones. Primero, se realizó un proceso de familiarización con los datos, iniciado con la propia transcripción y con la posterior lectura en profundidad de las entrevistas. Luego, se utilizó el *software* Atlas.ti 8 como apoyo para reconstruir las narrativas de los entrevistados y empezar a identificar temáticas preliminares. Finalmente, se desarrolló una clasificación de las narrativas en base a esas temáticas.

Resultados

Se identificaron cuatro tipos de narrativas: 1) Secularistas sólidos; 2) Secularistas líquidos; 3) Yo-liberadas; 4) Creyentes sin iglesia.

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

Narrativas de deconversión

1) Secularistas sólidos.

Estas narrativas enfatizan su deconversión como el punto cúlmine de un proceso de investigación y acumulación de argumentos que les permite abandonar la religión y reconstruir su identidad dentro de un marco racionalista. En la muestra, es el grupo predominante entre los hombres mayores de 35 años.

Ponen relieve en la búsqueda racional de respuestas a interrogantes que fueron debilitando su identidad religiosa. Tras ser socializados, en su mayoría, en la religión de sus padres, se inicia un proceso de acumulación de dudas, muchas veces gatilladas por un evento que provocó una fuerte tensión emocional. Josefa (mujer, 34 años), exadventista, narra cómo los conflictos en el matrimonio de sus padres marcaron una ruptura con la visión de familia que predicaba su iglesia. Sofía (mujer, 22 años), relata cómo la religión fue incapaz de dar respuesta a sus problemas de salud. Para Santiago (hombre, 46 años), las primeras

dudas surgen de la reflexión sobre el costo que la fe traía a su vida personal y del divorcio de sus padres.

Durante esta etapa inician un proceso de investigación y de negociación en el que se ven expuestos a nuevas visiones de mundo, ya sea desde otras religiones o bien desde ideologías seculares, como el nuevo ateísmo, el anarquismo o el feminismo. A partir de ese punto, las identidades de estos individuos se reconstruyen retomando los elementos descubiertos durante su fase de investigación.

El ateísmo, especialmente, puede transformarse en una fuente de sentido por sus propios méritos en este grupo, lo que tiene asociada una visión de una sociedad laica, libre de las imposiciones de las instituciones religiosas. Tomás (hombre, 38 años) resume bien esta nueva posición:

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

Es por esta razón que se denomina a este grupo como secularistas sólidos, ya que –siguiendo la distinción de Bauman (2002)– el desarraigo de lo religioso en sus identidades es seguido por el rearraigo en los ideales clásicos del secularismo. “La idea de que la copa esté vacía es lo que me llena”, resume Gaspar (hombre, 45 años). “Lo que el ateísmo me dio, sí, fue amigos”, apunta Santiago sobre cómo esta nueva identidad le ayudó a formar nuevos lazos sociales. Esta es una característica fundamental que lo distingue, especialmente, del siguiente grupo: los secularistas líquidos.

2) *Secularistas líquidos.*

Los individuos de este grupo no son personas espirituales, no creen en Dios ni van a la iglesia. Comparten lenguaje, experiencias y valores con sus pares sólidos, y superficialmente podrían ser confundidos y agrupados junto a ellos.

Sin embargo, se observa aquí una racionalidad diferente. Para los secularistas sólidos, la razón es una herramienta que les permite descartar las respuestas que les entrega la religión. En los líquidos, en

cambio, se presenta una racionalidad mucho más flexible, que no sirve tanto para descartar, sino más bien para abrir un abanico más amplio de opciones. En otras palabras, los secularistas líquidos racionalmente no pueden sino pensar que hay algo más, o al menos no cerrar la puerta a que pueda haberlo. Emilia (mujer, 23 años) entrega una síntesis interesante sobre esto cuando se refiere a cómo su interés por la ciencia se complementa con su fascinación por lo sobrenatural:

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

De tal modo, se les asigna la etiqueta de líquidos puesto que estos son individuos que abandonan la religión sin poner nada en su lugar; en cambio, privilegian la autorrealización y el bienestar, tanto personal como colectivo. Se agrupan aquí, por lo tanto, a aquellos individuos que asumen nominalmente una identidad secular (son ateos y agnósticos), pero siguen mostrando rasgos de una espiritualidad privada e individual. La persistencia de ambos rasgos en su personalidad no es vivida como una contradicción, sino como un complemento y, es más, como una consecuencia de su interés por las ciencias y el conocimiento en general. Es la identidad predominante entre los individuos menores de 30 años en esta muestra.

Son individuos que fueron socializados en la religión de al menos uno de sus padres, aunque de forma mucho más flexible que el resto de los entrevistados. Esta menor rigidez conlleva que las dudas religiosas empiecen muy temprano, entrando en una fase cuestionamiento, investigación y negociación durante su adolescencia en la que, al igual que un secularista sólido, se dedican a investigar y acumular argumentos para resolver estas dudas. Muchas veces esto deviene en una oposición radical (Fisher, 2017) hacia las religiones. Los entrevistados relatan esta etapa como donde “uno como más se siente avergonzado, por decirse, porque era (...) me volví un radical en contra de la religión, tanto que la repudiaba” (Lucas, hombre, 20 años). Emilia, por su

lado, declara que este era “un tiempo, incluso, donde ya hablaba contra la iglesia activamente. Pero estaba más chica también, entonces era como que me iba en la pesada inmediatamente”.

Hasta aquí, parece no haber demasiada diferencia con las experiencias de un secularista sólido. Sin embargo, y a medida en que se van acercando a la adultez, esta oposición es seguida por un relajamiento, donde su no-religiosidad se reconfigura para reincorporar elementos espirituales dentro de su visión de mundo, pero sin abandonar una identidad que es predominantemente secular. Benjamín (hombre, 23 años), da una buena síntesis de este tránsito:

Però yo, ahora, más adelante, creo que hay algo además de huesos, carne y sangre que llena el cuerpo de las personas. Porque no sé, como que siento que los hechos paranormales y lo que es, lo que se llama sexto sentido, en realidad existe. Uno tiene, siento conexión de repente con la gente, y siento que eso no se puede explicar con carne, con la biología. Aunque dicen que sí con las hormonas, y cosas que igual pueden tener sentido, pero la verdad yo no tengo mucho estudio sobre eso, así que no podría decirte que funcionan por eso. Yo creo en que existe un tema más... más... ¿Cuál sería la palabra? Místico. Lo cual no significa que yo creo que exista un ser superior, sino finalmente un tema de las personas, de los mortales.

Si bien se siguen identificando como ateos o agnósticos, lo cierto es que el ateísmo no tiene la relevancia en sus identidades que se mostraba en el grupo anterior. El individualismo, por un lado, gana protagonismo. Los relatos de este grupo asocian sus deconversiones a un proceso de tomar responsabilidad de uno mismo, en contra del desplazamiento de culpa que observan en las religiones. La deconversión en estos casos es, en palabras de Lucas, “tirar a Dios de su pedestal”.

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

3) *Yo-liberadas.*

Estos son relatos que ponen énfasis en la deconversión como una liberación o una reafirmación de sus identidades individuales frente a las normas impuestas por sus antiguas religiones. Es la narrativa predominante entre las mujeres de la muestra. De hecho, es un grupo exclusivamente femenino.

Son, en síntesis, narrativas de liberación individual. Las mujeres de este grupo recibieron la socialización religiosa más rígida entre los participantes. Por ello, sus procesos de deconversión son los que conllevan mayor costo emocional y social.

Sus procesos de deconversión suelen ser gatillados por la tensión emocional provocada por las contradicciones entre las estrictas normas conductuales de sus comunidades religiosas, y sus deseos de autonomía y bienestar. Por ejemplo, en los casos de Agustina (mujer, 23 años) e Isabel (mujer, 22 años), esto se manifiesta en la imposibilidad de comprender y expresar su sexualidad en el marco de sus religiones de origen. El tema era, relata Agustina, “que algunos hermanos pensaban, o siempre han dicho, que la homosexualidad era una enfermedad. Yo no me quería sanar. Entonces dejé de ir no más”. En otros casos, el darse cuenta que de la posición subordinada de la mujer en las religiones fue un punto importante en las narrativas. Así lo relata Julieta (mujer, 30 años):

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

A partir de ahí, las entrevistadas inician una etapa de búsqueda personal y espiritual, muchas veces acompañadas de nuevos grupos de referencia que les permitieran explorar actividades de la vida secular. En este proceso, las prácticas, normas y creencias de sus antiguas religiones empiezan paulatinamente a perder sentido y relevancia para la conformación de su identidad, desafiando y cuestionando las estrictas normas de conducta de sus congregaciones. Así lo relata Isabel:

La verdad yo era como súper emo cuando chica, cuando de verdad existían las tribus urbanas, yo era como emo/pokemona y quería

cortarme el pelo de cierta forma, quería teñirme el pelo de cierta forma, quería tener piercings, quería vestirme de cierta forma, y eso empezó a así como “No. Sabís, que no podís hacer eso, porque en la iglesia te van a mirar mal, que vamos a ir al culto y los hermanos”, no sé. Siempre fue como el qué dirán. Entonces, yo empecé a asociar a las personas con la religión, más que Dios en sí. Eso me causó el rechazo más grande, porque no me dejaban ser como soy y por eso, como que ya fue, ya listo, adiós.

Ya fuera de la religión se observan esfuerzos para construir un nuevo marco de referencia, tomando elementos de distintos orígenes, tales como esoterismo, la unión la naturaleza, el feminismo y la reafirmación de su sexualidad. A diferencia de los grupos anteriores, aquí sí se puede observar el predominio de una espiritualidad difusa, desinstitutionalizada y personal, que podría definirse como una espiritualidad líquida (Vizcaíno Cruzado, 2015).

Ahora bien, sin duda, el gran motor de sus nuevas identidades es la autorrealización. Si bien esta es una característica común entre todos los grupos, toma una especial preponderancia en estas narrativas. Trinidad (mujer, 46 años), aunque en tono de broma, sintetiza muy bien este punto exclamando un efusivo ¡Yo soy Dios! En seguida, Trinidad agrega:

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

4) *Creyentes sin iglesia.*

Bajo esta etiqueta se agrupan aquellos relatos de individuos que abandonaron formalmente una institución religiosa, pero que mantienen creencias y prácticas tradicionales de su antigua denominación. Son el grupo de mayor edad en la muestra, promediando 44 años, y todos ellos son excatólicos.

Estas son narrativas en donde la deconversión no implica una pérdida absoluta de experiencias religiosas previas. Al contrario, las creencias y prácticas de sus antiguas religiones son resignificadas e integradas en sus identidades una vez fuera de la religión.

El proceso de deconversión aquí es más bien resultado de una institución que es percibida por estos individuos como una fuerza expulsora y que no cumple con las expectativas de los entrevistados. Ese sentimiento es bien resumido por Isidora (mujer, 29 años) cuando se refiere a cómo empieza a “sentir el peso de una organización, de una estructura, de la que al principio decíamos ‘oh, no, nuestra parroquia está fuera’. Pero no estaba fuera, estaba muy dentro”.

Las críticas a la Iglesia católica son transversales en los grupos anteriores, incluso entre quienes no se identificaron nunca con ella, pero es entre los creyentes sin iglesia donde esta aparece de forma más clara y donde más influencia tuvo en la decisión de abandonar la religión. La Iglesia católica aparece constantemente en los relatos como una institución cuyos miembros y sus actos contradicen gravemente su moral personal o afectan negativamente su bienestar físico o emocional. Así lo relata Vicente (hombre, 57 años), al tratar de encontrar apoyo emocional durante la enfermedad de uno de sus hijos:

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

La creencia en un Dios, creador y omnipresente que sirve como refugio existencial es un punto común en estas personas y lo que los diferencia como grupo. La salida de la religión es narrada como un crecimiento individual, que les permite desarrollar su propia espiritualidad y moral al margen de la iglesia. Aquí, el “yo soy Dios” del grupo anterior es más bien entendido como un “yo soy mi iglesia”. Florencia y Vicente entregan buenos ejemplos de esto:

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

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

Además, se observa en este grupo un sentido social particularmente relevante respecto a las otras categorías, poniendo especial énfasis

en los valores de la justicia, la solidaridad y el trabajo social. ¿Es esto un vestigio de la doctrina social de la Iglesia católica? Es posible que así sea. Florencia, por ejemplo, se refiere al trabajo social como “hacer iglesia”:

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

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

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

La particularidad de los procesos de deconversión entre las mujeres

Existe cierto conceso en el mundo que las mujeres son más religiosas que los hombres, al menos en las culturas cristianas (Collett & Lizardo, 2009; Dilmaghani, 2019; Kregting et al., 2019; Li et al., 2020; Mandes, 2021; Palmisano & Todesco, 2019; Schnabel, 2016a, 2016b, 2018; Trzebiatowska & Bruce, 2012). Esto es cierto también en Chile. Según datos de la Encuesta Bicentenario de la Pontificia Universidad Católica de Chile de 2019, el 29% de la población no se identifica con ninguna religión, mientras que en las mujeres esa cifra es solo del 25% (35% entre hombres). Esta brecha, en distintas magnitudes, se replica también en prácticas privadas, públicas y en creencias.

Más allá de la discusión sobre las razones de esta brecha (véase Trzebiatowska & Bruce, 2012, para una completa recapitulación), parece acumularse evidencia de que las mujeres están abandonando la religión a un ritmo más acelerado que los hombres (Schnabel, 2016b; Tr-

zebiatowska, 2018). Esto parece ser cierto también en Chile, donde la población sin religión femenina incrementó del 12% al 29% entre 2009 y 2019, lo que equivale a un aumento de un 133%. Transformaciones similares se pueden ver en las otras dimensiones antes mencionadas. Las mujeres, en general, siguen siendo más religiosas que los hombres según diferentes mediciones, pero, al mismo tiempo, la brecha se ha ido cerrando en todas ellas.

Los relatos aquí recolectados pueden dar luces para comprender estos cambios. Hay tres temas que resultaron ser muy relevantes para las mujeres en esta investigación, y lo fueron de forma transversal en los cuatro grupos antes descritos: la posición subordinada de la mujer en la iglesia, la represión sexual y la maternidad.

La toma de conciencia de la posición que la mujer ocupa en las religiones fue un factor que emergió constantemente en las entrevistas. En líneas generales, es posible observar en sus narrativas la estrecha asociación que se percibe entre las jerarquías, dogmas y ritos de las iglesias con el machismo y el patriarcado. Así lo relata, por ejemplo, Isidora:

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

Las entrevistadas se refieren a estos elementos como ideas que les fueron impuestas desde temprano en sus infancias, y por ello lo viven como elementos difíciles de erradicar, incluso tiempo después de sus deconversiones. Julieta (mujer, 30 años) llega a referirse a esto como un “veneno que le inyectaron al nacer”.

La represión sexual probablemente es el elemento que deja mayores efectos en las subjetividades de las entrevistadas, especialmente i) en las mujeres que fueron socializadas en religiones con estrictas normas de conductas y ii) en aquellas que se identifican con alguna forma de diversidad sexual. Sobre lo segundo, es común el relato de la incapacidad de comprensión y aceptación de la propia sexualidad dentro de los marcos religiosos en que fueron socializadas. El relato de Antonia (mujer, 27 años) es buen ejemplo de esto último:

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

Por último, está el tópico de la maternidad. En general, los hijos surgieron de forma más frecuente en los relatos de las madres que los en los de los padres. La literatura sobre el tema ya ha determinado que las madres cumplen un rol más importante en la transmisión religiosas hacia las nuevas religiones (Valenzuela et al., 2013). Lo curioso es que, al parecer, la maternidad y la paternidad fuera de la religión implica tomar decisiones sobre los valores, la religiosidad y la espiritualidad que se le transmitirá a sus hijos y que esta responsabilidad sigue recayendo principalmente en las madres, quienes deberán desarrollar estrategias al respecto.

Algunas decidirán transmitir abiertamente el ateísmo a sus hijos; otras se preocuparán de enseñar una espiritualidad sincrética y desinstitutionalizada; la no-provisión aparece también como una opción. En la mayoría de los casos se acepta que, tarde o temprano, son los propios hijos que deberán decidir por su propia cuenta.

Conclusiones

Mediante el enfoque temático-narrativo utilizado fue posible identificar que la gran variedad de historias recolectadas podía ser agrupadas en los cuatro tipos de narrativas antes expuestas. Por supuesto, ninguno de estos grupos debe entenderse como categorías monolíticas, sino como tipos ideales que pretenden dar cuenta de ciertas tendencias que permitan explicar, al menos parcialmente, la complejidad de las transformaciones religiosas en el Chile contemporáneo.

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

En ese sentido, la religión aparece constantemente en los relatos como un obstáculo para la autorrealización y el bienestar de los individuos.

Esta característica general se parece mucho a un tipo específico de narrativa: la yo-liberada. La diferencia es que en esos relatos la liberación individual está en el mismo núcleo del proceso. Por ello, es probable que esta sea una especie de narrativa ideal, es decir, la que mejor representa la experiencia general de las personas que abandonan la religión en Chile, siendo los otros tres matices de esa narrativa, con distintos énfasis en las relaciones entre elementos seculares y espirituales.

No parece ser causalidad, en ese sentido, que el grupo de las yo-liberadas esté compuesto exclusivamente por mujeres. Se comentó, también, cómo las posiciones religiosas sobre la sexualidad y los roles de género parecen afectar de manera desproporcionada a las mujeres y la persistencia de estas estructuras una vez fuera de la religión ha sido un tema prominente en sus narrativas. Si bien se suele considerar que la no-religión es un fenómeno predominantemente masculino, resaltando la mayor religiosidad de las mujeres, parece haber indicios que los procesos de deconversión y la no-religiosidad femenina van a ser fenómenos cada vez más centrales en la transformación religiosa en Chile. Por ello, se propone como hipótesis que si la narrativa ideal de deconversión en Chile es la de un yo-liberado; su sujeto ideal sería uno predominantemente femenino.

Este impulso por una autonomía que se desarrolla por fuera de las instituciones parece ir en concordancia con lo que Martuccelli (2018) denomina como un individualismo agéntico en que “los individuos aprenden a enfrentar ‘solos’ la vida social” (p. 27) en contextos donde la individualidad es altamente legítima, pero es independiente de prescripciones institucionales. Los individuos, de tal manera, preferirían explorar opciones fuera de sus religiones de origen, en contra de los amarres valóricos y conductuales, así como de las relaciones autoritarias que estas representan.

Ni siquiera el pragmatismo aparece aquí como una opción, como sí observaron Araujo y Martuccelli (2012b) y el propio Martuccelli (2018). Es probable que la diferencia tenga que ver con que, mientras la mayoría de las instituciones con que los individuos se relacionan

ofrecen solamente voz, utilizando las clásicas categorías de Hirschman, las instituciones religiosas ofrecen voz y salida. De ese modo, la opción por el pragmatismo se vería reducida por la posibilidad de salida. Esto hablaría de una transformación estructural que hace posible, aceptable y, en ciertos grupos, hasta deseable la salida de las instituciones religiosas.

Esta transformación se podría describir como el paso desde la hegemonía católica hacia un ambiente que podría denominarse líquido, es decir, uno donde es responsabilidad del individuo dotar de respuestas a sus inquietudes existenciales. Para ello, los individuos contarán con una gran cantidad de opciones, tanto seculares como espirituales, que deberán integrar y equilibrar en sus identidades.

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

Cabe decir que el tono general de los relatos es positivo: no solo se busca la autonomía, también se encuentra, se abraza y se celebra la posibilidad de ser un individuo autónomo. Si bien esto estaba previsto, es algo sorprendente que sea una actitud tan transversal, dado que la literatura del campo también prevé que abandonar la religión sea vivido como una pérdida.

Volviendo a Araujo y Martuccelli (2012b), ellos concluyen que los chilenos deben enfrentar una soledad no tanto del tipo existencial, sino del tipo social. La primera parte de esta afirmación pareciera ir en línea con esta investigación: a nivel espiritual o existencial, la individualidad de los entrevistados y entrevistadas apela a su capacidad de elección y decisión autónoma y no lo viven tanto como una carga o una pérdida.

Esto abre preguntas interesantes sobre la relación entre ambas esferas, lo social y lo existencial, especialmente atendiendo a que la religión puede servir como fuente para responder las incertidumbres del mundo social.

Referencias

- Araujo, K. & Martuccelli, D. (2012a). *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos* (Tomo I). LOM.
- Araujo, K. & Martuccelli, D. (2012b). *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos* (Tomo II). LOM.
- Balazka, D., Houtman, D. & Lepri, B. (2021). How can big data shape the field of non-religion studies? And why does it matter? *Patterns*, 2(6), 100263. <https://doi.org/10.1016/J.PATTERN.2021.100263>
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bellah, R. (1991). *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditionalist world*. University of California Press.
- Berger, R. (2015). Challenges and coping strategies in leavening an ultra-Orthodox community. *Qualitative Social Work*, 14(5), 670–686. <https://doi.org/10.1177/1473325014565147>
- Berghammer, C., Zartler, U. & Krivanek, D. (2017). Looking Beyond the Church Tax: Families and the Disaffiliation of Austrian Roman Catholics. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 56(3), 514–535. <https://doi.org/10.1111/jssr.12361>
- Bernasconi, O. (2011). Aproximación narrativa al estudio de fenómenos sociales: principales líneas de desarrollo. *Acta Sociológica*, (56), 9–36. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2011.56.28611>
- Biernacki, P., & Waldorf, D. (1981). Snowball sampling: Problems and techniques of chain referral sampling. *Sociological methods & research*, 10(2), 141–163. <https://doi.org/10.1177/004912418101000205>
- Camargo, A. (2019). El andar de las creencias. Algunos determinantes de la movilidad religiosa en América Latina. *Frontera Norte*, 31(3), 1–19. <https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.1978>
- Cardano, M. & Pannofino, N. (2018). Taking leave of Damanhur. Deconversion from a magico-esoteric community. *Social Compass*, 65(3), 433–450. <https://doi.org/10.1177/0037768618772683>
- CEP (2017). *Estudio Nacional de Opinión Pública N°82, Octubre-Noviembre 2018. Tema especial: Religión*. <https://www.cepchile.cl/cep/encuestas-cep/encuestas-2010-2021/estudio-nacional-de-opinion-publica-octubre-noviembre-2018-tema>

- Chase, J. (2013). *Why they stop attending church: an exploratory study of religious participation decline among millennials from conservative Christian backgrounds* [Tesis de Maestría, Universidad de Florida Central]. https://stars.library.ucf.edu/etd/2615?utm_source=stars.library.ucf.edu%2Fetd%2F2615&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages
- Collett, J. L. & Lizardo, O. (2009). A power-control theory of gender and religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(2), 213–231. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01441.x>
- Cragun, R. T. & Hammer, J. H. (2011). “One person’s apostate is another person’s convert”: What terminology tells us about pro-religious hegemony in the sociology of religion. *Humanity & Society*, 35(1-25), 149–175. <https://doi.org/10.1177/016059761103500107>
- Davidman, L. & Greil, A. L. (2007). Characters in search of a script: the exit narratives of formerly ultra-orthodox Jews. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(2), 201–216. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00351.x>
- Dilmaghani, M. (2019). The evolution of the gender religiosity gap among the Canadian-born. *Review of Social Economy*, 77(3), 361–392. <https://doi.org/10.1080/00346764.2018.1562198>
- Elliott, J. (2005). *Using narrative in social research. Qualitative and quantitative approaches*. SAGE.
- Fisher, A. R. (2017). A review and conceptual model of the research on doubt, disaffiliation, and related religious changes. *Psychology of Religion and Spirituality*, 9(4), pp. 358–367. <https://doi.org/10.1037/rel0000088>
- García, A. & Blankholm, J. (2016). The social context of organized nonbelief: county-level predictors of nonbeliever organizations in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 55(1), 70–90. <https://doi.org/10.1111/jssr.12250>
- Garretón, M. A. (Coord.). (2016). *La gran ruptura. Institucionalidad política y actores sociales en el Chile del siglo XXI*. LOM.
- González, R. (2018). Es casi una experiencia religiosa. Los desafiliados religiosos en Chile. *Puntos de Referencia*, (499), 1–9. <https://www.cepchile.cl/es-casi-una-experiencia-religiosa-los-desafiliados-religiosos-en-chile/cep/2018-12-18/175152.html>

- Hervieu-Lèger, L. D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Herder Editorial.
- Hookway, N. S. & Habibis, D. (2015). "Losing my religion": managing identity in a post-jehovah's witness world. *Journal of Sociology*, 51(4), 843-856. <https://doi.org/10.1177/1440783313476981>
- Kregting, J., Scheepers, P., Vermeer, P. & Hermans, C. (2019). Why Dutch women are still more religious than Dutch men: explaining the persistent religious gender gap in the Netherlands using a multifactorial approach. *Review of Religious Research*, 61(2), 81-108. <https://doi.org/10.1007/s13644-019-00364-3>
- Li, Y. L., Woodberry, R., Liu, H. & Guo, G. (2020). Why are women more religious than men? Do risk preferences and genetic risk predispositions explain the gender gap? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 59(2), 289-310. <https://doi.org/10.1111/jssr.12657>
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion. The problem of religion in modern society*. MacMillan.
- Mandes, S. (2021). The gender gap in the religiosity of Polish society. *Polish Sociological Review*, 214(2), 221-240. <https://doi.org/10.26412/psr214.05>
- Manning, C. J. (2013). Unaffiliated parents and the religious training of their children. *Sociology of Religion*, 74(2), 149-175. <https://doi.org/10.1093/socrel/srs072>
- Martuccelli, D. (2018). Variantes del individualismo. *Estudios Sociológicos*, 37(109), 7-37. <https://doi.org/10.24201/es.2019v37n109.1732>
- Méndez, M. L. (2009). Clases medias y ética de la autenticidad. En C. Fuentes (Ed.), *Informe Encuesta Nacional de Opinión Pública UDP 2008* (pp. 91-100). Ediciones UDP.
- O'Dea, T. F. (1967). The crisis of the contemporary religious consciousness. *Daedalus*, 96(1), 116-134. <https://www.jstor.org/stable/20027027>
- Palmisano, S. & Todesco, L. (2019). The gender gap in religiosity over time in Italy: are men and women really becoming more similar? *Social Compass*, 66(4), 543-560. <https://doi.org/10.1177/0037768619868613>
- 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>
- Peters, G. (2019). “Como se Deus não existisse”: da secularização ao pluralismo na sociologia da religião de Peter Berger. *Sociologias*, 21(50), 296-311. <https://doi.org/10.1590/15174522-02105032>
- Pontificia Universidad Católica de Chile. (2019). *Encuesta Bicentenario: Religión*. https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2019/11/EB_RELIGION.pdf
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (1998). Elementos para la comprensión de la seguridad humana en la modernidad. En *Paradojas de la modernización [Informe sobre el desarrollo humano en Chile 1998]* (pp. 45-53). <https://www.undp.org/es/chile/publications/las-paradojas-de-la-modernizaci%C3%B3n>
- Riessman, C. (2001). Analysis of personal narratives. En J. F. Gubrium & J. A. Holstein (Eds.), *Handbook of interviewing* (pp. 695-710). SAGE. <https://dx.doi.org/10.4135/9781412973588.n40>
- Riessman, C. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. SAGE.
- Scharp, K. M. & Beck, A. L. (2017). Losing my religion. Identity (re) constructions in Mormon exit narratives. *Narrative Inquiry*, 27(1), 132-148. <https://doi.org/10.1075/ni.27.1.07sch>
- Schnabel, L. (2016a). The gender pray gap: wage labor and the religiosity of high-earning women and men. *Gender and Society*, 30(4), 643-669. <https://doi.org/10.1177/0891243216644884>
- Schnabel, L. (2016b). Religion and gender equality worldwide: a country-level analysis. *Social Indicators Research*, 129(2), 893-907. <https://doi.org/10.1007/s11205-015-1147-7>
- Schnabel, L. (2018). More religious, less dogmatic: toward a general framework for gender differences in religion. *Social Science Research*, 75, 58-72. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2018.06.010>
- Silva Palacios, V. (2015). Narrativas de individualización en Chile [Tesis de pregrado]. Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/139797> <https://doi.org/10.29173/cjs27297>
- Simmons, J. (2017). Atheism plus what? Social justice and lifestyle politics among Edmonton atheists. *Canadian Journal of Sociology*, 42(4), 425-446.

- Simmons, J. (2018). "Not that kind of atheist": scepticism as a lifestyle movement. *Social Movement Studies*, 17(4), 437–450. <https://doi.org/10.1080/14742837.2018.1434500>
- Stets, J. E. & Burke, P. J. (2000). Identity theory and social identity theory. *Social Psychology Quarterly*, 63(3), 224–237. <https://doi.org/10.2307/2695870>
- Streib, H., Hood Jr., R. W., Keller, B., Csöff, R.-M. & Silver, C. F. (2009). *Deconversion. Qualitative and quantitative results from cross-cultural research in Germany and the United States of America*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thiessen, J. & Wilkins-Laflamme, S. (2017). Becoming a religious none: irreligious socialization and disaffiliation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 56(1), 64–82. <https://doi.org/10.1111/jssr.12319>
- Trzebiatowska, M. (2018). Sovereign of herself: women's narratives of "lived atheism." *Secularism and Nonreligion*, 7(2), 1–11. <https://doi.org/10.5334/SNR.88>
- Trzebiatowska, M. & Bruce, S. (2012). *Why are Women More Religious than Men?* Oxford University Press.
- Valenzuela, E., Bargsted, M. & Somma, N. (2013). ¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile. *Temas de la Agenda Pública*, (59), 1–20. <https://politicaspUBLICAS.uc.cl/wp-content/uploads/2015/02/serie-n59-en-que-creen-los-chilenos-naturaleza-y-alcance-del-cambio-religioso-en-chile.pdf>
- Vargas, N. (2012). Retrospective accounts of religious disaffiliation in the United States: stressors, skepticism, and political factors. *Sociology of Religion*, 73(2), 200–223. <https://doi.org/10.1093/socrel/srr044>
- Vizcaíno Cruzado, E. (2015). Espiritualidad líquida. Secularización y transformación de la religiosidad juvenil. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10(2), 437–470. <https://doi.org/10.14198/OBETS2015.10.2.06>
- Wimberley, D. (1989). Religion and role-identity. A structural symbolic interactionist conceptualization of religiosity. *The Sociological Quarterly*, 30(1), 125–142. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1989.tb01515.x>
- Yamane, D. (2000). Narrative and religious experience. *Sociology of Religion*, 61(2), 171–189. <https://doi.org/10.2307/3712284>

Zwingmann, C., Klein, C. & Büssing, A. (2011). Measuring religiosity/spirituality: theoretical differentiations and categorization of instruments. *Religions*, 2(3), 345-357. <https://doi.org/10.3390/rel2030345>