

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DEL PERÚ**

**Escuela de Posgrado**



**Formas de identificación de los “no creyentes”: una  
etnografía sobre agnósticos y ateos en Lima**

Tesis para obtener el grado académico de Maestra en Antropología que  
presenta:

***Rocío Denisse Rebata Delgado***

Asesor:

***Guillermo Salas Carreño***


Lima, 2026

### Informe de Similitud

Yo, Guillermo Salas Carreño, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada "Formas de identificación de los 'no creyentes': una etnografía sobre agnósticos y ateos en Lima" de la autora Rocío Denisse Rebata Delgado, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de similitud de 5%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 03/02/2026.
- He revisado con detalle dicho reporte de la tesis y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lima, 4 de febrero de 2026

Asesor: Guillermo Salas Carreño	
DNI: 09677695	Firma: 
ORCID: 0000-0003-4770-4550	

En memoria del niño, que, a fines de los años cuarenta, se dio cuenta de que no sentía ni creía en la existencia de Dios.



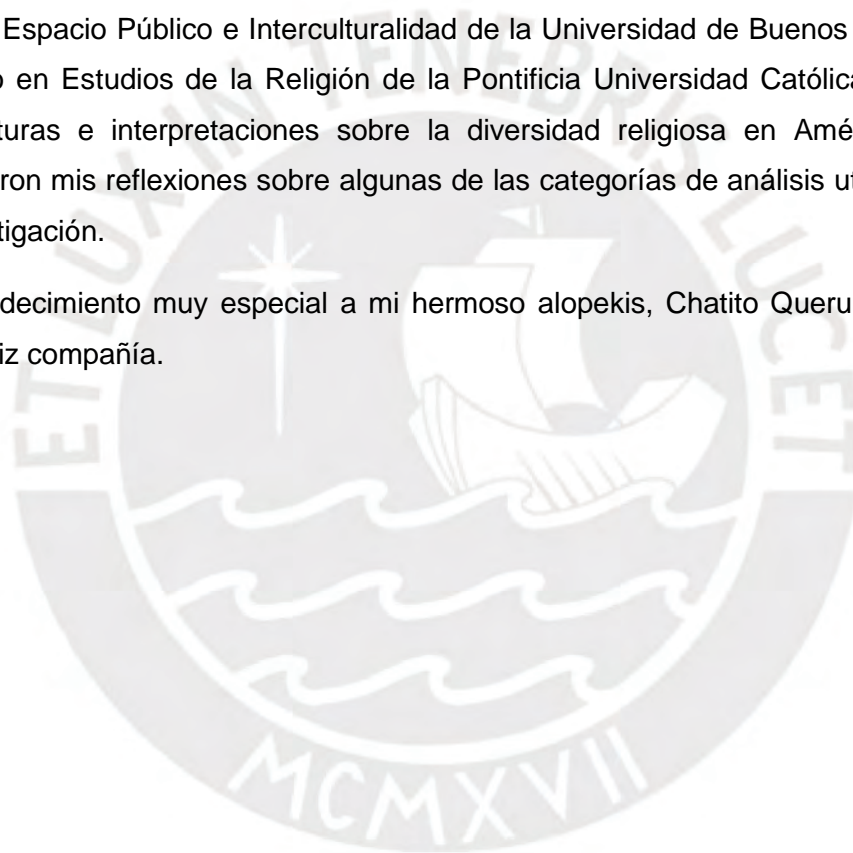
## **Agradecimientos**

Agradezco a todos los “no creyentes” que compartieron conmigo fragmentos de sus historias de vida y me confiaron algunas de sus formas de pensar y sentir desde su agnosticismo y ateísmo.

Agradezco a los profesores y compañeros de los cursos de la Maestría en Antropología de la PUCP, por las recomendaciones y conversaciones que abonaron en el planteamiento de esta investigación. En particular, a mi asesor de tesis, por su orientación y apoyo.

Agradezco igualmente a los profesores y compañeros de la Diplomatura en Diversidad Religiosa, Espacio Público e Interculturalidad de la Universidad de Buenos Aires y del Diplomado en Estudios de la Religión de la Pontificia Universidad Católica de Chile, cuyas lecturas e interpretaciones sobre la diversidad religiosa en América Latina enriquecieron mis reflexiones sobre algunas de las categorías de análisis utilizadas en esta investigación.

Y un agradecimiento muy especial a mi hermoso alopekis, Chatito Querubín, por su noble y feliz compañía.



## Tabla de contenido

Agradecimientos .....	4
Relación de tablas .....	8
Relación de figuras .....	9
RESUMEN.....	10
ABSTRACT .....	11
INTRODUCCIÓN.....	12
CAPITULO 1: Marco teórico conceptual .....	16
1.1. Preguntas de investigación.....	16
1.1.1. Pregunta general.....	16
1.1.2. Preguntas específicas .....	16
1.2. Estado de la cuestión .....	17
1.2.1. Características de los agnósticos y ateos desde estudios cuantitativos... 18	
1.2.1.1. Características sociodemográficas .....	19
1.2.1.2. Vínculos con la religiosidad y la espiritualidad .....	21
1.2.1.3. Posiciones sobre el Estado laico .....	23
1.2.2. Aproximaciones cualitativas sobre agnósticos y ateos.....	24
1.2.2.1. Formas de identificación atea en Uruguay.....	25
1.2.2.2. Estudios de caso de “no creyentes” en Perú .....	26
1.2.2.3. Redes activistas ateas en Brasil .....	27
1.2.3. Percepciones sobre discriminación o estigmatización .....	28
1.2.4. A manera de síntesis.....	31
1.3. Marco conceptual .....	32
1.3.1. Identificación .....	32
1.3.2. Creencias y sistemas de creencias.....	35
1.3.3. Los “no creyentes”: agnósticos y ateos.....	37
1.3.3.1. Agnosticismo o ser agnóstico .....	41
1.3.3.2. Ateísmo o ser ateo .....	45

CAPITULO 2: Metodología .....	52
2.1.    Diseño metodológico .....	52
2.2.    Lugares y tiempos efectivos del trabajo de campo .....	55
2.3.    Información producida .....	57
CAPÍTULO 3: Contexto etnográfico .....	60
3.1.    El contexto religioso en el que habitan los agnósticos y ateos.....	62
3.1.1.    La predominancia católica .....	65
3.1.2.    Minorías religiosas.....	70
3.1.2.1.    Protestantes, evangélicos y pentecostales .....	71
3.2.    La minoría “no creyente” .....	74
CAPÍTULO 4: Procesos de identificación de los “no creyentes” .....	79
4.1.    Perfil de los “no creyentes” entrevistados .....	79
4.2.    Narrativas de identificación de los “no creyentes” .....	81
4.2.1    Relación familiar e institucional con la creencia en el Dios de los católicos .	81
4.2.2    La importancia atribuida a la lectura en la transición a la no creencia .....	86
4.2.3    Narrativas sobre transiciones intermedias hacia la no creencia.....	90
4.2.3.1    De creyente a agnóstico y de agnóstico a ateo .....	92
4.2.3.2    De creyente católico a otras formas de creencia y a la no creencia.....	94
4.2.3.3    Los “ateos de origen” .....	96
4.3.    Qué significa ser “no creyente” .....	98
4.3.1.    Ser agnóstico .....	98
4.3.2.    Ser ateo.....	100
4.3.3.    Ser agnóstico y ateo.....	102
4.4.    Vínculos de los “no creyentes” con la religiosidad y la espiritualidad .....	103
CAPÍTULO 5: Percepciones de los agnósticos y ateos sobre los otros “no creyentes” y los creyentes .....	108
5.1.    Percepciones sobre los otros “no creyentes” .....	109
5.1.1    “Hay ateos de todo tipo” .....	109
5.1.2    Los “ateos de closet” .....	111

5.1.3	Los “nuevos ateos” y los “aleluyos” .....	113
5.2.	Percepciones sobre discriminación o rechazo .....	116
5.3.	Relaciones neutrales o positivas con los creyentes .....	120
5.4.	Los valores son seculares .....	122
CAPÍTULO 6: Posiciones de los “no creyentes” sobre las religiones, las iglesias y el Estado laico .....		124
6.1.	No creencia e interculturalidad religiosa .....	124
6.2.	Principales críticas a las religiones y las iglesias .....	125
6.3.	Los agnósticos y ateos “indiferentes” .....	129
6.4.	Los ateos activistas por el Estado laico .....	132
CONCLUSIONES .....		138
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....		143
ANEXOS .....		159
	Anexo 1: Guía de entrevista semiestructurada .....	159
	Anexo 2: Guía de observación no participante .....	161
	Anexo 3: Guía de observación participante semiestructurada .....	162
	Anexo 4: Cuestionario en Google Forms .....	164
	Anexo 5: Protocolo de Consentimiento Informado (entrevista) .....	166
	Anexo 6: Protocolo de Consentimiento Informado (observación y entrevistas).....	167
	Anexo 7: Nota periodística 1 .....	168
	Anexo 8: Nota periodística 2 .....	169
	Anexo 9: Algunas comunidades virtuales de ateos y agnósticos en Facebook.....	170
	Anexo 10: Ejemplos de publicaciones en redes sociales de la APERAT .....	171
	Anexo 11: Ejemplos de publicaciones de la SSH .....	174
	Anexo 12: Publicaciones de AteoDigital .....	176
	Anexo 13: Relación de participantes entrevistados .....	177

## Relación de tablas

Tabla 1. Dimensiones y subcategorías de la categoría “sin religión” en este estudio ..	40
Tabla 2. Tipologías de agnósticos, según Velarde-Lombraña.....	43
Tabla 3. Tipologías de ateos, según Royston Pike .....	46
Tabla 4. Tipologías de ateísmos, según Velarde-Lombraña .....	47
Tabla 5. Tipologías de ateísmos, según John Gray .....	49
Tabla 6. Principales proyectos de las asociaciones civiles humanistas “no creyentes” en Perú.....	78
Tabla 7. Relación de participantes autoidentificados “agnósticos” .....	80
Tabla 8. Relación de participantes autoidentificados “ateos”.....	80
Tabla 9. Transiciones intermedias hacia la no creencia de los agnósticos y ateos entrevistados .....	91



## Relación de figuras

Figura 1. Autoidentificación religiosa, según censos de población en el Perú, 1972-2017 .....	61
Figura 2. Principales hitos sobre historia y derecho de la religión en el Perú republicano y el contexto internacional .....	64
Figura 3. Número de agnósticos y ateos entrevistados, según sacramento católico recibido .....	85



## RESUMEN

En las últimas décadas, el número de personas que declaran pertenecer a la categoría “ninguna” religión ha aumentado sostenidamente en América Latina, dentro de la cual se suele ubicar la minoría “no creyente”. El objetivo de esta investigación es analizar las narrativas de autoidentificación de agnósticos y ateos de clase media, y las maneras en que identifican o caracterizan a los otros “no creyentes” y a los creyentes en Lima metropolitana. De este modo, analizo las formas en que los agnósticos y ateos conceptualizan y viven sus propias convicciones y principios, y las formas en que describen su interrelación con la sociedad mayoritariamente creyente en los ámbitos familiar, social y laboral. Así, busco interpretar las formas de disfrute o sufrimiento que, por la exposición de su agnosticismo o ateísmo, estas personas han experimentado en sus vidas. La metodología cualitativa se centró en la aplicación de entrevistas semiestructuradas a agnósticos y ateos de clase media, quienes, en su mayoría, fueron introducidos a temprana edad en la religión católica. Además, realicé observación participante en un evento presencial de ateos en Lima, así como observación no participante de eventos e interacciones de agnósticos y ateos en comunidades virtuales. Uno de los principales hallazgos de la investigación es la compleja heterogeneidad de la minoría “no creyente” de agnósticos y ateos, con respecto de sus propias identificaciones y vínculos con la religiosidad y la espiritualidad, además de sus percepciones sobre las religiones e iglesias en el país y sus posiciones políticas sobre el Estado laico.

**Palabras clave:** agnósticos, ateos, autoidentificación, clase media, Lima

## ABSTRACT

In recent decades, the number of people who declare that they belong to the “no religion” category has steadily increased in Latin America, within which the “non-believer” minority is usually located. The objective of this research is to analyze the self-identification narratives of middle-class agnostics and atheists, and how they characterize other “non-believers” and believers in Lima. In this way, I analyze how they conceptualize and live their convictions and principles, as well as how they describe their interactions with the largely religious society that surrounds them in the family, social and work environments. Thus, I seek to interpret the forms of enjoyment or suffering that, due to the exposure of their agnosticism or atheism, these people have experienced in their lives. The qualitative methodology focused on the application of semi-structured interviews with middle-class agnostics and atheists, most of whom were introduced to the Catholic religion at an early age. I also conducted participant observation at an atheist event in Lima and non-participant observation in virtual communities. One of the main findings of the research is the complex heterogeneity of the minority “non-believers” of agnostics and atheists, regarding their own identifications, and links to religiosity and spirituality, together with their perceptions of religions and churches in the country and their political positions on the secular state.

**Key words:** Agnostics, Atheists, Self-Identification, Middle-Class, Lima

## INTRODUCCIÓN

El objetivo general de esta investigación es analizar las narrativas de autoidentificación de agnósticos y ateos de clase media, y las maneras en que identifican o caracterizan a los otros “no creyentes”<sup>1</sup> y a los creyentes. De este modo, busco analizar las formas en que los agnósticos y ateos conceptualizan y viven sus propias convicciones y principios, y las formas en que describen su interrelación con la sociedad mayoritariamente creyente en los ámbitos familiar, social y laboral. El interés por estudiar esta minoría no religiosa radica en que se sitúa en un contexto donde las religiones son públicas, es decir, donde la religión aún permea varios aspectos —social, político, cultural, jurídico— de la sociedad y, por extensión del Estado, y donde las marcaciones religiosas suelen estar materializadas en el espacio público (Casanova, 2017; Parker, 2025).

El estudio se enmarca en un contexto de expansión de procesos de subjetivación de la conciencia, de individualización de las creencias y de emergencia de religiosidades y espiritualidades diversas, desafiliadas o desinstitucionalizadas (Hervieu-Léger, 2005; De la Torre, 2016; Algranti & Setton, 2022; Parker, 2025). Esta dinámica se observa en las últimas décadas en diferentes países de América Latina, donde, según los datos censales y aquellos producidos en encuestas de alcance nacional o local, se evidencia un aumento cada vez más notorio de quienes se autoidentifican en la categoría “sin religión” o declaran no poseer “ninguna” religión (Romero & Lecaros, 2017; Mora Duro, 2018; Da Costa, 2019; Esquivel, Funes & Prieto, 2020; Bravo-Vega, 2025a; De Andrade Ritz, 2025; Ibarra, 2025; Pereira-Arena, 2025).

La categoría “sin religión” puede comprender tanto a aquellos creyentes que no se adscriben a ninguna iglesia o entidad religiosa institucional, así como a agnósticos y ateos. El conjunto de “no creyentes”, agnósticos y ateos, viene a ser todavía una minoría dentro de esa categoría mayor. Este marco revela, por un lado, el dinamismo de las religiones vividas, es decir, de religiosidades y espiritualidades alejadas de los límites institucionales; y, por otro lado, el carácter liminal de la religiosidad y de las espiritualidades situadas, donde las creencias y las manifestaciones religiosas y espirituales pueden ser mutables, flexibles, muchas veces eclécticas e incluso

---

<sup>1</sup> Si bien realizo un análisis deductivo de la expresión “no creyente”, en este estudio la abordo principalmente como una categoría inductiva producida en trabajo de campo. En las narrativas de sus historias de vida, la mayoría de los entrevistados se autoidentificaron como “no creyentes” o explícitamente manifestaron “no creer”, en particular, en el Dios de los cristianos, católicos o evangélicos; o, en general, en cualquier otra divinidad. En el marco conceptual, primer capítulo de este trabajo, explico por qué esta categoría no necesariamente significa la ausencia de creencias.

inclasificables en las categorizaciones religiosas tradicionales (De la Torre & Semán, 2021; Algranti & Setton, 2022; Bravo-Vega, 2024; Stagnaro & Pennycook, 2025).

Este trabajo está organizado en seis capítulos. En el primero de ellos desarrollo el marco teórico conceptual del estudio, en el cual presento las preguntas general y específicas, el estado de la cuestión y el marco conceptual utilizado en la investigación. En el estado de la cuestión sintetizo y comparo los principales hallazgos de trabajos empíricos cuantitativos y cualitativos, particularmente de la última década que han abordado la categoría “sin religión”, y que explícitamente incluyen características de los “no creyentes”, agnósticos y ateos en América Latina. En el marco conceptual abordo las principales categorías deductivas del estudio: “identificación”, “creencias”, “agnosticismo”, “ateísmo” y tipologías de agnósticos y ateos, las cuales utilizo para interpretar los datos producidos en el trabajo de campo.

En el segundo capítulo describo la metodología empleada en esta investigación cualitativa. Explico los alcances y límites del método etnográfico, con particular interés en la producción de categorías inductivas o emergentes del trabajo de campo, el cual realicé entre marzo y mayo de 2025. Para ello, diseñé tres instrumentos de producción de datos: la técnica de la entrevista semiestructurada, la observación participante y la observación no participante. El muestreo no probabilístico aplicado fue el de selección intencionada y por bola de nieve. En total, entrevisté a 24 personas autoidentificadas como “no creyentes”, 5 agnósticos y 19 ateos, de clase media, entre los 29 y 56 años, residentes en Lima Metropolitana y con carreras profesionales o técnicas. En todos los casos apliqué un protocolo de consentimiento informado y procuré garantizar el anonimato a los participantes en el estudio. Así también, observé las interacciones entre ateos en la “Parrillada Blasfema de Viernes Santo 2025”, organizada por la Asociación Peruana de Ateos (APERAT) en un distrito limeño. Por último, apliqué la guía de observación no participante en comunidades o grupos virtuales de “no creyentes”, agnósticos, ateos, librepensadores o escépticos en redes sociales.

En el tercer capítulo describo el contexto etnográfico en el que se sitúa mi investigación. En esa línea, presento datos generales y cuantitativos sobre la autoidentificación religiosa y no religiosa de la población en el Perú, procedentes de los censos nacionales, aplicados entre 1972 y 2017. Este punto de partida permite abordar el dinamismo y la diversificación religiosa del país, que sigue siendo uno de los escenarios más religiosos en América Latina, de acuerdo con las encuestas regionales aplicadas en los últimos años. A partir de una revisión bibliográfica, sintetizo las principales características de la aún mayoría religiosa católica y de la principal minoría religiosa evangélica, dado que

es el entorno social y cultural con el que cohabitan y se interrelacionan los “no creyentes”, agnósticos y ateos. Presento, asimismo, algunas características de la minoría no religiosa o “no creyente”.

En el cuarto capítulo analizo los procesos de autoidentificación de los “no creyentes”, agnósticos y ateos. Describo los rasgos generales de la relación familiar e institucional que los agnósticos y ateos entrevistados manifestaron haber tenido con el catolicismo, considerando que, en la mayoría de los casos, tuvieron padres o familiares cercanos creyentes (muy) practicantes o practicantes a su manera. Así también, analizo las narrativas sobre las transiciones que los participantes experimentaron antes de autoidentificarse en el presente —o, según refieren algunos de ellos, de manera “definitiva”— como agnósticos y ateos. Otro punto de interés es el vínculo que los “no creyentes” expresan tener o no tener con respecto a la religiosidad y la espiritualidad.

En el quinto capítulo analizo las percepciones de los agnósticos y ateos sobre los otros “no creyentes” y los creyentes. Por un lado, me interesa comprender cómo los participantes elaboran las características de los otros “no creyentes”, independientemente si la construcción de dichas características procede o no de experiencias concretas de interacción con otros agnósticos o ateos. Por otro lado, debido a las particularidades del contexto social peruano, todos los agnósticos y ateos entrevistados han interactuado o interactúan con la sociedad de creyentes. De ahí que me interesa conocer cómo describen las características de los creyentes y los significados que les atribuyen. Por extensión, se abarcan dos temas adicionales. El primero de ellos corresponde a las percepciones y la sensación de temor de los “no creyentes” a ser discriminados en alguna etapa de sus vidas, sin que ello signifique necesariamente que hayan experimentado actos discriminatorios en la sociedad de creyentes. El segundo tema corresponde a la posición o tendencia de algunos participantes del estudio hacia la aceptación positiva de la diversidad religiosa y cultural del país, a partir de sus experiencias y expectativas personales.

Por último, en el sexto capítulo presento las principales críticas construidas, por parte de los agnósticos y ateos, en torno a las religiones e iglesias, y la posición o poder que estas pudieran ejercer en el país. En esa línea, una de las categorías emergentes en el trabajo de campo fue la posición de los “no creyentes” sobre el Estado laico y la (im)posibilidad de que este modelo funcione en el país. De ahí que analizo las posiciones de los agnósticos y ateos entrevistados, y, en ciertos casos, las acciones que realizan, a favor del Estado laico, proyecto que idealmente esperarían alcanzar en

función de sus propias valoraciones sobre las religiones y las Iglesias en la esfera pública.

Agradezco el interés y la disponibilidad de las personas que participaron en este estudio. Realizo la exposición de sus ideas y contribuciones desde un marco de respeto por la diversidad de pensamiento y de construcción de conocimiento desde las ciencias sociales. He procurado conservar el anonimato de quienes colaboraron con sus testimonios. Por lo demás, es importante anotar que, en este estudio, trabajo con una muestra cualitativa no probabilística; por ende, no hay pretensión de extrapolar o generalizar sus resultados más allá de los límites y alcances de las técnicas e instrumentos de investigación aplicados en mi trabajo de campo. Debe considerarse, entonces, como un aporte a la comprensión de las características de una minoría no religiosa y “no creyente” poco visible en el entorno peruano. Por ello, espero que esta investigación pueda contribuir, además, con nuevas preguntas y reflexiones sobre un fenómeno que todavía requiere ser analizado.



## **CAPITULO 1: Marco teórico conceptual**

En las últimas décadas, el aumento de las personas que declaran no poseer una religión o no pertenecer a una comunidad religiosa ha sido notorio, y en algunos escenarios latinoamericanos, como en Uruguay o Chile, ha sido exponencial (Da Costa, 2019; Baeza Correa & Imbarack Dagach, 2023; Parker, 2025; Bravo-Vega, 2025a).<sup>2</sup> Este escenario ha dado lugar a un interés sostenido por analizar este fenómeno, desde las ciencias sociales, a través de la discusión, crítica e interpretación de diversas categorías, entre ellas, la de la “secularización”, la “desinstitucionalización religiosa” y la “individualización de las creencias” (Hervieu-Léger, 2005; Algranti & Setton, 2022; Parker, 2025). Dentro de este marco, se ubica un subconjunto que representa una minoría pocas veces visible, sobre todo en sociedades mayoritariamente creyentes con o sin religión: la de quienes se declaran como “no creyentes”, en específico, agnósticos y ateos. Este es el grupo de personas sobre las que se enfoca esta etnografía.

### **1.1. Preguntas de investigación**

#### **1.1.1. Pregunta general**

¿Cómo quienes se identifican como agnósticos y ateos de clase media de Lima metropolitana conceptualizan y viven sus convicciones y principios en una sociedad mayoritariamente creyente a mediados de la década de 2020?

#### **1.1.2. Preguntas específicas**

1. ¿Cómo los agnósticos y ateos de clase media de Lima se definen a sí mismos y a los otros “no creyentes”?
2. ¿De qué manera los agnósticos y los ateos de clase media en Lima se interrelacionan con la sociedad mayoritariamente creyente en los ámbitos familiar, social y laboral?
3. ¿Cuáles son las principales semejanzas y diferencias entre agnósticos y ateos de clase media de Lima con respecto a sus principios y experiencias de vida por la exposición de su agnosticismo y ateísmo?

---

<sup>2</sup> El fenómeno de la no-religión evidentemente ha tenido un crecimiento notorio a escala global. Este crecimiento y el surgimiento del “nuevo ateísmo”, particularmente en el mundo anglosajón, así como de variados proyectos activistas ateos y seculares, sobre todo en plataformas digitales, en conjunto capturaron el interés de la academia y ha dado lugar a la consolidación del campo de estudio de la “no-religión” (Bullivant, 2020). En América Latina, el número de personas sin afiliación religiosa y el declive del catolicismo sigue en aumento sostenido (Lesage et al., 2026).

## 1.2. Estado de la cuestión

Uno de los primeros problemas que surgen al analizar al segmento de la población de agnósticos y ateos en un determinado contexto concierne a la categorización adecuada para identificarlos y medirlos de forma independiente (Marzal, 2000a, 2000b; Da Costa, 2017, 2019; Mora Duro, 2017; Romero & Lecaros, 2017; Beltrán, 2019; Esquivel, Funes & Prieto, 2020; De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020; Algranti & Setton, 2022; Juárez Huet & Olivas Hernández, 2022; Beltrán & Peña Rodríguez, 2023). En términos de Foucault (2006), por fines de gubernamentalidad, el interés de los Estados o de las entidades encargadas de generar datos sociodemográficos en el rubro “religión”<sup>3</sup> por lo general suele residir en medir la diversidad religiosa de un marco nacional o subnacional donde la religión permea notoriamente varios aspectos de la sociedad, como sucede en varios países de América Latina. Así, en particular, los censos nacionales, pero también algunas encuestas, utilizan las categorías —“sin religión” o “ninguna” religión— como etiquetas que engloban a los “otros” indefinidos que corresponden, por lo general, a minorías históricamente poco visibles. Estas categorías suelen comprender tanto a las personas que creen en divinidades o seres espirituales sin afiliación a una religión o comunidad religiosa, es decir, que no siguen las pautas, dogmas o normas de una institución eclesial; así como a los “no creyentes”, agnósticos y ateos.

El aumento de los porcentajes de los “sin religión” o “ninguna” religión en los censos nacionales y en las encuestas se corresponde con los procesos de subjetivación de la conciencia y de emergencia de espiritualidades diversas y desafiadas, de desinstitucionalización religiosa, y de crisis y deslegitimación hacia las instituciones religiosas que avanza en América Latina (De la Torre, 2018, p. 165; De la Torre & Semán, 2021, p. 30; Bravo-Vega, 2024, p. 106; Ibarra, 2025, pp. 3-4; Hawley-Suárez, 2025, p. 7). Este aumento estadístico ha logrado visibilizarlos parcialmente en los campos religiosos y políticos de algunos países latinoamericanos en las últimas décadas (Masferrer Kan, 2011a; Valenzuela, Bargsted & Somma, 2013, pp. 10-12; Mora Duro,

---

<sup>3</sup> La “religión”, como categoría de análisis independiente de la teología, es relativamente reciente: surgió en la modernidad como un producto de la Ilustración en el siglo XVIII. Desde entonces, ha habido múltiples intentos por definirla y no hay un consenso sobre su aplicación. De momento, interesa recordar que las teorías antropológicas de la religión se han centrado en el análisis de sus posibles efectos ante las necesidades humanas, sean occidentales o no. Guthrie (2010) considera que se pueden identificar tres grupos de teorías: 1) las teorías de la solidaridad social que se centran en el análisis de elementos simbólicos o sagrados, como la idea de Dios, que producen cohesión social (p. ej., Durkheim); 2) las teorías de la ilusión que sugieren que su efecto paliativo ayuda a contrarrestar el sufrimiento o descontento humanos, e imaginarse una situación mejor, ya sea en el presente o en el futuro (p. ej., Marx o Freud); y, 3) las teorías intelectualistas o cognitivas que refieren que la religión es el intento del ser humano por “comprender el mundo para actuar en consecuencia” (Guthrie, 2010, p. 323).

2017, p. 158; 2018, p. 476; Aparicio Cabrera, 2019; Rabbia & Senra, 2025); pero se mantiene la imprecisión con respecto a la separación cuantitativa de los creyentes y los “no creyentes” dentro de este conjunto por ser minoritario. A la par, las interacciones sociales virtuales<sup>4</sup> o presenciales, específicamente, entre “no creyentes” se tornaron posibles gracias a la democratización de las redes sociales que, en entornos como el peruano, se produjo en las últimas dos décadas.

Este escenario ha aumentado el interés de científicos sociales por estudiar a esta minoría no-religiosa a través del análisis de datos cuantitativos y cualitativos en algunos países de América Latina.<sup>5</sup> A continuación, presento los principales hallazgos de estudios empíricos, principalmente publicados en la última década, sobre las personas que se declararon “sin religión”, conjunto que comprende a la minoría de agnósticos y ateos. Me centraré en las formas de categorización y de identificación de esta minoría, sus características demográficas más resaltantes, los posibles vínculos que presentan con respecto a la religiosidad y la espiritualidad, así como las posibles posturas y concepciones en torno al Estado laico.

### **1.2.1. Características de los agnósticos y ateos desde estudios cuantitativos**

En la última década, los trabajos empíricos cuantitativos<sup>6</sup> que analizan la variable “sin religión” han desmitificado que este conjunto refiera exclusivamente a agnósticos y ateos, o a toda persona desprovista de fe o de creencias religiosas o espirituales. De hecho, a través de los censos y sobre todo de las encuestas, que pueden incluir preguntas más específicas sobre posturas, actitudes o preferencias, se ha verificado que en la categoría “sin religión” se concentran principalmente personas “desafiliadas” de comunidades religiosas que no dejan de ser creyentes. Estas personas se alejan de las instituciones religiosas por diversas razones, por ejemplo, por decisión personal;<sup>7</sup> búsqueda de autonomía y libertad; crítica y rechazo a las instituciones religiosas; o por

---

<sup>4</sup> Los fenómenos de la “apostasía colectiva” y la crítica anticlerical expresados por grupos de ateos, favorables a la laicidad del Estado, se extienden cada vez más a través de las redes sociales en América Latina, aunque no por ello han logrado consolidarse de manera formal o institucionalizada en el tiempo (Morello, sj & Rabbia, 2019, p. 10; Testa, 2023). Quizás los movimientos y colectivos, organizados a favor de la apostasía, corresponden al caso argentino (Rabbia, 2022).

<sup>5</sup> Los estudios sobre las personas “sin religión”, en algunos escenarios latinoamericanos, se vienen posicionando como un subcampo en la sociología de la no-religión desde hace más de dos décadas (Rabbia, 2025; Senra et al., 2025).

<sup>6</sup> Por lo general, se trata de estudios de análisis estadístico descriptivo de datos cuantitativos producidos en censos o encuestas. Algunos de ellos ensayan posibles hipótesis que podrían ponerse a prueba a través de análisis inferencial.

<sup>7</sup> De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2020) observaron que, al analizar el caso mexicano, los “no creyentes” fueron más propensos a la búsqueda o cambio de religión en algún momento de sus vidas, así como a construir una postura crítica o más relativista sobre la verdad religiosa, lo que da cuenta del reconocimiento a su derecho de elección (p. 11).

formas eclécticas y más flexibles de creer en la divinidad o de practicar rituales. Así, los agnósticos y ateos son una minoría muy pequeña dentro de la minoría de los “sin religión”, cuyo crecimiento va en ascenso. Para el caso mexicano, por ejemplo, el porcentaje de este subconjunto apenas alcanzaría el 16 % de los “sin religión”, que para 2010 correspondía a menos del 5 % del total de la población<sup>8</sup> (Mora Duro, 2017, p. 173; 2018, p. 478). Cabe precisar, no obstante, que, en algunas encuestas, como la de Latinobarómetro, sí se separan las categorías “agnóstico” y “ateo” de las categorías “sin religión”, “creyente, no pertenece a Iglesia” o “ninguna” religión, lo cual permite visibilizar a esta minoría no-religiosa.

#### **1.2.1.1. Características sociodemográficas**

Una de las primeras características sociodemográficas encontradas es el mayor porcentaje de hombres y del segmento adulto joven que manifiestan ser agnósticos y ateos.<sup>9</sup> Por ejemplo, según los datos examinados en el caso colombiano, Beltrán<sup>10</sup> (2019) observa que el porcentaje de hombres ateos, agnósticos y sin religión es superior al de las mujeres; además, el aumento, en general, de esta población, sostiene el autor, podría deberse a un cambio generacional, dado que el porcentaje de “no creyentes” o no afiliados se concentra entre los jóvenes de 18 a 25 años, quienes suelen estar más integrados a los medios de comunicación masiva y redes de información, donde transitan ideas que cuestionan las creencias religiosas (Beltrán, 2019, p. 6). En Argentina, Esquivel, Funes y Prieto<sup>11</sup> (2020) observaron también una mayor prevalencia

---

<sup>8</sup> De acuerdo con Juárez Huet y Olivas Hernández (2022, p. 105), por primera vez en el censo nacional mexicano del año 2020 se separaron las categorías “sin religión” y “creyente sin adscripción religiosa” (o espiritual sin afiliación religiosa, según la propuesta de las autoras), que, en conjunto, superaron el 10 % del total de la población censada.

<sup>9</sup> Un estudio cuantitativo sobre el caso estadounidense también observó que el porcentaje de quienes no profesan una religión, entre ellos los agnósticos y ateos, son “significativamente más jóvenes”, además de tener menos probabilidades de ser republicanos (Cragun et al., 2012, p. 111). Encuestas realizadas en Estados Unidos, entre las décadas 1970 y 1980, ya arrojaban datos similares: mayoría de ateos eran varones jóvenes con altos niveles educativos y de ingresos (Beit-Hallahmi, 2010, pp. 338-339). Según Parker (2025, p. 213), considerando los datos de 17 países latinoamericanos, los “no creyentes” junto con los que no declaran ninguna religión son mayoritariamente varones.

<sup>10</sup> A partir de una revisión bibliográfica y documental, Beltrán (2019) describe el crecimiento y las características de los ateos, agnósticos y de las personas “sin religión” o los “no afiliados” en Colombia.

<sup>11</sup> Esquivel, Funes y Prieto (2020) analizan los datos cuantitativos, producidos en la Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina, que conciernen particularmente a las características sociodemográficas de los ateos (6 %), los agnósticos (3.2 %) y los creyentes sin religión o personas que no se identifican con ninguna religión (9.7 %) (p. 6), así como a sus creencias, prácticas y actitudes en torno a asuntos públicos. Las categorías y preguntas de esta encuesta fueron realizadas por reconocidos especialistas en el campo de los estudios de la religión en Argentina, como Fortunato Mallimaci, Juan Cruz Esquivel, Verónica Giménez Béliveau y Gabriela Irrazábal. La encuesta tuvo una muestra

de varones (33.7 %) que de mujeres (28.7 %) entre quienes se autoperciben como ateos;<sup>12</sup> y, en general, son marcadamente jóvenes menores de 30 años, lo cual bordea el 40 % del total de ese conjunto (Esquivel, Funes & Prieto, 2020, p. 8). En el caso mexicano, De la Torre y Gutiérrez Zúñiga<sup>13</sup> (2020) observaron que los agnósticos (3.1 %) se concentran entre jóvenes adultos de 25 a 44 años;<sup>14</sup> mientras que los ateos (11.9 %) son principalmente hombres (70.8 %), adultos jóvenes entre 35 y 44 años (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020, pp. 7-9).

Otra característica concierne a la mayor presencia de agnósticos y ateos en zonas urbanas, y de sectores socioeconómicos medios o altos, que pueden acceder a estudios secundarios y superiores (Parker, 2025, pp. 67-68).<sup>15</sup> De acuerdo con los perfiles de agnósticos y ateos observados en México, estos se ubican principalmente en entornos urbanos, con tendencia a acceder a servicios y con posibilidad de alcanzar niveles de educación por encima del promedio (Mora Duro,<sup>16</sup> 2018, p. 480; Juárez Huet & Olivas Hernández,<sup>17</sup> 2022, p. 111). En la misma línea, Beltrán observa que el porcentaje de no creyentes colombianos aumenta en entornos urbanos y en sectores de la población con mayores recursos económicos que pueden acceder a niveles educativos superiores (Beltrán, 2019 pp. 7, 16 y 18); en consecuencia, anota que, dada la marcada

---

probabilística y polietápica; y fue aplicada en el ámbito nacional argentino entre agosto y septiembre de 2019 a personas de 18 años o más (Esquivel, Funes & Prieto, 2020, p. 5).

<sup>12</sup> Con respecto a los “sin religión”, los varones representan el 23.8 %; mientras que las mujeres el 14.5 % del total (Prieto, Giménez Béliveau y Mallimaci Barral (2025, p. 9).

<sup>13</sup> De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2020) analizan los resultados de la Encuesta Nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México-ENCREER, en la que también participaron en su diseño. En esta encuesta utilizaron la variable “autoidentificación”, a fin de analizar de qué maneras las personas se definen a sí mismas en el marco de la pluralidad religiosa mexicana, posiblemente de forma transversal a diversas expresiones de religiosidad, institucionalizadas o no, y de “espiritualidades de la modernidad” (p. 4).

<sup>14</sup> Similar observación se encuentra en Juárez Huet y Olivas Hernández (2022, p. 111), quienes incluyen a agnósticos y ateos en la categoría “sin religión” (p. 105).

<sup>15</sup> Parker (2025, pp. 316-318) observa, además, una mayor tendencia de acceso e interacción de los ateos con el mundo digital.

<sup>16</sup> Mora Duro (2017; 2018) analiza algunas características sociodemográficas de los “sin religión” en México, a partir de los datos producidos en el censo nacional de 2010 y en encuestas realizadas entre 2014 y 2016.

<sup>17</sup> El artículo comprende análisis cuantitativo y cualitativo. Los datos cuantitativos analizados fueron producidos durante la contingencia sanitaria en México, entre abril y mayo de 2020, mediante la aplicación de la encuesta “Coronavirus, bienestar y religiosidad 2020”. En esta encuesta utilizaron las variables de identificación “sin religión (SR)” y “espirituales sin afiliación religiosa (ESAR)”. En el apartado de análisis cualitativo, las autoras comparan las experiencias narradas por cinco participantes, entre SR y ESAR, con respecto a sus formas de adaptación, las continuidades y los significados que proporcionan a sus prácticas religiosas o espirituales (Juárez Huet & Olivas Hernández, 2022, p. 107). Agrego algunos hallazgos de orden cuantitativo en esta sección; pero excluyo los resultados cualitativos, dado que las autoras no explicitan si las participantes (mayoría mujeres) se identificaban como agnósticas o ateas.

desigualdad socioeconómica de Colombia, dicho porcentaje permanece todavía como una notoria minoría. En el caso de Argentina, se observa una diferencia particular, dado que ciertamente los agnósticos se concentraron en el nivel educativo universitario, bordeando el 30 %; pero los ateos se ubican principalmente entre quienes presentan estudios primarios y secundarios (Esquivel, Funes & Prieto, 2020, p. 8). Ese último dato es similar a lo que exponen De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2020) para el caso mexicano, puesto que precisan que los ateos (11.9 %) presentan sobre todo niveles de educación primaria y secundaria, como los más frecuentes, aunque, según señalan, es también la variable que comprende el mayor porcentaje de posgraduados; por su parte, encuentran que la mayor concentración de agnósticos (3.1 %) pertenece a un nivel socioeconómico medio (pp. 7-9). Se condice con lo observado por Hawley-Suárez (2025, pp. 9-10), sobre la base de datos sociodemográficos de 2021, donde los agnósticos superan la media nacional de escolaridad en cinco años; mientras que los ateos la superan en dos años.

#### **1.2.1.2. Vínculos con la religiosidad y la espiritualidad**

Una característica importante del conjunto de agnósticos y ateos es su heterogeneidad con respecto a sus vínculos con la religiosidad y la espiritualidad. Mora Duro (2017; 2018), sobre el caso mexicano, sostiene que la categoría de los “sin religión” comprende a aquellas personas que manifestaron una “desafiliación” religiosa, es decir, que dejaron de pertenecer a una o más de las “tradiciones del campo religioso”, sin que ello signifique necesariamente arribar a una increencia absoluta, incluso en el caso de los ateos (Mora Duro, 2017, pp. 162, 168; 2018, pp. 475 y 483; Juárez Huet & Olivas Hernández, 2022, p. 110). En esa línea, De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2020) observaron que los agnósticos mexicanos declararon en un 57 % creer en Dios;<sup>18</sup> y una cuarta parte de agnósticos y ateos declararon creer en la existencia del Diablo (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020, p. 14),<sup>19</sup> lo que puede dar cuenta de la diversidad de este segmento al interior del campo religioso. Beltrán (2019) señala, para el caso colombiano, que algunos de quienes se declararan no creyentes, también se pueden considerar espirituales en cierto grado, e incluso pueden buscar acercarse a otras formas de espiritualidad fuera del contexto cristiano. Para el caso argentino, Esquivel, Funes y Prieto (2020) sostienen que los agnósticos y ateos —junto con los creyentes sin religión, que categorizan en

---

<sup>18</sup> En adelante, utilizo la mayúscula inicial para referir al Dios del cristianismo y de acuerdo con la grafía presente en las fuentes secundarias. En contraste, utilizo la grafía “dios(es)” en el sentido genérico de deidad(es) o cuando textualmente así aparezca en las descripciones EMIC.

<sup>19</sup> Los agnósticos y ateos también presentan porcentajes no mayoritarios, pero reveladores, con relación a otras creencias trascendentales como la creencia en la existencia de la Virgen de Guadalupe, la vida eterna, en imaginarios mágicos (fantasmas, aparecidos y espíritus “chocarreros”), en limpias rituales, cargas energéticas o santería, en imaginarios basados en literatura científica y de ciencia ficción, o en contacto extraterrestre (pp. 14-18).

conjunto los “sin filiación religiosa” (p. 5)— tienen en común su desapego, alejamiento o “ajenidad” de todo marco eclesial institucional; pero, en términos de vínculos con la religiosidad, pueden presentar características muy heterogéneas, como el hecho de que algunos no creyentes afirmaron tener algún nivel de religiosidad (p. 7).<sup>20</sup> Por ejemplo, con relación a las creencias, más del 50 % de agnósticos y ateos declaró creer en la energía y en la suerte; otras creencias importantes fueron creer en los ovnis, en la astrología y en curanderos (Esquivel, Funes & Prieto, 2020, p. 11).<sup>21</sup>

Otro aspecto interesante es la posibilidad de que los “no creyentes” se integren en actos o prácticas religiosas. Si bien los “sin religión”, entre ellos agnósticos y ateos, se han alejado de los márgenes institucionalizados de lo religioso, y pueden, en diferentes grados, rechazar o criticar a la religión, a las autoridades religiosas y a las iglesias, pueden cumplir con prácticas sacramentales, como el matrimonio católico, o pueden asistir y ocasionalmente participar de rituales institucionalizados o no institucionalizados convocados por creyentes practicantes. Debe tenerse en cuenta que muchos agnósticos y ateos proceden de familias creyentes, sean practicantes o no, por lo cual fueron bautizados y posiblemente continúan siendo incluidos e invitados a prácticas sacramentales específicas como eventos sociales. De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2020, p. 12), en el caso mexicano, observaron que los agnósticos y ateos fueron bautizados por sus padres en un 78.1 % y un 62.9 %, respectivamente; mientras que los “casados por su religión” fueron el 19.2 % en el caso de los agnósticos y el 8.2 % en el de ateos. Con respecto a la asistencia a prácticas religiosas principalmente por motivos sociales, como celebraciones de bodas y bautizos, los agnósticos declararon participar de forma ocasional en más de 43 %; mientras que los ateos bordearon solo el 12 % (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020, p. 13). De hecho, una de las conclusiones a la que arriban las autoras, con respecto al segmento que incluye a agnósticos y ateos, es que siendo

---

<sup>20</sup> Ciertamente, el nivel de religiosidad es notoriamente más alto en el caso de los creyentes sin religión, en tanto que construyen una religiosidad propia, muchas veces ecléctica, pero siempre al margen de las instituciones (Esquivel, Funes & Prieto, 2010, p. 10).

<sup>21</sup> Asimismo, es interesante observar que, aunque en porcentajes menores al 21 % en el caso de los agnósticos y al 10 % en el caso de los ateos, también declararon creer en los ángeles, el Espíritu Santo, el Diablo, la Virgen, el infierno, los santos o en el Gauchito Gil (Esquivel, Funes & Prieto, 2020, p. 11). Los sin afiliación religiosa, además, pueden tener flexibilidad en participar de eventos religiosos especiales, como el asistir a matrimonios y bautismos. En específico, los agnósticos declararon hablar con familiares fallecidos (14 %) (Esquivel, Funes & Prieto, 2020, p. 12).

“arreligiosos”<sup>22</sup> no necesariamente son antirreligiosos<sup>23</sup> o anticlericales (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020, p. 24).

### 1.2.1.3. Posiciones sobre el Estado laico

Los datos estadísticos de los casos revisados también revelan una mayor inclinación de los agnósticos y ateos hacia los principios del Estado laico. Esta postura se relaciona con la necesidad de separar a la Iglesia católica o las iglesias evangélicas, particularmente, así como sus agendas, de la esfera política y jurídica del Estado. En esa línea, hay también una propensión favorable, entre otros, a la ampliación de derechos de las minorías sexuales y a la despenalización del aborto y de la eutanasia. En ese marco, por ejemplo, en el caso colombiano se observa una mayor aprobación por parte de los no creyentes hacia el reconocimiento de los derechos de la población LGBTI, como el matrimonio o la posibilidad de adoptar niños, y hacia la legalización del aborto y de la eutanasia voluntaria (Beltrán, 2019, p. 11; Beltrán & Larotta, 2021, pp. 177-178). Beltrán (2019) describe, además, algunas características de las asociaciones de ateos y agnósticos, de alcance nacional o regional, que buscan una agenda para implementar el Estado laico en Colombia.<sup>24</sup> Así, se oponen a la imposición de clases de religión en las escuelas y a las exenciones tributarias de las entidades religiosas (Beltrán, 2019, p. 14).

En Argentina, Esquivel, Funes y Prieto (2020) señalan que los agnósticos y los ateos son más propensos a aprobar el aborto sin restricciones en más de un 65 % en cada caso (p. 15); mientras que, con respecto a la posición personal sobre la eutanasia, los porcentajes son del 40.7 % y 36.5 %, respectivamente.<sup>25</sup> En general, los “sin afiliación religiosa” valoran positivamente la laicidad del Estado y de las políticas públicas; de hecho, casi el 90 % está de acuerdo con que el Estado argentino no debe financiar a las

---

<sup>22</sup> Las autoras refieren que estas personas pueden manifestar, en ciertos grados, un rechazo hacia las religiones o que ninguna religión les satisface (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020, p. 23).

<sup>23</sup> En su ensayo sobre los vínculos conceptuales entre ateísmo y religión, Martin (2010b) concluye que ambos términos no son necesariamente incompatibles. Ya sea por razones estéticas o morales, los ateos pueden apreciar prácticas religiosas y respetar postulados éticos de las religiones, sin necesidad de aceptar o de justificar las creencias sobre las cuales reposan dichas prácticas o postulados (Martin, 2010b, pp. 260-261).

<sup>24</sup> Por lo demás, en el caso colombiano, se observa una mayor inclinación o simpatía hacia propuestas políticas de izquierda o de centro izquierda por parte de los agnósticos y ateos (Beltrán & Larotta, 2021, pp. 171 y 174). En el estudio de Aparicio Cabrera (2019) se observa una tendencia hacia la opción política de centro izquierda de los “sin religión”, pero no desagrega los componentes de dicha categoría, por lo cual en ese marco no se podría asegurar que corresponde también a una tendencia importante de los agnósticos o ateos.

<sup>25</sup> Por otra parte, se encuentran los agnósticos (28.1 %) y los ateos (44.9 %) favorables en la implementación de la pena de muerte por delitos graves (Esquivel, Funes & Prieto, 2020, p. 21).

confesiones religiosas; y también se presentan porcentajes importantes en contra de la educación religiosa en instituciones públicas, particularmente por parte de los ateos (75.4 %) (Esquivel, Funes & Prieto, 2020, p. 17). Observaron también posiciones favorables a los derechos civiles y familiares de la mujer y de la comunidad LGBTI; por ejemplo, los agnósticos y ateos argentinos manifestaron estar de acuerdo con la adopción de niños por parejas de gays o lesbianas en más de un 85 % (Esquivel, Funes & Prieto, 2020, p. 20). La tendencia hacia posturas progresistas y favorables hacia la igualdad de género, los derechos sexuales y la inclusión social también es observada por Prieto, Giménez Béliveau y Mallimaci Barral (2025, p. 8). Para el caso mexicano, De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2020) señalan que más del 51 % de los agnósticos son favorables a la adopción de niños por parte de parejas homosexuales; mientras que los ateos se encuentran a favor en más de un 37 %; y, aunque en menor medida, también pueden encontrarse a favor de la despenalización del aborto (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020, p. 21). En líneas generales, tienden a presentar posturas más liberales en asuntos de ampliación de derechos reproductivos de la mujer y de la comunidad LGTBI (p. 24).<sup>26</sup>

### **1.2.2. Aproximaciones cualitativas sobre agnósticos y ateos**

A diferencia de las investigaciones sobre el fenómeno de la transformación religiosa en las últimas décadas, los trabajos empíricos con predominancia de la metodología cualitativa centrados en individuos, grupos o redes de agnósticos y ateos en América Latina son todavía relativamente escasos. Es posible que ello pueda deberse al carácter minoritario del fenómeno de la no creencia religiosa en la región. Cabe recordar que los estudios sobre los “sin religión” sí han aumentado, sobre todo en el campo de la sociología; sin embargo, la mayoría de dichos estudios incluyen muy tangencialmente o no incluyen en sus análisis a los “no creyentes”, por no ser parte de sus objetivos de investigación. Por ello, a continuación, presento solo algunos estudios de caso realizados en Uruguay, Perú y Brasil que se centran en esta minoría.

---

<sup>26</sup> De hecho, algunos estudios de caso con enfoque cualitativo están observando una posible asociación robusta entre las categorías vinculadas a la comunidad LGTBI y la categoría “sin religión”. Almeida-Rotterdam (2025, p. 32), por ejemplo, analiza los procesos de desvinculación religiosa y resignificación de la espiritualidad en la historia de vida de una persona autoidentificada como gay y “sin religión”, a través de los cuales observa la reconfiguración de un sistema de creencias personal que supone una disidencia a las normas y rituales religiosos institucionalizados.

### 1.2.2.1. Formas de identificación atea en Uruguay

Da Costa (2017; 2019) analiza cualitativamente la categoría “sin religión” en Uruguay.<sup>27</sup> En este país los porcentajes de esta categoría se acercan o superan el 40 % del total,<sup>28</sup> del cual aproximadamente el 10 % corresponde a los ateos. Utilizó la técnica de la entrevista como herramienta principal de producción de datos; y, como enfoque teórico, la “religión vivida”, es decir, que su atención reposó en las perspectivas de las personas, y en los significados que estas le dan a sus prácticas y experiencias con la religión o la espiritualidad (Da Costa, 2017, p. 4). En el trabajo de campo, el investigador encontró dos situaciones. Primero, el hecho de que algunos en principio se definieron como ateos, pero en el transcurso de la conversación salió a la luz más bien su cercanía con la categoría “creyentes sin afiliación”; y, segundo, la dificultad de hallar ateos de sectores socioeconómicos más bajos, por lo cual considera que se trata de un fenómeno asociado a un sector de la población de clase media e ilustrado, además de mayoritariamente masculino (Da Costa, 2017, p. 13; Da Costa, 2019, p. 77).

Entre los hallazgos más significativos están las diferentes trayectorias de vida con o sin vínculo con la religión que narran los ateos. Así, hay *ateísmo por rechazo*, es decir, personas que tuvieron una socialización con alguna institución religiosa, y que, en algún momento determinado de sus vidas, para ellos, dicha institución perdió legitimidad y sentido en sus vidas; así como *ateísmo de prescindencia*, que refiere a personas totalmente ajenas a una formación religiosa por vía familiar, lo cual podría involucrar incluso a más de una generación (Da Costa, 2017, pp. 13-14, 18). Otro hallazgo consiste en la confluencia de factores que llevan a algunas personas a transitar hacia el ateísmo, es decir, que no se trata de un determinado asunto o evento desencadenador en sus vidas (Da Costa, 2017, p. 15, 2019, p. 77). Entre dichos factores se pueden encontrar el rechazo a la rigidez de las instituciones religiosas; las experiencias, por lo general, dolorosas, de pérdidas personales que impactaron en el sentido de la existencia de la divinidad; o, la crítica a la posición social y de poder de las iglesias (Da Costa, 2017, pp.

---

<sup>27</sup> Uruguay es el caso más resaltante en los comparativos estadísticos de las encuestas aplicadas en países de América Latina con respecto a la categoría “sin religión”, debido a su modelo constitucional y experiencia como Estado laico desde hace más de un siglo (Mallimaci, 2013, p. 24; Mora Duro, 2018, pp. 477, 479 y 482; Morello, sj & Rabbia, 2019, p. 20; Da Costa, 2019, p. 68).

<sup>28</sup> Según la encuesta sobre religión del Pew Forum on Religion en 2014, Uruguay presentó un 37 % de personas “sin religión”, de los cuales el 13 % corresponde a agnósticos y ateos (Da Costa, 2017, p. 2; 2019, p. 68). En la encuesta del Latinobarómetro (2020), la categoría “Ninguna [religión]” alcanzó el 41.2 % en Uruguay; sin embargo, los agnósticos y ateos solo correspondieron al 1 % y al 9.1 %, respectivamente.

15-16). Así también, hay *ateos por convicción* que no necesariamente se oponen a los creyentes (Da Costa, 2017, pp. 16 y 18).

### 1.2.2.2. Estudios de caso de “no creyentes” en Perú

Sobre el contexto peruano se tienen los estudios<sup>29</sup> de Fernández Hart y Castillo (2017) y de Romero y Lecaros (2017). En el primero de ellos, los autores<sup>30</sup> analizan el fenómeno de la secularización a través de las experiencias de “contra-conversión” de quienes se identifican como no creyentes, particularmente ateos que pertenecen a entornos académicos o intelectuales.<sup>31</sup> Uno de los hallazgos fue la comprobación de que cada proceso de contra-conversión, esto es el viraje hacia el alejamiento o rechazo de las creencias y prácticas religiosas, involucra experiencias propias de la persona “no creyente”. Algunas de ellas se vinculan con búsquedas intelectuales,<sup>32</sup> es decir, son de orden analítico y racional, que los llevaron a considerar la insuficiencia de los postulados religiosos para explicar el mundo; mientras que otras se relacionan con cuestionamientos personales (Fernández Hart & Castillo, 2017, p. 281). Además, el fenómeno de la contra-conversión no excluye la posibilidad de conectar con nuevas formas de espiritualidad; ya no vinculadas con la naturaleza del ser, en el sentido ontológico, sino más bien vinculadas con otros aspectos de la realidad. Los “no creyentes” pueden recurrir a la espiritualidad para dar respuesta a la “exterioridad”, como podría ser el cumplimiento de un propósito (Fernández Hart & Castillo, 2017, pp. 272, 289).

Romero y Lecaros (2017) buscan definir la categoría “sin religión”, considerando dentro de ella a las subcategorías “ateos” y “agnósticos”.<sup>33</sup> Las autoras no utilizan el término “contra-conversión”, pero coinciden con Fernández Hart y Castillo (2017), en que el arribo a la increencia en Dios y a la conciencia de la ineficacia de las religiones o de las iglesias se produjeron a través de procesos individuales. Los entrevistados, con familias

---

<sup>29</sup> Ambos publicados en el segundo semestre de 2017.

<sup>30</sup> La primera parte del trabajo incluye un abordaje filosófico sobre el fenómeno de la secularización; pero me centro en la segunda parte del artículo que comprende un estudio empírico cualitativo y la revisión de datos estadísticos vinculados a la no creencia (Fernández Hart & Castillo, 2017, pp. 275-290).

<sup>31</sup> Para ello, aplicaron entrevistas a profundidad a cuatro ateos: un fundador de la APERAT, un fundador y actual expresidente de la SSH, un cofundador de la SSH y un ateo que no es miembro de ninguna de las agrupaciones mencionadas (Fernández Hart & Castillo, 2017, p. 278). Así también, aplicaron la técnica de la observación sobre contenidos y actividades ateas en Lima entre 2014 y 2015.

<sup>32</sup> Algunos estudios, incluso desde la década de 1960, sugieren que, sin ser un factor determinante, puede existir una relación directa entre el desarrollo intelectual y el ateísmo (Beit-Hallahmi, 2010, pp. 344-348).

<sup>33</sup> Para analizar estas subcategorías, entrevistaron a cinco ateos y un agnóstico. Dos de ellos proceden de hogares con padres ateos (Romero & Lecaros, 2017, p. 117).

creyentes de origen, agregaron, además, que no tuvieron influencia alguna en sus procesos de identificación no creyente, la cual, en ocasiones, incluso llegó a muy temprana edad (Romero & Lecaros, 2017, p. 115). Las autoras consideran que, pese a que los no creyentes entrevistados manifestaron con “cierto orgullo” su posición diferenciada con respecto al resto de su entorno familiar creyente, “su narrativa está impregnada de la cultura religiosa peruana”, en tanto que la dimensión sobrenatural puede permear cualquier aspecto de la realidad; y pueden también participar de prácticas o ritos religiosos (Romero & Lecaros, 2017, pp. 115 y 118). Consideran, además, que hay una suerte de analogía entre los procesos de conversión y, en ese caso, el de reconocimiento propio de ser agnóstico o ateo, puesto que, en sus narrativas, manifiestan un cambio entre el antes y el después de esas formas de identificación en sus vidas, en términos de “liberación” o alcance hacia una vida de “plenitud”; no obstante, no se encuentran exentos de situaciones de marginación por su posición “no creyente” (Romero & Lecaros, 2017, pp. 117 y 119). Por lo demás, no siempre están interesados en contactar con otros “no creyentes” o de ser parte de alguna asociación u organización secular de ateos y agnósticos. Las autoras concluyen que el ateísmo es un fenómeno particularmente “individual y en oposición con el entorno” (Romero & Lecaros, 2017, p. 119).

### **1.2.2.3. Redes activistas ateas en Brasil**

Testa<sup>34</sup> (2023, pp. 327 y 329) analiza las tentativas de articulación, escasamente institucionalizadas, de redes de activismo atea en Brasil. El autor sostiene que las múltiples manifestaciones de la no-religión se encuentran situadas culturalmente por las dinámicas de interacción con sus respectivos campos religiosos en determinados contextos (Testa, 2023, pp. 324-325). Una de las primeras características que observó es el concepto minimalista, genérico y colectivo de ateo que reúne a diferentes variantes de no creyentes, entre ellos, quienes se autodenominan agnósticos, librepensadores, escépticos, entre otros (pp. 325-326). Otra característica importante es que, a diferencia de las experiencias institucionales neoateístas de contextos anglófonos,<sup>35</sup> en Brasil los activistas ateos ensayaron formas de organización muy embrionarias e inestables, que

---

<sup>34</sup> Su trabajo etnográfico incluyó la observación de espacios de interacción de ateos en el ciberespacio y de eventos presenciales organizados por ateos activistas en algunas ciudades de Brasil.

<sup>35</sup> Testa (2023) se refiere al movimiento político cultural, surgido después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 y vinculado a las líneas de pensamiento de algunos científicos e intelectuales como Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennet y Christopher Hitchens, el cual ciertamente ha tenido antecedentes históricos e institucionales importantes (Velarde-Lombraña, 2019, p. 156; Testa, 2023, p. 327). Por ejemplo, existen organizaciones “no creyentes” desde la década de 1940 (véase *The American Humanist Association*, 2025) o desde los años 1970 (véase *Freedom From Religion Foundation*, s. f.), entre otras similares.

no alcanzaron a mantener proyectos a largo plazo, lo cual da cuenta de la manera en que son entendidas la “increencia” y las formas locales de lo religioso (p. 328). De acuerdo con su observación etnográfica, en particular a partir de los casos de la Asociación Brasileña de Ateos y Agnósticos (ATEA) y la Liga Humanista Secular (LiHS)<sup>36</sup>, el autor considera que el movimiento ateo en Brasil se manifiesta a través del ciberactivismo,<sup>37</sup> el cual, pese a su amplitud y alcance en cuanto al logro de visibilidad del movimiento ateo, terminó siendo su manifestación más “inestable” y “superficial”; además de la ocasional organización de algunos eventos con el propósito de establecer redes relacionales para la “defensa de la descreencia” y del activismo jurídico<sup>38</sup> (p. 329). Un aspecto que llamó la atención del autor es el poco interés, por parte de los asociados y de los seguidores en redes sociales de las asociaciones, en construir grupos o comunidades de ateos y fomentar los espacios de interacción presencial para crear vínculos sociales entre ellos de manera sostenida (p. 331). Una causa posible de ello es la duda de establecer una organización social al estilo de las comunidades religiosas, lo que supone la aceptación ampliamente generalizada de que las religiones monopolizan las dinámicas de la organización social; pero a la vez da cuenta de la posibilidad de agencia disruptiva del marco religioso brasileño.

### **1.2.3. Percepciones sobre discriminación o estigmatización**

En la interacción entre “no creyentes” y creyentes pueden presentarse hechos y percepciones de discriminación mutua. Beltrán (2019) sostiene que el segmento minoritario de agnósticos y ateos puede sufrir de discriminación y estigmatización en una sociedad mayoritariamente creyente como la colombiana (p. 16). A la par, Beltrán (2019) anota la postura de algunos intelectuales o académicos “no creyentes” que asocian la prevalencia de creencias religiosas con la “ignorancia” o la “irracionalidad” de algunos sectores de la población (Beltrán, 2019, p. 10). Otro punto interesante es la reivindicación de una ética humanista independiente de la existencia de Dios o de los dogmas cristianos por parte de los agnósticos y ateos (Beltrán, 2019, p. 12), es decir, el

---

<sup>36</sup> Ambas instituciones cuentan con personería jurídica, pero tienen limitados recursos humanos y logísticos (Testa, 2023, p. 330). Como sostiene el autor, hay muchos otros proyectos de asociaciones que no logran formalizarse o extenderse más allá de sus iniciativas, inclusive individuales, y que solo se manifiestan a través de interacciones en grupos de Facebook o de WhatsApp (pp. 331-334).

<sup>37</sup> Aunque en ocasiones podría vincularse, no puede confundirse con el concepto de ciberateísmo (cfr. Martins, 2018).

<sup>38</sup> Como señala Giumbelli (2021, pp. 108-109), por ejemplo, la ATEA ha denunciado casos vinculados al uso de recursos públicos para la implementación de espacios o símbolos religiosos, como es el caso de las construcciones de locales y monumentos realizados por la prefectura en Aparecida, ciudad conocida como santuario de la devoción católica.

rechazo a la monopolización de la ética y de los valores morales por parte de las religiones.

En un estudio cuantitativo que correlaciona las variables “afiliación religiosa”, “autoestigma étnico” y “resultados económicos positivos”,<sup>39</sup> aplicado en una población indígena quechua en Ecuador, se observó que la subpoblación que se autoidentificó como “no religiosa” tiende a presentar resultados económicos negativos a diferencia de quienes manifestaron una afiliación pentecostal o católica (Lynch et al., 2023, p. 191). Los autores<sup>40</sup> sugieren que la afiliación religiosa podría tener un “efecto protector” contra la posible percepción negativa que los indígenas hayan podido interiorizar por los estigmas a los que históricamente se han visto relacionados; por ende, sostienen que, quien no manifiesta tener una religión podría estar enfrentando tanto al “autoestigma étnico” como al “autoestigma religioso”, puesto que los agnósticos, los ateos y quienes declaran no ser parte de una religión organizada pueden sufrir discriminación (Lynch et al., 2023, p. 191).

Cabe señalar que otros ensayos y estudios de caso, aunque no centrados en el escenario latinoamericano, también han observado, directa o tangencialmente, las posibles situaciones de discriminación, estigmatización o de rechazo a las que los ateos han estado históricamente expuestos y podrían seguir expuestos en sociedades occidentales (Nussbaum, 2009, p. 172 y 242; Zuckerman, 2010; Cragun et al., 2012; Cook, Cottrell & Webster, 2015; Navarra-Ordoño, 2016; Roca-Ferrer, 2018; Velarde-Lombraña, 2019). Para evitar esas situaciones, los ateos podrían preferir autoidentificarse como “agnósticos”, “escépticos”, “no creyentes”, “panteístas”, “deístas” o “laicos” (Roca-Ferrer, 2018, pp. 17-18) o mantener su ateísmo en el ámbito estrictamente privado o individual, dado el peso negativo y peyorativo que puede tener el término “ateo” en ciertos contextos. En el caso estadounidense, Cragun, Kosmin, Keysar, Hammer y Nielsen<sup>41</sup> (2012, pp. 114-115) observaron que, si bien solo el 19 % de los “no religiosos” declararon haber sufrido de discriminación por su falta de identificación religiosa en los últimos cinco años en algún contexto determinado, como

---

<sup>39</sup> De acuerdo con los autores, se refiere a un conjunto de comportamientos que conducen a obtener resultados económicos “exitosos”, como el acceso a una cuenta de ahorros en un banco o cooperativa (Lynch et al., 2023, p. 187).

<sup>40</sup> Se trata de una posible interpretación de resultados, dado que, como sostienen los autores, aplicaron una encuesta a un grupo reducido y no podrían generalizar los resultados. Los indígenas que participaron en la investigación fueron pentecostales (152), católicos (109) y no religiosos (24) (Lynch et al., 2023, p. 192).

<sup>41</sup> Los autores trabajaron con los datos de la Encuesta de Identificación Religiosa Estadounidense, aplicada en 2008. La encuesta incluyó las variables: “católicos”, “evangélicos”, “no religiosos” que incluye a ateos, agnósticos o humanistas, “protestantes”, y una muestra nacional aleatoria (Cragun et al., 2012, p. 110).

el familiar o social, el porcentaje de experiencias de discriminación aumentó en más del doble (42.9 %) en el caso de los ateos y agnósticos, particularmente en ámbitos escolares o laborales.

Este marco podría revelar una percepción hacia los “no creyentes” más profunda: la posibilidad de que la moral<sup>42</sup> pueda existir sin Dios no logra ser plenamente aceptada en sociedades mayoritariamente creyentes (Wielenberg, 2015; Roca-Ferrer, 2018, pp. 18-19), lo cual es observado tangencialmente, por ejemplo, en el trabajo de Beltrán para el caso colombiano (2019). Algunos años antes, Edgell, Gerteis y Hartmann<sup>43</sup> (2006, p. 214) también observaron resultados similares sobre las actitudes de marginación, particularmente hacia ateos, en la vida pública y privada en el contexto estadounidense.<sup>44</sup> Desde el campo de la psicología,<sup>45</sup> Gervais (2014) realizó un estudio de corte experimental<sup>46</sup> para observar las percepciones intuitivas de las personas de diferentes entornos religiosos al vincular religión y moralidad. Entre sus hallazgos encontró una tendencia a pensar que los ateos o no los no creyentes en Dios son más propensos a cometer actos inmorales; pero también se evidenció que los mismos participantes ateos podían tener percepciones similares, por lo que el autor estima que la “asociación intuitiva entre la moralidad y la creencia en Dios no es exclusivamente religiosa” (Gervais, 2014, p. 7).

---

<sup>42</sup> Beit-Hallahmi (2010, p. 344) señala que la idea de vincular a los ateos con la inmoralidad y la deshonestidad ya ha sido desmontada hace tiempo, con estudios publicados desde mediados del siglo pasado. Lo interesante aquí es que se haya requerido de estudios empíricos para arribar a dicha conclusión.

<sup>43</sup> El estudio analiza algunos datos de encuestas, entre ellas, la Public Agenda poll de inicios del siglo XXI, en el que el 54 % de estadounidenses encuestados afirmó que sería improbable que vote por un candidato que declare abiertamente “su falta de creencia en Dios” (Edgell et al., 2006, p. 215).

<sup>44</sup> También se puede observar ello en las apreciaciones de Richard Dawkins proporcionadas en el marco de un documental sobre ateos en EE. UU. (CNN en Español, [2015]).

<sup>45</sup> Otro estudio del campo de la psicología que arribó a resultados similares es el de Cook, Cottrell y Webster (2015). Los autores, también desde un trabajo experimental, concluyeron que existe una mayor tendencia a asociar posibles amenazas a la moral con el prejuicio ateo. Por su parte, el estudio de Abbott et al. (2020) analiza la relación entre las experiencias de discriminación antiatea y el bienestar/malestar psicológico de las personas “de color” o racializadas. Una de las conclusiones a las que arribaron es que no siempre hay una imbricación significativa entre ocultar y revelar la “identidad atea” con una mayor discriminación antiatea; más bien el ocultar el propio ateísmo se puede asociar con mayores niveles de angustia psicológica.

<sup>46</sup> El estudio comprendió cinco experimentos en los cuales participaron adultos estadounidenses de diversos entornos religiosos. Los casos hipotéticos incluyeron acciones consideradas inmorales en el mundo occidental, por ejemplo, el incesto, el maltrato animal o los asesinatos en serie (Gervais, 2014).

#### **1.2.4. A manera de síntesis**

Si bien en esta investigación no trabajo directamente con una muestra censal o probabilística representativa con la cual pueda afirmar o negar las hipótesis esbozadas por los autores revisados, es muy probable que algunas de las características observadas en los estudios de análisis de datos cuantitativos de contextos latinoamericanos puedan ser similares al caso peruano, como las características sociodemográficas y las posturas políticas referidas al Estado laico vinculadas a los agnósticos y ateos. Por ejemplo, con respecto a la prevalencia de un mayor porcentaje de hombres “no creyentes” sobre el porcentaje de mujeres; o la tendencia a ubicar, con algunas variantes, a los agnósticos y ateos en segmentos de la población urbana con estudios medios a superiores. Un aspecto sustancial de esta minoría es su carácter heterogéneo y diverso con respecto a sus “creencias” y a las maneras en que se relacionan con la religiosidad y la espiritualidad, propia y ajena. Finalmente, con relación a la agenda pública, por lo general, hay una mayor propensión, por parte de los “no creyentes”, a políticas liberales en el ámbito social y del Derecho. En esa línea, por ejemplo, están a favor del Estado laico y en contra de la influencia de las confesiones religiosas en el marco jurídico sobre el aborto y la eutanasia, aunque no siempre los porcentajes superan el 50 % de aprobación sobre la referencia.

Los trabajos cualitativos presentados coinciden en la heterogeneidad de la minoría de agnósticos y ateos. Esta heterogeneidad se manifiesta en las narrativas de sus procesos de identificación como “no creyentes” que involucran en mayor o menor medida marcaciones culturales procedentes de sus entornos familiares o sociales de origen, que, en Perú, como en general, en América Latina, se mantienen ampliamente impregnadas por creencias religiosas y espirituales (Evans et al., 2025). Otro aspecto en común, también observado en los estudios cuantitativos, es que los agnósticos y ateos no prescinden de prácticas religiosas o espirituales; y, en mayor o menor medida, pueden participar, por ejemplo, de prácticas y rituales religiosos de sus entornos familiares y sociales, por lo cual se puede inferir que no necesariamente son antirreligiosos. Hay un cierto consenso en que se trata de un fenómeno individual, que se produce casi en reserva y en solitario. Algunos pueden animarse a contactar con otros “no creyentes”, como a otros ello les puede resultar indiferente o innecesario. Al parecer, los intentos por formar asociaciones agnósticas o ateas son iniciativas de una minoría militante dentro de esta minoría; y, si bien algunas de ellas logran formalizarse como entidades con personería jurídica o alcanzar cierto grado de institucionalidad, es posible que sus actividades de intervención sean intermitentes y, por ende, limitadas en cuanto su alcance o impacto en la esfera pública.

Por último, cabe precisar que, en las narrativas de identificación de algunos ateos, como se verá en los capítulos etnográficos, en ocasiones aparece la categoría emergente de “ateofobia”. Este término todavía no ha sido suficientemente explorado desde investigaciones de carácter empírico. De momento, se interpreta como el miedo y rechazo que se presenta entre los miembros de una sociedad de creyentes hacia toda aquella persona que se expone como “atea” o “no creyente” en la medida que defiende la inexistencia de Dios, lo que puede dar lugar a la construcción de estereotipos y representaciones peyorativas de los ateos, por ejemplo, como el considerar que estos no tienen principios morales.

### **1.3. Marco conceptual**

Como se puede observar en el apartado anterior, uno de los problemas que emergen al estudiar el fenómeno de la no creencia religiosa concierne a las múltiples formas de categorización que se han ensayado para aproximarse a la heterogeneidad y, por ende, complejidad de esta minoría. En este marco teórico parto de algunas categorías deductivas como “identificación”, “creencias”, “agnosticismo”, “ateísmo” y tipologías de agnósticos y ateos, que utilizaré como herramientas conceptuales de análisis. Las categorías inductivas o emergentes del trabajo etnográfico las incluyo en vínculo con las categorías deductivas señaladas.

#### **1.3.1. Identificación**

En este trabajo, busco analizar las formas de identificación de los agnósticos y ateos, lo cual no significa propiamente buscar una “identidad” no creyente, agnóstica o atea. De acuerdo con Brubaker y Cooper (2000), el término “identidad” es una categoría ambigua y poco útil para el análisis social y político, a pesar de los intentos esencialistas y, sobre todo, constructivistas por (re)plantear adecuaciones a sus múltiples significados (2000, pp. 1-2; 6). Debido a su uso generalizado en el discurso cotidiano y en el lenguaje y las prácticas políticas del mundo contemporáneo, este término debe ser considerado más bien como una “categoría de práctica” en el análisis social o político (pp. 4-5); es decir, los científicos sociales tendríamos que escudriñar cómo ese término es empleado por los agentes sociales o políticos en un contexto determinado, y no asumir a priori que toda persona tiene per se o construye “una identidad”.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> La crítica de los autores reside en los múltiples usos del término “identidad” en el análisis social, a veces contradictorios, y, por lo general, equivalentes a los usos cotidianos o de la práctica social, que abonan su ambigüedad y le resta utilidad. Por ejemplo, el concepto de “identidad” se puede asociar a un conjunto, homogéneo o delimitado, de elementos compartidos por los miembros de un grupo o categoría; a la vez que puede referir a formas particulares de autocomprensión que pueden dirigir una acción social o política, o que pueden ser, más bien, productos de dicha acción. Así también, el concepto se puede vincular

El término “identificación” alude a un proceso social o a una acción que pone énfasis en la agencia de los individuos para caracterizarse o ubicarse a sí mismos y a los otros en una determinada situación o contexto (Brubaker y Cooper, 2000, p. 14). Los modos de identificación, los autores sostienen, pueden ser relacional y categórico.<sup>48</sup> El primero de ellos consiste en la posibilidad de identificarse, en un marco de interacción dialéctica, a sí mismo o a otra persona con respecto de su posición en una red relacional, es decir, a través de lazos de parentesco, vínculos de amistad o de relaciones sociales; mientras que el modo categórico, de mayor peso en entornos modernos, implica la posibilidad de identificarse a sí mismo o a otra persona “por su pertenencia a una clase de personas que comparten algún atributo” determinado, como puede ser la clase social, la raza, la lengua, la nacionalidad o la ciudadanía (Brubaker y Cooper, 2000, p. 15).

Asimismo, los autores consideran importante distinguir entre la autoidentificación de uno mismo y la identificación y la categorización de uno por otros, es decir, por personas con las que se interactúa en sociedad o la que se produce en la interacción con el Estado. Estos términos son particularmente importantes para el análisis deductivo y contextual de este estudio. En primer lugar, las características reconocidas por los propios “no creyentes” sobre sí mismos se producen en la interacción dialéctica con la identificación externa que los creyentes o incluso los otros “no creyentes” puedan formular sobre ellos. De hecho, el posicionamiento sobre ser “agnóstico” o “ateo” puede estar condicionado a las posibles tensiones entre los modos de concebir esas formas de la no creencia en el entorno social en que se habita (Algranti & Setton, 2022, p. 218). Las características de la identificación interna de los no creyentes y las de la identificación externa pueden coincidir o no. Teniendo un mayor o menor grado de conciencia sobre ello, los no creyentes, como cualquier ser humano, podrían en ocasiones estar tentados a posicionarse en un nivel superior, cultural o moralmente, al de sus categorías total o parcialmente opuestas o diferentes. En segundo lugar, los sistemas de categorización procedentes de instituciones del Estado, por ejemplo, a través de los censos, podrían revelar un limitado interés en visibilizar la minoría “no creyente” en un país como el nuestro, cuya sociedad se reconoce como mayoritariamente creyente. Además, la categorización podría proceder agentes con poder dentro del campo religioso o de las

---

a atributos, conscientes o no, de un individuo, los cuales pueden ser “profundos” y “permanentes” para algunos científicos sociales con concepciones “fuertes” sobre el término, o “inestables” y “efímeros” para quienes se posicionan en una concepción “débil” (Brubaker & Cooper, 2000, pp. 7-8; 10-11). Por lo anterior, los autores proponen un conjunto de términos alternativos y más precisos que pueden aportar en el análisis social, entre ellos, la identificación, la autocomprensión y la grupalidad, los cuales utilizo en esta investigación.

<sup>48</sup> Brubaker y Cooper (2000, pp. 17-18) advierten también el significado psicodinámico que puede tomar el proceso de identificación y que se vincula con la posibilidad de identificarse emocionalmente con otra persona, categoría o colectividad.

propias instituciones de las Iglesias. Por lo demás, como afirman Brubaker y Cooper, el proceso de identificación externa es dinámico y complejo al punto que concluyen tanto los discursos y las narrativas de personas e instituciones específicas, como también de una “permeación anónima e inadvertida en nuestras formas de pensar, hablar y comprender el mundo social” (2000, p. 16).

Otro término alternativo a “identidad” es el de la autocomprensión que alude más específicamente a una “subjetividad situada”, esto es, la percepción que uno tiene de sí mismo, de su ubicación social y de cómo estaría dispuesto a actuar en función de esa percepción y ubicación. Se trata de una forma más profunda en que las personas se entienden a sí mismas, a través de una compleja red de categorías que se intersecan, categorías que pueden ser incluso ambiguas y que pueden variar en el tiempo tras sus experiencias de vida. A diferencia de la autoidentificación, la autocomprensión no depende de una articulación discursiva explícita en la medida en que es subjetiva y autorreferencial, y está cargada de una dimensión afectiva; sin embargo, podría verse contrarrestada por categorizaciones externas coercitivas (Brubaker y Cooper, 2000, pp. 17-19). Una forma de autocomprensión con carga emocional es la que refiere al sentimiento de pertenencia a un grupo distintivo y delimitado. En esa línea, Brubaker y Cooper sostienen que la grupalidad (*groupness*) puede emerger de la intersección entre la existencia de atributos compartidos o “comunalidad”, de un sentido de pertenencia compartido y de lazos relacionados que vinculan a las personas o “conexionismo”; aunque este último elemento no siempre es necesario (Brubaker y Cooper, 2000, p. 20).

Estas herramientas teóricas son de utilidad en esta investigación, dado que busco interpretar las maneras en que los “no creyentes”, agnósticos y ateos, se autoidentifican y, por extensión, se autocomprenden a sí mismos desde sus subjetividades situadas, las cuales pueden condicionar las narrativas de sus historias de vida y sus performances en determinado contexto. En ocasiones, algunos “no creyentes”, por motivos personales, afectivos o políticos, buscan interactuar con otros “no creyentes” en comunidades virtuales o espacios físicos, de manera que materializan, aunque sea de forma intermitente o efímera, la intersección entre el reconocimiento de algunos atributos compartidos entre sí y el sentido de pertenencia, es decir, la existencia de la grupalidad. Así también, los agnósticos y ateos, como producto de la interacción social, ensayan construcciones de identificación externa sobre los creyentes o sus formas de creer, reconociendo o no en ellos el valor de la diversidad.

### 1.3.2. Creencias y sistemas de creencias

Las creencias constituyen el conjunto de ideas, planteamientos o convicciones de una persona o colectivo, que se expresan en proposiciones, es decir, enunciados que pueden ser asumidos como verdaderos o falsos, sin necesariamente haber sido validadas o verificadas. En general, las creencias son producto del contexto sociocultural en las que las personas crecieron y fueron formadas. En la primera construcción del mundo del individuo, un infante recibe, a través del lenguaje, explicaciones “certeras” del entorno físico que, luego, en la formación de su conciencia, podría eventualmente cuestionar (Berger & Luckmann, 2003, p. 170). En esa línea, las creencias no siempre son elementos fijos e inmutables: pueden transitar y transformarse a lo largo de la vida y las experiencias de las personas. Como sostiene Velarde-Lombraña (2019, pp. 181-182), al producirse en la interpretación de un mundo cargado de símbolos, las creencias se (re)configuran constantemente en la interacción social.

La categoría “creencias” suele estar presente en las diferentes definiciones que se han formulado sobre la categoría “religión” o relacionada a ella.<sup>49</sup> En ocasiones se produce este vínculo sin centrarse en la materia prima de las creencias religiosas que es justamente la caracterización de la divinidad o del conjunto de divinidades (Alvarado Marambio, 2016); así como aquellas que se formulan en torno a la relación humana con la divinidad o con lo suprahumano (Frigerio, 2018), lo cual, ciertamente, tiene el potencial de conducir a la (re)formulación de significados y a la (re)configuración de prácticas diversas (Hervieu-Léger, 2005, p. 13). Entonces, si bien estos significados y prácticas se (re)producen en vínculo con los marcos regulatorios de las instituciones eclesíásticas, pueden ser ampliamente flexibles o eclécticos, por tanto, existen múltiples maneras en que los creyentes producen significados sobre la divinidad, se vinculan con ella o viven su fe.

Ahora bien, si, siguiendo a Geertz, entendemos el concepto de “religión” como un sistema cultural de significados, las creencias —que conforman parte del conjunto de elementos simbólicos integrados en dicho sistema— son posibles de ser materializadas en narrativas, rituales, cuerpos u objetos, y pueden conformar sentidos, “estados de ánimo y motivaciones”, socialmente compartidos en una comunidad (Geertz, 2003, pp. 89-90). Sin embargo, como sostiene Asad (1993), no puede darse una definición universal o transhistórica de la categoría “religión”, como la propuesta por Geertz, porque dicha definición es a la vez un producto histórico de procesos discursivos, en

---

<sup>49</sup> Particularmente, aquellas definiciones derivadas del concepto durkheimiano de religión y que fuertemente se encuentran ligadas a la noción de cohesión social mediante la presencia de una iglesia o institución religiosa (véase Durkheim, 1968, pp. 40-41, 46-47).

este caso, centralmente ligados al cristianismo occidental (Asad, 1993, p. 29).<sup>50</sup> Entonces, se debe considerar, además, que las creencias religiosas constituyen elementos histórica, cultural y políticamente situados, donde, en efecto, median relaciones de poder e intereses de control sobre la regulación de las prácticas religiosas por parte de individuos, autoridades e instituciones religiosas. Así, por ejemplo, para un “apologista cristiano” en la sociedad moderna, las creencias son “estados mentales” o “convicciones” que anteceden y “precondicionan” la producción de conocimiento (Asad, 1993, pp. 47-48), lo cual representa la antítesis del “no creyente”.

En las últimas décadas, las categorías “religión vivida” (McGuire, 2008; Ammerman, 2016; Romero, 2019; Bravo-Vega, 2024; Zavala Aránguiz, 2025) y “religión difusa” (Hervieu-Léger, 2005; Cipriani, 2015) han sido enfoques novedosos para abordar las manifestaciones de la religiosidad y la espiritualidad en la vida cotidiana y desde el plano personal,<sup>51</sup> que están vinculadas, pero a la vez se encuentran fuera de los márgenes de las religiones institucionalizadas. Dichas categorías pueden dar cuenta de la autonomía que cada persona puede presentar al vivir su fe y los posibles tránsitos de creencias que puede experimentar en su vida. Por ello, en algunos casos se trata de un proceso de descategorización que supone una crítica a la regulación institucional de la religión,

---

<sup>50</sup> La crítica al concepto de religión de Geertz radica en que, si bien subraya el aspecto simbólico para aprehender la esencia de la religión, este es o ha sido aplicado a toda religión en cualquier tiempo histórico, desestimando otros símbolos religiosos carentes de un estatus de autoridad. En esa línea, Asad (1993) critica el uso anacrónico del concepto moderno, y ciertamente occidental, de religión que apunta hacia la universalidad y descuida la especificidad histórica de sus elementos constitutivos y relacionales. Una idea importante aquí es la construcción moderna o ilustrada de religión natural (Asad, 1993, p. 42), que remitiría ciertamente a una religiosidad superior.

<sup>51</sup> Evidencias empíricas demuestran la existencia de la categoría de identificación “espiritual, pero no religioso”, que suele intersectarse con la categoría “sin religión”. La espiritualidad, como sostiene De la Torre (2016, p. 11), siguiendo a Bauman, puede entenderse como un “estado líquido de la religiosidad”, por ende, se trata de formas personales de conexión con lo sagrado o lo trascendente que se deslindan de las estructuras y normas institucionales, y que a la vez (re)producen “sentidos sociales” y “nuevas maneras de relación de alteridad”, por ejemplo, con respecto a la naturaleza, la corporalidad o la vida cotidiana (cfr. Parker, 2025, pp. 312-313, 356). La espiritualidad también ha sido comprendida como un punto intermedio entre la religiosidad institucionalizada y la adopción de valores seculares (Fedele, 2020). Por su parte, Ammerman (2013), a partir de evidencia empírica, distinguió cuatro formas culturales de espiritualidad: una asociada al teísmo; una propiamente extra-teísta que encuentra la espiritualidad en otras formas naturalistas de trascendencia; una relacionada a las nociones culturales de la religiosidad; y una vinculada a la ética y la compasión. Esta última puede coincidir con el concepto de una espiritualidad no (necesariamente) mediada por la religión (cfr. Fraijó, 2016, pp. 192-194), sino más bien con la noción de “vivir con sentido y propósito” (Faria-Franco, 2025, p. 13). Ese sentido para ser ampliamente adoptado en el campo de la psicología (p. ej., Fuentes, 2018; Koburtay, Jamali & Aljafari, 2022).

lo cual puede desembocar en la formación de espiritualidades inclasificables (Algranti & Setton, 2022, pp. 114 y 160).

Cabe precisar, además, la categorización de los sistemas de creencias que se sostienen en la existencia de la divinidad: el teísmo, el deísmo y el panteísmo. El teísta cree en la existencia de uno o más dioses, creadores del universo, que buscan trascender e intervenir en él; por ello, el teísta puede asumir la idea de un dios personal (Martin, 2010a, p. 16; cfr. Colomer Ferrándiz, 2017, p. 92). La variante monoteísta suele ser la forma más visible y regulada en el contexto social e institucional peruano, por lo menos, nominalmente, dado que en la práctica puede coexistir con formas de politeísmo<sup>52</sup> dentro del catolicismo. El deísta, por su lado, no comparte la idea de que la divinidad tiene agencia en el universo (Martin, 2010a, p. 14; Ortiz, 2012, p. 175); por extensión, no puede aceptar los principios de una religión revelada o institucionalizada. Finalmente, el panteísta cree que la divinidad es equivalente total al universo, por ende, se halla en todo elemento de la naturaleza: “Dios no es *un ser*; Dios es *Ser*” (Cargile, 2001, p. 25; Martin, 2010a, p. 15).

### 1.3.3. Los “no creyentes”: agnósticos y ateos

La categorización de los “no creyentes”, particularmente en estudios que analizan datos cuantitativos, suele ser variada y compleja, a veces imprecisa, indefinida o indeterminada (Zuckerman, 2010, pp. 65-66; Da Costa, 2017, p. 4; Esquivel, Funes & Prieto, 2019, p. 4; Bravo-Vega, 2025a, p. 3), lo cual se corresponde a la limitada visibilidad y al poco reconocimiento de la diversidad de la minoría de agnósticos y ateos en América Latina.<sup>53</sup> En este marco, se pueden encontrar categorías asociadas o que, en ocasiones, incluyen a los agnósticos y ateos, entre ellas: “arreligioso”, “indiferente”,<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Por ejemplo, el “politeísmo funcional” que se vincula a la “emergencia de nuevas y múltiples sacralidades”, particularmente en las expresiones de la religiosidad desde fuera de los márgenes institucionales, como lo observa García Pilán (2021, p. 31; 2023, p. 116) en el caso español.

<sup>53</sup> Parker (2025, pp. 56, 268 y 282) explícitamente utiliza la categoría “no creyentes” para agrupar a agnósticos y ateos; aunque en ocasiones refiere a las expresiones “no creyentes o ateos” o “no creyentes y ateos”.

<sup>54</sup> Para el caso argentino, por ejemplo, Mallimaci (2013, pp. 32-33) refiere a esta categoría que reúne a ateos, agnósticos y creyentes sin religión. Los “indiferentes” representaban el 11,3 % de la población argentina y constituían el segundo grupo, con respecto a la pregunta sobre pertenencia religiosa, más numeroso después de los católicos (Cruz Esquivel, 2013, p. 121).

“irreligioso”, “desafiliado”,<sup>55</sup> “no religioso”,<sup>56</sup> “ninguna”, “sin afiliación religiosa”, “sin iglesia”,<sup>57</sup> o “sin religión”<sup>58</sup> (Mora Duro, 2017, p. 162; Esquivel, Funes & Prieto, 2019, p. 4; De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2020, p. 23).

De acuerdo con las fuentes revisadas en el estado de la cuestión, se puede considerar que tanto “sin religión” como “ninguna” religión son las categorías más usadas en los instrumentos de medición de censos y encuestas sociodemográficas que incluyen la variable religión en América Latina. Para algunos autores, estas categorías han sido abordadas como residuales al reunir a los “otros” que no encajan en las categorías de pertenencia religiosa, la cual, por general, se ha asociado a la pertenencia a una comunidad o institución religiosa; sin embargo, reúnen un grupo complejo y heterogéneo de personas que agencian sus propias formas de identificación (Baeza Correa e Imbarack Dagach, 2023, pp. 181-182; Pereira-Arena & Rabbia, 2025, p. 3; Rabbia, 2025, p. 4; Ramírez Morales, 2025, p. 3).<sup>59</sup> Como sostiene Mora Duro (2017, p. 162), en estas categorías se pueden encontrar diversos “perfiles religiosos en movimiento”,<sup>60</sup> incluidos los no creyentes, agnósticos y ateos. De hecho, se debe tener en cuenta que las categorías y conceptos utilizados en estos instrumentos de medición proceden del ámbito académico e institucional, por lo que habría que considerar que muchas

---

<sup>55</sup> Mora Duro (2017, pp. 162, 168; 2018, p. 475) y De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2020, p. 5) consideran pertinente el uso de la categoría “desafiliados”, con lo cual refieren a una ruptura con la comunidad de creyentes, sin necesidad de dejar de ser creyentes; sin embargo, con ello podrían dejar de lado a quienes nunca fueron “afiliados” a una religión desde el seno familiar, o carecieron de una formación o socialización religiosa. Entre los indicadores que De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2020) utilizaron para la variable “autoidentificación” de los “no creyentes” se encuentran “agnóstico”, “indiferente”, “ateo” y “no practicante” (p. 21), a los cuales identificaron también como “desafiliados arreligiosos” (p. 23).

<sup>56</sup> En ocasiones, equivalente a *nones*, categoría utilizada en algunas encuestas en inglés (Da Costa, 2017, p. 2). Otras categorías como *nonbelievers*, *non-religious* o *non-religiosity* se suelen vincular con el ateísmo o con formas secularizadas de vivir (cfr. Saroglou et al., 2011; Wohlrab-Sahr & Kaden, 2014).

<sup>57</sup> Para Juárez Huet y Olivas Hernández (2022, p. 111), esta categoría podría ser reduccionista, debido a que las prácticas colectivas vinculadas a una determinada institución, según el concepto que se tenga de ello y del nivel de institucionalidad, pueden ser muy diversas con respecto a su organización y pertenencia.

<sup>58</sup> También se pueden diferenciar las categorías “sin religión y sin religiosidad” y “sin religión con religiosidad” (Mora Duro, 2018, p. 481).

<sup>59</sup> Cabe precisar que el estudio cualitativo de Baeza Correa e Imbarack Dagach (2023) utiliza la categoría “sin religión”, pero excluye a los agnósticos y ateos, por lo cual no ha sido incluido en el estado de la cuestión de la sección anterior.

<sup>60</sup> Mora Duro (2017) sugiere tres actitudes para comprender las posiciones de las personas “sin religión”: la autonomía, la crítica y la indiferencia, que se producen como parte de los procesos de secularización de la conciencia de los individuos y de recomposición religiosa en América Latina (Mora Duro, 2017; 2018). Las actitudes de crítica y de indiferencia, según el autor, serían las que se asocian con las características presentadas por ateos y agnósticos, respectivamente (Mora Duro, 2017, p. 159).

personas posiblemente podrían ubicar una de las opciones de respuesta que más se acerque a su autocomprensión, pero que no sea la idónea para autoidentificarse.

En su interpretación sobre las categorías censales vinculadas a la identificación religiosa, Marzal (2000b) incluyó dentro de la categoría “sin religión” a los “agnósticos”, “ateos” y “eccléticos”, fenómenos que buscó comprender desde la intersección entre la secularización y la posmodernidad. A los agnósticos los calificó de “acreyentes”, es decir, personas que no creen en Dios porque consideran que no se puede probar su existencia. Los separó de la categoría “indiferentes”, a quienes vinculó con personas que no están preocupadas o interesadas en el asunto de la (in)existencia de Dios (Marzal, 2002, p. 240). Así también, consideró que los ateos son “increyentes”, esto es, personas que no creen en Dios porque están seguros de su inexistencia, lo cual, además, puede responder a ciertas motivaciones personales.<sup>61</sup> Los eccléticos vendrían a ser el equivalente a las personas creyentes sin una religión determinada que incluso pueden mantener un Dios “más o menos personal” (Marzal, 2000b, pp. 18-19). Posiblemente, debido a su posición como antropólogo y jesuita, se observa en Marzal una lectura del fenómeno de la no creencia desde una auténtica preocupación por la pérdida de la fe, como señal de los, entonces, nuevos tiempos.<sup>62</sup>

Estudios recientes optan por enfoques más flexibles para comprender la complejidad del fenómeno religioso. Bravo-Vega (2024, p. 113) argumenta a favor del uso del concepto “no-religión” para referir a un marco de diversidad de creencias heterogéneas,<sup>63</sup> en el cual pueden cohabitar múltiples identificaciones y actitudes hacia lo trascendente que se reelaboran o recomponen constantemente. Además, propone abordar el fenómeno de la identificación religiosa desde la perspectiva teórica de la “religiosidad liminal”, es decir, dejar de lado las categorías binarias o dicotómicas, y más bien centrarse en las articulaciones e imbricaciones entre las diversas formas de creer o de experimentar o haber experimentado prácticas religiosas (Bravo-Vega, 2025b, p. 3). En esa línea, en este trabajo, utilizo el concepto “no creyentes” que puede reunir a su vez, a las subcategorías “agnóstico” y “ateo”<sup>64</sup>, sin que ello signifique la ausencia

---

<sup>61</sup> Se basa en la tipología de increencia del sacerdote y filósofo español, Martín Velasco.

<sup>62</sup> Por lo demás, Marzal (2000a, p. 48) aborda la religión como un fenómeno, por lo general, “público” y “colectivo”, lo cual en ocasiones condiciona su manera de observar la no-religión o no creencia.

<sup>63</sup> Además de ser una categoría de análisis, la “no-religión” refiere a un campo de estudios que ha logrado su consolidación dentro de las ciencias sociales, particularmente de la sociología, en el siglo XXI (Bullivant, 2020). Anteriormente, los estudios sobre “irreligión”, incluían a los ateos, eran todavía escasos o marginales (p. ej., Brewster, 2014a, p. 11).

<sup>64</sup> Según Mora Duro, las subcategorías de “sin religión” son “ateo”, “escéptico”, “agnóstico”, “no religioso”, “sin preferencia religiosa”, “no tiene religión”, “crítico”, “hereje”, “costumbres indígenas”, “buscador espiritual”, “insatisfechos” (Mora Duro, 2017, p. 161), algunas de las

absoluta de creencias o de vínculos con la religiosidad y la espiritualidad, esto es, personas que se declaran ser no religiosas y que a la vez no profesan alguno de los modelos de divinidad defendida por autoridades eclesiásticas y creyentes del catolicismo o evangelismo, o de las múltiples formas de divinidad que los teístas —no afiliados a una comunidad religiosa— pudieran tener.

*Tabla 1. Dimensiones y subcategorías de la categoría “sin religión” en este estudio*

Categoría	Dimensiones	Subcategorías
Sin religión*	↑	**
	Creyentes sin religión	Agnósticos
	↓	Ateos
	No creyentes	

\* Otras variantes: “ninguna religión”, “sin afiliación religiosa”, “sin pertenencia religiosa” o “sin iglesia”. \*\* Excluyo el desagregado de la categoría “creyentes sin religión”, dado que no corresponde al objetivo de mi investigación.

En la Tabla 1 se pueden observar las categorías que utilizo en esta investigación. Cada categoría puede comprender a su vez formas heterogéneas en su composición. Las líneas no continuas refieren a la existencia de límites porosos y más o menos flexibles, por ende, no refieren a conjuntos discretos, opuestos o excluyentes. Como se podrá observar más adelante en el análisis etnográfico, la expresión “no creyente”, como la acción “no creo”, es una categoría que aparece con frecuencia en el lenguaje de los participantes de este estudio. Las flechas indican que puede haber tendencias hacia más creencias, o con más intensidad, o menos creencias o menos intensidad, principalmente en relación con la divinidad o los seres espirituales. Las microcategorías de “creyentes sin religión” pueden conceptualizarse en función de los marcos referenciales del cristianismo, católico o evangélico, o presentar un carácter ecléctico junto a otros elementos sagrados de otras formas religiosas, andinas u orientales; pero no incluyo su desagregado por no corresponder al objetivo general de mi investigación. Por lo demás, las subcategorías agnóstico y ateo, no siendo categóricamente excluyentes entre sí, se pueden vincular también con otros conceptos, de acuerdo con

cuales no se oponen a la categoría “creyentes sin religión”. Para otros autores, como De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2020, p. 21), comprende, además, a “indiferentes” y “no practicantes”, de acuerdo con sus supuestos teóricos y fines de investigación. Aquí presento solo las categorías consideradas en mi investigación.

las categorías inductivas producidas en campo, como “escéptico”, “libre pensador”, “anticlerical”, “humanista secular”, entre otros.

En suma, la categoría “no creyente” es utilizada en este trabajo para referir a quienes manifiestan tener una línea de pensamiento total o parcialmente libre de elementos religiosos o vinculados a la dimensión sobrenatural. Como categoría emergente, según explicaré en los capítulos etnográficos, se vincula con el rechazo a creencias que proceden principalmente del mundo cristiano, sea católico o evangélico. Debo precisar que la ausencia parcial o total expresada en las autoidentificaciones y autocomprensiones de los participantes no implica la ausencia de otras posibles y diversas creencias. Por ejemplo, algunos agnósticos y ateos pueden aceptar la existencia de energías, positivas o negativas; mientras que otros pueden creer en la infalibilidad de la ciencia o aceptar la idea de que el único medio para producir conocimiento válido es el método científico occidental.

#### **1.3.3.1. Agnosticismo o ser agnóstico**

El agnosticismo fue un neologismo, propuesto por el biólogo británico Thomas H. Huxley en 1869, que refiere a la imposibilidad humana de conocer “(...) lo que puede haber detrás de los fenómenos” de la naturaleza (Huxley citado en Royston Pike, 1986a, p. 11). En principio, el término agnosticismo sirvió para contraponerse al de “gnosticismo”, una corriente filosófica-religiosa difundida en los primeros siglos del cristianismo, pero con un posible origen precristiano, que suponía la posibilidad que tuvieron algunos eruditos o maestros, llamados “gnósticos”, de conocer el misterio de la naturaleza divina o el camino de la salvación (Velarde-Lombraña, 2015, p. 46; 2019, p. 99). Así, en el marco de una discusión epistemológica, el “agnosticismo” fue planteado por Huxley como un término asociado a la “limitación del conocimiento posible”, cuando ya deslumbraban los avances científicos y tecnológicos de la Revolución Industrial. La ciencia, independizada de la filosofía y la teología, se había consolidado como fuente de creación del conocimiento con “poderes de predicción y de medida” desde el siglo XVIII (Velarde-Lombraña, 2015, pp. 23; 46-47). En este contexto, esta forma de pensamiento admite la posibilidad de crear conocimiento auténtico, a través de la razón y dentro de los límites de la ciencia moderna, pero fuera de dichos límites se encuentran “la nesciencia y lo incógnito” (Velarde-Lombraña, 2015, p. 47). Desde entonces, las posturas ateístas y agnósticas “rivalizarían” entre los intelectuales occidentales de la época que no se alinean al teísmo (Hyman, 2010, p. 49). En específico, el agnóstico se abstiene de emitir un juicio favorable o desfavorable sobre la existencia de, por lo menos, una divinidad, por lo que es calificado de “indeciso” (Jonbäck, 2021, p. 2).

En esa línea, el agnosticismo, desde sus orígenes, desafió la autoridad bíblica y confrontó los dogmas eclesiales del cristianismo que no hallan sustento en la razón humana. Por su parte, en la defensa de estos dogmas, las iglesias rechazaban toda descreencia como “ofensa moral o pecado” (Huxley citado en Velarde-Lombraña, 2015, p. 52). Así, desde sus posiciones privilegiadas de poder institucionalizado, las iglesias estarían limitando el libre pensamiento, obstaculizando el progreso del conocimiento y monopolizando la moral. En este contexto, Huxley se alineó en la defensa de la teoría evolucionista, propuesta por Charles Darwin, en contraposición a la teoría creacionista, y con ello dejó fuera de los límites del conocimiento una serie de principios de la doctrina cristiana, como “la historicidad de las narraciones de la creación”, la idea teísta de “la acción de la divinidad sobre el mundo” o “la fundamentación de la moral en un orden divino” (Velarde-Lombraña, 2015, p. 58).

En el ámbito religioso, se suele ubicar al agnóstico en una posición intermedia entre el ateo y el creyente, incluso dejando abierta la cuestión de la (in)existencia de Dios (Velarde-Lombraña, 2019, pp. 165-166). El agnóstico considera que los límites de la inteligencia humana impiden arribar a un conocimiento definitivo sobre “lo Infinito o lo Absoluto” que se vinculan con la concepción de divinidad; y rechaza los milagros y lo sobrenatural, pues no pueden ser probados (Royston Pike, 1986a, p. 11). En ese sentido, el agnóstico se alejaría del teísmo, deísmo y panteísmo, sistemas de creencias que aceptan la existencia de la divinidad, pero con diferentes características sobre su naturaleza o posibilidad de agencia en el mundo. Sin embargo, el agnosticismo no se opone a estos sistemas de creencias, puesto que, al surgir de una discusión propiamente epistemológica, su preocupación reside en el dualismo conocimiento-creencia y no en el del teísmo-ateísmo (Velarde-Lombraña, 2015, p. 76). De hecho, el agnosticismo y el ateísmo no son categorías excluyentes entre sí. El agnóstico no busca ni pretende pedir evidencias o pruebas de la (in)existencia de Dios; pero ello no impide que pueda tener creencias religiosas o espirituales. Las creencias pueden ser consideradas como necesarias o ser aceptadas y toleradas por los agnósticos, siempre que no sean impuestas, dado que pueden servir de soporte emocional y moral para el ser humano (Velarde-Lombraña, 2015, p. 77). Así, se podrían identificar tres variantes de agnósticos, según sus posiciones respecto del conocimiento y de la creencia (véase Tabla 2).

Tabla 2. Tipologías de agnósticos, según Velarde-Lombraña

Categoría	Descripción
teísta agnóstico	Cree que existe Dios, pero no conoce (sabe) que Dios existe.
ateo agnóstico	Ni cree ni conoce (sabe) que existe Dios.
agnóstico-ateo	No conoce (sabe) que existe Dios, lo que le induce (como suele ocurrir frecuentemente) a no creer que existe Dios.

*Nota:* Elaborado sobre la base de Velarde-Lombraña, 2019, pp. 134-135.

De esta manera, las variantes de la categoría “agnóstico” se diferencian de las categorías “nuevos ateos” y “teísmo gnóstico”: la primera refiere al agente que no cree y conoce (afirma) que Dios no existe; mientras que la segunda categoría, al agente que cree y conoce (sabe) que Dios existe (Velarde-Lombraña, 2019, p. 135). Habría dos vías argumentativas por las cuales una persona se puede identificar como agnóstico, lo que refiere también a dos variantes: “agnosticismo escéptico o débil” y “agnosticismo por anulación”. El primero rechaza la fe y el descreimiento, debido a que considera que no hay buenos argumentos a favor o en contra de la creencia en Dios y ninguna razón para creer en su existencia; mientras que el segundo refiere a que “los argumentos a favor o en contra de Dios pesan lo mismo”, por ende, al ser igualmente válidos, se anulan entre sí (Martin, 2010, pp. 11 y 21), dado que no se puede ser teísta y ateo a la vez. Por su parte, Ferrari e Incurvati (2022, p. 367) refieren que la actitud agnóstica supone la abstención tanto de creer como de no creer; al mismo tiempo que no se compromete con la verdad o con la falsedad de la proposición sobre la existencia de la divinidad. En ese sentido, los autores sostienen que el agnóstico religioso no solo no descarta que Dios exista, a la vez que no descarta que Dios no exista; sino que, además, no descarta que haya una respuesta positiva o negativa a la pregunta sobre la existencia de la divinidad que sea “epistémicamente alcanzable” (p. 376).

Se debe considerar que los autores revisados abordan estos conceptos desde el pensamiento filosófico-científico enmarcado en un contexto con predominancia monoteísta del cristianismo occidental. En América Latina, el aumento del porcentaje de los “sin religión”, y, con ello el de los agnósticos y ateos, es interpretado en ocasiones como un fenómeno vinculado a formas de secularización a la manera occidental, es decir, como parte del proceso de privatización de las religiones. No obstante, como se

verá más adelante en el capítulo sobre el contexto etnográfico, la secularización<sup>65</sup> no es un proceso lineal y en América Latina presenta características particulares por la vigorización y vigencia de la religiosidad, esté ligada o no a las instituciones religiosas, por lo cual, en algunos casos, los vínculos culturales de los agnósticos podrían estar muy imbricados con la religiosidad de sus entornos sociales y culturales.

Como señalé anteriormente, en los estudios cuantitativos y cualitativos revisados en el estado de la cuestión, la categoría “agnóstico” puede formar parte de las categorías “sin religión”, “ninguna” religión o “desafiliados”. Si bien, por lo general, los autores refieren a la heterogeneidad y complejidad de cada una de estas categorías, y de sus subcategorías, debido a sus posibles vínculos con las creencias religiosas y espirituales, no siempre explicitan o explican de qué manera utilizan el término “agnóstico” ni identifican sus posibles tipologías.<sup>66</sup> Cuando sí explicitan una definición, el énfasis reposa en el conocer/saber de la (in)existencia de Dios, esto es, en la divinidad cristiana. Por ejemplo, Da Costa (2017) señala que el agnóstico concierne “a quienes afirman que no pueden pronunciarse acerca de la existencia o no existencia de Dios” (p. 2). Por su parte, De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2020) señalan que los agnósticos, “en términos filosóficos consideran que la existencia o la inexistencia de Dios no puede ser afirmada, en tanto constituye una realidad incognoscible” (p. 6). Por lo demás, en los estudios empíricos las categorías “agnóstico” y “ateo”, por lo general, aparecen como conceptos relacionados, pero separados; lo cual ciertamente se condice con la manera en que la mayoría de los participantes agnósticos y ateos en este estudio han reportado, dado que, por lo general, consideran que ambos términos son excluyentes entre sí o incompatibles; sin embargo, como lo observaré en el siguiente acápite, es posible ser agnóstico y ateo a la vez.

---

<sup>65</sup> La categoría “secularización”, vinculada a los procesos de modernidad, racionalización y privatización de la religiosidad, ha sido criticada, incluso desestimada, como herramienta teórica válida no solo en escenarios latinoamericanos. La crítica sostiene que la secularización se ha constituido en un metarrelato, una utopía o creencia en sí misma, que supondría un estadio posterior o una ruptura con lo religioso (Asad, 2003; Nash, 2004; Taylor, 2007), pues ello poco se corresponde con la evidencia empírica de la vigorización, la reconfiguración de lo religioso y la recomposición del creer (Hervieu-Léger, 2005). No obstante, para algunos autores, la categoría sigue teniendo validez para comprender las cosmovisiones de agnósticos y ateos (p. ej., Hawley-Suárez, 2025, pp. 7-9).

<sup>66</sup> Se entiende que ello, en la mayoría de los casos, no concierne a sus objetivos de análisis. Cabe señalar, no obstante, que en el estudio empírico cuantitativo de Cragun, Kosmin, Keysar, Hammer y Nielsen (2012, p. 111), dentro de la categoría “agnósticos”, diferencian a quienes son “teológicamente agnósticos moderados” (“No estoy seguro”) y a los “teológicamente agnósticos radicales” (“No hay forma de saberlo”).

### 1.3.3.2. Ateísmo o ser ateo

El término “ateo” procede de las raíces griegas “a” que significa estar “privado de”, “sin”, o “no”, y “theos”, dios; es decir, la negación de dios (Velarde-Lombraña, 2019, p. 137). De ahí que una definición mínima y ampliamente extendida de ateísmo es la negación de la existencia de la divinidad (Royston Pike, 1986b, p. 44), ya sea en un contexto monoteísta o politeísta. Sin embargo, varios autores (p. ej., Martin, 2010; Bullivant, 2015; Gray, 2019, Velarde- Lombraña, 2019) concuerdan en que existen múltiples definiciones de ateísmo, las cuales se encuentran supeditadas tanto a su contexto histórico-social, como a la propia definición de lo que es dios en general, o de la definición de Dios en particular para el mundo cristiano occidental; e incluso puede depender de lo que se entiende por el término “religión”. De hecho, se cuestiona también si el ateísmo o el ser ateo debe ser abordado como una postura, opinión, actitud o creencia (Craig, 2010, p. 89; Bullivant, 2015, pp. 12-13). Activistas ateos, como Marset, prefieren subrayar “la ausencia de dimensión sobrenatural, de un dios, o, en definitiva, de un espíritu en el cual se encuentre el origen o sentido de nuestra propia existencia” (Marset, 2008, p. 23).

En este apartado, sintetizo las formas posibles de ser ateo, a partir de las categorías propuestas por los autores revisados. En esa línea, se debe considerar que las categorías aquí conceptualizadas provienen de reflexiones del pensamiento filosófico o del campo académico de países occidentales con marcos culturales de matriz cristiana, católica o protestante. Es posible que no todas estas formas “se hallen” empíricamente en el marco referencial de este estudio, no solo por el contexto social en que se desarrolla, el de una sociedad latinoamericana occidentalizada, sino también por sus límites.<sup>67</sup> Por ejemplo, Royston Pike (1986b) señala cuatro tipos de ateos, no excluyentes entre sí (véase Tabla 3), algunos de los cuales corresponden a categorías expresadas en las autoidentificaciones de los ateos participantes en este estudio.

---

<sup>67</sup> Me refiero a que mi investigación, al ser principalmente cualitativa, no busca hallar representatividad sobre todas las posibles formas de ser ateo.

Tabla 3. *Tipologías de ateos, según Royston Pike*

Categoría	Descripción
ateo dogmático	Afirma claramente la inexistencia de Dios.
ateo escéptico	Considera que el entendimiento finito del hombre es incapaz de resolver el problema de si Dios existe o no.
ateo crítico	Afirma que las pruebas que presenta el teísmo no son suficientes.
ateo práctico	Vive como si Dios no existiera o como si todo el problema (de la discusión en torno a la existencia de Dios) fuera ajeno.

*Nota:* Elaborado sobre la base de Royston Pike, 1986b, p. 44.

Por su parte, Velarde-Lombraña (2019, p. 152) considera que las diversas definiciones de ateísmo se pueden vincular con dos enfoques, en función de su contraposición al teísmo: el doxástico, que se centra en la posición sobre la creencia; y, el epistemológico, que refiere al conocimiento sobre la inexistencia de la divinidad, los seres espirituales o sobrenaturales (véase Tabla 4). Los ateos “negativos” no creen en Dios en tanto que la proposición “Dios existe” es incierta, esto es, que no puede ser afirmada categóricamente como verdadera o falsa; hay buenas razones tanto para dudar como para creer en la existencia de Dios. De manera que se deja la posibilidad abierta de que en un futuro la proposición sí se pueda dar como verdadera. Por ello, para algunos, esta posición es equivalente o compatible a la del agnóstico; y, por extensión, es rechazada por los ateos “positivos”, puesto que, para ellos, es irrefutable la inexistencia de Dios (Martín, 2010, p. 21; Velarde-Lombraña, 2019, p. 153). Para los ateos “positivos” o “fuertes” no hay evidencias significativas o suficientes sobre la existencia de ningún dios. En esta línea, los ateos fuertes critican los argumentos teístas sobre Dios o la verdad religiosa, como el hecho de que algunas creencias se sustenten sobre la base de la autoridad de los textos “sagrados”, la tradición y la jerarquía eclesiástica, o de la experiencia personal; además, observan las múltiples contradicciones que surgen cuando se agregan atributos a una divinidad, como el Dios omnipotente, omnisciente u omnipresente de los cristianos.

Tabla 4. Tipologías de ateísmos, según Velarde-Lombraña

Categoría	Descripción
ateísmo doxástico	Enfoque en la creencia: ausencia de ( <i>sin</i> o <i>no</i> ) creencia en Dios, entendiéndose este en el marco del monoteísmo occidental como “omnisciente, omnipotente, omnibenevolente, omnipresente, trascendente y personal” (p. 153). También llamado “ateísmo negativo” o “ateísmo débil”.
ateísmo epistemológico	Enfoque en el conocimiento: defiende categóricamente la proposición de que no hay dioses; considera que “la existencia de alguna o de todas las divinidades es lógicamente imposible” (p. 154). También llamado “ateísmo positivo” o “ateísmo fuerte”.

*Nota:* Elaborado sobre la base de Velarde-Lombraña, 2019, pp. 152-155.

En esa línea, por ejemplo, al desarrollar una mirada crítica atea hacia los argumentos de las creencias teístas, el filósofo chileno Ramírez Figueroa (2016) sostiene que uno de los puntos más relevantes de la discusión entre teístas y ateos es la falacia del “peso de la prueba” (pp. 49-50), dado que este ha sido exigido principalmente al ateo y no al creyente. Si este último afirma la existencia de una divinidad, debe ser entonces quien se encargue de demostrarlo fácticamente; no obstante, al hacerlo, postula ideas subjetivas vinculadas a la experiencia personal, a la revelación, la doctrina<sup>68</sup> o al misterio, es decir, a las narrativas puramente creadas por el ser humano (cfr. Bartolome, 2023). El autor plantea un discurso activista desde el ateísmo; y, dirige la crítica centralmente contra los teístas, pero de forma tangencial también critica a los agnósticos, quienes, en una posición neutral, se alejarían de la discusión sobre la (in)existencia de Dios o sobre las razones por las cuales se posee creencias o se carece de ellas en torno a esa entidad.

La categoría “nuevos ateos” refiere a aquellos ateos positivos o fuertes que basan sus críticas y ataques a las creencias religiosas en el evidencialismo epistémico y moral (Velarde-Lombraña, 2019, p. 156). El argumento se sostiene en la idea de la “Hipótesis de Dios” que, siendo esta una hipótesis científica, se puede desmentir (y para algunos ya ha sido desmentida), a través de pruebas y experimentos, es decir, de evidencias,

<sup>68</sup> Por ejemplo, el teísmo, basado en doctrinas que aumentan la probabilidad de que Dios y el mal coexistan (Craig, 2010, pp. 93-94), puede sostener el mal en el mundo debido al libre albedrío del ser humano.

por lo cual también critica y rechaza posturas agnósticas (Velarde-Lombraña, 2019, pp. 156-157; Jonbäck, 2022). A la vez, para los nuevos ateos, en tanto no hay evidencia de la veracidad de las creencias religiosas, no habría lugar a que estas tengan “autoridad moral o intelectual” (p. 156). Además, los nuevos ateos, surgieron Velarde-Lombraña (2019), son militantes<sup>69</sup> y antirreligiosos, dado que parte de sus proyectos comprende la búsqueda de la liberación del ser humano, en particular, con respecto de la religión, la cual estaría impidiendo su desarrollo o mejora (p. 158). Esta posición atea, con matices, se puede encontrar entre los participantes de este estudio; incluso, algunos de los pensadores ateos de esta corriente, como Richard Dawkins o Sam Harris, son mencionados o citados, como parte de sus acuerdos, en sus narrativas.

John Gray (2019), por su parte, sostiene que una de las críticas al nuevo ateísmo<sup>70</sup> — así como a otras formas de ateísmo— concierne a las influencias del monoteísmo judeocristiano, y, por extensión, a las analogías que se pueden encontrar entre teísmo y ateísmo. Por ejemplo, con respecto de la relación con la trascendencia, o la búsqueda de la redención o salvación humana, dado que, algunos ateos, creen que solo se podría mejorar a través del avance de la ciencia y en la medida en que se alcanza conocimiento. Este autor reflexiona sobre siete formas posibles de ateísmo (véase Tabla 5), identificables a partir de los postulados filosóficos, científicos o políticos que han transitado en el pensamiento occidental, principalmente desde la Ilustración hasta nuestros días. Como señalé líneas arriba, el autor observa que, en buena cuenta, estas diversas posturas o visiones del mundo derivan del armazón cultural de las religiones monoteístas occidentales, en particular del cristianismo. El autor encuentra una posible fusión entre pensamiento cristiano y actitudes gnósticas, que buscan arribar al conocimiento, mediante la ciencia, para el mejoramiento o la salvación de la humanidad. Considerando que el ateísmo puede comprender un conjunto heterogéneo de posturas, se debe tener en cuenta que no todas estas formas se excluyen entre sí, dado que las personas pueden transitar entre algunas de estas formas o, en ciertos casos, comprender algunas de ellas a la vez en determinados contextos.

---

<sup>69</sup> Incluso algunos autores, entre ellos el sacerdote Scott Randall Paine (2010), utilizan la categoría fundamentalismo ateo como una categoría ligada a esta forma de ateísmo.

<sup>70</sup> Los “nuevos ateos”, entre otras posibles formas de ateísmo, rechazan la equivalencia que algunos proponen entre ateísmo y religión, dado que, sostienen, se trata más bien de una “elección racional” y científica, en la medida en que pueden cambiar de opinión, esto es, cambiar de creencia, en caso de que se muestren evidencias concretas de la existencia de la divinidad (Velarde-Lombraña, 2019, pp. 160-161). Autores como Dawkins, Dennett, Harris o Hitchens promovieron libros *popatheism* que contribuyeron ampliamente a su expansión (Brewster, 2014a, pp. 9-10).

Tabla 5. Tipologías de ateísmos, según John Gray

Categoría	Descripción
nuevo ateísmo	La religión es entendida como una forma primitiva de ciencia (p. 21); por ende, la consideran una teoría científica errónea y obsoleta. <sup>71</sup> (Cfr. Onfray, 2006).
humanismo laico o secular	Creencia en que los seres humanos siguen un proceso histórico de mejora gradual e indefinido (p. 39), a través de la razón, la ciencia y la ética laica. Su línea de pensamiento se centra en el mito moderno del progreso (p. 42).
religión de la ciencia	Herencia directa de la Ilustración: la ciencia reemplaza a la religión. Se presenta en diferentes variantes: evolucionismo (racismo científico), materialismo dialéctico, mesmerismo <sup>72</sup> o transhumanismo <sup>73</sup> .
religiones políticas modernas	Idea de que, a través de procesos revolucionarios, reformistas o contrarrevolucionarios, es posible el cambio de la historia hacia una “mejor” versión del ser humano. Ejemplos: jacobinismo, liberalismo, bolchevismo, nazismo. (Cfr. Alvarado Marambio, 2016, pp. 44-45).
misoteísmo	Corriente de pensamiento que odia a Dios <sup>74</sup> porque lo considera enemigo de la humanidad (p. 131). No precisamente lo niega, pero lo rechaza por su crueldad al provocar sufrimiento humano (p. 143). (Cfr. Nussbaum, 2009, p. 22).

<sup>71</sup> Rezago del positivismo de Comte (Gray, 2019, p. 21).

<sup>72</sup> Mesmer, médico alemán (1734-1815), habría descubierto el “magnetismo animal”, suerte de energía universal sobre la base de la cual se podían sanar enfermedades o trastornos humanos físicos o psicológicos (Gray, 2019, pp. 89-90).

<sup>73</sup> Forma de tecnomonoteísmo: creencia en la posibilidad de trascender el mundo físico (Gray, 2019, p. 95), lo cual se podrá concretar con el avance de la ciencia y tecnología.

<sup>74</sup> Iniciado en las ideas del marqués de Sade; se refiere al odio al Dios cristiano, en particular: “La idea de Dios (...) es la única equivocación que no puedo perdonar a los hombres” (p. 137). Gray toma la cita que De Beauvoir hace de Sade en el ensayo “Must We Burn Sade?” (Gray, 2019, p. 223). El autor agrega otras ideas a partir de personajes literarios de Dostoievski y del pensamiento de William Empson.

ateísmo sin progreso	La naturaleza es autosuficiente (p. 173). Aceptación del mundo tal cual se presenta sin esperanza de trascendencia o de mejora. <sup>75</sup>
ateísmo del silencio	Forma de pensamiento escéptico y místico a la vez. No hay rechazo a la espiritualidad, pero se asume que no es posible afirmar o negar la existencia de Dios, o afirmar algo sobre su naturaleza. <sup>76</sup>

*Nota:* Elaborado sobre la base de John Gray (2019); cada capítulo de su libro refiere a una forma de ateísmo.

En los capítulos etnográficos utilizo algunas de las categorías expuestas en este marco conceptual para describir y analizar los datos empíricos surgidos en el trabajo de campo. Es posible, no obstante, que, de manera ecléctica, algunas de ellas se hallen intersecadas en las narrativas de autoidentificación e identificación externa de los participantes. Las maneras en que utilizan las categorías pueden variar de lo que se sostiene en la discusión académica. En síntesis, tomo como punto de partida la idea de que las categorías “agnósticos” y “ateos”, en conjunto, conciernen a una minoría heterogénea y compleja que puede presentar características muy particulares, debido al entorno social mayoritariamente creyente y al peso de las religiones públicas en el contexto peruano. Ambos conceptos a la vez son subcategorías de la categoría mayor “sin religión” y, si bien existen los “agnósticos creyentes”, este subgrupo no ha sido incluido en el estudio. Principalmente refiero aquí como “creyentes” a quienes aceptan algunas de las características atribuidas a Dios por los católicos, protestantes o evangélicos; y, presentan, por lo general, un perfil teísta.

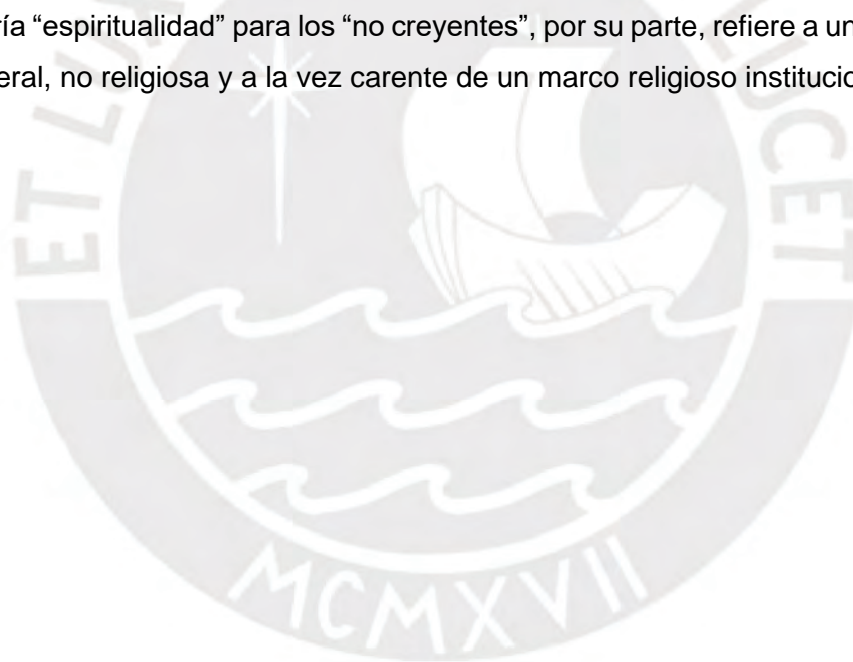
Es importante precisar, además, que las categorías “agnóstico” y “ateo” no son excluyentes o incompatibles entre sí, es decir, como señala Velarde-Lombraña (2019), es posible identificar a una persona como “agnóstico-ateo” o como “ateo-agnóstico”, dado que el ateísmo se relaciona con la no creencia y el agnosticismo con la imposibilidad de conocer la (in)existencia de Dios. Cuando refiera a estas categorías, desde mi interpretación, se tratará de una identificación externa y no procedente de los interlocutores, dado que la mayoría de ellos considera que ambos términos sí son incompatibles. En particular, algunos de los interlocutores que pueden ser categorizados

<sup>75</sup> Por ejemplo, para Santayana (1863-1952), toda idea de que la civilización humana estaba mejorando era absurda; la religión como la búsqueda del conocimiento causa sufrimiento (Gray, 2019, pp. 174-175). Al igual que Spinoza, Santayana consideraba que la religión revelada era producto de la imaginación humana (p. 173).

<sup>76</sup> Por ejemplo, Shestov (1866-1938) sostenía que se debe renunciar a toda idea humana de Dios (Gray, 2019, p. 206).

como “nuevos ateos” (Gray, 2019; Velarde-Lombraña, 2019) tienden a considerar que no es posible ser agnóstico y ateo a la vez.

Las categorías “no creyentes” y “espiritualidad”, si bien son utilizadas en algunas fuentes que abordan estudios sobre agnósticos y ateos, todavía requieren de una teorización basada en más evidencia empírica. Por ello, en esta investigación las abordo particularmente como categorías emergentes. La categoría “no creyentes” en este trabajo comprende tanto a agnósticos como a ateos que explícitamente afirman no aceptar la existencia del Dios revelado a los cristianos o caracterizado por los católicos, protestantes o evangélicos. Algunos agnósticos pueden declarar que “creen” en algo trascendente, pero no se trataría del Dios revelado, según el cristianismo. La mayoría de los ateos reafirman que no creen en ninguna divinidad o en ningún ser supranatural. Por lo demás, ser “no creyente”, como se ha referido líneas arriba, no implica la ausencia de otras creencias, incluso de aquellas que podrían estar vinculadas con una sacralidad no religiosa, es decir, no asociada a las creencias o dogmas en torno a una divinidad. La categoría “espiritualidad” para los “no creyentes”, por su parte, refiere a una cualidad, por lo general, no religiosa y a la vez carente de un marco religioso institucional.



## CAPITULO 2: Metodología

### 2.1. Diseño metodológico

Esta investigación está orientada por una metodología cualitativa basada en el método etnográfico. Este produce particularmente datos emergentes o inductivos, a fin de proporcionar profundidad al análisis del fenómeno de estudio. La aplicación de este método se inserta en el paradigma interpretativista, a través del cual busco comprender los múltiples significados que los sujetos sociales proporcionan sobre sí mismos, su entorno cultural o sus experiencias de interacción con otras personas; significados que, por lo general, se negocian social e históricamente (Creswell, 2009, p. 8; 2013, p. 44; Maxwell, 2013, pp. 50-51). De esta manera, analizo los significados y las percepciones que, desde sus propias narrativas y discursos, los agnósticos y ateos construyen sobre sí mismos y sobre los otros “no creyentes” o creyentes. Con ello busco aproximarme “lo más posible a la representación de la realidad” desde las experiencias de los sujetos y desde mi interpretación sobre dichas experiencias (Schensul, Schensul, & LeCompte, 2013, p. 15). En específico, mediante el método etnográfico, describo e interpreto algunos patrones culturales —como principios, convicciones e incluso prácticas—, que los “no creyentes” comparten en su interacción con otros “no creyentes” y con una sociedad mayoritariamente creyente.

De acuerdo con Mannheim y Tedlock (1995, p. 2), en tanto que la cultura emana de un terreno dialógico, el método etnográfico se revela también, a su vez, como un fenómeno cultural que emerge, se produce, reproduce y revisa constantemente en el diálogo entre los “nativos” y el investigador de campo. Por una parte, en este campo dialógico, se espera un escenario de interculturalidad, es decir, idealmente se espera que no haya una pretensión de superioridad entre visiones de mundo. Desde mi posición personal y académica, procuro mantener una mirada crítica que evite establecer jerarquías entre los discursos de los interlocutores, o entre estos y el discurso académico. Por otra parte, procuro observar la intertextualidad que pueda surgir en estos discursos, a fin de profundizar en el análisis de los datos recopilados o producidos en el trabajo de campo. En los capítulos etnográficos proporciono una interpretación de dichos datos, a través de un diálogo intercultural entre la descripción emic y etic;<sup>77</sup> en esa misma línea, pueden surgir otras interpretaciones por parte de los lectores de esta investigación.

---

<sup>77</sup> Me refiero aquí a la tradicional distinción de estas descripciones explicadas por Harris, a partir de la propuesta de Kenneth Pike (Harris, 1976, p. 334), donde lo “emic” corresponde a la comprensión del mundo desde las propias categorías de los sujetos de estudio y lo “etic”

Ahora bien, como señalaron Gupta y Ferguson (1997), la idea tradicional de “campo”, se legitimó desde que Malinowski indujo a los antropólogos a buscar a los “otros” distantes físicamente y lejanos culturalmente, esto es, en un espacio determinado y apartado del propio hogar o centro. Si bien sigue siendo una forma válida de comprender el “campo”, es sabido que la otredad o la diferencia se pueden encontrar dentro de ese mismo hogar o centro. Ciertamente esta crítica caducó la idea tradicional de campo como un escenario físico y fijo, y menos aún como un entorno inmutable en el tiempo, lo que ha dado lugar a la ejecución de estudios antropológicos multisituados; en ese sentido, pretendo abordar esta investigación. No existe un espacio físico específico o delimitado en el que se pueda ubicar a los sujetos de este estudio. El agnosticismo y el ateísmo, por lo general, son fenómenos vinculados a la autocomprensión y al fuero interno de los individuos que, en el contexto social de este trabajo conforman una minoría poco visibilizada. Es en buena cuenta gracias a la masificación del uso de nuevas tecnologías de la comunicación que, en las últimas décadas, se han creado y promovido comunidades virtuales integradas por agnósticos y ateos, a través de las cuales inicié mi acercamiento al campo.

Las técnicas de producción de datos que utilicé fueron la entrevista semiestructurada<sup>78</sup> y la observación participante y no participante. Realicé una guía de entrevista semiestructurada (véase Anexo 1) que combinó preguntas cerradas y abiertas, las cuales contienen las principales categorías de análisis de la investigación. Al aplicarlas, traté de flexibilizar el orden de las preguntas y de formular nuevas preguntas abiertas y contrastivas en función del discurso del informante. De esta manera, seguí las pautas para una categorización diferida (Guber, 2016, p. 77; 86), con el fin de profundizar en los datos emergentes o inductivos de la investigación. Además, considerando que los datos se co-construyen en el diálogo, me interesó particularmente la producción de narrativas de experiencias de los no creyentes y los significados que les dan desde sus propias valoraciones (Seidman, 2006, p. 9; Restrepo, 2016, p. 56), así como los énfasis de sus entonaciones y silencios que puedan suscitarse al transmitirlos. Asimismo, diseñé una guía de observación no participante (véase Anexo 2) para analizar interacciones en comunidades virtuales de agnósticos y ateos.<sup>79</sup> Por último, diseñé una

---

al discurso mediado por la episteme, por lo general, occidental, de las disciplinas académicas que sirven de herramientas teóricas de análisis.

<sup>78</sup> Previamente, en una etapa piloto, realicé tres entrevistas a profundidad, con preguntas más abiertas que produjeron narrativas e historias de vida más extensas. A partir de los datos emergentes de esta etapa, prioricé la entrevista semiestructura.

<sup>79</sup> Algunos participantes refirieron seguir a grupos o comunidades virtuales de agnósticos y ateos, o similares, principalmente en Facebook y ocasionalmente en X, TikTok e Instagram. En la mayoría de los casos solo son espectadores y no intervienen en las discusiones, es

guía de observación participante (véase Anexo 3), la cual pude aplicar en un evento presencial de Semana Santa, organizado por la APERAT.

Considero, como sostiene Postill (2019), que hacer trabajo de campo antropológico a distancia, o combinar la observación y el diálogo en presencial y en remoto, es un ejercicio plenamente legítimo, porque el uso de medios tecnológicos de comunicación a distancia se ha diversificado y masificado al punto de ser una parte integral de la vida cotidiana en ciertos escenarios, y se ha convertido en una de las plataformas preferentes para la producción de mensajes de opinión y de activismo en el siglo XXI. Además, señala Postill (2019), el trabajo de campo remoto permite reducir o evitar las posibles divergencias culturales que, en ocasiones, se suscitan en la interacción entre los sujetos sociales de estudio y el investigador. Sin embargo, debo anotar que tuve en cuenta también algunas de las posibles limitaciones metodológicas al hacer etnografía en línea. Por un lado, la sobreabundancia de datos empíricos disponibles en sitios web y, sobre todo, en redes sociales podría dificultar su codificación y sistematización, conforme se realizan ajustes de orden teórico-conceptual en el estudio (Góralaska, 2020, p. 49). Por otro lado, comprendo que, como sostiene Boellstorff (2021), las entrevistas y el análisis de textos, imágenes o videos son técnicas de elicitación, esto es, aquellas técnicas mediante las cuales los investigadores pueden inducir o provocar que el participante del estudio manifieste o exprese algo; mientras que la observación participante puede permitir encontrar y analizar “las diferencias entre lo que las personas dicen hacer y lo que hacen” (Boellstorff, 2021, p. 57). Ser consciente de estos alcances y limitaciones me permite observar con más cuidado los variados matices de la realidad y la interpretación que realizo sobre ella. Por lo demás, no pretendo cuestionar o poner a prueba las narrativas de los participantes, en específico, aquellas ideas que ellos mismos establecen como “verdades”, “conocimientos” y “significados” sobre sí mismos, los otros “no creyentes”, los creyentes o las religiones.<sup>80</sup>

La población de estudio corresponde a la minoría de personas que se autoidentifican como agnósticos o ateos en Lima. Contacté a los posibles participantes a través de mis redes de contacto y de comunidades virtuales en Facebook y X. Además, diseñé un breve cuestionario en Google Forms (véase Anexo 4) como apoyo de convocatoria a participantes para las entrevistas. Apliqué un muestreo de selección intencionada y por bola de nieve: los primeros informantes, que cumplieran con el perfil de los sujetos de

---

decir, ni comentan ni reaccionan, dado que sobre todo buscan estar informados o entretenerse.

<sup>80</sup> Se entiende que estas “verdades”, “conocimientos” y “significados” son construidos en el plano dialéctico de la intersubjetividad y se encuentran situados en un determinado contexto social, cultural e histórico (Berger & Luckman, 2003 [1968]; Mannheim & Tedlock, 1995).

estudio esperados (que se identifican a sí mismos como agnósticos y ateos), me refirieron a otras personas de su entorno social o redes de contactos. Las personas que voluntariamente aceptaron participar fueron hombres y mujeres de clase media residentes en Lima metropolitana, lo que corresponde a una subpoblación de estudio. Es posible que el perfil social de los participantes, personas de clase media y técnicos-profesionales, esté condicionado en parte por esta búsqueda de informantes y que ello pueda significar un sesgo en el estudio. Sin embargo, se debe considerar que con este estudio cualitativo no busco establecer generalizaciones sobre los agnósticos y ateos en Lima o en entornos urbanos del país, es decir, se debe considerar que los hallazgos obtenidos no pueden ser extrapolados fuera de los márgenes de este trabajo de investigación.

Por último, debo anotar que antes de iniciar la entrevista, presenté a cada participante el protocolo de consentimiento informado<sup>81</sup> (véase Anexo 5), les solicité permiso para grabar el audio o para videograbar, y les aseguré que sus identidades serían protegidas a través de seudónimos. Algunos participantes refirieron no tener problemas en exponer sus ideas junto con sus respectivas identificaciones personales; igualmente, he utilizado seudónimos en todos los casos (véase Anexo 13). Por lo demás, en cuanto he considerado posible, he procurado reservar la información que podría revelar las identificaciones de los entrevistados. Las personas que aceptaron participar decidieron la modalidad, presencial o virtual, así como la fecha y horario de las entrevistas.

## **2.2. Lugares y tiempos efectivos del trabajo de campo**

El trabajo de campo inició el 24 de marzo y culminó el 20 de mayo.<sup>82</sup> Durante ese periodo realicé 24 entrevistas (véase Anexo 13). Los entrevistados fueron 9 mujeres (dos agnósticas y siete ateas) y 15 hombres (tres agnósticos y doce ateos), entre los 29 y 56 años, todos de clase media, profesionales o técnicos, residentes en Lima metropolitana. Las entrevistas presenciales las apliqué en espacios públicos, y guardé su registro en audio a través de mi celular. A la par, utilicé un cuaderno de trabajo de campo para apuntar ideas o conceptos (categorías emergentes) cuando requerí que sean desarrolladas por los entrevistados. Las entrevistas virtuales las realicé a través de enlaces Meet, generados desde mi correo Gmail PUCP, y las videograbé con el aplicativo Xbox Social. Con el apoyo del aplicativo Transkriptor, mediante una

---

<sup>81</sup> Seguí como modelo los lineamientos del Protocolo de Consentimiento Informado, propuesto por Ames Ramello y Merino Amand (2019, p. 41).

<sup>82</sup> El cierre del trabajo de campo estaba programado para el sábado 17 de mayo, pero obtuve dos contactos adicionales de mujeres ateas, referidas por el último entrevistado, que solo podían participar después de la fecha en mención. Decidí aplicar las entrevistas dado que hay menos mujeres en el estudio.

suscripción de pago, obtuve las primeras transcripciones a texto. Luego, revisé con detenimiento dichas transcripciones con sus respectivos audios o videograbaciones, a fin de garantizar la fidelidad de las respuestas de los participantes. A partir de ello realicé la codificación y sistematización de la información.

Apliqué la guía de observación no participante en grupos abiertos de Facebook, donde se encuentran interacciones virtuales entre “no creyentes” o entre estos y los creyentes. Me interesó acopiar particularmente las interacciones publicadas a través de textos, es decir, narrativas cortas, mensajes formales o informales. Inicialmente, había programado el acopio de información solo durante la Semana Santa, entre el Domingo de Ramos (13 de abril) y el Domingo de Resurrección (20 de abril), pero lo extendí una semana más debido a las interacciones que se produjeron tras el fallecimiento del papa Francisco (lunes, 21 de abril), su entierro (sábado, 26 de abril), los siguientes días de expectativa por la elección del nuevo papa y la elección del papa Prevost (jueves, 8 de mayo). A través del registro de esta información, he podido analizar datos que dan cuenta de las percepciones que los “no creyentes” tienen principalmente sobre los creyentes, lo cual he podido triangular con los datos producidos en las entrevistas.

Además, tuve la oportunidad de aplicar la guía de observación participante el Viernes Santo (viernes 18 de abril) en el evento “Parrillada Blasfema”, organizado por la APERAT en una residencia particular en el distrito de San Borja, en Lima, entre las 13:00 y 18:30. Solicité permiso para asistir a través del Google Forms que divulgaron en Facebook y del correo de contacto que aparece en el sitio web de la APERAT,<sup>83</sup> a donde envié el consentimiento informado respectivo (véase Anexo 6). Remarqué que más que interesarme por las dinámicas de la organización, me interesaba contactar personas que pudieran compartir sus historias de vida como no creyentes, así como observar la interacción entre no creyentes. El evento incluyó un conversatorio entre los miembros y simpatizantes de la APERAT que contó con la participación especial de José Enrique Escardó Steck, una de las personas más destacadas que lideró el proceso de denuncias por los abusos cometidos por miembros del Sodalicio y fundador de la Red de Sobrevivientes Perú.

Con el fin de interpretar el fenómeno de la no creencia religiosa, a través de las experiencias de agnósticos y ateos en Lima, he seguido un modelo de investigación que busca hacer dialogar el análisis deductivo, producto de la revisión de antecedentes teóricos, y el análisis inductivo que emerge del campo, considerando que la etnografía

---

<sup>83</sup> Realicé la consulta formal desde mi correo personal PUCP al contacto ubicado en la web ([contacto@aperat.org.pe](mailto:contacto@aperat.org.pe)) (APERAT, s. f.), el 7 de abril de 2025. También conté con la intermediación de un entrevistado para poder participar en el evento.

puede dar luces de un fenómeno social no solo a nivel micro sino también a nivel macro contextual con la formulación de nuevas y posibles hipótesis (Schensul, Schensul, & LeCompte, 2013, pp. 17-20). Así, a la par del trabajo de campo, he realizado revisiones teóricas para realizar ajustes al análisis deductivo del marco teórico conceptual. Para la organización de los materiales documentales y bibliográficos, he utilizado el gestor de referencias Zotero de libre acceso. Por último, realicé manualmente la codificación de las categorías y la sistematización de la información, a través de documentos en Word y de plantillas en Excel, respectivamente.

### **2.3. Información producida**

Los participantes de las entrevistas fueron 15 hombres y 9 mujeres de clase media, residentes en Lima metropolitana, quienes, en su mayoría, habían sido introducidos desde su nacimiento o a temprana edad en la cultura religiosa católica. La mayoría procede de familias nominalmente católicas, (muy) poco o no practicantes. Tres personas sí tienen familiares cercanos católicos o evangélicos practicantes y dos tuvieron padres agnósticos o ateos. La mayoría tuvo una socialización temprana en colegios religiosos, principalmente católicos. La mayoría de quienes estudiaron en colegios públicos recordaron haber llevado el curso de religión. Algunos de ellos fueron seguidores o miembros de la APERAT o de la Sociedad Secular Humanista (SSH), o continúan siéndolo. Por lo menos ocho personas manifestaron que nunca buscaron pertenecer a un colectivo no creyente, pero sí pueden seguir algunas redes sociales de comunidades virtuales “no creyentes” en las que eventualmente podrían participar.

Con la técnica de observación no participante, pude recuperar textos, entre mensajes formales o informales, discusiones e interacciones entre “no creyentes” de las comunidades virtuales, por ejemplo, en Facebook como “AteoDigital”, “Ateos Lima Sur”, “Ateos de Lima Norte”, “Ateos de Perú”, “Ateos vs Creyentes, buscando la verdad”, “Ateos, agnósticos y librepensadores”, “Agnósticos y librepensadores”, entre otros,<sup>84</sup> publicados durante la Semana Santa y los días posteriores a la muerte del papa Francisco. Los mensajes y las interacciones pueden dar cuenta de algunas de las

---

<sup>84</sup> Algunos grupos y comunidades virtuales en redes sociales son de origen peruano y otros de origen extranjero con seguidores peruanos. He considerado aquellos que refieren explícitamente al Perú y los grupos, comunidades o personas que siguen algunos de los entrevistados. No refiero la fuente de origen de algunas figuras (imágenes, memes, textos escritos o audiovisuales) que presento en los capítulos etnográficos cuando estas han sido posteadas o publicadas en grupos cerrados. Sin embargo, algunas de dichas figuras pueden haber aparecido en más de un grupo o comunidad dentro de una misma red social o en otras redes sociales, lo cual refiero cuando la fuente es pública y abierta.

maneras en que los “no creyentes” identifican y caracterizan a los creyentes.<sup>85</sup> Pude triangular los datos producidos en las entrevistas y en la observación no participante, con aquellos producidos en la observación del evento de la APERAT. En este encuentro participaron alrededor de veintiún varones entre 25 y 60 años, cuatro mujeres mayores de 30 años y dos mujeres jóvenes menores de 20 años.

Las personas con las que pude interactuar en el evento o en las entrevistas me recibieron con notoria cordialidad. Por lo general, la mayoría aceptó los lineamientos del protocolo de la observación o de la entrevista, y no agregaron cuestionamientos. Muy pocas personas me solicitaron precisiones sobre los alcances o fines de la investigación. Tuve que precisar que, por tratarse de un estudio cualitativo, en esta investigación no busco generalizar posturas o ideas a partir de una muestra probabilística que exprese la representatividad de la población no creyente del Perú. Utilicé los términos que consideré adecuados para explicarlo, teniendo en cuenta que las personas que me consultaron sobre mi trabajo y sus resultados, como los participantes en general, alcanzaron niveles superiores de educación y han tenido experiencias con metodologías de la investigación. Algunos de los entrevistados tienen expectativas por conocer los resultados de la investigación y he acordado que les compartiré la tesis final.

En la mayoría de las entrevistas, surgieron algunas preguntas sobre mi posición: “¿y tú? no eres creyente, ¿no?”, “¿tú crees o no?”, “(...) pero, ¿qué eres?, ¿agnóstica o atea, atea?”. Muchas veces con una tonalidad amigable que me expresaba una sincera curiosidad; en otras ocasiones con cierta preocupación o incluso desconfianza sobre lo que podría decir al categorizarme. Por lo general, en estas situaciones he procurado dar cuenta de mí misma de la forma más transparente posible, sin preocuparme por no encajar en lo que algunas personas podrían esperar. Expresé que me autoidentifico como “no creyente”, pero que aún no puedo etiquetarme como “agnóstica” o “atea”. Además, les compartí que me encuentro en un proceso de autoconocimiento; que quisiera profundizar esos conceptos con este trabajo; y, que, a la par, tengo un profundo interés personal y académico por las religiones y la diversidad religiosa.

Como sostiene Judith Butler, “(...) el “yo” no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación —o un conjunto de relaciones— con una serie de normas” (Butler, 2009, p. 19). En esa línea, mi “yo” emerge dentro del marco de instituciones sociales fuertemente ligadas a la moral católica. Por ello, para poder “dar cuenta de mí misma” debo remitirme a la conexión que tuve con ella, a través de mis relaciones

---

<sup>85</sup> Dado que no es posible generalizar. Además, algunos de los participantes entrevistados señalaron no estar de acuerdo con las descripciones sobre los creyentes en las comunidades virtuales a las que siguen en redes sociales.

familiares y mi primera socialización en un colegio religioso católico. Considero que la construcción de mi yo estuvo estrechamente condicionada por la manera en que asumí las normas (morales católicas) dadas en el escenario en que nací y que parcialmente cuestioné hasta mi posterior arribo a la universidad y mi contacto con otras formas de percibir y de estar en el mundo. He tenido experiencias vinculadas al catolicismo institucionalizado y popular, que desde muy temprano me ayudaron a observar la heterogeneidad al interior de una comunidad religiosa, lo cual me permite en este trabajo comprender que hay diferentes formas de creer; pero también de no creer. Si bien puedo tener una postura crítica sobre algunas instituciones o actores religiosos; también puedo valorar la labor de algunos de ellos. En esto último puedo coincidir o no con las formas de pensar de los no creyentes.



### CAPÍTULO 3: Contexto etnográfico

Perú es un país profundamente religioso. Con frecuencia ocupamos los primeros lugares entre los países más creyentes en la región latinoamericana.<sup>86</sup> De acuerdo con el censo nacional de 2017, la población que declaró profesar alguna religión en el Perú bordeó el 95 % del total (INEI, s. f.) (véase Figura 1). La encuesta del Instituto de Opinión Pública (IOP), aplicada poco antes del censo nacional de 2017, había mostrado una tendencia similar: sin presentar una variación importante por nivel educativo, nivel socioeconómico o ámbito de ocupación urbano-rural, más del 89 % de los encuestados se declaró creyente. Dentro de este grupo mayoritario, el 20 % se autoidentificó como “muy religioso” y el 47.2 % como “algo religioso”; el resto de encuestados se dividió entre “no creyente” (6.1 %), “le es indiferente” (4.7 %) o “no precisa” (0.1 %) (IOP, 2017, pp. 4-5). Asimismo, según la encuesta del Latinobarómetro (2023), más del 91 % manifestó ser creyente de alguna religión en el Perú, incluidos quienes declararon ser creyentes, pero sin pertenecer a alguna iglesia; mientras quienes aseguraron no pertenecer a una religión fueron el 6.8 % de los encuestados. En este marco, quienes se autoidentificaron en la categoría “ninguna religión” constituyen una compleja minoría de personas que, eventualmente siendo creyentes o reconociéndose como espirituales, declararon no pertenecer a alguna religión o no estar vinculadas a alguna institución religiosa; así como a quienes se autoidentificaron como agnósticos y ateos.

Las categorías “agnóstico” y “ateo” en el Perú se presentaron como opciones aparte de la categoría “ninguna” religión y representaron apenas el 0.3 % y el 0.4 % del total, respectivamente (Latinobarómetro, 2024).<sup>87</sup> En la encuesta del IEP de marzo de 2024, quienes afirmaron no pertenecer a “ninguna” religión representaron el 12 %, donde los agnósticos fueron el 1.1 % y los ateos el 0.5 % del total de encuestados (IEP, 2024, p. 63). Cabe precisar que, en los censos de 1993, 2007 y 2017, se utilizó la categoría “ninguna religión” en una pregunta de tipo cerrada dirigida a personas mayores de 12 años (Romero Pinto, 2021, pp. 46-47), lo cual impidió distinguir entre quienes se autoidentifican como creyentes sin religión y no creyentes en alguna forma. En el censo

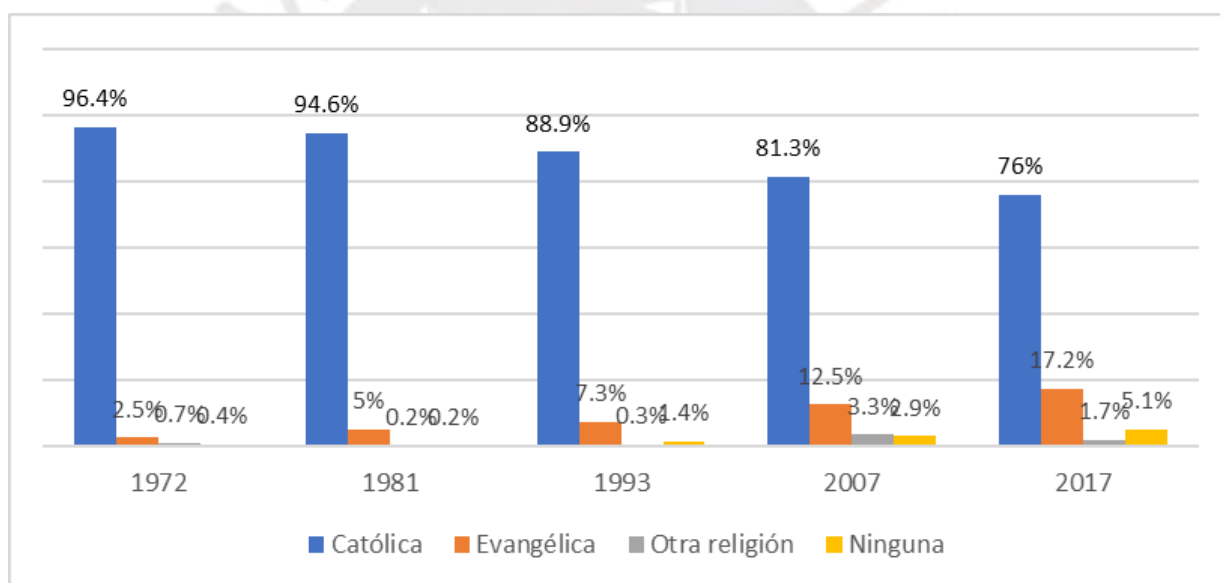
---

<sup>86</sup> Por ejemplo, en Latinobarómetro de 2017, de los 19 países que participaron en la encuesta, los cuatro primeros puestos en cuanto a porcentaje de población encuestada que afirmó tener una religión fueron Paraguay (89.1 %), Ecuador (76.7 %), Perú (73.8 %) y Colombia (73 %). Esta tendencia es similar a las que se registran desde el año 1995 (Aparicio Cabrera, 2019, p. 270). En el reciente reporte del Pew Research Center, Perú (97 %) se encuentra en el top tres de países más creyentes en la región, junto con Colombia que presenta el mismo porcentaje y solo luego de Brasil que presenta el 98 % de creyentes (Evans et al. 2025, p. 28).

<sup>87</sup> Solo la categoría “agnóstico” aumentó un punto porcentual con respecto del año anterior (Latinobarómetro, 2023). Se debe considerar que es posible que otros “no creyentes” se hallen en la categoría “ninguna” religión, que representan cerca del 9 % del total.

más reciente de 2017, la categoría “Otra” religión dio la posibilidad de registrar una categoría emergente, proveniente del censado, lo que dio la opción a inscribir los conceptos “agnósticos” o “ateos” aun contraviniendo el sentido de la categoría institucionalizada en la cédula censal. Esta situación, como algunos participantes de este estudio manifestaron en las entrevistas, da cuenta del marco de discriminación que el Estado peruano mantiene sobre la minoría no religiosa en el país. Como señaló Romero Pinto (2021, pp. 148-149), incluso se invisibilizó la no creencia en el manual de empadronadores.<sup>88</sup> Más aún, en el último censo de población 2025, el Estado no incluyó la variable religión, con lo cual se perdió la continuidad de la información que históricamente se había recuperado desde el siglo XIX, la posibilidad de estudiar las variaciones religiosas por regiones y localidades, así como de aplicar políticas públicas para la gestión de la diversidad religiosa (Romero Pinto, 2025).

Figura 1. Autoidentificación religiosa, según censos de población en el Perú, 1972-2017\*



\* He adaptado los resultados del censo 2017 a las categorías utilizadas en los censos anteriores.

Fuentes: Marzal, 2000a, p. 24; Lecaros, 2016, p. 20; INEI, s. f. Elaboración propia.

En el campo religioso peruano se debe considerar que el peso cultural del cristianismo, en sus diferentes variantes católicas, protestantes y evangélicas, en buena cuenta regula las sociedades y opera, muchas veces, desde el Estado, porque pretenden corresponder a los intereses de la mayoría. Se debe recordar aquí que las entidades y

<sup>88</sup> De hecho, en el contexto del censo de 2017, circuló un video titulado “Sincérate” dirigido a los “solo nominalmente católicos” para referir a una respuesta que evidencie justamente su negación o desafiliación al catolicismo, lo cual fue respaldado por la APERAT (Romero Pinto, 2021, p. 155).

autoridades religiosas no necesariamente representan las formas de pensar el mundo social o de vivir las prácticas religiosas y espirituales. Es necesario el reconocimiento del valor social y cultural de los sectores agnósticos y ateos de la sociedad por parte de la mayoría teísta para contribuir al diálogo y a una convivencia más armónica. Por su parte, agnósticos y ateos, que siguen siendo una minoría en América Latina y que históricamente se han encontrado en una posición marginal o no privilegiada de la sociedad, deben también reconocer los aportes sociales y culturales de los teístas. A continuación, describo algunas características del contexto religioso en el Perú en la que cohabitan una amplia variedad de creyentes, predominantemente católicos, cristianos evangélicos y no cristianos, con una también heterogénea variedad de minoría no creyente en el país. El propósito de esa descripción es que, más adelante, en los capítulos etnográficos, se pueda hallar (o quizás no) el reconocimiento de esta diversidad en las narrativas de autoidentificación de los agnósticos y ateos y de sus percepciones sobre los creyentes con los que interactúan.

### **3.1. El contexto religioso en el que habitan los agnósticos y ateos**

Parte de la compleja diversidad cultural de nuestro país reside en la diversidad religiosa construida a lo largo de su historia y dinamizada principalmente en las últimas décadas (Romero, 2016; 2019). Hoy en día, la religión católica sigue siendo la más importante en número en el Perú, pero se evidencia el aumento sostenido del evangelismo y de otras denominaciones religiosas, así como la cada vez más notoria presencia de personas sin una pertenencia o afiliación a alguna religión (véase Figura 1). Ello corresponde con el paisaje latinoamericano que se encuentra en mayor mutación y recomposición religiosa desde el siglo XX. Sin embargo, si se observan otros escenarios como Guatemala y Honduras, donde hubo un crecimiento llamativo del evangelismo desde el último tercio del siglo pasado y hoy alcanza más del 40 % del total de sus poblaciones; o como Uruguay y Chile, donde la población sin religión superó el 47 % y el 29 %, respectivamente (Latinobarómetro, 2023),<sup>89</sup> se podría considerar que Perú presenta una dinámica todavía moderada en la transformación de su campo religioso.

En este marco de mayor diversificación religiosa, relativamente reciente en nuestro país, no debe dejar de llamar nuestra atención que, en un sondeo de 2016, algunos ciudadanos se hayan manifestado “totalmente de acuerdo” (4.7 %) o “de acuerdo” (11.5 %) con la idea de que unas religiones son superiores con respecto de otras; más aún, cuando la idea de la existencia de “culturas superiores”, que se relaciona con la

---

<sup>89</sup> Años anteriores a la pandemia, el curso de los porcentajes iba en esa línea ascendente en ambos países (Latinobarómetro, 2014, pp. 7-8;15-17).

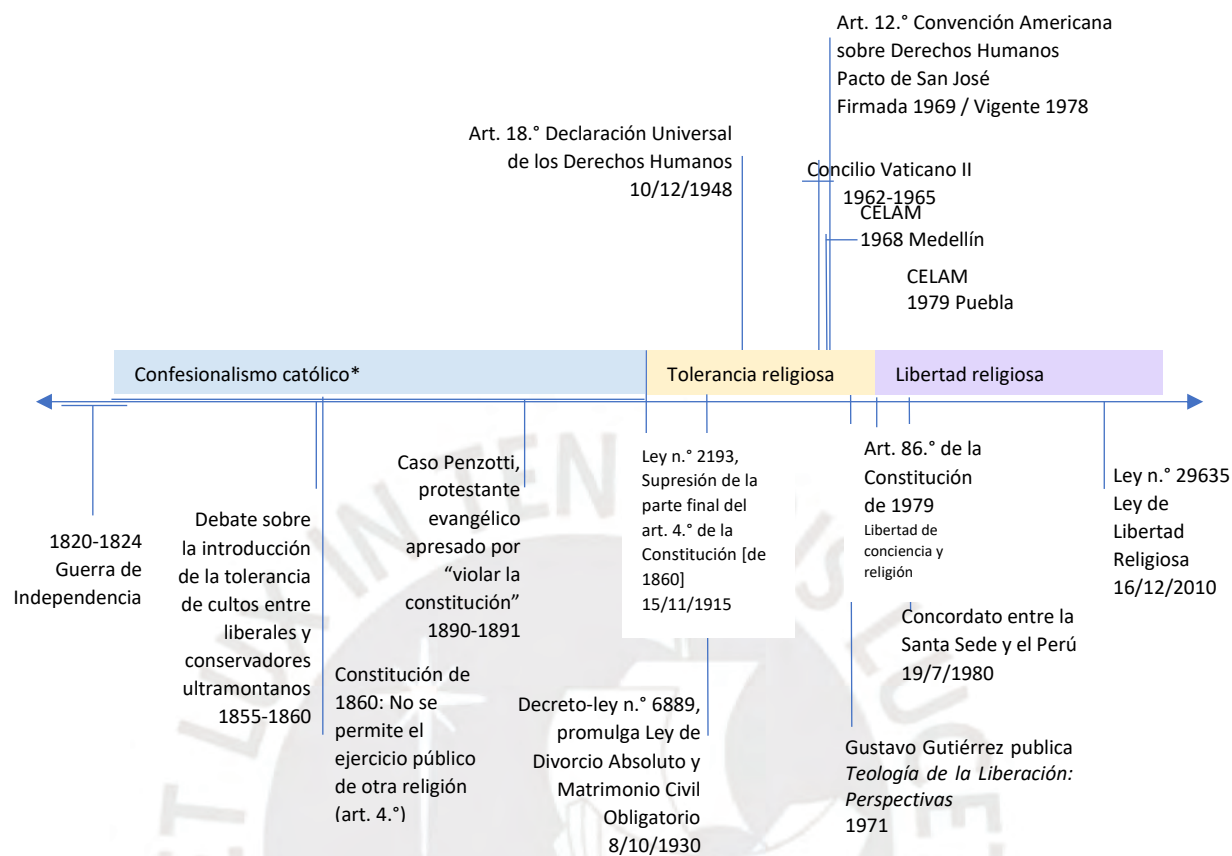
proposición anterior, presentó porcentajes mayores de aceptación (9.2 % y 29.9 %, respectivamente) (Pew Research Center, 2014, pp. 12-15; Gallup International, 2016, pp. 5; 11). Estas afirmaciones responden ciertamente a lo que las personas entienden por “religión” o validan de forma positiva como “prácticas religiosas”.<sup>90</sup> Para algunos, una religión debe comprender un determinado sistema de creencias que se corresponda con ciertas prácticas al interior de una iglesia, en términos institucionales, administrada por un cuerpo especializado, jerárquico y legitimado por la sociedad o por el Estado. Sobre la base de esta definición, por ejemplo, no se ajustarían los cultos andinos a los apus y a la Pachamama, los rituales chamánicos en algunas zonas de la Amazonía, el culto a Sarita Colonia, algunas prácticas ocultistas o los espiritualismos urbanos de los movimientos Nueva Era. El hecho de considerar que existen unas religiones superiores a otras o que ciertas creencias o prácticas no califican como expresiones religiosas válidas podría alimentar la construcción de estereotipos y manifestar posturas y conductas discriminatorias hacia otredades religiosas y culturales.

Ahora bien, algunos estudios más recientes sobre diversidad religiosa en escenarios latinoamericanos sugieren que, en lugar de priorizar el grado de sistematicidad e institucionalidad en la definición de religión, se debe prevalecer la observación de las prácticas culturales que buscan establecer una relación con aquello que se considera de origen divino o suprahumano. Con esta definición mínima, como subraya Frigerio (2018, pp. 76 y 85-86), es posible abarcar actitudes y comportamientos que antes eran parcialmente legitimados o que no solían ser legitimados socialmente como “religiosos”, y visualizar en profundidad la complejidad de la diversidad religiosa; debida cuenta, además, de que, en la historia, mayormente “lo religioso” o “lo espiritual”, se ha producido al margen de las religiones legitimadas como tales, por ser reguladas por la sociedad y el Estado. Así, en el análisis de la diversidad religiosa, se podría prescindir de ciertas categorías como “religiosidad popular”, “supersticiones” o “folclore” utilizados desde la lectura católico-céntrica y académica del siglo pasado.

---

<sup>90</sup> Ello podría explicar por qué la categoría “religiones indígenas” suelen estar ausente en la dimensión sociodemográfica de varias reconocidas encuestas (Parker, 2025, p. 78).

Figura 2. Principales hitos sobre historia y derecho de la religión en el Perú republicano y el contexto internacional



\* Con prohibición del *ejercicio* o del *ejercicio público* de otra religión, según mandato constitucional.

Fuentes: Armas Asín, 1998; MINJUS, 2016; Klaiber, 2016; Congreso de la República del Perú, s. f. Elaboración propia.

Durante la mayor parte de la vida republicana de nuestro país, se mantuvo el paradigma del Estado confesional que protegió el culto católico en los marcos constitucionales (véase Figura 2),<sup>91</sup> y en las últimas décadas, se torna más visible la influencia de variadas perspectivas religiosas, en especial de sectores conservadores, católicos y evangélicos, en la esfera pública, lo cual se condice con la cultura política latinoamericana (Blancarte, 2023, pp. 46-47). En el caso peruano, particularmente, la valoración de los agentes eclesíásticos se evidencia hasta el presente porque siguen

<sup>91</sup> Particularmente, en el siglo XIX, como herencia del liberalismo de la Constitución de Cádiz de 1812, que influyó en el confesionalismo de las constituciones latinoamericanas decimonónicas (Arlettaz, 2014, pp. 30-32). En Perú, en las Constituciones de 1920 y 1933 solo se explicita su protección. Según Ruiz Ballón (2021, p. 25), en 1920 se instauró un "Estado confesional que no impide otros cultos" y en 1933 una "laicidad estatal con protección de la religión católica". La Constitución de 1979 modificó esta característica y reconoció la importancia histórica de la Iglesia católica, con la cual solo habría una colaboración interinstitucional.

siendo convocados como “garantes morales” en el campo político (Pérez-Vela & Lecaros, 2025, p. 91). Además, como sostienen Pérez-Vela y Fonseca Ariza (2025), a propósito de la coyuntura de las protestas y la represión estatal de los últimos años, se evidencian posturas, narrativas y acciones, en ocasiones en movimiento, de actores religiosos vinculados al progresismo y al conservadurismo orgánicos, o en su defecto, militantes y contestarios, respectivamente. Por ello, reconocer la diversidad religiosa resulta imprescindible si se busca promover la valoración de las diferencias, el diálogo en perspectiva intercultural y una mejor convivencia en nuestro país.

En este marco de diversidad se tendría que incluir a agnósticos y ateos que también pueden albergar diferentes religiosidades y espiritualidades. De hecho, en el campo religioso, todavía predominantemente cristiano, reposan las experiencias de vida y de interacción social y cultural de la mayoría de los no creyentes, agnósticos o ateos. Los lazos culturales con sus respectivas religiones de origen no siempre se eliminan; más bien, suelen ser reinterpretados para eventualmente seguir conviviendo con ellos. Así también, las reminiscencias de los históricos marcos constitucional y legal de protección a la religión e Iglesia católica puede ser un tema recurrente de crítica por parte de los no creyentes, agnósticos o ateos. Para muchos, dichos marcos siguen vigentes en la práctica, pese a las reformas legales más recientes que teóricamente postularon un Estado laico; y, algunos, en mayor o en menor medida buscarán actuar para cambiar, dentro de lo posible, esta realidad. De ahí la importancia de reflexionar sobre los desafíos que, como sociedad diversa, de creyentes y no creyentes, debemos afrontar para lograr una mayor igualdad y cultura de paz.

### **3.1.1. La predominancia católica**

La religión católica es uno de los componentes fundamentales de la herencia virreinal. Se puede rastrear un discurso político<sup>92</sup> —desde las autoridades coloniales hasta las elites republicanas— que coinciden en asociar los procesos de evangelización y conversión al cristianismo con los de “civilización” y de “evolución cultural” (García Jordán, 2001; Vega-Centeno, 2018). En nuestros días, la Iglesia católica mantiene una presencia cultural e institucional importante en el Perú. La relevancia histórica del

---

<sup>92</sup> Este discurso muestra la colaboración entre el Estado y la Iglesia católica, —pero también, más adelante, de algunas iglesias protestantes, sobre todo desde la primera mitad del siglo XX— no solo en la introducción del cristianismo, religión estimada como superior y, por ende, considerada como un vehículo hacia la civilización (García Jordán, 2001, pp. 63 y 81), sino también en la exploración y legitimización de la ocupación del territorio con presencia indígena en el Oriente, considerado fuente de riqueza material, propio de la ontología occidental, y en la desvalorización de las prácticas religiosas y políticas indígenas en torno a la tierra.

componente católico se sostiene en la formación de identificaciones religiosas y de mentalidades,<sup>93</sup> de referentes socioculturales y de relaciones de parentesco. La mayoría de la población es católica o ha sido criada en un entorno familiar y social originalmente católico (Pew Research Center, 2014, p. 12). Los ritos católicos, como los sacramentos del bautismo, la comunión o del matrimonio, pero también la educación pública y privada católica,<sup>94</sup> han sido y siguen siendo elementos sustanciales en la construcción de las historias y memorias, personales y familiares, porque precisamente constituyen hitos centrales en la vida social de una persona, así como en la formación de su sentido de pertenencia, de conciencia ética, de sentido de la vida<sup>95</sup> o en la regulación de su cuerpo y sexualidad.

Pese a la creciente disidencia, desafiliación o movilidad religiosa que se vive con mayor notoriedad en las últimas décadas (Pew Research Center, 2014, pp. 4 y 12; IOP, 2017, p. 8),<sup>96</sup> una gran mayoría se sigue autoidentificando como católica en el Perú. Es evidente que ello no significa que todas las personas que se incluyen en el conjunto de “católicos” compartan las mismas creencias o prácticas, o que sigan los lineamientos doctrinales de la Iglesia católica. Por la naturaleza y los fines de los instrumentos de medición cuantitativa utilizados sobre todo en los censos de alcance nacional, no es posible conocer qué creencias específicas tienen o qué prácticas y con qué frecuencia las realizan. Desde siempre, al interior del universo católico se han encontrado múltiples expresiones y experiencias de religiosidad y espiritualidad, colectiva o individual, así como diferentes pensamientos teológicos y posturas políticas, muchas veces en competencia u oposición, al interior del clero y del conjunto de fieles que conforman la iglesia. En Perú, se han presentado tipologías de católicos como la propuesta de Marzal (2000a, pp. 24-34; 2002, p. 408), aunque, como él mismo previó, difícilmente se puede aprehender o clasificar la vasta variedad de voces internas que se pueden encontrar en este universo.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Sobre religión y mentalidades, véase, por ejemplo, la investigación de Cristina Flórez (2014) en torno a las presencias de la muerte, presencias fantasmagóricas y aparecidos en el Perú.

<sup>94</sup> La labor educativa de la Iglesia católica pudo suplir en buena cuenta la del Estado republicano que muy limitadamente ha invertido en educación pública (Romero, 2008, pp. 30-31).

<sup>95</sup> Siguiendo el concepto de religión de Geertz, refiere a la comprensión del sufrimiento que puede suponer la injusticia o la dureza del mundo (Marzal, 2002, p. 27).

<sup>96</sup> Cabe precisar que, si bien existe el número de no afiliados religiosos va en aumento en el mundo, según estimaciones del Pew Research Center (2017), es posible que más bien disminuyan hacia 2060 porque solo el 10 % de los nacidos entre 2010 y 2015 son de madres sin afiliación religiosa.

<sup>97</sup> En el pluralismo católico, según Marzal (2000a; 2002), se pueden distinguir a católicos populares, católicos sincréticos, comunidades eclesiales de base, movimientos laicales, católicos carismáticos, católicos seculares y nuevos movimientos eclesiales.

El sacramento del bautismo oficialmente administrado por la Iglesia católica romana, por la que una persona se une a Cristo y deviene cristiano,<sup>98</sup> es el denominador común que reúne en un conjunto a individuos, procedentes de diferentes contextos socioculturales, con posiciones, expresiones y prácticas tan diversas como la de una curandera, un miembro de la Hermandad del Señor de los Milagros, un sacerdote simpatizante de la teología de la liberación, un miembro numerario del Opus Dei, un católico carismático, entre otros. Se suele pensar que, para no ser calificado solo nominalmente como católico por haber recibido el bautismo, se tendría que creer también en los dogmas impartidos por la Iglesia católica y seguir prácticas rituales y éticas en función de ellos; pero esto, por lo general, no siempre es así. En el laicado, por ejemplo, la práctica regular de sacramentos conforme a los marcos institucionales de la Iglesia, la aceptación de la autoridad papal o el cumplimiento fiel de la doctrina católica en el comportamiento y en la toma de decisión personales no siempre han sido requisitos indispensables en la autoidentificación como católico. Como sostiene Lecaros (2015), se viene produciendo una marcada desarticulación entre las normas institucionales y las prácticas sacramentarias de los católicos. Más allá del concepto oficial o teológico del término, interesa aquí su sentido antropológico, esto es, en relación con las narrativas de identificación personal o colectiva, que puedan existir de “ser católico”, aun cuando algunas de ellas no sean aceptadas por la Iglesia católica institucional. En esta línea, por ejemplo, es posible incluir a las personas que se autodefinen a la par como católicas y feministas que defienden el uso de anticonceptivos o el acceso legal al aborto como derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en abierta oposición contra la doctrina de la Iglesia católica.

Como ha observado Romero (2004, p. 98; 2008, p. 23), siguiendo a Casanova, la religión católica se constituye hoy en día como una religión pública. Ello se ha evidenciado en varios momentos de la historia política y social del país. Romero (2008: 23-26) resalta la relevancia de la participación de la Iglesia católica, —pero también de otras iglesias o denominaciones religiosas, como las evangélicas, principalmente— en la construcción de la sociedad civil y, por extensión, del espacio público nacional. En esta línea, se puede observar, por ejemplo, la presencia activa del laicado mediante asociaciones u organizaciones con propósitos pastorales, teológicos, e incluso políticos, que han dinamizado y mantenido activa la fe católica en la diversidad sobre todo en el

---

<sup>98</sup> Véase Vaticano (2018, párr. 3, núm. 830-837; 1260-1261, 1270). Además, es importante anotar que, siguiendo el principio ecuménico, en *Lumen Gentium*, una de las constituciones del Concilio Vaticano II, se establece que “La Iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro (...)”. Véase, en esa línea, Vaticano (2018, párr. 3, núm. 838).

contexto posconciliar y promovido por el Concejo Episcopal Latinoamericano-CELAM desde 1968. Se tiene también la participación de algunos sectores de la Iglesia católica en la formación de comisiones de defensa de derechos humanos y vicarías de solidaridad durante el periodo de violencia de fines del siglo pasado; y, en la conformación de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos y de la red “Para que no se repita” con fines, entre otros, de preservar la memoria sobre la violencia y de promover la reparación de las víctimas. Recordemos, además, la participación de miembros católicos en la conformación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2001-2003), cuyo informe final, a la vez, recibiría la crítica y la oposición de algunos sectores católicos (Romero, 2004, p. 105; 2008, p. 28).<sup>99</sup> En la última década, ha sido notoria la avanzada de los sectores más conservadores de la Iglesia católica en el país, como lo son el Opus Dei, los Legionarios de Cristo o el Sodalicio de Vida Cristiana (Vega-Centeno, 2018), los cuales han ido ganando un sólido terreno político y jurídico en el país. Incluso, no obstante la disolución del Sodalicio y la sanción impuesta a Cipriani desde el Vaticano, ambas acciones tomadas por el papa Francisco, hay sectores de la sociedad y del medio político que no dan crédito a las acusaciones e investigaciones realizadas.

Posturas y opiniones contrarias también se presentan en el espacio público en materia de política económica que, por extensión, se pueden vincular a los derechos de los pueblos indígenas, de las comunidades campesinas y de medioambiente. La pluralidad de posiciones políticas de autoridades, líderes y sectores religiosos católicos sobre estos asuntos es compleja y merece estudios a profundidad; no obstante, se observan posiciones claramente opuestas sobre la materia, por ejemplo, entre quienes aprueban o rechazan la política económica neoliberal, y entre estas, se pueden encontrar una vasta cantidad de posiciones intermedias. Más allá de las diferencias, resulta evidente el interés y la participación de algunas autoridades de la Iglesia católica en asuntos públicos. Un ejemplo de ello se dio en marzo de 2015, cuando una delegación de autoridades de la Iglesia católica peruana<sup>100</sup> asistió a una audiencia pública organizada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos-CIDH en Washington con la finalidad de exponer acerca de la situación de los derechos humanos en el marco de las actividades de las industrias extractivas en la región (CELAM, 2015; CIDH, 2015). Entre otros, denunciaron cómo la sobreexplotación minera, formal e informal, genera estragos

---

<sup>99</sup> Otros escenarios donde Romero (2008) observa la participación de algunos miembros de la Conferencia Episcopal Peruana son la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza y el Acuerdo Nacional; donde también participaron autoridades y creyentes de otras iglesias y denominaciones religiosas.

<sup>100</sup> También asistieron obispos y representantes de Brasil, Ecuador y Guatemala.

en las poblaciones indígenas y en la preservación del medioambiente. En algunos escenarios de conflictos socioambientales aún vigentes, se solicita la presencia de autoridades religiosas en las mesas de diálogo con el Estado.

Algunos sectores de la Iglesia católica promueven anualmente, junto a algunos miembros de iglesias evangélicas, las marchas por la vida en defensa de la penalización del aborto en la legislación peruana; y, a fines de 2016, en el marco de la discusión sobre la inclusión del “enfoque de género” en la agenda del sector de educación pública, surgió el movimiento #ConMisHijosNoTeMetas, en el que participaron también algunos sectores tanto católicos como evangélicos para manifestarse en contra de la denominada “ideología de género” y defender, entre otros, la noción heteronormativa de familia.<sup>101</sup> Desde hace más de una década y media, el espacio público se ha ampliado o se complementa en escenarios virtuales. Las manifestaciones públicas de opiniones y posturas, así como la organización y convocatoria a movilizaciones sociales o a intervenciones en el espacio público, promovidas por creyentes (y no creyentes) y autoridades religiosas, entre ellas, algunas católicas, se canalizan o apoyan mediante el uso de redes sociales. En el espacio virtual, si bien pueden observarse esfuerzos de diálogo y debate, se aprecian también lenguajes que contienen pensamiento dicotómico, estereotipos, falacias e inclusive violencia por parte de creyentes y no creyentes, entre quienes piensan diferente, en torno a temas sobre ampliación de derechos civiles, como la unión civil homosexual, y de derechos sexuales-reproductivos, como la despenalización del aborto o del acceso libre y gratuito de métodos anticonceptivos.

Como señalé líneas arriba, la autoidentificación católica de unos puede ser no legitimada por otros católicos y es el caso de quienes profesan la fe católica, pero están de acuerdo con políticas públicas de salud reproductiva que se oponen a la doctrina de la Iglesia católica.<sup>102</sup> Un colectivo rechazado por algunos sectores de la Iglesia católica clerical y laical es la Red Latinoamericana Católicas por el Derecho a Decidir,<sup>103</sup> que tiene una rama en Perú desde 2009. Se trata de una organización, autoidentificada como católica y feminista, que, entre otros, promueve la defensa de los derechos sexuales y

---

<sup>101</sup> Los actores involucrados y la dinámica detrás del movimiento revelan la intersección entre la religión y la política, es decir, donde evangélicos y católicos, vinculados a partidos de derecha conservadora y neoliberales coincidieron en una “lucha espiritual” contra la homosexualidad y las bases ideológicas que amplían los derechos de la comunidad LGTBI (Lecaros, 2025).

<sup>102</sup> Un fenómeno similar ocurre en el mundo evangélico.

<sup>103</sup> Catholics for a Free Choice nació en Estados Unidos en 1973 y Católicas por el Derecho a Decidir América Latina en 1987 (CDD-Perú, 2018).

reproductivos de las mujeres en el marco de un Estado laico (CDD-Perú 2018).<sup>104</sup> Uno de los principales proyectos que defiende este colectivo, junto a otras asociaciones y organismos no gubernamentales feministas,<sup>105</sup> es la despenalización del aborto en casos de violación de mujeres menores de edad, por ejemplo, a través de la campaña “Todas somos Mariana”. Por ello, ha sido calificada de “abortista”, “anticatólica” o “anticristiana” por algunos de sus críticos u opositores, quienes observan incongruencias entre la doctrina y las enseñanzas sobre el término de la vida de la Iglesia católica y la interpretación teológica feminista del colectivo.

### **3.1.2. Minorías religiosas**

Desde 2002, la Dirección de Asuntos Interconfesionales del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUS) se encarga de coordinar y promover las relaciones entre el Ejecutivo y las “otras confesiones distintas a la católica” (MINJUS, s. f). Un requisito preliminar para empadronarse como una de esas confesiones consistía en que ya se encuentren registradas como asociaciones civiles de acuerdo con el Código Civil peruano; y, ello era importante porque su reconocimiento institucional servía para gozar de personería jurídica civil y acceder, por ejemplo, a ciertos beneficios tributarios. Como observó Huaco (2008, p. 418), este escenario legal evidenciaba que no se había alcanzado la igualdad religiosa con respecto al rango jurídico de la Iglesia católica, avalado por el Concordato<sup>106</sup> de 1980 y la Constitución Política hoy vigente. Con la Ley de Libertad Religiosa de 2010, Ley n.º 29635, la inscripción continúa ciertamente siendo voluntaria y se exige que las “entidades religiosas” den cuenta de información que las legitimen como tales, esto es, información sobre el número de fieles mayores de edad, sus lugares de culto, un estatuto o un esquema de organización y órganos representativos, entre otros. Ello responde a que la ley mantiene la definición estándar de religión que exige su institucionalidad. Se manifiesta también que el Estado respeta y garantiza las expresiones religiosas de los pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos; sin embargo, no explicita qué se debe entender por “expresiones religiosas” y de qué manera las respetaría. En esa línea, tampoco resultan visibles las intersecciones que pueden darse, por ejemplo, entre algunas de dichas “expresiones

---

<sup>104</sup> Véase, además, la Carta de Principios de la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir, elaborada en Caxambú en 1996 y modificada en Lima en 2011; y la Carta dirigida al papa Francisco por la Red Latinoamericana en septiembre de 2014.

<sup>105</sup> Como las organizaciones Defensa de los Derechos de la Mujer-DEMUS y Flora Tristán.

<sup>106</sup> El Concordato fue suscrito a pocos días del término del Gobierno de Morales Bermúdez y, aunque entonces no fue ratificado oficialmente por el Congreso de la República, ha sido reconocido en la segunda disposición complementaria final de la Ley n.º 29635 de 2010. Es materia de crítica por parte de las asociaciones de “no creyentes” que lo observan como una limitación para su modelo de Estado laico.

religiosas”,<sup>107</sup> que no siempre presentan una base religiosa organizada o legitimada, y la política sobre la administración del territorio.

En 2021, el Registro de Entidades Religiosas tenía 157 entidades inscritas entre denominaciones religiosas y organizaciones misioneras (MINJUS, 2021, p. 12), lo cual visibiliza en parte, o por lo menos en el plano jurídico-legal, la presencia de las minorías religiosas institucionales u organizadas en nuestro país. Sin duda, la mayor fuerza de dichas minorías procede del evangelismo. Otras religiones minoritarias son la Iglesia Adventista del Séptimo Día, los Testigos de Jehová y los mormones de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, de inspiración cristiana y clasificadas como iglesias escatológicas, que surgieron en el siglo XIX en Estados Unidos y llegaron a Perú entre inicios y mediados el siglo XX (Marzal, 2000a, pp. 36-37; 2002; Hernández Lefranc, 2000). Asimismo, se encuentran las comunidades judía e islámica,<sup>108</sup> cuya presencia y aportes culturales aún se deben profundizar desde las ciencias sociales. A continuación, se abordarán brevemente algunas características del mundo evangélico por su importancia en el espacio público y cultural del país.<sup>109</sup>

### **3.1.2.1. Protestantes, evangélicos y pentecostales**

El evangelismo es la minoría religiosa más importante en número en el país y su aumento ha sido sostenido, según se aprecia en los censos nacionales de las últimas décadas.<sup>110</sup> No se tienen estadísticas oficiales o extraoficiales sobre la presencia y la amplia diversidad de las iglesias evangélicas en el territorio nacional. En la actualidad, existen dos instituciones que asocian y representan a las principales denominaciones e iglesias evangélicas ante la sociedad y el Estado: el Concilio Nacional Evangélico del Perú-CONEP desde 1940 y la Unión Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú UNICEP desde 2003. Fonseca Ariza (2018), siguiendo una ruta cronológica, ha propuesto cuatro subcategorías para conocer la complejidad del mundo evangélico: el protestantismo histórico que presentan organizaciones burocratizadas; el protestantismo evangélico, de un perfil teológico más conservador con respecto a la

---

<sup>107</sup> Algunas de las cuales podrían estar asociadas a la noción política contemporánea del Buen Vivir.

<sup>108</sup> Aunque pequeña, la comunidad judía también es plural (Yalonetzky Mankevich, 2016, pp. 45-61). Por su parte, la investigación de Jaime Ballero (2002) incluye el análisis de la comunidad islámica en el campo religioso limeño.

<sup>109</sup> Aunque no clasificado como parte del mundo evangélico por Marzal (2000a, pp. 43-44), cabe destacar también el protagonismo alcanzado por el partido político confesional, Frente Popular Agrícola FIA del Perú-FREPAP, fundado por Ezequiel Ataucusi, histórico líder de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, tras alcanzar escaños en las elecciones congresales de 2020.

<sup>110</sup> Si bien estos han sido criticados por las limitaciones que encierran las preguntas u opciones de respuestas cuando las han presentado (Romero Pinto, 2021).

lectura literal de la Biblia; el pentecostalismo clásico, que presenta la estructura denominacional de los protestantes históricos y evangélicos, pero su jerarquía es menos burocratizada; y, el neopentecostal o carismático, centrado en la figura del líder religioso carismático y basado en la teología de la prosperidad.<sup>111</sup>

Desde su arribo, y sobre todo desde fines del siglo XIX, la presencia evangélica ha sido relevante en la diversificación del capital religioso y en la esfera pública en el país. Cabe recordar el proceso judicial del metodista Francisco Penzotti, quien en 1890 fue denunciado por el presunto delito constitucional contra la religión al haber hecho, supuestamente público, su culto protestante, caso que aceleraría la secularización de otros ámbitos del derecho civil y la introducción de la tolerancia de cultos (Ramos Núñez, 2010, p. 1019). Además, se debe recordar el trabajo de las misiones, así como su proyección en el campo educativo, dentro del cual, uno de los más destacados fue el presbiteriano John A. Mackay en el siglo XX.<sup>112</sup> A fines de ese siglo, las comunidades evangélicas, sobre todo en áreas rurales andina y amazónica, fueron de las pocas organizaciones sociales que resistieron y procuraron proporcionar sustento espiritual y lazos de solidaridad a la población civil, a pesar de las amenazas y la violencia directa a las que se encontraban expuestas; así también, algunos líderes o pastores evangélicos realizaron denuncias contra los grupos subversivos y las acciones de algunos elementos de las fuerzas del orden (CVR, 2003, pp. 465-466). En la actualidad, la presencia de autoridades evangélicas como mediadoras en algunos conflictos socioambientales, la participación evangélica en la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza (Romero, 2008, p. 28), así como la “Ceremonia de Acción de Gracias por el Perú”, organizada anualmente como parte de la agenda oficial de la celebración por las Fiestas Patrias, dan cuenta de su legitimidad en la sociedad y el Estado.

La participación política-electoral de los evangélicos se hizo visible principalmente en el marco del triunfo electoral de Alberto Fujimori en 1990 y se consolidaría con la fundación del partido político Restauración Nacional, liderado por el pastor Humberto Lay en 2005 (Gutiérrez Sánchez 2008, p. 108; Julcarima Álvarez, 2008, p. 389). Desde entonces, se han ensayado generalizaciones equívocas en torno a una postura política homogénea de tendencia conservadora por parte de los evangélicos y se suele abordar la posible

---

<sup>111</sup> Sobre su origen, Fonseca Ariza (2018, pp. 37-39) señala que los protestantismos históricos proceden de la Reforma protestante del siglo XVI o del avivamiento metodista del siglo XVII; el protestantismo evangélico tiene su origen en los avivamientos religiosos de Estados Unidos en el siglo XIX; el pentecostalismo clásico se origina por una renovación religiosa del protestantismo evangélico mundial a inicios del siglo XX; por último, los neopentecostales y carismáticos surgen a partir de la década de 1970.

<sup>112</sup> Misionero protestante que formó estrechos vínculos amicales e intelectuales con jóvenes políticos apristas, entre ellos, Haya de la Torre (Bastian, 1994, pp. 172-173).

impronta del voto evangélico en las contiendas electorales. Como en el mundo católico, los evangélicos pueden presentar también diversas posturas, entre progresistas, moderadas, liberales o conservadoras en asuntos políticos, económicos y sociales (Parker, 2012, p. 38; Aragón, 2016; Fonseca, 2018). Es sabido, por ejemplo, que en el colectivo #ConMisHijosNoTeMetas no se comprenden todas las voces evangélicas del país. De hecho, el CONEP hizo público respaldo a la introducción del enfoque de género en el currículo nacional de educación y, varias décadas atrás, incluso, ya había sido favorable al uso de métodos anticonceptivos (Gutiérrez Sánchez, 2015). En el marco de la sociedad, no obstante, Aragón (2016, p. 188) encuentra una correlación entre la variante pentecostal con una mayor religiosidad personal declarada y la tendencia hacia una mayor resistencia a aceptar que personas homosexuales puedan acceder a cargos públicos o ampliar sus derechos civiles, como el matrimonio.

El crecimiento exponencial de las iglesias evangélicas pentecostales y sobre todo neopentecostales ha sido estudiado a partir de varias aristas por tratarse de un fenómeno compartido en toda América Latina. Lecaros (2016) ha sintetizado las principales teorías, no excluyentes entre sí, que pretenden explicar la conversión al evangelismo, entre ellas, la teoría del mercado religioso, teorías vinculadas a la pobreza y la exclusión social, y la teoría del reconocimiento del individuo en una comunidad y de esta en la sociedad. Las distancias que se marcan con respecto al catolicismo —desde la perspectiva, sobre todo, del neopentecostalismo— se basan principalmente en la lectura directa de la biblia, la adopción de una teología del éxito y de la prosperidad, así como el seguimiento de una vida libre de vicios, como el consumo de alcohol. Aunque se presentan como una ruptura con respecto a la identidad y las prácticas católicas, los evangélicos (neo)pentecostales conversos pueden presentar expectativas similares a las de algunos católicos como los milagros y las curaciones (Bastian, 1994, p. 252; Lecaros, 2016, p. 192; Fonseca Ariza, 2018). El arribo de las iglesias neopentecostales, en particular, ha generado escenarios de tensión y competencia, de cohabitación y adición de elementos religiosos.<sup>113</sup>

En esa línea, algunas prácticas católicas “populares” son objeto de crítica por parte de algunos neopentecostales porque las consideran distorsiones graves de la fe y del culto que “deben rendir a Dios”. Ejemplos claros de ello son la crítica al culto a las imágenes de los santos o de las advocaciones de la Virgen María, y al perfil “profano” de las fiestas católicas, como los bailes (Lecaros, 2016, pp. 192-193). Desde la visión de algunos neopentecostales, estas distorsiones “idólatras” y “paganas” se han producido debido al

---

<sup>113</sup> El catolicismo también adoptó elementos pentecostales, como en la Renovación Carismática.

precario trabajo pastoral de la Iglesia católica, la cual, entre otros, no fomenta el estudio de la biblia entre sus miembros. Además de la transformación de cultos, posturas éticas y pensamiento teológico, la conversión al evangelismo también tiene el potencial de generar límites a la (re)producción de prácticas culturales y médicas indígenas<sup>114</sup> que se han mantenido vigentes gracias a la expansión del “catolicismo popular” como, por ejemplo, la curación con cuy en localidades rurales. Se debe considerar, sin embargo, que la flexibilidad y la movilidad son variables que se deben considerar en materia religiosa, por ello, no es posible sustentar un antagonismo entre lo católico y lo pentecostal, más aún cuando ambos componentes son compatibles por su fuerza ritual.

### **3.2. La minoría “no creyente”**

En Perú no se ha formado una línea histórica de reflexión explícitamente agnóstica o atea en el campo político o intelectual. Hubo voces anticlericales y de librepensadores desde el siglo XIX, pero no necesariamente ateas (Armas Asín, 1998; Chocano, 2020). González Prada, por ejemplo, criticó abiertamente a la Iglesia católica en la política, la literatura y los medios de prensa.<sup>115</sup> Algunos positivistas, como Javier Prado, criticaron los privilegios eclesiásticos, el atraso de la educación de influencia escolástica, la corrupción del clero y su interferencia en asuntos temporales, pero defendieron la fe católica. Desde el marxismo, Mariátegui criticó principalmente el carácter feudal de la Iglesia católica y la debilidad del liberalismo moderado peruano “[empeñado] en armonizar la confesión católica del Estado con una política laica (...)” (Mariátegui, 2011 [1928], pp. 137 y 139). Haya de la Torre se afianzó como líder en la escena política durante la manifestación contra la consagración del Perú al Sagrado Corazón de Jesús en 1923, la cual había sido promovida por el arzobispo Emilio Lissón y respaldada por el presidente Augusto B. Leguía (Klaiber, 2016, p. 15). La comisión del anteproyecto de ley electoral de 1931 desestimó el sufragio activo y pasivo del clero,<sup>116</sup> lo cual fue retomado por la Constitución Política de 1933. Décadas después, las izquierdas peruanas tampoco buscaron pronunciarse como una propuesta política contraria a la religión. A pocos meses de las elecciones presidenciales de 1985, y en el contexto de la visita de Juan Pablo II, seguidores de Barrantes Lingán, candidato de Izquierda Unida, se apresuraron en aclarar que poseían una postura no solo conciliadora sino compatible

---

<sup>114</sup> Segato (2007) alude a un proceso de desetnificación en estos casos.

<sup>115</sup> “A los desheredados del mundo, la fe les sirve de espejismo (...)” escribió González Prada (2009 [1901], p. 473). Es conocida su posición anticlerical como queda plasmado, entre otros, en su famoso ensayo “Las esclavas de la Iglesia”. Sin embargo, para algunos autores, como el sacerdote jesuita Interdonato (1968, pp. 34-40), el anticlericalismo de González Prada es un signo de su postura atea y antirreligiosa (cfr. Paz y Miño, 2012, p. 162).

<sup>116</sup> La comisión fue integrada por intelectuales jóvenes como José Antonio Encinas, Luis E. Valcárcel, Luis Alberto Sánchez o Jorge Basadre.

entre marxismo y religión,<sup>117</sup> como también lo sostenía Fidel Castro (véase Anexo 7). Estas posturas pudieron revelar cierto grado de anticlericalismo, pero no expresar alguna increencia religiosa o afirmación sobre la inexistencia de Dios.

La posición de las autoridades de la Iglesia católica, por lo general, ha tendido a construir discursos de desprestigio o de desvaloración hacia quienes no creen en Dios (Roca-Ferrer, 2018, p. 295). Se puede recordar aquí las palabras del papa Juan Pablo II en una de sus visitas a Polonia en 1981 cuando refirió no solo a la necesidad de rechazar el ateísmo y el escepticismo, sino que también vinculó ambos fenómenos a la “incertidumbre moral”, la “desintegración de la familia” y la “degeneración de las costumbres” (Vaticano, 1981; véase el Anexo 8).<sup>118</sup> En contraparte, la postura del papa Francisco sobre los ateos fue singular, dado que en ocasiones transmitió mensajes de inclusión y respeto hacia los no creyentes. Además, no señaló como incompatible el hecho de ser no creyente y tener a la vez valores morales, lo cual generó reacciones negativas de ciertos críticos y sectores conservadores. En sus últimos años de vida, subrayó, por ejemplo, que: “Nadie debe ser condenado si no cree” (Francisco citado en Beltrán, 2024). De hecho, su disposición a un diálogo más cercano, la crítica a los creyentes “de doble moral”, los pedidos de perdón por las violencias generadas directa o indirectamente en el pasado y el presente por la Iglesia, las acciones tomadas para separar a los sacerdotes que cometieron abusos sexuales, entre otros, dieron lugar a una valoración positiva de parte de los no creyentes hacia esta autoridad eclesiástica.<sup>119</sup>

Los agnósticos y ateos han sido sujetos históricamente discriminados en el campo político y cultural de América Latina, donde ha habido una tendencia hacia el integrismo como modelo de organización social y al confesionalismo de los Estados. En este escenario, las religiones, particularmente la católica y, en las últimas décadas, la cristiana evangélica, ofrecen principios que suelen componer el soporte ideológico sobre el cual se construyen los marcos jurídicos y legales de los Estados. A diferencia de algunos países europeos, o con cierta tendencia hacia la secularización de sus sociedades, donde ser religioso, o manifestarse públicamente como tal, tiende a no estar bien visto (Casanova, 2017, p. 30), en sociedades como la nuestra, que comprende

---

<sup>117</sup> Por su parte, como sostiene Masferrer Kan (2013, p. 162), la Iglesia católica mantuvo un enfrentamiento directo con el comunismo ateo, lineamiento que parcialmente recién modificaría en el contexto de renovación institucional del Concilio Vaticano II, cuando cambió a la estrategia de convivencia con algunos países socialistas en plena Guerra Fría.

<sup>118</sup> Desde una perspectiva teológica, con respecto a la postura de Ratzinger y los diálogos y debates en los que participó con ateos, véase Conesa (2024).

<sup>119</sup> Se suman los gestos y la disposición al diálogo por parte del papa Francisco, así como su crítica al capitalismo radicalizado y la sobrevaloración al consumo de nuestros tiempos (Spotts, 2013).

entornos de mayor tradición confesional, los “no creyentes” han estado expuestos, por lo general, a la construcción de estereotipos, formas de discriminación y exclusión.

Por ello, el agnosticismo y el ateísmo han consistido principalmente en experiencias individuales que, con frecuencia, tienden a permanecer en el ámbito privado e incluso secreto del individuo (Interdonato, 1968; Marzal, 2000). Un ejemplo de esto es aquella anécdota de Francisco Miró Quesada y dos de sus amigos parlamentarios en Kiev. En el viaje habían conocido a una pareja rusa que manifestaron “con orgullo” ser ateos y cuando estos les preguntaron si también eran ateos, sus “dos amigos dijeron que sí...” sin problema (Miró Quesada citado en Interdonato, 1968, p. 371). Como observa Interdonato (1968), si la pregunta se hubiera dado en el Perú, posiblemente hubieran dudado en afirmar abiertamente que eran ateos. Ciertamente, hubo intentos por instaurar colectivos que reunieron a “no creyentes”, como la Liga de Estudiantes Ateos a inicios de los años sesenta en Trujillo y el Movimiento Peruano Antirreligioso a fines de los años noventa en Lima (Paz y Miño, 2012, pp. 180-181), pero no lograron alcanzar continuidad.

Sin embargo, este escenario se ha ido transformando parcialmente en los últimos años. En el siglo XXI, algunos agnósticos y ateos, públicamente o desde el anonimato, han encontrado en el ciberespacio un entorno de conexión e interacción para formar colectivos a través de comunidades virtuales u organizar actividades de intervención en el espacio público.<sup>120</sup> Existen comunidades virtuales como “Ateos y agnósticos del Perú”, “Ateo Digital”, “Ateos del Perú”, “Ateos de Lima norte”, “Ateos y Agnósticos del Sur Chico del Perú”, entre otros,<sup>121</sup> cuyos miembros se vinculan en grupos privados, principalmente de Facebook e Instagram, para intercambiar críticas sobre la sociedad creyente y exponer sus valoraciones sobre la vida o existencia humana. Si bien los mensajes transmitidos en redes, de carácter informativo o apelativo, pueden dar cuenta de sus objetivos de promover, entre otros, la secularización de la sociedad y el principio de laicidad del Estado; también se pueden encontrar mensajes con función emotiva o expresiva que pueden contener sentidos de ironía y sarcasmo sobre la sociedad de creyentes.

A inicios de la década pasada, dos colectivos lograron constituirse en asociaciones civiles sin fines de lucro con un estatuto institucional,<sup>122</sup> según lo establecido por el

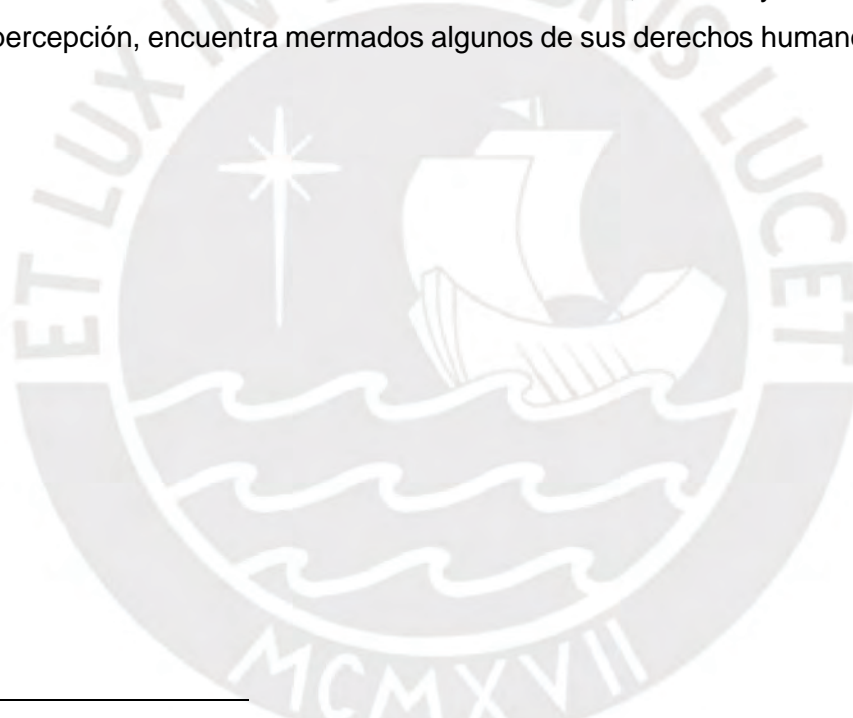
---

<sup>120</sup> Es posible que luego del contexto de pandemia, entre 2020 y 2021, se haya modificado las formas de organización, así como la frecuencia de las actividades en el espacio público.

<sup>121</sup> Véase, por ejemplo, el Anexo 9.

<sup>122</sup> Lo que Rabbia (2025, p. 11) denominaría “secularismos organizados”.

Código Civil peruano: la Asociación Peruana de Ateos-APERAT<sup>123</sup> desde 2010 y la Sociedad Secular Humanista del Perú-SSH<sup>124</sup> desde 2012 (véase Tabla 6). A través de sus páginas web y redes sociales, se pueden observar las valoraciones que los “no creyentes” tienen sobre sí mismos, la sociedad de creyentes que los rodea y la intervención del componente religioso en las políticas del Estado peruano. Se puede hacer seguimiento también de las manifestaciones y prácticas públicas, que llevan a cabo con los objetivos de promover, entre otros, la secularización de la sociedad y el principio de laicidad del Estado.<sup>125</sup> En esa línea, forman un discurso de crítica contra el peso de las religiones, sobre todo del cristianismo católico y evangélico, en las regulaciones (orden jurídico) de la sociedad y el Estado. Si bien no es posible generalizar, estas asociaciones y comunidades potencialmente expresan la identificación y valoraciones de la minoría “no creyente” que en nuestro país ha sufrido o puede sufrir de discriminación en sus entornos familiares, sociales y laborales, y que, desde su percepción, encuentra mermados algunos de sus derechos humanos y civiles.



---

<sup>123</sup> Es fundada en noviembre de 2009 y registrada en 2010. Asimismo, está vinculada a organizaciones internacionales como la International Humanist and Ethical Union y de la Atheist Alliance International (APERAT, s. f.).

<sup>124</sup> En un comunicado, aparecido en redes sociales el 2 de abril de 2025, la SSH anunció, luego de un proceso de reestructuración interna, el reinicio de sus actividades públicas, las cuales habían sido suspendidas en diciembre de 2024. Comunicaron que mantendrán principios constitutivos como son la promoción de un “humanismo secular” o “humanismo científico” en la sociedad peruana, lo cual se complementa con el rechazo a toda forma de irracionalidad procedente de las religiones, las pseudociencias, las teorías conspirativas o el posmodernismo. Asimismo, explicitaron que los une la búsqueda de la verdad a través de la ciencia, y no tienen objetivos ni afiliación política (SSH, 2024, diciembre 12; 2025, abril 2).

<sup>125</sup> Algunos ejemplos de ello son la promoción de la exoneración del curso de religión en las escuelas en el marco de la Ley de Libertad Religiosa de 2010 o la disconformidad de algunos “no creyentes” por el uso de recursos del Estado durante la visita del papa Francisco en enero de 2018. Cabe precisar, asimismo, que existen diferencias en el planteamiento de la laicidad, así como en las demandas y las metodologías para arribar a este proyecto.

Tabla 6. Principales proyectos de las asociaciones civiles humanistas “no creyentes” en Perú

Asociación	Principios rectores	Proyectos, actividades y servicios
APERAT	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Humanismo secular</li> <li>• Cientificismo</li> <li>• Laicismo</li> <li>• Progresismo</li> <li>• Valores éticos basados en la razón</li> <li>• Estado laico</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Defensa legal de ateos</li> <li>• Orientación para la exoneración del curso de Religión</li> <li>• Investigaciones sobre el financiamiento estatal de la Iglesia</li> <li>• Difusión del procedimiento de apostasía en el Perú</li> <li>• Servicio de Psicología para “no creyentes”</li> <li>• Ceremonias laicas para bodas, eventos y funerales</li> </ul>
SSH	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Humanismo secular</li> <li>• Pensamiento científico</li> <li>• Razón y métodos de la ciencia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fondo Editorial: revista, boletín y textos de Antología Humanista.</li> <li>• Café Humaniste: conservatorios y charlas de temas de interés humanista, ético y científico.</li> <li>• Manzana Escéptica: programa de divulgación científica y de pensamiento crítico.</li> <li>• Podcast “Ciencia con voz de mujer”</li> </ul>

Fuente: APERAT, s. f., 2025; SSH, s. f., 2025.

## **CAPÍTULO 4: Procesos de identificación de los “no creyentes”**

Los “no creyentes” constituyen una minoría muy compleja, debido en buena cuenta a su heterogeneidad con respecto de sus propias identificaciones, creencias y vínculos con la religiosidad y la espiritualidad. En este capítulo analizo los principales hallazgos del trabajo de campo, realizado entre marzo y mayo de 2025, sobre los procesos de identificación de agnósticos y ateos. En primer lugar, presento el perfil general de los entrevistados. En segundo lugar, me interesa conocer, a través de las narrativas de autoidentificación y autocomprensión de los participantes, los diferentes tránsitos entre la creencia y la no creencia en vínculo con sus historias familiares. Se debe considerar que, particularmente, la mayoría de los ateos entrevistados reconoce su posición de no creencia como definitiva en la etapa actual de sus vidas. Por último, observo las maneras en la que algunos de los interlocutores en este estudio se vinculan con la religiosidad, ya sea de forma individual o en interacción con otros creyentes de sus respectivos entornos, y con la espiritualidad de acuerdo con sus propias definiciones.

### **4.1. Perfil de los “no creyentes” entrevistados**

Cabe recordar que los hallazgos aquí expuestos no buscan ser representativos del total de “no creyentes” que pueda haber en el país, dado que la muestra utilizada fue cualitativa no probabilística y de selección intencionada. Si bien los resultados del análisis no se pueden generalizar o extrapolar fuera del trabajo de campo de este estudio, sí es viable observar algunas de las posibles características de esta minoría no religiosa en el presente y esbozar algunas hipótesis. En total, apliqué 24 entrevistas: 5 agnósticos (2 mujeres y 3 hombres) y 19 ateos (7 mujeres y 12 hombres), todos de clase media. A excepción de dos ateos, a quienes denominé “ateos de origen”, el resto de los participantes tuvieron padres creyentes y vinculados a la religión católica. En el tiempo en que apliqué las entrevistas todos declararon residir en Lima metropolitana. La media de edad de los participantes fue de 43,6 años y se ubican principalmente entre las generaciones *millennial* y X. Solo tres participantes ateos manifestaron tener hijos; ninguno de los agnósticos entrevistados declaró tener hijos. La mayoría de los participantes tienen estudios superiores universitarios o técnicos finalizados. Más del 50 % de los participantes culminó o se encuentra en proceso de culminar estudios de posgrado. Así también todos manifestaron trabajar, la mayoría en sectores vinculados a sus áreas de estudios. Solo seis participantes señalaron que trabajan y estudian a la vez. He utilizado seudónimos para proteger la identidad de los participantes.

Tabla 7. Relación de participantes autoidentificados “agnósticos”

Nro.	Seudónimo	Sexo	Distrito de residencia	Edad*	Estudios/profesión
1	Archéloque	Hombre	Pueblo Libre	47	Arqueólogo
2	Athéna	Mujer	La Punta	42	Docente
3	Calypso	Mujer	Magdalena	42	Administradora
4	Éole	Hombre	Pueblo Libre	44	Abogado
5	Poséidon	Hombre	Callao	46	Abogado y docente

Nota: \* Edad al momento de la entrevista. Véase información ampliada en el Anexo 13.

Elaboración propia.

Tabla 8. Relación de participantes autoidentificados “ateos”

Nro.	Seudónimo	Sexo	Distrito de residencia	Edad*	Estudios/profesión
1	Agamemnon	Hombre	**	56	Comunicador
2	Agavé	Mujer	**	42	Docente universitario
3	Arès	Hombre	La Perla	39	Programador
4	Artémis	Mujer	San Luis	52	Técnico electricista
5	Aura	Mujer	Lince	39	Arquitecta
6	Circé	Mujer	San Isidro	36	Abogada
7	Dionisio	Hombre	Surco	52	Esp. en ventas
8	Harmonie	Mujer	Lince	29	Abogada
9	Hélène	Mujer	Lima	48	Comunicadora y estilista
10	Hélios	Hombre	Jesús María	47	Audiovisual
11	Héphaïstos	Hombre	Miraflores	37	Ingeniero
12	Laërte	Hombre	Lince	52	Biólogo y chef pastelero
13	Léiodès	Hombre	Breña	44	Antropólogo
14	Nausicaa	Mujer	Ate	51	Literata
15	Nestor	Hombre	Magdalena	50	Actor y productor
16	Orestes	Hombre	Breña	45	Ingeniero
17	Télémaque	Hombre	San Isidro	35	Psicólogo
18	Tirésias	Hombre	SMP	33	Matemático y docente
19	Ulysse	Hombre	Lince	40	Economista

Nota: \* Edad al momento de la entrevista. \*\* Información no disponible. Véase información ampliada en el Anexo 13. Elaboración propia.

## **4.2. Narrativas de identificación de los “no creyentes”**

En las narrativas de autoidentificación, la mayoría de los entrevistados que se posicionan actualmente como agnósticos o ateos sostienen que, desde la niñez o la adolescencia, siempre presentaron dudas sobre la religión en la cual fueron formados o sobre la existencia del Dios en el que creían sus familiares cercanos o las personas de su temprano entorno social, como el escolar. El tránsito hacia la no creencia se dio a través de procesos individuales de reflexión personal. Algunos agnósticos, en ciertos momentos, se han reconocido como ateos,<sup>126</sup> pero han llegado a la conclusión de que no podría saberse si realmente existe o no existe Dios; por lo demás, consideran que estas proposiciones afectan poco o no afectan de alguna manera sus vidas, o sean motivo de preocupación o interés en sus vidas cotidianas en la actualidad. Por su parte, la mayoría de los entrevistados que hoy se autoidentifican como ateos recuerdan que, antes de reconocerse como tales, fueron agnósticos. Por ello, algunos ateos, particularmente, algunos de los cuales puedo identificar con las categorías deductivas de “ateo positivo”, “dogmático” o “fuerte” (Pike, 1986b; Martin, 2010; Velarde-Lombraña, 2019), consideran que el agnosticismo es una etapa previa o anterior al ateísmo. Por lo demás, siguiendo la tipología de Pike (1986b), algunos agnósticos pueden ser también “ateos prácticos”, aunque no autoidentifiquen como tales, dado que viven el día a día como sin la presencia de Dios y la discusión sobre su (in)existencia les puede llegar a ser indiferente. A continuación, presento las principales características referidas por los “no creyentes”, agnósticos y ateos entrevistados, acerca de su relación con la religión de sus familias —entre católicos más o menos practicantes, cercanos o no con la religión institucional— y las formas en que transitaron hacia la no creencia.

### **4.2.1 Relación familiar e institucional con la creencia en el Dios de los católicos**

Todos los entrevistados —5 agnósticos y 19 ateos— refirieron haber tenido un acercamiento en menor o mayor medida con la creencia en Dios desde el catolicismo de sus padres, familiares cercanos o entorno social, sobre todo en la primera década de sus vidas. Incluyo aquí los casos de los “ateos de origen”, es decir, de aquellas dos personas autoidentificadas como ateas, cuyos padres no eran/son creyentes y no les inculcaron ninguna fe directamente, pero sí tuvieron un acercamiento con la religión católica, a través de un familiar cercano (abuela paterna de Hélios) y de un colegio religioso (Nausicaa). Algunos de los autoidentificados como agnósticos tuvieron padres

---

<sup>126</sup> Como lo abordé en el marco conceptual, el agnosticismo y el ateísmo no son categorías excluyentes, pero así lo entienden varios de los entrevistados cuando explicitan sus identificaciones.

o familiares cercanos que eran o siguen siendo creyentes practicantes alineados a las pautas doctrinales de la Iglesia católica o practicantes a su manera, con mayor o menor grado de importancia de la fe o de la religión en ciertas etapas de sus vidas. Por ejemplo, Poséidon, agnóstico de 46 años, observó que su madre católica “a partir de la pandemia se volvió principalmente (...) mucho más practicante”, según recuerda, “antes no era tanto”. Con respecto a los ateos, la situación es similar: 17 ateos tuvieron padres o familiares cercanos creyentes, algunos practicantes con mayor o menor alineación a los rituales institucionales de la Iglesia católica, otros creyentes no practicantes o practicantes a su manera, algunos de los cuales, de acuerdo con las descripciones de los participantes, podían ser muy críticos de la Iglesia católica como institución de poder (como son los casos de Héphaïstos, ateo de 37 años y Harmonie, atea de 29 años). Según Héphaïstos, por ejemplo, su padre “cree, tiene mucha fe en Dios, pero no confía en los curas, ¿no?, piensa que la Iglesia es corrupta, así”.

Del total de entrevistados, todos los agnósticos y 17 ateos afirmaron haber sido creyentes desde su primera socialización hasta una media aproximada de los 12 años, es decir, en promedio, sus dudas empezaron aproximadamente cuando estaban por terminar o ya habían terminado los estudios primarios. De acuerdo con las narrativas de sus historias de vida familiar, quienes declararon haber sido creyentes crecieron en ambientes familiares de creyentes. Desde la perspectiva de los interlocutores, sus padres o los familiares cercanos con los que vivieron en su infancia eran:<sup>127</sup> católicos muy practicantes (6);<sup>128</sup> católicos practicantes (14);<sup>129</sup> católicos “no muy” practicantes o practicantes a su manera (29).<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Refiero principalmente a las dos figuras: la paterna y la materna. Cuatro padres no fueron mencionados en la historia personal de los informantes. En seis casos refirieron a otros parientes como igual o más cercanos que sus padres o progenitores en su crianza o formación, o con quienes convivieron más tiempo: abuelas maternas (6 casos), abuela paterna (3 casos) y tíos (2 casos). Excluyo a uno (un tío) que era ateo. Incluyo a una madre como católica practicante, que posteriormente, cuando la persona entrevistada ya era adulta joven, se convirtió al evangelismo.

<sup>128</sup> Según referencia de los propios informantes que describen a sus parientes como personas que vivían su religiosidad de manera sostenible y visible (p. ej., muy asiduos a las prácticas religiosas institucionales o muy activos en comunidades religiosas), que tanto sus discursos, prácticas o tomas de decisión cotidianas estaban vinculadas o permeadas por la religión.

<sup>129</sup> De acuerdo con lo descrito por los participantes, sus padres podían tener prácticas vinculadas con el marco institucional de la Iglesia católica (p. ej., asistencia a misa, aunque mayormente participaban de eventos religiosos por cuestiones sociales), así también tenían prácticas propias (p. ej., devoción de advocaciones de Cristo o la virgen María; producción personal de marcaciones religiosas en su entorno físico familiar).

<sup>130</sup> Personas creyentes con una religiosidad no marcada por las prácticas o doctrinas de la institución eclesial, y que pueden añadir creencias New Age u otras de origen andino. A partir de las características brindadas por los informantes, es posible que algunos puedan corresponder a la categoría “creyente sin religión”, aunque no podría afirmar ello en este

A excepción de un “ateo de origen”, el resto de los ateos y todos los agnósticos fueron bautizados a temprana edad por sus padres o familiares cercanos vinculados a su cuidado. Las cifras son similares en el caso de la Primera Comunión: solo un ateo señaló no haber recibido ese sacramento. Con respecto de la Confirmación, 3 agnósticos y solo 9 ateos manifestaron haberla recibido en su adolescencia o temprana juventud. De estos, la mayoría —2 agnósticos y 6 ateos— recuerda haberse confirmado con dudas sobre sus creencias. Sin embargo, algunos señalaron que la hicieron animados por las emociones experimentadas en el proceso de preparación o por el entorno social-amical de ese momento. Por ejemplo, Harmonie, atea de 29 años, señaló que en secundaria todavía sentía creer por momentos:

Yo no quería hacer la confirmación, me ganó el sentimiento de promoción. Y fui a Avanzada Católica [en Arequipa], nos hicieron, pues una confirmación preciosa, teníamos un montón de actividades, más nos hacían cantar lindo que [prepararnos para] una confirmación. Te hacen un retiro, que es como, pucha, una pijamada con tus amigas de tres días, pero había momentos clave que yo decía, claro, esto es lo que tenía que sentir, ¿no?, porque te hacen, hacen que tus papás te manden unas cartas; de ahí hay unas dinámicas bien fuertes que tú terminas llorando, pero así mal. Dije “wow” esto es lo que a mí me ha tocado... Dios existe (Harmonie, atea).

Muy poco tiempo después, Harmonie se dio cuenta que había cierta manipulación en la preparación de adolescentes para la Confirmación. Al año siguiente, cuando estaba en quinto de secundaria hizo un intercambio de estudios y a su regreso tuvo que pasar por “el filtro” de una confesión para luego poder ser convocada como guía de preparación para la siguiente generación de confirmantes. Harmonie considera que fue un momento fuerte para ella, aún con cuestionamientos y a pesar de ser consciente de no haber “cometido algo grave”, aceptó confesarse. Según recuerda, ya estando “desde el otro lado”, se dio cuenta de que:

Todo está redireccionado, ¿no? O sea hacen todo, digamos tanto en forma y en fondo, crean toda esa experiencia para que te quiebres; te ponen vulnerable innecesariamente y me acuerdo [de] que había chicas que estaban llorando, estaban en la incomodidad de que estás con las lágrimas, que se te caen los mocos, (...) no nos dejaban darles kleenex o papel higiénico, o sea, es como todo lo más incómodo que podías tener en ese momento estaba orientado a que

---

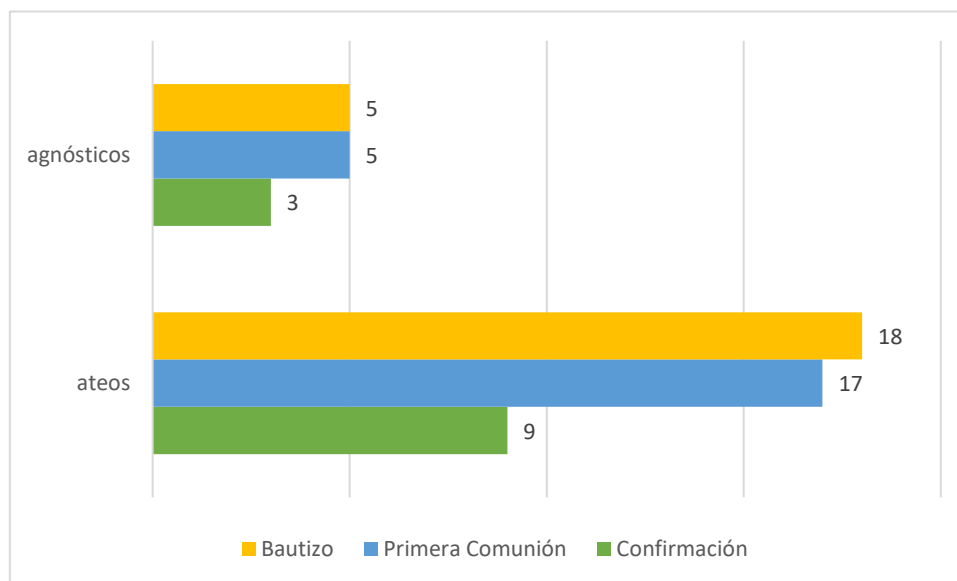
trabajo porque el dato no procede de la fuente directa. Incluyo dos casos que mencionaron que sus padres (una madre y un padre, en específico) son creyentes, pero muy críticos de la Iglesia católica.

lo vivas, ¿no? (...) nosotros como guías, como que queríamos acercarnos el papel y el kleenex y nos gritaron, ¿no? Nos dijeron como ¡no, tienen que estar incómodas; tienen que quebrarse! Era entonces como yo, pensaba, también he vivido esa experiencia. O sea, han hecho lo mismo conmigo (Harmonie, atea).

Otros señalaron haberse sentido presionados por su entorno familiar o por autoridades del colegio para realizarla (p. ej., Éole, agnóstico de 44 años; Agavé, atea de 42). El resto de los “no creyentes” (5) recuerdan que, en ese tiempo, todavía adolescentes, eran o se sentían creyentes y recibieron conscientemente la Confirmación con su aprobación. Sin embargo, ahora en edad adulta, algunos reconocen que seguramente no tenían las condiciones emocionales, mentales (racionales) o intelectuales desarrolladas para tomar una decisión como aquella. Además, un ateo (Ulysse, de 40 años) señaló haber hecho la confirmación, pese a considerarla “una decepción” porque se dio cuenta de que sus “catequistas solamente querían giliarse a las chicas”. En cualquier caso, la mayoría de los entrevistados en la actualidad no considera importante esa decisión en sus vidas. Solo una atea (Agavé) señaló que, si bien no cree, no se arrepiente de haber hecho la Confirmación porque ello le permitió ser formalmente la madrina de su sobrina, lo cual aceptó hacer por el vínculo cercano que tiene con su hermana. Lo contrario a la posición de Ulysse, quien considera que sí podría participar de matrimonios o funerales con rituales religiosos, pero no que asistiría a un bautizo, dado que lo considera “inmoral”, en el sentido que el niño o niña no es consciente, no se vale de sí mismo, para decir en qué creer o qué religión recibir.

Por último, ninguno de los entrevistados declaró haber recibido el sacramento del matrimonio. Solo tres entrevistados comentaron haberse casado mediante el matrimonio civil: un agnóstico casado con agnóstica; una atea casada en segundo matrimonio con un agnóstico (su primer esposo es ateo); y un ateo estuvo casado (ahora ya separado) con una testigo de Jehová. Los entrevistados no casados que manifestaron estar en una relación señalaron que sus parejas son creyentes “teístas” (2), creyente “deísta” (1), agnósticas (2) y ateas (4). Por lo demás, algunos entrevistados señalaron que no creen posible que se casen en general, pero que sí podrían convivir o ya han pasado por la experiencia de la convivencia. Sin embargo, ello parece no tener vínculo con su posición agnóstica o atea.

Figura 3. Número de agnósticos y ateos entrevistados, según sacramento católico recibido



Elaboración propia.

Con respecto a la educación primaria,<sup>131</sup> los entrevistados asistieron a colegios privados católicos vinculados a órdenes religiosas o parroquiales (10),<sup>132</sup> colegios privados laicos (7) y colegios públicos, estatales o nacionales (6). Todos, en algún periodo de su etapa escolar, pasaron por la experiencia llevar el curso de Religión. Cabe señalar que, debido a la tradicional importancia de la Iglesia católica en el país, al marco legal vigente en la década de 1970 y al Concordato de 1980 firmado por el Gobierno de Morales Bermúdez,<sup>133</sup> el curso de Religión, desde la perspectiva católica, se imparte obligatoriamente en las escuelas administradas por el Estado peruano. En la época en que estudiaron los entrevistados todavía no pudieron o no conocieron la manera de

<sup>131</sup> Hago esta precisión porque hay casos de cambios de colegio: un caso declaró haber estado en un colegio religioso en primaria y en un colegio laico en secundaria; y otro declaró haber estado en un colegio estatal en primaria y en un colegio parroquial católico en secundaria. Además, hay cuatro casos de personas que estuvieron en más de un colegio, pero los cambios se dieron en colegios con características similares. Solo un caso manifestó haber estado el primer año en un colegio religioso y el resto de los años en colegio estatal, lo he agregado en el conteo de colegios nacionales.

<sup>132</sup> No incluyo en este conteo a una persona “atea de origen” que estuvo en un colegio privado católico.

<sup>133</sup> La obligatoriedad del curso de religión se confirmó tras la celebración del Concordato de 1980, puesto que ya había un marco legal anterior vinculado a esta disposición, como el Reglamento de Educación Religiosa, puesto en vigencia por un decreto supremo en 1972. La posibilidad de exonerarse fue abordada por el primer reglamento de la Ley de Libertad religiosa en julio de 2011, pero este aspecto solo estaba dirigido a las escuelas públicas; con la derogación de este reglamento, ya no se dispone de otra herramienta para gestionarlo, salvo la propia ley (Vinces Arbulú, 2018, pp. 180-181; 186). Una propuesta interesante consiste en que se reemplace por un curso de ética o de historia de las religiones, como refiere Paz y Miño Conde (2013, p. 290).

exonerarse. Por ejemplo, Circé, atea de 36 años, indicó “yo nunca tuve conocimiento de la posibilidad de exonerarse (...) nunca me exoneré. Era un curso muy sencillo, dicho sea de paso”. Algunos entrevistados indicaron no haber tenido problemas ni inquietudes por llevar el curso de Religión, incluso les resultó interesante. Archéloque, por ejemplo, agnóstico de 47 años, recuerda que en su segundo colegio sí había curso de Religión, que “el profesor era buena gente” y que lo llevó sin cuestionamientos porque

(...) no tenía mucho conocimiento en esa época, ¿no? No tenía ese nivel de análisis de repente o de reflexión sobre lo que era la Iglesia en sí; aprobada el curso ¿no? (...) Simplemente era como un curso más ¿no? y también porque a mí desde muy niño me gustaba la historia, la arqueología y como también se analizaba la vida de Jesús, del Jesús histórico, entonces como que lo veía interesante (Archéloque, agnóstico).

Una situación similar, aunque atípica, narró Calypso, agnóstica de 42 años, quien recuerda que, aproximadamente en el tercer año de secundaria, el curso de Religión fue impartido por una profesora laica, pese a que su colegio era “de monjas”. Según indicó fue la primera vez que sintió que el curso de Religión era interesante porque la profesora abordó el curso desde el enfoque de la historia de las religiones, entonces “(...) hablaba de ortodoxos, evangélicos, musulmanes, judíos, de todo, ¿no?, incluso nos mandó a hacer entrevistas a personas de otras religiones”; sin embargo, esta experiencia solo duró un año, “luego la sacaron, creo”. Otros afirmaron sí haber escuchado de la posibilidad de exonerarse, pero no lo intentaron o no pudieron hacerlo. Según Dionisio, ateo de 52 años, comentó que cuando estaba en cuarto de media: “quise exonerarme de Religión (...) yo le pedí a mi tío que me exonerara (...) y le dije por qué (...) le dije la palabra fea, es que ‘soy ateo’. Me tiró una cachetada, nunca me exoneró”. El caso de Hélios, “ateo de origen” de 47 años, es particular, pues al no haber sido inculcado en la fe por sus padres agnósticos, más bien dudaba de su falta de creencia y sentía más confusión al llevar el curso de Religión.

#### **4.2.2 La importancia atribuida a la lectura en la transición a la no creencia**

En los procesos de transición personal de la creencia a la no creencia religiosa, entendiéndose esta última como no absoluta, la mayoría de los ateos y de agnósticos entrevistados refieren que, además de sus experiencias, su curiosidad y dudas se forjaban por medio de la lectura, tanto de sus propias interpretaciones de la Biblia o de textos con narrativas religiosas, cuyas explicaciones o respuestas a los fenómenos sociales o naturales no les satisfacían, a diferencia de los textos de ciencias sociales y naturales, o de divulgación científica, en general. Por ejemplo, Ulysse, ateo, señaló que empezó a cuestionar el sistema de creencias que había conocido desde su entorno

social, desde su preparación preuniversitaria: "(...) estuve en la pre San Marcos y yo siempre digo que en 5 meses leí más que en 5 años". Asimismo, explica que al abordar el contenido de la Biblia hallaba contradicciones de orden científico-racional y moral, así como "cosas bien raras" en alusión a proposiciones e historias que, ante su mirada, carecen de racionalidad:

(...) me gustaba mucho la Biblia, ¿no? Yo sí leía bastante la Biblia, ¿no?, incluso yo fui la persona de mi familia que pidió comprar una Biblia. Lo que teníamos era este librito gratuito que repartían del Nuevo Testamento (...), pero una Biblia pues [tiene] el Antiguo y el Nuevo Testamento. Yo recuerdo que le pedí a mi mamá que fuera una Biblia completa, ¿no? para leerla. Compramos la Biblia católica, la roja, que tiene unos comentarios al final. Entonces al leer la Biblia te das cuenta de que hay unas cosas bien raras, ¿no? Como cuando Lot se acuesta con sus hijas (...) Entonces, la lectura de eso más que nada (...), pues me hacían como dudar, ¿no? (...) [Además,] yo quería ser médico, entonces me interesaba mucho la biología (...) y pues el texto bíblico de Adán y Eva era totalmente no creíble (Ulysse, ateo).

En este discurso se puede encontrar una subvaloración del contenido mitológico, e incluso literario, de los textos bíblicos en la medida en que estos no ofrecen una racionalidad desde el punto de vista del marco científico occidental, herencia de la Ilustración. Desde esta lectura, se produciría un despojo de la función social del mito como cohesionador y ordenador de sentido, como productor de normatividad sobre la base de ciertos principios morales o como narrativa de explicación del origen de ciertos fenómenos sociales o naturales (May, 1992; Barthes, 1999). Esta lectura también sugiere que los otros, creyentes independientemente de su formación analítica, puedan creer esos contenidos de forma literal, sin interpretación o un trabajo hermenéutico de por medio.

En la misma línea, al narrar su historia de vida, Dionisio, ateo de 52 años, recuerda que desde "mocoso" tenía curiosidad por comprender el mundo y obtener explicaciones racionales sobre, por ejemplo, por qué se daban fenómenos como las guerras, que producían tanta muerte y sufrimiento, pero ni sus clases de colegio ni los textos a los que podía acceder en ese tiempo proporcionaban respuestas que él podía aceptar como lógicas:

Mi tío recibía unas revistas, similar a la de "Despertad" (...); recibía una que se llamaba "La Pura Verdad"<sup>134</sup>, no sé de qué religión; (...) era como una especie

---

<sup>134</sup> Se refiere a una revista cristiana evangélica, fundada por Herbert W. Armstrong (Biblioteca La Pura Verdad, s. f.). Este dato revela, además, el carácter ecléctico en materia

de Selecciones (...). Yo de mocoso siempre leía; me gustaba leer (...) Y me interesaba los temas porque eran temas muy interesantes, muy actuales, muy preocupantes, ¿no? Por qué las drogas, las guerras (...) cuántas vidas se acababan, por qué se caen los aviones... Y las respuestas eran “qué hacer”, “según Isaías...” y no me llenaban las respuestas y veía más guerras. En aquella época había terminado la Guerra de las Malvinas. Mi tío que paraba en Argentina traía revistas (...) y veía la barbarie de la guerra y yo decía “¿dónde está Dios?” (...) Pero en aquella época, pues, que el Perú era mucho más conservador, tú no podías opinar porque te callaban, ¿no? las palabras mágicas “hereje”, “blasfemo”, tu fe está débil, ese tipo de cosas y como que no tienes a quién acudir, como que agachaba la cabeza, no debo atreverme a criticar y así estuve (Dionisio, ateo).

A lo largo de su narrativa, refuerza la importancia de la lectura para descubrir lo que comprende ahora como una verdad incuestionable: la no existencia del Dios de los cristianos o de los dioses en general, incluso pese a haber compartido experiencias con personas que considera “cultas” o interesadas en hacer cambios sustanciales en su entorno social. Por ejemplo, Dionisio también recordó con afecto positivo su participación e interacción con los jóvenes de la parroquia de El Agustino, a cargo del padre Chiqui, a quien considera “muy irreverente”, “muy leído” y “muy culto”; y afirma haberse sentido bien, hasta “feliz”, de participar de actividades sociales y en el curso titulado “Cristología y Valores”. Sin embargo, según señaló, eso no terminaba de convencerlo, puesto que: “sentía que no me llenaba (...) leía más historia y a mí me gusta mucho la historia, y me preguntaba, ¿por qué?, ¿por qué la gente cree en esas cosas? La lectura, afirma, “me hizo despejarme más hasta que me di cuenta de que no, de que no sentía nada, solo seguía la corriente” (Dionisio, ateo).

Por su parte, Artémis, atea de 52 años, sostiene que desde que estaba en la primaria, el gusto por la lectura le permitió dudar sobre algunos preceptos de la religión institucional y las creencias religiosas que su colegio católico le inculcaba. Según explicó, encontraba historias e ideas que no tenían “sustento lógico” y, por eso, le gustaba formular preguntas a sus maestras sobre las contradicciones que hallaba en su propia lectura de la Biblia o sobre lo que ellas explicaban en clase, pero no recibía respuestas satisfactorias. Por esta razón, ya en la secundaria, decidió no hacer la confirmación, lo cual ella incluso relaciona con el hecho de que el colegio le modificara

---

religiosa, pues el tío con el que vivió Dionisio en su adolescencia, según indica, era un católico “conservador muy creyente”.

su acceso a la beca completa que tenía y pasó a tener media beca en su último año de estudios. En sus palabras:

(...) desde cuando era chiquita, me gustaba mucho leer, no había mucho para leer en mi casa, ¿ya? Leí el diccionario, teníamos el diccionario Larousse, hasta las Páginas Amarillas de la guía de teléfono me leía [se ríe], me encantaba leer. Y estaba la Biblia, que es la que hay creo que en todas las casas acá en Perú; y leí la Biblia completa. (...) En un principio como estaba en colegio católico, o sea, te digo a los 6 o 7 años, las monjas me parecían buenísimas, súper lindas, eran muy amorosas, me dieron beca de estudios y (este...), inicialmente yo quería ser monja, ¿ya? Pero más o menos (...) que [cuando] he comenzado a leer la Biblia y la leí completa ¿no? Y (este...) ya no quería ser monja ya. Lo que pasa es que ya comencé a leer y lo que leí, ¿no?, muchas de las cosas no me gustaron porque muchas de las cosas en la Biblia son muy violentas, ¿no?, y machistas, y clasistas, esclavistas (Artémis, atea).

Artémis, quien también se autoidentifica como feminista, recuerda que en el colegio no comprendía por qué las religiosas y sus maestras sostenían ideas, para ella, incomprensibles sobre el rol de la mujer en la sociedad: “A veces (...) decían tonterías, ¿no?, por ejemplo, decían que las mujeres teníamos que aguantar al hombre porque (...) los hombres eran así (...). Teníamos que ofrecerle el sacrificio a Dios (...); o sea, montones de cosas así”. Estas ideas aumentaban sus dudas y su interés por cuestionar esas ideas en clase, por lo que, según recuerda, en ocasiones era separada de las clases de religión y terminaba en la oficina de la directora, con quien, sin embargo, tenía una buena relación. Artémis también refiere haber leído más allá de textos vinculados a la religión católica y, con el tiempo, lo que antes eran dudas o sospechas, terminó por aclararse para, finalmente, confirmar no solo la inexistencia de la divinidad sino también la ausencia de sentido de las religiones. En específico, explicó que:

(...) después comencé a buscar acerca de otros temas, ¿no? por ejemplo, comencé a leer sobre budismo, (...) sobre los brahmanes, la religión, el hinduismo (...). No como una búsqueda, sino porque me pareció interesante y ya, y en la casa tenía también información de [ininteligible], adventistas, los Testigos de Jehová, un montón ¿no? Y la verdad, el budismo me gustaba un poco, pero más que nada por los temas de meditación y todo eso (...) Pero, en general, no sé, ya cuando he sido adulta ha sido que he dicho “no”. En realidad, nada de esto me parece que tenga ningún sentido, ¿no?, pero desde chica me parecía, pues ¿no?, que, o sea, ese personaje, al que llaman señor padre, ¿no? es un personaje que necesita, pues o sea un poco psicópata, un poco psicópata.

Un poquito cruel incluso con su hijo, ¿no? Este es un poquito desagradable [se ríe]. Entonces este no, pues no, no, no, no me gusta lo que no tiene sentido (Artémis, atea).

La valoración positiva del gusto por la lectura puede dar cuenta de un autorreconocimiento positivo y de distanciamiento cultural con respecto a quienes, desde su percepción, no han arribado al “conocimiento de la verdad”. En esa línea, para algunos ateos,<sup>135</sup> particularmente, para los ateos “fuertes”, es evidente que el acto de leer, es decir, de un acercamiento efectivo a la cultura escrita, conlleva a un razonamiento lógico y desarrollo individual de pensamiento crítico, lo que, en sus casos, les ha permitido llegar a la conclusión de lo que consideran una verdad categórica: la afirmación de la inexistencia de dioses y, en particular, del principal Dios de su contexto social, el del cristianismo y, por ende, de las características que se le han atribuido.

Como sostienen Goody y Watt (2003, p. 70), ello se puede deber a una tensión social, y a la vez intelectual, entre el valor de la oralidad y el de la cultura escrita, puesto que una de las consecuencias de la presencia de esta última en las sociedades occidentales y, por extensión, en las occidentalizadas como la nuestra, es la posibilidad del quiebre del sentido del mito y de la unidad que dicho mito puede suponer para una determinada comunidad. Así, quienes al buscar una exigencia “lógica” e “histórica”, aunque no necesariamente hermenéutica o interpretativa, del texto escrito, por ejemplo, el de la Biblia, pueden ver comprometida su permanencia en la comunidad religiosa en la que fueron formados o inculcados. Por lo demás, de forma indirecta, algunos de los ateos entrevistados, en particular, aquellos que pueden calificar en la categoría de “nuevos ateos”, dejan entrever un nivel de posición superior a la de los otros que se encuentran más cercanos a las creencias religiosas, es decir, de quienes se han quedado “en medio del camino” como los agnósticos, y particularmente, los creyentes en sus diversas variantes.

#### **4.2.3 Narrativas sobre transiciones intermedias hacia la no creencia**

Las experiencias de “contraconversión”, de ausencia de la divinidad o de desvinculación de una comunidad religiosa corresponden a procesos individuales que pueden seguir diferentes caminos y tomar diversos tiempos, según cada persona. No podría determinar un rango de edades específico en que se concretó la no creencia, luego de las transiciones; sin embargo, en la mayoría de los casos podría afirmar que se fue

---

<sup>135</sup> Es importante recordar que el análisis aplica solo a las unidades de muestreo que he reunido en este trabajo. No es posible extrapolar los resultados fuera de este estudio. En este, los ateos entrevistados tienen un perfil profesional-técnico, es decir, estudios superiores completos.

produciendo desde la juventud temprana. Las narrativas de transiciones intermedias de la creencia a la increencia religiosa comprende un proceso de cambio mediado por cuestionamientos, dudas, búsquedas, actores reflexivos y descubrimientos personales que fueron viviendo de forma paulatina y, por lo general, en secreto, en sus fueros internos. Este hallazgo coincide con lo observado por Fernández-Hart y Castillo (2017) y Romero y Lecaros (2017), quienes sostienen que el proceso de “contraconversión” o por el cual se experimenta la ausencia de Dios es un proceso individual e introspectivo.

La mayoría de los ateos entrevistados, quienes habían manifestado haber sido creyentes alrededor de una década de sus vidas, afirmaron haber pasado por una etapa previa de agnosticismo (10). En algunos casos, esta experiencia personal los ha llevado a inferir que el agnosticismo es una etapa que antecede al ateísmo, es decir, una ruta común o “natural” hacia la no creencia definitiva y categórica. Sin embargo, de acuerdo con lo descrito en las categorías deductivas de este trabajo, el ateísmo y el agnosticismo no son términos excluyentes, dado que el primero se vincula principalmente con la proposición de la no creencia en dioses; y el segundo, con respecto a las limitaciones humanas para arribar al conocimiento sobre la divinidad o su naturaleza, por ende, un agnóstico podría ser ciertamente ateo, pero también teísta (Velarde-Lombraña, 2015; 2019), y, por extensión, deísta o panteísta.

*Tabla 9. Transiciones intermedias hacia la no creencia de los agnósticos y ateos entrevistados*

Origen*	Tránsito intermedio	Posición actual**	N.º de casos
creyente	agnosticismo	ateísmo	10
creyente	Otra religión	ateísmo	4
	Creyente sin religión Otra forma de entender o relacionarse con Dios	agnosticismo	3
creyente		ateísmo	4
creyente	No refiere a un tránsito intermedio	agnosticismo	1
ateo		ateísmo	2

\* Se considera desde que conscientemente recuerdan tener fe/creencia/religión; por lo general, la heredada de sus padres o familiares involucrados en su crianza. \*\* Autoidentificación explícitamente proporcionada en el trabajo de campo de marzo a mayo 2025. Elaboración propia.

Por lo demás, hay casos de personas que declararan ser “no creyentes” (7), que inicialmente transitaron a otras formas de creencia, inclusive a ser “creyentes sin religión”, antes de llegar al agnosticismo o al ateísmo. Los dos casos atípicos de “ateos de origen” comentaron que en algún momento de sus vidas quisieron e intentaron creer porque parte de su entorno era creyente y desearon encajar en él. Así también, algunos entrevistados autoidentificados como “no creyentes” no refirieron a posiciones intermedias en su tránsito hacia el agnosticismo (1) y el ateísmo (4). No recuerdan haber buscado o no buscaron otras religiones o comunidades religiosas, ni trataron de mantener una fe de forma personal sin marcaciones o límites institucionales. Por lo general, los entrevistados consideran que la posición de no creencia que tienen en la actualidad es la definitiva y consideran que en la edad en que se encuentran sería muy difícil que cambien de ideas o principios. Solo Agamemnon, un ateo de 56 años, explícitamente señaló que está abierto a cambiar de postura en caso de que haya evidencia “lógica” o “racional” de una divinidad. La mayoría manifestó haber sentido temor, en algún momento de sus vidas, de exponer o explicitar su agnosticismo o ateísmo. En la actualidad, algunos piensan que, debido a la edad, madurez e independencia económica alcanzadas, ya no tienen ese temor o miedo; otros consideran simplemente que no es relevante “andar publicando” que son ateos.

#### **4.2.3.1 De creyente a agnóstico y de agnóstico a ateo**

Al narrar sus historias de vida, la mayoría de los ateos entrevistados refirieron haber transitado primero al agnosticismo, al cual identifican como un lugar “intermedio”, de dudas e indecisión. En la mayoría de estos casos, la referencia (emic) al concepto de agnosticismo no se centra en la cuestión propiamente epistemológica, es decir, sobre el método o los límites del entendimiento humano para realmente llegar a conocer a la divinidad o lo trascendente, sino más bien en la duda que supone el creer y el no creer en la existencia de Dios o de dioses en general. De hecho, algunos ateos “fuertes” consideran que quienes se identifican como agnósticos pueden tener más bien temor de decir abiertamente que son ateos, debido a la carga negativa que puede traer consigo dicha categoría en una sociedad tan marcadamente creyente. Ulysse, ateo de 40 años, recuerda que empezó como “agnóstico” alrededor de los 16 o 17 años, cuando se encontraba aún en quinto de secundaria y aumentaba su curiosidad por el conocimiento durante su preparación preuniversitaria. Justamente en este escenario conoció, por primera vez, a un profesor que públicamente manifestó su duda sobre la existencia de Dios: “si ustedes me preguntan si Dios existe, pues yo les diría, pues no sé (...) porque él es, él se considera agnóstico (...), y eso me hizo pensar, ¿no?” (Ulysse, ateo). Según explica, no es que el profesor haya buscado transmitirles sus dudas o llevarlos a una

determinada forma de pensar, solo que esa anécdota en particular alimentó las sospechas que ya había comenzado a tener desde quinto de secundaria. A medida que sumaba la lectura de textos de varias materias (p. ej., filosofía, psicología o biología), Ulysse se autoidentificó primero como agnóstico:

“(…) gradualmente poco a poco, pero yo era agnóstico (…) Y desde 2012, 2013, más o menos cuando conozco [al entonces director de la APERAT], ya digo con ánimo que soy ateo, así que digamos. Sí hay un punto inicial en el cual manifiesto el hecho de ser ateo, es a los 28, 29 años, pero que sí soy agnóstico desde los 17, 18 más o menos” (Ulysse, ateo).

En esos tiempos, además, lee *The Good Delusion* de Richard Dawkins, conocido biólogo y divulgador científico, uno de los principales difusores de la corriente del “nuevo ateísmo”. Según refiere, a partir de esta lectura, logra comprender el sentido y la carga negativa que la denominación “ateo” puede tener en sociedades tradicionalmente religiosas, y que posiblemente era lo que a él le podía estar afectando:

[Dawkins], por ejemplo, mencionaba que conocía a mucha gente que era agnóstica, pero que no se atrevía utilizar la palabra ateo porque tenía una connotación negativa muy fuerte; (…) Él decía un ejemplo que me marcó mucho (...). Conocía una chica, (...) que había manifestado su ateísmo hace poco; y que su mamá la llamó y le dijo, ¿no?: *yo pude entender que no creas en Dios, ¿no? Pero no puedo entender que seas atea, ¿no?* Entonces justamente lo gracioso es que ateo significa no creer en Dios (...) La palabra **atea tiene una marcación negativa muy fuerte**, ¿no? Cuando leí estos ejemplos de Dawkins, entonces yo me di cuenta de que eso calzaba conmigo, ¿no? En realidad, yo realmente no creía en Dios, (...) lo niego totalmente. Rechazo el cristianismo; rechazo lo sobrenatural. Tengo una posición materialista filosóficamente [hablando]. **Pero nunca decía que era ateo**, pero la lectura de ese libro [y conocer al entonces director de la APERAT] (...), me hizo dar cuenta que la palabra adecuada que calza con (...) mi visión del mundo respecto a la dignidad es la palabra atea, que en la RAE está indicado como persona que niega la creencia en los dioses. No, no, no, que duda, ¿no?, o sea realmente es (...) un rechazo visceral hacia Dios (...) y lo sobrenatural (Ulysse, ateo).

La mayoría de los ateos entrevistados que reportaron su paso por el agnosticismo señalan que internamente tenían cierta conciencia de que, en realidad, eran ateos; pero que, de forma consciente o inconsciente, existía el temor de ser marginado, rechazado o criticado por su entorno social, pese a que también algunos de ellos reconocen que sus familiares o los ámbitos sociales en que se desenvuelven pueden ser “flexibles”,

“menos conservadores” o, más precisamente, “practicantes a su manera” (Héphaïstos; Agavé). De esta manera, autoidentificarse como “agnósticos” podía ser una salida anticipada y útil ante esa preocupación, al estar protegidos desde la abstención ante eventuales debates sobre la existencia o no de Dios o posibles críticas a su increencia. Para algunos declararse agnóstico es “no querer salir del closet” y es una forma de ocultar el pensamiento porque la palabra “ateo” da “miedo” (Dionisio; Laërte). Con el paso de los años, con “la madurez” (Héphaïstos) o la “independencia económica” (Ulysse), algunos consideran que ya no presentan temor alguno de pronunciarse sobre la inexistencia de dioses e, incluso, de criticar ciertas creencias religiosas que consideren inmorales. Por último, aunque no señalaron que sea el principal motivo por el cual dejaron de creer, algunos agnósticos y ateos indicaron encontrar contradicciones entre los discursos religiosos y las acciones de las personas creyentes. Este punto se ampliará en el análisis de las percepciones de los “no creyentes” sobre los creyentes en el quinto capítulo.

#### **4.2.3.2 De creyente católico a otras formas de creencia y a la no creencia**

Algunos de los agnósticos y ateos entrevistados refirieron que, antes de arribar a sus posiciones actuales, llegaron a conocer otras creencias, religiones o comunidades religiosas, o intentaron ser “creyentes sin religión”, es decir, buscaron establecer una relación personal y particular con Dios, de manera independiente a la idea de Dios que habían conocido en su entorno familiar y social, y, por extensión, fuera de los límites institucionales católicos. De hecho, el temor a la exposición de la no creencia parece ser un fenómeno experimentado por la mayoría de los entrevistados en algún momento de sus vidas. Por ejemplo, Agamemnon, ateo de 56 años, narra que, después de ser católico practicante por varios años, fue parte de la comunidad Hare Krishna de Chosica, incluso recibió la segunda iniciación en la India y alcanzó ser sacerdote hacia finales de la década de 1990; es decir, no dejó de ser creyente, a pesar de su experiencia en el Sodalicio y de que en 2004 decidiera formalmente rechazar la religión católica: “fui la primera persona que presentó en el mundo un pedido formal de excomunión a la Iglesia católica”. Como precisa: “(...) es gracioso, porque, claro, a veces la gente es muy superficial; entonces creen que yo me volví ateo por lo que pasé en el Sodalicio y nada que ver porque después he sido Hare Krishna y he tenido creencias” (Agamemnon, ateo). Luego de su experiencia con el hinduismo, no estaba seguro de su posición sobre la existencia de Dios o de dioses; sin embargo, tampoco consideraba que autodefinirse de una u otra forma sea una necesidad o tuviera un significado sustancial o determinante en su vida.

Yo coqueteaba un poco entre el ateísmo y el agnosticismo sin saber muy bien; no me gusta etiquetarme mucho, entonces no tenía como muy definido si era agnóstico si era ateo, decía, hablaba sobre mis creencias o no creencias, pero no me definía. Hace unos 4 o 5 años cuando ya yo me había definido como agnóstico un tiempo; estaba en el taxi con mi hija; mi hija ya se había definido atea, en ese momento tenía como 11, 12 años, se había exonerado del curso de religión desde quinto de primaria. Entonces, conversando en el taxi con ella me decía: papá, ¿por qué tú dices que eres agnóstico si por las cosas que hablas y dices eres ateo? [se ríe]; entonces, comencé como a pensar en eso y a ver algunos videos, leer algunas cosas y me di cuenta de que, efectivamente, mi pensamiento y lo que yo decía era propio de un ateo; **a veces hay un poco el temor, ¿no?, de decir “soy ateo” por la reacción que pueda haber en la sociedad**, pero como esa es una cosa que a mí no me ha interesado mucho con el tiempo, dije bueno ya, salí públicamente como ateo (Agamemnon, ateo).

En su proceso de autocomprensión, Agamemnon toma conciencia de que posiblemente el temor que suscita la carga negativa del término “ateo” en nuestro entorno social y cultural era lo que inconscientemente le detenía usarlo en su identificación, considerando, además, que se fue convirtiendo en una persona pública. También está el caso de Circé, atea de 36 años, quien narra que en su adolescencia ella misma buscó experimentar algunas manifestaciones religiosas y conocer con más profundidad el texto bíblico, lo cual finalmente le llevó a observar formas de adoctrinamiento que luego no podría aceptar o tolerar. Según recuerda, su familia no le

(...) inculcó el hecho de ir a la iglesia, lo de la Biblia o los valores cristianos. En realidad, solamente el hecho de que existe un Dios hay que respetar, hay que temerle y toda la cuestión, pero no como práctica. Pero sí tengo una abuelita que hasta la fecha me dice que vaya a la iglesia y todo, pero yo iba o sea yo, desde que era pequeñita iba a la iglesia por decisión propia. Y yo iba incluso sola al inicio con mi hermana creo, pero después iba sola hasta tal vez dos o tres años (...) Tuve contacto con la iglesia evangélica, pero por mí o sea por mi iniciativa yo asistía todos los domingos y así hasta entrando a la adolescencia pubertad. Yo estudiaba bastante la Biblia, por mi cuenta, o sea por como un pasatiempo algo así (Circé, atea).

Algunos de los ateos entrevistados consideran que no es necesario explicitar o publicar su ateísmo, particularmente cuando no se conocen las características del escenario social, es decir, si los receptores de esa información pueden ser abiertos o no al diálogo o a la diversidad de pensamiento. Por ejemplo, Agavé afirma que prefiere ser “cautelosa”

y considera que, más allá del círculo personal de cada uno, no debería ser necesario estar exponiendo ese tema porque “no sabes, pues, con quiénes te puedes cruzar; te podría perjudicar, ¿no?, depende si tienen apertura, pero no se sabe, hay gente muy cerrada” (Agavé, atea). Por su parte, Harmonie, atea de 29 años, señaló que, si bien dejó de creer cuando estaba terminando la secundaria, le “daba miedo dejar de creer; no sabía cómo decirlo o hacerlo”, por cual, prefería omitirlo. Incluso, en su afán de no dejar de creer, recuerda que:

(...) intenté, intenté como no negarme a la idea de la existencia de un Dios, sino crear una propia idea, una propia concepción de un Dios o de un ser superior, pero no me ligaba, ¿no? O sea, fue como lo intenté, pero realmente no (Harmonie, atea).

Luego de algunos intentos o estadios de resistencia por no dejar de creer o de estar vinculados a alguna comunidad religiosa, algunos ateos tuvieron un periodo determinado, variable en cada caso, en que se autoidentificaron como creyentes sin religión, para finalmente posicionarse como ateos en el presente. Los agnósticos también narran experiencias similares. Por ejemplo, Calypso, agnóstica, señaló que: “yo sentía como que de alguna manera me estaba forzando a seguir creyendo”. En esta línea, se observan dos preocupaciones: la primera, la más visible, es el miedo de exponerse como “no creyente” y ser parte de una minoría que pudiera ser discriminada en el entorno social marcadamente creyente; y la segunda, implícita, es el vacío por la ausencia de la divinidad y la pérdida del conjunto de posibles sentidos que la cultura religiosa en la cual se habían formado les proporcionaba.

#### **4.2.3.3 Los “ateos de origen”**

Del total de entrevistados, solo dos personas autoidentificadas como ateas señalaron que sus padres tampoco eran creyentes. Es el caso de Hélios de 47 años, cuyos padres agnósticos no lo “inculcaron” en alguna fe; sin embargo, su abuela paterna, con la que convivió en su infancia, sí era una persona católica “muy creyente”, que rezaba y asistía frecuentemente a misa. Además, debido a la religiosidad de su abuela, su entorno tenía una carga importante de símbolos religiosos como imágenes con connotaciones sagradas, por lo que, según recuerda, de pequeño dudaba sobre su no creencia y de alguna manera en ocasiones pensó que debía creer:

(...) sentía que de pronto me obligaba a que una vocecita me diga: tienes que hacer esto, y pensaba, ¿será Dios?, ¿no será Dios?, pero no era que creyera activamente, sino que dudaba porque escuchaba a mi abuela hablar de eso (Hélios, ateo).

En la primaria, Hélios estuvo en un colegio laico, aunque con nombre religioso; y, en la secundaria, en uno parroquial, aunque, según señala, “no era un colegio específicamente religioso”, pues si bien llevaba obligatoriamente el curso de religión, considera que este no era un asunto importante para la “currícula interna” del colegio; además, no estaban obligados a ir a misa semanalmente como tiene conocimiento de otros colegios parroquiales. El curso de religión, no obstante, aumentó su confusión sobre su no creencia. Pese a todo, considera que entre los 8 y 10 años ya sintió “que definitivamente no tenía ningún tipo de conexión espiritual con la religión ni con Dios” y que en sus veintes ya estaba seguro de definirse como “ateo ateo”. Esta doble indicación de ser ateo suele estar muy presente en las narrativas de los ateos que buscan reafirmar su distanciamiento con aquellos que dudan, esto es, los agnósticos, a quienes algunos también denominan “ateos de closet”, como explicaré más adelante.

El otro caso es de Nausicaa de 51 años, mujer atea de padres ateos, que, no obstante, estuvo en un colegio religioso porque era el que “estaba más cerca” de su casa. Según recuerda, al estar en un entorno religioso durante su etapa escolar, ella intentó creer: “yo realmente sí quise creer en Dios porque tenía todas mis amigas que creían en Dios, pues no, pero como mi razonamiento era basado en la lógica no podía”. Narra que de niña le daba “oportunidades” a Dios para que se manifieste ante ella, pero como no aparecía, lo de ella “siempre fue una desconexión total; no sentía nada”. Añade:

Siempre he sido (...) una niña cuestionadora (...), dentro de mí, digamos, en mi niñez, yo le daba oportunidades a Dios, ¿no? O sea, era así, ya si existe, manifiéstate haciendo, no sé pues que se mueva esto. No, no pasaba nada, te voy a dar otra oportunidad, le decía. ¿No a ver manifiéstate haciendo no sé algo así, cosas más sencillas, entonces digamos que (...) yo supuestamente le hablaba para que él este metiera alguna señal de su existencia, ¿no? Y me cansé de darle oportunidad al Señor (...) y ya no existe ya no, entonces así me puede, así de sencillo fue mi razonamiento y dije, ya no me quedó otra que ser atea porque realmente nunca sentí su presencia, o sea ni siquiera espiritualmente menos física, ¿no? (Nausicaa, atea).

Nausicaa refiere que ella se sentía “falsa” e “hipócrita” durante los años en que estuvo en el colegio religioso. De alguna manera, se sentía “frustrada” por no poder sentir a Dios o por no tener la necesidad de “rezar” como sí lo podían hacer sus compañeras. Además, recuerda que sus padres ateos le pidieron que no dijera que era atea “porque iba a ser maldita”. La negación o el ocultamiento de lo que es como persona, por lo general, le causaba mucho desconcierto y desazón, más todavía porque se veía obligada a cumplir con todos los sacramentos católicos. Nausicaa explica que sintió un

gran alivio cuando terminó su etapa escolar y se sintió plenamente libre de expresar lo que es. Por ello, no oculta más su ateísmo y, de hecho, disfruta de compartir en círculos o comunidades que reúnen a “no creyentes”, como la APERAT.

### **4.3. Qué significa ser “no creyente”**

Todos los agnósticos y ateos entrevistados afirman “no creer” en el Dios de los cristianos, esto es, en la idea y características de la divinidad “construidas” o “inventadas” por el discurso monoteísta católico y evangélico. La mayoría de ellos, particularmente los ateos, rechazan sus antiguos vínculos con la Iglesia católica. Así mismo, la mayoría de los ateos no solo señalan “no creer”, sino que afirman categóricamente que no existen seres sobrenaturales. Por lo menos, tres agnósticos entrevistados señalaron explícitamente que sí podría haber posibilidad de que “algo” trascendental pueda existir; pero no se podría precisar o conocer qué podría ser. Los otros dos agnósticos consideran que no podrían negar ni afirmar la existencia de la divinidad, aunque quisieran tener alguna certeza, no se podría saber. A continuación, presento los principales hallazgos sobre los significados de ser agnóstico y ser ateo, expresados por los interlocutores. Además, presento los vínculos posibles entre la no creencia, la religiosidad y la espiritualidad.

#### **4.3.1. Ser agnóstico**

Los agnósticos entrevistados indicaron no tener la “certeza” o “no poder decir” o “no poder afirmar” la existencia de dioses o de un plano sobrenatural, debido a que es “algo” o son “entidades” o “dimensiones” que “no se pueden conocer”. Todos los agnósticos entrevistados recordaron que en algunos momentos de sus vidas han sentido angustia por la incertidumbre; aunque, por lo general, tratan de vivir el día a día sin que ello afecte su bienestar o decisiones personales. En algunos casos, como el de Calypso de 42 años y Éole de 44 refirieron que posiblemente se sentirían mejor si fueran creyentes o ateos, es decir, una postura “definida” porque, además, desde su autocomprensión, la idea de ser agnóstico no es muy entendida en la sociedad. Poséidon, de 46 años, en esa línea, se autoidentifica como “agnóstico”, debido a la “diferencia conceptual” con el ser ateo, en la medida en que:

(...) es difícil la, digamos, probanza científica o lógica, ni siquiera lógica de que pueda no existir, este, un ente divino. No me siento tan identificado con simplemente negarlo y, por lo tanto, me cuesta ser ateo. De hecho, creo que en parte me gustaría (...) tener más certeza sobre eso, pero no, no me es posible entonces, este, soy, me considero agnóstico (Poséidon, agnóstico).

Algunos como Athéna, de 42 años, y Archéloque, de 47 años, explicitaron que sí consideran como una posibilidad la existencia de “algo más”, pero rechazan con seguridad que la divinidad sea como la describen los monoteístas cristianos. En ese sentido, aunque ellos no se autoidentifican como ateos, sí aplica el concepto de ateísmo con respecto a la mitología cristiana. Athéna expresó: “Yo no podría decir que no existen entes superiores, o sea, ya ando ahí navegando ¿no? en esa contradicción porque es terrible”. Por su parte, Archéloque señaló que “no siento afinidad a ninguna religión” y en específico “no creo en el Dios católico, aunque sí creo que hay una entidad superior”, pero no sabe cuál o qué naturaleza tiene. Según lo explica, él había tenido una “formación de casa (...) católica tradicional”, pero, cuando entró a la universidad y empezó su formación de “científico social” como arqueólogo, entró en “conflicto” con las creencias que le habían inculcado. En esa línea, concluye que sí existió el “Jesús histórico” porque hay “fuentes”, pero perdió la atribución divina que había aprendido al comparar este dogma de la Iglesia católica con otras formas de pensamiento religioso que, en su opinión, pueden ser “más lógicas”. En particular señaló que:

(...) veía que para el mundo andino había una diversidad de creencias religiosas, ¿no? El mundo andino prehispánico, que no eran únicas, o sea, no es, no es como en la Iglesia católica que nos dicen un solo Dios, no hay una familia, digamos divina. En cambio, en el mundo andino hay una diversidad de creencias religiosas y que tienen que ver más que nada con el culto que están relacionados a la fertilidad de la tierra, a los fenómenos naturales. Y también, o sea, muy vinculada con el desarrollo. Hay una vinculación muy estrecha con la naturaleza de algunos también que la otra religión católica no tiene [pues] se centra más que nada en ciertas entidades, pero no en un vínculo con el territorio (Archéloque, agnóstico).

Añade, además, que podría no solo existir una entidad superior sino muchas más. Precisa que se trata de un “fenómeno que se da en el ambiente, en el espacio, que no terminamos de entender (...)”. Sin tener la certeza de estas existencias, no obstante, Archéloque podría sentirse más cómodo con una posición politeísta porque considera posible que varias entidades puedan de alguna manera influir en el mundo:

de repente hay varias entidades un poco como lo entendía el mundo andino, ¿no? que hay una cierta [influencia] como ellos lo denominan divinidades o entidades que están presentes en el mundo, en el espacio y que tienen cierta influencia o se manifiestan de alguna manera, pero no con las religiones occidentales, no me identifico con ellas (Archéloque, agnóstico).

A pesar de la pequeña muestra de agnósticos en este estudio (5 casos), se aprecia una tendencia que se puede abordar a manera de hipótesis: el cuestionamiento o rechazo hacia la religión o el conjunto de creencias y dogmas que postulan particularmente la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas. En esa línea, pese a que no utilizan el término “ateo” para autoidentificarse, los agnósticos entrevistados, habiendo tenido una formación familiar o escolar desde la religión católica, son ateos con respecto del Dios cristiano. Sin embargo, no se autoidentifican como antirreligiosos, dado que afirman respetar e incluso participar de eventos o prácticas religiosas de las comunidades religiosas a las que pertenecen sus familiares o amigos cercanos. Solo Calypso y Athéna utilizaron la categoría “anticlerical” en sus narrativas de autoidentificación. Calypso expresó que “(...) la Iglesia [católica] es corrupta; los sacerdotes son misóginos, potencialmente pedófilos”. Al autodefinirse como anticlerical, Athéna refirió que vive una contradicción dado que, pese a que dos de sus mejores amigos son muy religiosos: uno es sacerdote de la Nueva Liberación<sup>136</sup> y el otro intentó serlo, no soporta ver a los sacerdotes. “Paso por el seminario todos los días y los veo leyendo, estudiando, cantando (...) y yo como uff, pues qué pérdida de vida, ya tema de ellos, ¿no?”.

#### **4.3.2. Ser ateo**

En un sentido denotativo, los ateos entrevistados definen el ateísmo como la negación de la existencia de Dios, en alusión directa a la divinidad del monoteísmo católico y cristiano. Algunos de los ateos entrevistados (11) explicitaron que incluye la negación de la existencia de dioses en general o de cualquier entidad sobrenatural. La afirmación de estas proposiciones se sostiene, según señalan, en la falta de pruebas o evidencias. Debido a sus formaciones humanistas o vinculadas a las ciencias sociales, algunos ateos, como Léiodès, de 44 años, afirman reconocer la existencia de Dios o de dioses en el marco del pensamiento “imaginario” humano, dado que los seres humanos requieren de respuestas en sus búsquedas del sentido de la vida o de elementos de cohesión sociocultural. En otras palabras, se puede afirmar la existencia de divinidades solo desde el plano psicológico y antropológico del ser humano o de las comunidades. Cabe precisar que un ateo precisó que, si bien se autoidentifica como tal, por su posición científica, no podría asegurar categóricamente la negación de la divinidad y en el caso “muy improbable” de que exista un Dios, tendría una posición deísta sobre dicha figura:

Yo me considero ateo; pero, o sea, no soy un ateo que asegura al 100 % de que no existe un Dios. Yo creo que, en base a la evidencia científica de las ciencias

---

<sup>136</sup> Athéna debió referirse a la Teología de la Liberación y lo define como un sacerdote “no tradicional” ni “azotador”. Añadió que este amigo es uno de “los mejores guías” que ha podido tener en su vida.

naturales, es muy poco probable que exista un Dios. Y, si existiese algún Dios, pues definitivamente (...) no sería un Dios judeocristiano, un Dios con esas normas, esos valores. Si hubiera algún dios por ahí, bueno, sería un Dios por ahí, bueno, sería un Dios ajeno, ajeno a lo que le pase al hombre (Tirésias, ateo).

Al momento de ampliar la definición del término “ateo”, en ocasiones, surgieron las categorías “escéptico” y “librepensador”. Hélios (ateo de 47 años), por ejemplo, precisó ante todo “yo diría que soy escéptico para empezar, pero sí soy ateo a nivel, o sea en cuanto a la religión, me considero ateo, ateo ateo”. Héphaïstos señala también “siendo ateo, pues, soy escéptico, si no hay base científica ¿no?, tiene que haber una evidencia de que algo es o (...) funciona, ¿no?”. Desde esta perspectiva, la base para comprender y explicar el mundo, así como para la toma de decisiones en sus vidas cotidianas, podría depender exclusivamente de una racionalidad vinculada a la construcción de “verdades” desde el método científico occidental. Por su parte, Nausicaa, atea, indica que ser librepensador(a) significa que una persona no sea “muy cerrada” y que tenga “pensamiento amplio”, “tolerante” y “*open mind*”. Agavé, atea, agrega que implica que estemos abiertos “a diferentes formas de pensamiento, opinión, ¿no?, no dependemos de nadie para pensar”.

En un sentido connotativo, la mayoría de los ateos afirma que el ateísmo significa “libertad” o “ser libre”, luego de posicionarse o autoidentificarse como tales. Después de dejar su etapa “agnóstica” y al aceptar su ateísmo, Harmonie, atea, piensa que se hizo “(...) más libre, me ha hecho mucho, mucho más libre”, aunque en ciertos escenarios prefiere mantener discreción sobre su ateísmo. Dionisio, ateo, explica que su transformación como persona concierne en parte a su autorreconocimiento como ateo, pero que ha implicado también otros procesos en paralelo. Según narró, debido a su crianza en una familia de “buenas personas”, pero conservadora religiosa, él antes era “machista”, “homofóbico”, “clasista”, “xenófobo”, pero a partir de sus experiencias de vida, el gusto por la lectura, las oportunidades de viajar por varios departamentos del Perú por su trabajo, así como la llegada de sus hijos (un varón y una niña, ahora jóvenes), cuestionó sus formas de pensar y temió que ellos pudieran ser afectados por personas discriminadoras, como él lo era en diferentes aspectos. Para Dionisio, el ateísmo es compatible con la libertad de pensar: “La palabra principal es libertad, tengo libertad de decir, de criticar, de cuestionar; ya sin ningún temor, ¿no? sin ningún temor. Según recuerda, todo esto lo cambió y ahora se siente “[soy] una persona más completa, más libre y creo yo creo que en resumen mi ateísmo se debe a la lectura, a leer sin parar” (Dionisio, ateo).

Así también, Agamemnon observa que cuando se hace referencia al “sentido de la vida” muchas veces se interpreta como una misión controlada por un agente externo, el cual puede ser “el universo”, “las energías” o “un Dios”. Incluso se puede llegar a pensar que el no aceptar o el no estar de acuerdo con esta proposición, te podría “ir mal” en la vida, lo que linda con la manipulación por parte de algunos creyentes con poder. El ateísmo, en esa línea, también significa libertad de que cada uno pueda construir su propio sentido de la vida. Considero importante anotar, además, el caso particular de Nausicaa, “atea de origen” que estuvo once años en un colegio católico y que recordó sentirse plenamente “libre” y “aliviada” y “feliz” cuando terminó: “(...) para mí fue una alegría, dije, ya se acabó toda esta hipocresía, en la cual siempre he vivido, ¿no? Yo, fui muy feliz de acabar (...) el colegio muy, muy feliz. Era como quitarme un peso de encima”.

#### **4.3.3. Ser agnóstico y ateo**

Por lo general, en las narrativas de autoidentificación, los agnósticos y ateos entrevistados consideraron las categorías “agnosticismo/agnóstico” y “ateísmo/ateo” como términos relacionados, pero excluyentes o no compatibles. En particular, para quienes se alinean a la categoría “nuevos ateos”, los agnósticos son “indecisos”, “tibios”, “ateos de closet”, por no hacer frente a lo que consideran evidente o lógico: la inexistencia de dioses o de lo sobrenatural, en la medida en que se enfocan en la creencia antes que en el conocimiento (el saber o conocer) si existe una determinada divinidad. Según Velarde-Lombraña (2015; 2019), ambos términos son compatibles, y, en esa línea, una persona puede ser agnóstica y atea a la vez, esto es, no saber si existe Dios o no poder conocer su naturaleza, y, a la par o, en consecuencia, no creer en Dios. Por lo demás, un agnóstico también podría ser creyente o teísta, al no poder afirmar que conoce a Dios o su naturaleza, pero aun así cree (Velarde-Lombraña (2015; 2019). Agamemnon es el único ateo que se refirió a sí mismo como un “ateo agnóstico” o “ateo gnóstico”, de acuerdo con el marco referencia específico en que aplique:

En mi caso, yo en líneas generales soy un ateo agnóstico, porque dejo abierta la posibilidad de que si alguien viene y me presenta un Dios que sí es posible que exista, voy a tener que aceptarlo y dejaré de ser ateo; pero en el caso de los dioses que existen y que yo he conocido y que me han presentado, soy (...) un ateo gnóstico, soy un ateo fuerte. Estoy seguro de que esos dioses no existen porque lógicamente son, o sea, internamente son ilógicos. Es como decir que un soltero casado existe, es imposible. Entonces, yo no creo que ninguno de los dioses que me han presentado hasta ahora pueden existir porque se contradicen a sí mismos (...) en su propia esencia, ¿no? Entonces en líneas generales, yo

soy un ateo agnóstico, pero en dioses específicos soy un ateo gnóstico o ateo fuerte (Agamemnon, ateo).

Esta posición filosófica que enlaza el agnosticismo y el ateísmo es probablemente más común e incluso se podría inferir que es la posición de algunos de los entrevistados, aunque no lo hayan explicitado o consideren que ambos términos como incompatibles. Posiciones similares se pueden encontrar, por ejemplo, en las narrativas de Léiodès (44 años) y Agavé (42 años), ambos autoidentificados como ateos, quienes explicitaron que, si bien los dioses “existen” culturalmente, tienen la certeza de que ninguno de los que han conocido hasta el momento, ya sea dentro de un marco académico o cultural, y en particular, el Dios cristiano, existe o puede existir.

#### **4.4. Vínculos de los “no creyentes” con la religiosidad y la espiritualidad**

A diferencia de los ateos, los agnósticos entrevistados tienden a ser más flexibles con los términos “creer” y “creencias”. Además, algunos manifiestan tener ciertos vínculos con la religiosidad de su entorno social o producir una espiritualidad personal. Todos los agnósticos y ateos rechazan la idea de Dios “creada”, “producida” o “impuesta” por los católicos; incluso algunos de ellos, se identifican como “anticlericales”; aunque no necesariamente “antirreligiosos”. Por lo general, los agnósticos no tienen dificultades para participar de rituales religiosos, de cualquier cultura religiosa, si es importante para un ser querido, sea familiar o amical. Algunos de los ateos entrevistados presentan una postura similar y pueden estar presentes en rituales religiosos porque se vinculan con su historia familiar o tienen un interés propiamente estético o cultural.

Ahora bien, como se ha podido observar en el análisis deductivo, los agnósticos pueden creer o no creer en alguna divinidad, mas no aseguran la (in)existencia de dicha divinidad o el conocimiento de sus características. Athéna, por ejemplo, señala que su pensamiento es como una “mixtura”:

(...) por un lado, hay cosas que yo sí tajantemente rechazo, o sea, el Dios, por ejemplo, de la religión católica, no lo creo para nada; sin embargo, yo no podría decir que no existen entes superiores (...). El tema es que cuando tú me dices hay un Dios que es así, así con esa personalidad, ¿no?, que te exige esas cosas, que estas cosas, las rechazas a la primera, es como está muy humanizado, ¿no? Sin embargo, yo no podría decir, oye, no hay otro tipo de seres que, de pronto, no sé, cuando te mueres porque nadie sabe qué pasa cuando te mueres, no sé, ¿te ayudan a hacer la transición? No lo sé, no sé. Entonces, yo creo que más vale (...) el rechazo a la religión, no que la existencia de algo, que no sé qué puede ser (Athéna, agnóstica).

Algunos de los agnósticos y ateos entrevistados manifestaron conservar algunos símbolos o prácticas religiosas, lo cual revela las características de sus pertenencias culturales mediante las tradiciones familiares. Por ejemplo, Agavé tiene un espacio reservado en su sala, donde conserva las cenizas de su padre fallecido, así como la imagen de la Virgen Inmaculada porque su abuela materna “siempre le rezaba”. En ese espacio guarda las fotos de los familiares que ya no están, como las de su padre y su abuela, y de vez en cuando, sobre todo cuando hay “días especiales”, como en cumpleaños o festividades, o cuando “solo siente la necesidad”, les prende “una velita”. Según señala, “no creo en el Dios de los católicos, de los evangélicos, nada, ¿no?, pero quizá los espíritus sí, este, están en otra dimensión, no sé, no sabemos, pues, qué pasa cuando morimos” (Agavé, atea). Estas prácticas y supuestos pueden dar cuenta de que los ateos también, en algunos casos, dan valor de sacralidad a los objetos, no por significados propiamente religiosos, sino por el significado del vínculo y la memoria que conservan sobre personas cercanas ya fallecidas. Bravo-Vega (2025, p. 14) identifica este fenómeno como “ateísmo poroso”, en tanto que, si bien rechazan la posibilidad de la divinidad, sí pueden aceptar otras formas o “agencias suprahumanas”, con las cuales mantienen contacto a través de los objetos y recuerdos.

Del mismo modo, algunos ateos señalan “disfrutar” de entornos culturales religiosos, por ejemplo, Tirésias, ateo de 33 años, narra que suele asistir a la fiesta patronal de su pueblo de origen cada año en el mes de julio:

(...) voy a la iglesia, estoy un rato, bueno, también comparto con mi familia, así que no hay, no tengo inconveniente en eso (...) Bueno, aparte de que es una época de descanso, es un, yo lo considero como un evento cultural porque queramos o no, bueno, la Iglesia católica o la religión católica, religión cristiana (...) está muy relacionada con el aspecto cultural, ¿no? de nuestro pueblo, así que hay todo, (...) ceremonias, unas fechas especiales, entonces, yo lo veo más como eso, como una expresión de artística, incluso artística, social y cultural (Tirésias, ateo).

Por otra parte, hay una tendencia a rechazar la palabra “creencia”, sobre todo, entre algunos ateos. Hélios, ateo de 47 años, lo explicita claramente:

O sea, en principio la palabra creer no me gusta, o sea, no, no lo uso yo no, no siento que no creo, o sea, creer. Me parece una cosa en general negativa creer en el horóscopo, creer en, no sé, lo sobrenatural, creer en los fantasmas. Tú crees porque no reflexionas, crees porque no, este, porque no tienes pensamiento crítico en relación a lo que estás creyendo, simplemente lo asumes como un dogma listo, ¿no? Entonces digamos que ese podría ser (una) tu

respuesta podría ser eso, ¿no? O sea, soy reticente a la palabra creer (Hélios, ateo de 47 años).

Algo similar sucede con los términos “religiosidad” y “espiritualidad”,<sup>137</sup> aunque hay evidencia, por lo menos de algunas de las mujeres ateas entrevistadas que no las rechazan plenamente. Hélène, atea de 48 años, por ejemplo, señala sentir conexión afectiva con la Virgen del pueblo de su abuela en Huancavelica, y, por ese motivo, puede participar en las festividades religiosas. Además, reconoce tener cierto vínculo con los apus,<sup>138</sup> dado que su abuelita creía mucho en la fuerza de las montañas:

Y alguna vez los he acompañado por decirte a la procesión de la fiesta patronal de mi pueblo, yo bien atea y hoy todo el mundo sabe que soy atea y lo hago por una cuestión cultural, porque están mis amigos, está mi familia (...), no te voy a decir que he sentido recogimiento ni nada, pero sí era, por ejemplo, esta Virgen de mi pueblo que es muy importante, era muy importante para mi abuela, entonces yo como que siento esa conexión por el hecho en sí, ¿no? por ella ¿no? Lo mismo mi abuela era bien creyente de los apus muy, muy creyente mi abuela, lo que pasa es que he vivido con mi abuela, por eso te hablo más de mi abuela. Desde muy niña he vivido con mi abuela que era quechuahablante. Entonces yo tengo una conexión con mi abuela muy fuerte. Y mi abuela yo recuerdo que ella era muy este muy creyente de los apus de la mitología andina, pues ¿no? Y sí, tengo que decir que estos últimos años tengo una conexión siento una cosa así media mágica con las montañas; debe ser por mi abuelita (Hélène, atea).

Aura, atea de 39 años, señala que, si por “espiritualidad” se entiende un conjunto de prácticas que tienen por objetivo “el sentido de una búsqueda de mejorar como seres

---

<sup>137</sup> Se debe considerar, como señala Bahan (2015), quien realizó un estudio sobre el fenómeno de la espiritualidad en *millennials* canadienses, que este concepto en algunos casos podría resultar de difícil comprensión para los sujetos de estudio, debido a que “muchos” de ellos crecieron sin religión. Este contexto ciertamente es diferente al peruano, pues incluso los dos “ateos de origen” sí tuvieron referentes religiosos que influyeron en su formación (abuela paterna y colegio); sin embargo, es cierto también que el término “espiritualidad” les resulta en ocasiones extraño, procuran evitarlo o simplemente es rechazado cuando lo asocian a manifestaciones religiosas. Por lo demás, una mayoría relativa del conjunto de entrevistados concuerda o acepta que el término espiritualidad, como sostiene Bahan (2015, p. 72), refiere a “un sentimiento de conexión con algo más allá de uno mismo”.

<sup>138</sup> Los apus son montañas sagradas que pueden tener agencia sobre la naturaleza y la vida en un entorno físico, así como sobre el prestigio y poder al interior de las comunidades; por ello, entre otros se realizan rituales de pagos y ofrendas, en ciertos escenarios desde la época preincaica o colonial temprana (cfr. Arroyo Aguilar, 2011; Duche et al., 2024; Parker, 2025, pp. 170-171).

humanos”, entonces sí se podría considerar como una persona “espiritual”, aunque prefiere más aludir a las relaciones con la “energía”. En específico, señala:

(...) cuando hablo de energía me refería a la energía físicamente comprobada, ¿no? Tengo, siempre he tenido un tema, bueno, últimamente tenía este tema con que no me gustaba mucho la palabra espiritualidad; pero, alguna vez he conversado con un psicólogo y me decía que tenía más que ver con el tema del crecimiento personal o cómo se ve uno mismo. En relación a eso y si lo ves así, sí creo que tengo, me inclino mucho hacia el budismo como una práctica filosófica, no como una religión (...) Ahora que lo entiendo un poco mejor, porque antes (...) como una religión no lo entendía bien, pero ahora que lo conozco más, me gustan muchas de las prácticas que tienen que básicamente es entrenar la mente para estar más presente y para ser más compasivo, más amable y viéndolo así, sí es algo que me interesa (Aura, atea).

El término espiritualidad suele estar vinculado con la religión, institucionalizada o no, o con la idea de Dios; sin embargo, al igual que la moral, la espiritualidad parece haber sido, asimismo, parte del monopolio y control de las religiones (Ramos González, 2016). Como sostiene Comte-Sponville (2006, pp. 144-149; 210), la espiritualidad puede prescindir de la religión o de la idea de la existencia de Dios, en la medida en que es posible una relación entre lo finito y lo infinito, lo temporal y lo permanente, esto es la relación entre el ser humano y el absoluto, sin que este último término signifique Dios. La espiritualidad, independizada de la religión, puede referir en esa línea a la búsqueda de bienestar personal o del entorno social cercano, como lo entienden o aceptan algunos de los “no creyentes” entrevistados.

Ahora bien, según Comte-Sponville (2006), las maneras en que se puede manifestar la espiritualidad entonces se vinculan con la minimización del ego y la fidelidad a lo que se considera verdadero. Esta fidelidad no se correspondería propiamente con la fe, sino con el reconocimiento del compromiso ético que da sentido a las acciones humanas. Desde esta mirada, en algunas narrativas de los agnósticos y ateos entrevistados se pueden encontrar cargas de una espiritualidad humanista y secular. Por ejemplo, en las de aquellos agnósticos comprometidos que aman su función docente (Athéna y Poséidon); o de aquellos ateos comprometidos en acciones de apoyo psicológico (Télémaque) o de apoyo jurídico (Circé) a personas “no creyentes”; o de ateos comprometidos en su activismo a favor del Estado laico o en la defensa de las personas que padecieron abusos por algunos actores religiosos (Orestes, Arès y Agamemnon);

así como aquellos ateos que emprenden acciones para la mejora del bienestar animal (Aura y Télémaque).

En síntesis, los procesos de autoidentificación de los “no creyentes” comprendieron diferentes rutas desde la creencia, heredada en sus primeros entornos de socialización, hasta la no creencia, posición que la mayoría de los entrevistados afirma como definitiva en sus vidas. La mayoría de los ateos recuerda haber transitado hacia una etapa “agnóstica”, por lo que algunos de ellos consideran que el agnosticismo puede ser una etapa intermedia entre creer y no creer. También hubo intentos por transitar a otras creencias o comunidades religiosas o a ser creyentes “sin religión”. Estas rutas hacia la no creencia deben ser considerados como procesos personales, propiamente reflexivos y racionales (Fernández Hart y Castillo, 2017; Romero y Lecaros, 2017). Los “no creyentes” entrevistados, por lo general, señalan que no hubo agentes externos que los “desconvirtieron” o los “contraconvirtieron”; si bien, en algunos casos, hubo personas —entre ellos, docentes, intelectuales, escritores o activistas ateos— que pudieron influir en algunos aspectos de sus formas de pensar críticamente sobre el poder de las iglesias, la influencia de las religiones en la sociedad o en la necesidad de respetar la diversidad de creencias y de pensamiento. Así también, se debe considerar que el entorno social de los “no creyentes” entrevistados se inserta en el marco de las religiosidades de matriz católica y las espiritualidades de origen andino. En esa línea, los agnósticos y algunos de los ateos entrevistados reconfiguran su conexión con dichas religiosidades y espiritualidades. Si bien sostienen “no creer” en la divinidad cristiana, pueden participar de las prácticas y rituales de los creyentes de su entorno social cercano, reconociendo y valorando sus significados simbólicos. Los ateos “fuertes” o los “nuevos” ateos, por su parte, prefieren no participar o tienden a rechazar las manifestaciones de religiosidad; mientras que los “ateos de origen”, si bien respetan las creencias y prácticas de su círculo personal y social, pueden sentirse indiferentes antes sus elementos simbólicos.

## **CAPÍTULO 5: Percepciones de los agnósticos y ateos sobre los otros “no creyentes” y los creyentes**

En este capítulo presento los principales hallazgos en torno a las percepciones de los agnósticos y ateos sobre los otros “no creyentes” y creyentes. De esta manera, busco comprender cómo los agnósticos y ateos identifican y atribuyen características a los otros “no creyentes”, independientemente si la construcción de dichas características procede o no de experiencias concretas de interacción con otros agnósticos y ateos. Se debe recordar que la mayoría de los “no creyentes” entrevistados consideran que las definiciones de ser agnóstico o ateo son excluyentes o incompatibles. Por ello, en algunos casos se generan identificaciones externas por negación: “lo que no son”. Por ejemplo, en las narrativas de algunos ateos se pueden presentar ciertas críticas sobre la posición “dubitativa” o “intermedia” de los agnósticos, considerados por algunos de ellos como “ateos de closet”. Por lo demás, es posible que se pueda producir grupalidad cuando algunos de los “no creyentes” se reúnen en eventos presenciales o virtuales, pero es claro, incluso para algunos de ellos, que no existe, o es difícil que se construya, una identidad “no creyente” que pueda conducir a la formación de un grupo social sostenido o de una comunidad como tal.

Del mismo modo, interesa analizar la construcción de ideas de identificación por parte de los entrevistados sobre quiénes son los creyentes o qué comportamientos podrían esperar de ellos. Así, analizo las interpretaciones que los “no creyentes” producen sobre la sociedad mayoritariamente creyente. Uno de los hallazgos supone que, pese a que manifiestan haber sentido cierto temor de expresar su no creencia, la mayoría de los agnósticos y ateos entrevistados refiere no haber sufrido de acciones concretas de discriminación, marginación o exclusión por dicho motivo, lo cual se podría atribuir al entorno social y cultural específico en el que habitan. Sin embargo, en la mayoría de estos casos se trata de personas no públicas. Es posible que mientras solo sea expuesta la no creencia en el círculo social personal, los agnósticos y ateos no sufren o sufren menos acciones concretas de discriminación.

Por lo demás, en la mayoría de los casos se evidencian actitudes positivas y favorables hacia el diálogo, la diversidad e interculturalidad religiosa, que incluya a los disidentes del catolicismo o del cristianismo evangélico y a los “no creyentes”; pero también aceptan que ello puede tratarse de una quimera en nuestra sociedad. Una de las posibles explicaciones de esta postura puede radicar en que la mayoría de los agnósticos y ateos entrevistados señalaron mantener relaciones cercanas, afectivas o sociales con los creyentes de su entorno, con quienes tienen vínculos de parentesco,

amicales o laborales, lo cual puede promover una tendencia a respetar la diversidad de creencias religiosas, pese a las críticas que puedan formular sobre ellas.

### **5.1. Percepciones sobre los otros “no creyentes”**

Los “no creyentes”, como he señalado anteriormente, son una minoría muy pequeña dentro de la categoría “sin religión”. En la mayoría de los casos analizados, los “no creyentes” son los únicos en reconocerse como tales en el marco de sus respectivas familias nucleares, quienes, según afirman, por lo general son creyentes en las subcategorías “practicantes a su manera” o “sin religión, es decir, creyentes desvinculados de las instituciones religiosas. Los agnósticos entrevistados no mostraron tener un interés sustancial en conocer a otros “no creyentes”, otros agnósticos o ateos. En el caso de los ateos, se evidencian tres grupos: un primer grupo de ateos (10), que, habiendo tenido interés, sí han buscado conocer e interactuar socialmente con otros ateos en algún momento de sus vidas; un segundo grupo (5) que consideran que alguna vez buscaron conocer a otros ateos, pero luego perdieron el interés y de momento ya no lo harían; y, finalmente, un tercer grupo (4) que declararon nunca haber buscado la manera de contactar a otros ateos. Por lo general, todos afirmaron ser “seguidores” de comunidades o grupos virtuales de “no creyentes” en Facebook (véase Anexo 9), Instagram, X y TikTok, pero en la mayoría de los casos dejaron de interactuar o no interactúan en ellos, solo manifiestan consumir los contenidos de estos espacios como puntos de información y eventual entretenimiento.

#### **5.1.1 “Hay ateos de todo tipo”**

El grupo de ateos que refiere haber buscado a otros ateos para interactuar con ellos, sea en eventos vinculados a organizaciones seculares o en escenarios informales, por lo general, desde sus propias experiencias de interacción, reconocen que hay diferentes formas de ser ateo. En esa línea, tienen claro que hay ateos que tienden a ser más tolerantes y otros más intolerantes hacia las diferentes formas de pensar, sentir y expresar la no creencia, o, específicamente, hacia las creencias religiosas. Además, algunos ateos consideran que el único punto en común que los une a “otros ateos” es la negación de la existencia de Dios. Como sostiene Héphaïstos, ateo de 37 años, “hay todo tipo de ateos” y no es posible esperar que puedan estar de acuerdo en otros ámbitos como en ideologías políticas o económicas. Del mismo modo, Nausicaa, atea de 51 años, afirma que:

El hecho de ser ateos no quiere decir (...) nada, ser ateos solamente en realidad es no creer en Dios y punto. Tú puedes ser ateo bueno, ateo malo, de derecha,

de izquierda, machista, no machista. Yo vengo de una familia muy machista, mi papá [siendo ateo], sobre todo, súper machista (Nausicaa, atea).

Por su parte, Artémis, atea de 52 años, observó que es muy difícil que haya grupos de ateos organizados para fines activistas o solo por interés en la interacción social, puesto que hasta en los chats en que ella ha participado, se entiende de WhatsApp, se han ido cerrando, debido a “los ataques que hay verbales entre la gente”, en ocasiones porque hay personas que no toleran otras formas de pensar o incluso piensan que los ateos deben pensar de una manera homogénea o determinante, lo cual, sostiene, contradice toda pretensión “librepensadora”. Artémis, quien también se autoidentifica como feminista, narró que, debido a su posición política feminista incluso ha sufrido ataques de otros ateos de una forma que considera notoriamente “misógina”:

(...) las discusiones derivan muy rápidamente a ataques personales y ataques, pero, o sea, por ejemplo, yo antes me paraba en redes, ahora ya he cerrado casi todo; pero, por ejemplo, en Facebook, hay ateos que me han insultado terriblemente al saber que yo soy feminista. Y no de una manera, o sea, yo no los estaba insultados a ellos, ¿no?, no sé, por ejemplo, porque estábamos hablando de lenguaje inclusivo (...). El lenguaje inclusivo no es, no proviene precisamente del feminismo, sino más de la comunidad LGTBI, ¿no?, pero ellos pensaban que era feminista, ¿no? Yo tengo también uso lenguaje inclusivo, ¿no? Este y me parece que, pues si quieres usarlo bien, si no quieres usarlo también. Entonces, sí había un par de chicos que después me enteré de que se ponían de acuerdo para *bulear* mujeres (Artémis, atea).

Las intersecciones entre el ateísmo y otras formas de pensamiento político, social y económico son múltiples y diversas. Por ejemplo, uno de los términos que puede generar conflicto o incomodidad al momento de identificarse o de identificar a otros ateos es la adjetivación de “progresista”. Un concepto que puede tener un contenido positivo para algunos, pero también ampliamente peyorativo para otros, dado que muchas veces es vinculado a otros términos que connotan desprestigio en el medio social peruano como “caviar” o “izquierdoso(a)”. En las narrativas de autoidentificación de algunos ateos salió a la luz la defensa de una línea de pensamiento liberal en lo económico, así como el rechazo a ser identificados como “progresistas” porque consideran que no lo son ni en lo económico ni en lo social. Así también, algunos ateos consideran que ciertos ateos tergiversan las “verdaderas razones” por las que debería existir un Estado laico en el país; en esa línea, no se encuentran plenamente de acuerdo en trazar agendas a favor de la comunidad LGTBI.

Como resulta evidente, las posturas políticas o partidarias también son un motivo de distanciamiento. En una conversación informal durante la Parrillada Blasfema de abril de 2025, un ateo con un tono de humor señaló que era mejor no hablar de política porque en todas partes “hay fujimoristas y antifujimoristas”. Algunos ateos afirman comprender que el ateísmo no implica un conjunto de principios e ideas articuladas de manera homogénea o no debería implicarlo. Se trata solamente de una postura que niega lo sobrenatural. Como sostiene Agamemnon, ateo de 56 años: “Ser ateo es una idea nada más; (...) no es un sistema de vida, no es una ideología”, por lo tanto, “lo único que compartimos” es la negación de la existencia de dioses en la medida de que no hay evidencias de dicha existencia; por lo demás, añade, “creyentes estúpidos hay; “ateos estúpidos hay”, nada tiene que ver con lo que se cree o piensa o con lo que no se cree. En suma, aquí se podría esbozar una hipótesis sobre por qué resultaría difícil, o hasta imposible en ciertos contextos, que se construya algún proyecto político secular o que los activismos ateos puedan ser sostenidos a largo plazo (Cfr. Testa, 2023).

### **5.1.2 Los “ateos de closet”**

Salvo Agamemnon, ateo que también se identificó como agnóstico en términos generales, el resto de los ateos comprende las categorías “agnóstico” y “ateo” como conceptos excluyentes, hasta no compatibles. Cada ateo explicó, desde sus propias categorías, por qué se consideran como tales y no como agnósticos. Nausicaa, “atea de origen”, por ejemplo, señaló que: “me considero atea porque realmente (...) no creo en Dios, ¿no? O sea, el agnosticismo (...) es más suave como que no crees en Dios y (...) no tienes la certeza de que Dios no existe, digamos, pero para mí, no existe”. Por su parte, Léiodès, de 44 años, afirma que:

(...) el agnosticismo, aunque tiene una reflexión muy profunda de que, al final de cuentas si yo no puedo demostrar la existencia de Dios, no pierdo nada, aquí si la pudiera demostrar porque de repente no está en mis posibilidades, creo que [con respecto de] las implicancias de la práctica social, de la práctica individual, de la práctica personal, creo que es más conveniente ser ateo. Porque si yo asumo que es una creencia de las personas, no puedo a la vez asumir que este es una cosa que podría o no ser verdad en términos físicos. Sería una contradicción, entonces esa ha sido la forma en la que creo que he definido no ser agnóstico y considerarme ateo (Léiodès, ateo).

Por otra parte, ha coincidido que quienes tienen ciertas atribuciones cercanas a la categoría de “nuevos ateos” tienden a considerar a los agnósticos como “tibios” o “indecisos”, es decir, como aquellos “no creyentes” que se encuentran en un punto intermedio entre la afirmación o la negación de la existencia de Dios. Además, algunos

ateos consideran que esa posición intermedia se debe al miedo que infunde el revelarse como ateo ante la sociedad mayoritariamente creyente. De esta manera, aunque no se podría generalizar, algunos ateos se atribuyen un reconocimiento positivo asociado a la valentía que los define el haber expuesto su ateísmo y defenderlo. En esa línea, un grupo de ateos, a veces usando un tono humorístico, consideran que los agnósticos son “ateos de closet”; es decir, quienes ellos consideran que “sabiendo” realmente que no existen dioses, entre ellos, el Dios de los cristianos, en particular, no se atreven a decirlo abierta o públicamente en sus respectivos entornos, generalmente por miedo a ser juzgados, criticados, discriminados o excluidos. Por ejemplo:

Creo que el agnóstico es un ateo en el closet, ¿no? Que no sale del closet. Creo yo que porque todavía hay ese miedo en una sociedad todavía conservadora, en decir la palabra te digo por la palabra, te digo da miedo, han creado una palabra que da miedo, ¿no? Automáticamente la asocian a demonio, al libertino, a malo, a todo lo malo. Si supieran que (...) no creemos en el demonio, pero bueno, el creyente lo asocia así para espantar ¿no? para espantar la mosca. (...) Soy agnóstico hasta que leí y entendí que el agnóstico todavía cree en el Supremo, no necesariamente con una cara, un rostro, una regla, ¿no?; mientras que el ateo no cree ni en Dios ni en el diablo. Yo creo que acá está tu cielo, acá está tu infierno, si existieran, ¿no? Que no hay vida después de la muerte que nadie ha resucitado (Dionisio, ateo).

En la narrativa de Laërte también se puede observar la distancia conceptual que, para él, significó en su propia experiencia pasar de ser agnóstico a ser ateo:

(...) el agnóstico es un ateo de closet, pues, o sea, le da vergüenza decirlo por el entorno, yo no lo digo; es que a veces la gente es curiosa, pues, o es chismosa o se mete donde no debe ¿no? y te preguntan ¿no? ¿tienes religión? No tengo religión y ¿crees en Dios?, ¿en cuál de ellos? Es que solo hay uno, no hay más (...) que hermanos enfrentados y empieza todo rollo, ¿no? Y justifico, ¿no? (...) yo me hice ateo (...), ya a los 14 años era agnóstico; o sea, tenía muchas dudas, siempre he sido agnóstico, ¿no?, demasiadas dudas. No me comía el cuento de la religión. Hasta tenía amigos que eran testigos de Jehová y tanta tontería, pero yo nunca he sido, yo he sido antigregario, no he sido de rebaño, ha sido mi naturaleza, también por el entorno, por la familia, creo también por rechazo también a la religión que veía tanta tontería, santería, procesiones (...) Y uno entra a la adolescencia y cuestiona esas tonterías, entonces te alejas ¿no? (Laërte, ateo de 52 años).

De esta manera, algunos de los ateos entrevistados marcan una distancia conceptual con respecto de los agnósticos, a quienes consideran aún, y en efecto es posible que sean, creyentes teístas sin religión. Sin embargo, el foco de atención se da en la creencia y no se realiza propiamente en la cuestión epistemológica que implica el término “agnóstico”. Por lo demás, las narrativas de identificación también refieren al autorreconocimiento del propio pasado de temor o vergüenza por la presión de la sociedad creyente, a la vez de la expresión de disfrute de la libertad alcanzada al comprenderse a sí mismos como ateos. En el caso de Dionisio, por ejemplo, recuerda haber crecido junto a una familia “muy creyente”, cuyo tío, en particular, a quien consideró siempre como una “buena persona”, no obstante, era un católico “muy conservador”. La percepción del agnóstico como “ateo de closet” puede servir a algunos ateos entonces como insumo de identificación negativa, esto es, de lo que ellos pudieron haber sido en alguna etapa de sus vidas o que, en definitiva, desde su percepción, nunca lo fueron.

### **5.1.3 Los “nuevos ateos” y los “aleluyos”**

Algunos de los ateos entrevistados tienen una postura crítica y mordaz sobre los creyentes, sus creencias y prácticas (p. ej., Héphaïstos, Dionisio o Laërte). En ese sentido, los interlocutores ateos presentan características que se alinean al “nuevo ateísmo”, corriente de pensamiento que considera a la religión como una “teoría científica errónea y obsoleta” (Gray, 2019), además de potencialmente dañina, que debería ser y podrá ser eliminada con el avance del conocimiento científico. En algunas descripciones de identificación externa, se evidencia también una mirada evolucionista o con cierto contenido paternalista que distancia a los “no creyentes” de los creyentes. Por ejemplo, Hélène, atea 46 años, manifestó que los considera personas que aún no han alcanzado la madurez:

Para mí los creyentes son todavía como niños, que todavía creen en historias mágicas de Papá Noel, de, no sé, pues del ratoncito Pérez, el que te trae el dientecito, no sé. Para mí todavía son personas que no han madurado como personas ¿no? No sé, a ver me haces pensar con esa pregunta. Nunca nadie me había preguntado. No voy a decir que los considero tontos ni menos ni nada, aunque a veces sí. A veces sí te voy a decir. Pero lo voy a dejar en un poco inmaduro todavía. Como que no han despertado, ¿entiendes? (Hélène, atea).

Desde esta percepción, los creyentes serían sujetos en estado permanente de minoría de edad, similar a lo que algunos ilustrados, como Kant, supondría como la incapacidad de valerse del “propio entendimiento” (Kant, 2013, p. 87). En algunas narrativas, se hace referencia explícita al vínculo entre los creyentes y la limitación, o incluso ausencia, de

pensamiento crítico o capacidad analítica. Esta perspectiva sobre el creyente se observa también en publicaciones en redes sociales (véase Anexo 12). Por lo demás, algunos ateos rechazan que el peso de la prueba de la inexistencia de Dios siempre se les exija a ellos, pues consideran que, más bien, los creyentes son quienes deben demostrar las evidencias de la existencia de sus dioses. Estas evidencias, según sostienen, deben ser racionales o lógicas, no basadas en sentimientos, emociones o imaginarios.

Pese a todo, por lo general, la mayoría de los ateos afirma respetar las diferentes formas de creencias, siempre y cuando estas no sean dañinas o impuestas a los demás. Tanto para los agnósticos como para la mayoría de los ateos entrevistados a veces los creyentes pueden ser las personas más “intolerantes”, sobre todo aquellos a quienes consideran que son “fanáticos”, “fundamentalistas” o “cerrados” en sus ideas, ya sea desde el catolicismo o desde el evangelismo. Como apunta Héphaïstos, ateo de 37 años, “(...) los creyentes al final son los que más odian”. Similar es la observación de Dionisio,

(...) yo veo cómo la gente se pelea por el papa; no sé, supuestamente el enviado de Dios y tanta vaina y se pelean, que bien hecho que el papa [se haya muerto] porque es pogue (...) se pelean, pues (...) mi tío que te he dicho (...) él está a favor que se haya muerto el papa (Dionisio, ateo).

Para algunos ateos, los creyentes pueden llegar a ser contradictorios u opuestos a lo que predicán como la referencia cristiana del mandamiento de “amar al prójimo”, dado que el fanatismo los conduce al odio e incluso a la satisfacción por la muerte de otros que no piensan como ellos. Agavé, atea, señala que la no correspondencia entre “lo que predicán” y “lo que hacen o sienten realmente” desacredita a los creyentes y considera que también ello fue de una de las razones por las que empezó a cuestionar la religión: “yo veía en mi familia, ¿no?, gente que dice creer, amar a Dios, que reza, pero trata mal a un niño, ¿no?”. Esta contradicción comprende una cuestión de orden moral, que los ateos entrevistados, por lo general, apuntan a criticar.

Algunas formas de identificación externa son emitidas por participantes con características cercanas a la tipología de “nuevos ateos”, es decir, del grupo de ateos “positivos” o “fuertes”, “dogmáticos”, por lo general, “antirreligiosos”, que consideran que la religión implica una forma primigenia de ciencia ya caduca u obsoleta. Por ejemplo, Laërte señaló que (...) “la gente infectada con religión y tienen ideas tontas, por no decir idiotas” (Laërte, ateo de 52 años), ideas que han sido o deberían ser superadas por la ciencia. Cabe señalar que coinciden también en la manifestación de críticas dirigidas a los “ateos de closet”.

Con un tono de que expresa humor y, en ocasiones, con una expresión ligada al paternalismo, algunos ateos, incluso algunos de los cuales manifestaron explícitamente respetar diversas creencias religiosas, denominan “aleluyos” a ciertos creyentes. Este término es ampliamente utilizado en redes sociales y lo he encontrado en las narrativas de algunos de los ateos entrevistados.<sup>139</sup> El “aleluyo” viene a ser aquella persona creyente, por lo general, teísta, que presenta (muy) escasa disposición a reflexionar o pensar críticamente, así como a interpretar los fenómenos del mundo natural o social desde bases lógicas, racionales o epistemológicas occidentales, como es la producción de conocimiento que resulta del método científico. Es utilizado con frecuencia para contrastar formas de pensamiento válido e inválido. De hecho, algunas descripciones pueden ser severamente críticas:

(...) creo en esta entidad y le echan la culpa a él de todo, ¿no? Un terremoto, ay, Dios está castigando; la pandemia, Dios nos está castigando; como les encanta echarle la culpa a su Dios, ¿no?, qué fácil, ¿no? A veces yo digo, como dice ese filósofo italiano Andrea Colamedici, a veces dan ganas de inventarse un Dios solo para echarle la culpa [risas]. Porque ellos viven culpando a todo el mundo no y, en cambio, los ateos, tenemos que asumir todo, ¿no? Y siempre cuestionamos, somos cuestionadores, ¿no? y como elegimos, cuestionamos, somos herejes, ¿no? Hereje es elegir, ¿no? y el hecho de cuestionar (...) el momento crítico hace más complicada la vida. A mí me hubiera gustado hacer preguntas, por vivir ese mundo así, ¿no?, sumado, drogado en la creencia. Y bacán yo los veo son felices en su estupidez, ¿no? (...), no se preocupan, (...) tienen cosas existenciales, ¿no?, pero ellos lo solucionan rezando (Laërte, ateo).

Desde la perspectiva de algunos ateos entrevistados, parece haber incompatibilidad entre las formas de pensar de los “aleluyos” y el pensamiento autónomo, libre y crítico. Los ateos que utilizan esta categoría, por lo general, comprenden que los creyentes “aleluyos” tienen necesidad de explicar y de aceptar los problemas que les afectan directamente, o, por extensión, a la sociedad, sobre la base de narrativas mitológicas, como el estar acompañados permanentemente de un “amigo imaginario” (Héphaïstos, ateo). Se trataría en principio de una necesidad propiamente psicológica, pero que, en el campo político, reforzaría la idea de que esta clase de creyentes se encuentran en un estado de minoría de edad permanente. De acuerdo con las reflexiones de algunos de los ateos entrevistados, se observan dos problemas en esta línea: el origen de esta situación concierne a la educación religiosa de base teísta que impera en el país; y, la

---

<sup>139</sup> Ninguno de los agnósticos entrevistados utilizó la categoría “aleluyos”.

imposición de esta forma de creer que puede lindar con el fanatismo, más aún cuando se hace presente e interviene en la esfera pública.

## **5.2. Percepciones sobre discriminación o rechazo**

La mayoría de los ateos y todos los agnósticos señalaron no haber sufrido situaciones de discriminación, marginación o exclusión en sus entornos sociales y laborales. Sin embargo, manifestaron haber sentido miedo de no ser aceptados socialmente por “no creer” en algún momento de sus vidas, particularmente en la adolescencia. Algunos de los ateos que fueron formados en colegios religiosos manifestaron que el temor de explicitar o revelar sus dudas en su adolescencia estuvo presente en buena parte de la secundaria, por lo que preferían ocultar sus críticas a la religión o sus dudas sobre la existencia de Dios. La mayoría de los “no creyentes” entrevistados sostiene que ahora, en la edad adulta, perdieron ese temor o simplemente no consideran que se trate de un asunto relevante en sus vidas.

Los ateos que explicitaron haberse sentido discriminados en algún momento de sus vidas describieron episodios de incomodidad por la presión social que ejercen algunos creyentes o la falta de aceptación por parte de algunos de ellos, lo cual en ocasiones puede generar un mal clima cuando se trata de entornos laborales. Agavé, atea de 42 años, recordó que cuando trabajó temporalmente para el Estado hace una década atrás, le molestó que la obligaran a ir a una misa, organizada por la misma institución, porque una persona de rango alto había dispuesto que debían estar presentes una o dos personas de cada área. Según señaló no solo le molestaba perder su tiempo, considerando el trabajo pendiente y acumulado que tenía en ese momento, sino sobre todo porque usaban las horas de los trabajadores “y todo con plata del Estado”. El hecho de sentirse “obligada” a asistir a la misa puede dar cuenta, por un lado, de las relaciones de poder que existen en todo campo de la vida social, en este caso, el laboral; y, por otro lado, la limitación personal de no poder exteriorizar su no creencia o de no tener la confianza para poder hacerlo en un entorno mayoritariamente creyente ajeno a su círculo social. Por su parte, Léiodès, ateo de 44 años, recuerda haber tenido problemas en algunos de sus trabajos, por ejemplo, recuerda:

Estaba trabajando hace unos años en el Cusco y salió que había que hacer una peregrinación por un Santo X, yo le dije a mi jefe, le digo, sabe que esto, no creo, no practico, le digo ¿no? Yo normal voy a poner mi cuota, lo que sea, pero ese día no voy a participar. ¡Qué, que esto, que el otro!, pero ya, no pasó a más. A raíz de eso, algunas compañeras, sobre todo mujeres más conservadoras, como que tuvieron un poco de distancia por un periodo de tiempo breve, ¿no? Después

no, creo que después lo asumieron normal porque creo que yo no le hago daño a nadie. Después en otro espacio también un tema similar fue por una misa, no sé de qué cosa era. Y me quisieron poner en esto, pues de que había que hacer la lectura y yo les dije, bueno, yo no voy a participar de la misa por tal motivo y se sorprendieron, ¿no? Se sintieron mal, no sé, se sintieron mal en un sentido de que, te perdimos algo así, no después me quisieron hacer una suerte de asesoría pastoral. (...) Y sí un compañero que era muy religioso, justo de estas iglesias, él era adventista. Sí, por un periodo me hizo la guerra, ¿no? Bastante, bien fuerte me hizo la guerra (Léiodès, ateo).

Léiodès también recordó haber tenido algunos problemas en el colegio de sus hijos; pero cree que ya se han olvidado de que él es ateo porque actualmente hay un trato “normal” y “cordial” con los otros padres de familia y con los docentes, lo que atribuye al hecho de que él “no molesta a nadie” con su no creencia, es decir, que no está buscando que otras personas dejen de creer y solo espera que respeten su posición. Esta situación puede contribuir a formular la hipótesis de que las personas que no realizan activismo ateo tienen más probabilidades de ser socialmente aceptadas o respetadas, es decir, de no ser afectadas por acciones concretas de discriminación o rechazo.

Algunos de los “no creyentes” afirman no tener la necesidad de expresar públicamente su agnosticismo o su ateísmo, pero saben que en algún momento puede salir a la luz: “(...) para empezar, yo no entro con un cartelito en mi frente que dice, soy ateo, yo no digo nada, nada. Normalmente, pienso, esto, a ver cuándo sale esto” (Léiodès, ateo de 44 años); “(...) o sea, no es como que vas con un polo diciendo soy ateo, pero (...) no veo necesario que se tenga que estar diciendo, mira, fíjate, yo no, no (...) no lo ando diciendo todo el tiempo” (Hélios, 47 años). Un ateo que se reúne en el espacio físico de una parroquia para cantar en un coro señaló no conocer si saben que él es ateo: “no lo sé, porque no me han preguntado, o sea, yo tampoco me ando jamoneando, diciendo soy ateo” (Dionisio, ateo de 52 años).

Algunos “no creyentes”, si lo consideran pertinente, podrían mantener en reserva su agnosticismo o ateísmo, o no exponer detalles sobre sus posiciones ante ciertas circunstancias. Por ejemplo, una atea describió un caso de discriminación, del cual fue testigo, hacia un ateo en un antiguo entorno laboral: el ateo perjudicado había sido expulsado de un proyecto en el cual había trabajado. Debido a esta experiencia, Harmonie, atea de 29 años, si bien no necesariamente buscaba ocultar su ateísmo, pues, además, era conocimiento de su jefe directo, por recomendación de este, prefirió no ahondar en sus ideas o mantenerlo en reserva con respecto a ciertas personas para

evitar problemas similares a la de su colega. Un ateo manifestó haber sido cuestionado por su ateísmo, en el marco de una dinámica de capacitación laboral (Ulysse, ateo).

Hay dos casos particulares que expresamente manifestaron haber sufrido de discriminación de una manera más prolongada en sus vidas. Coincidentemente, se trata de dos personas que no solo han hecho público su ateísmo, sino que, además, realizan activismo a favor del Estado laico o de las víctimas sobrevivientes de abusos realizados por religiosos. Orestes, ateo de 47 años, por ejemplo, señaló haber sido discriminado por su familia “por varias cosas”: “(...) una de ellas es por ser ateo y por ser ateo específicamente, hay parte de mi familia que no comprende mi activismo, lo considera banal, incluso demoníaco. Ya antes nos hablábamos más ya no, ya, bueno” (Orestes, ateo). El otro ateo de la referencia, por ser una persona pública, recibe con frecuencia mensajes muchas veces cargados de lenguaje violento por redes sociales, a raíz de su ateísmo y de las denuncias contra todo tipo de abuso ejercido por algunos miembros de la Iglesia católica, en particular; no obstante, tiene claro que no todos los creyentes tienen esas formas de pensar o de expresarse (Agamemnon, ateo). Debido a su situación particular, busca autogestionar sus emociones frente a los ataques de ciertos creyentes, algunos de los cuales aún pertenecen a instancias eclesiales. Este es el único caso que explicita haber experimentado más allá de actos de discriminación, amenazas en redes sociales y estigmatización en ámbitos sociales y laborales. Esto último, no obstante, es posible que se deba más a las críticas y denuncias que ha realizado que a su ateísmo; pero tanto su experiencia como denunciante como su ateísmo son parte de su autoidentificación e identificación externa. Según manifiesta,

Me han cortado por todas partes, yo no puedo trabajar con gente de este país porque hay dos grupos, ¿no? Los que están en contra de lo que yo hago, que son totalmente ultraconservadores, ¿no?, católicos, cristianos de derecha extrema, la famosa DBA. Y, también hay otras personas que dicen, ay pobrecito, él debe estar muy dañado para las relaciones interpersonales, entonces lo acompañamos ¿no? y le damos nuestro apoyo en esta lucha, pero trabajar con él debe ser un problema. El estigma ¿no? del denunciante (Agamemnon, ateo).

Por lo demás, algunos de los entrevistados manifestaron “ser conscientes” de que ningún declarado públicamente como “agnóstico”, “ateo” o “no creyente”, en general, podría ocupar un cargo político de alto mando en un país como Perú: “(...) imposible que un ateo gane las elecciones, ¿no? El ateo no tiene moral como dicen, jamás (...) ganaría” (Héphaïstos, ateo). Así también, Agavé señala que:

(...) la ateofobia<sup>140</sup> existe, ¿no?, para muchos sería un escándalo que alguien diga abiertamente soy ateo, no creo en tu Dios, más bien [los candidatos] buscan, ¿no?, buscan congraciarse con todas las religiones donde hay voto (Agavé, atea).

Esto es percibido por algunos ateos como parte del “atraso social” en que nos encontramos como país, dado que, en lugar del avance del “pensamiento crítico” mediante la educación, ha ganado terreno la “ignorancia” de las personas que se guían por supuestos y creencias. Los creyentes, señalan algunos ateos, están más pre(ocupados) por lo que puede creer o no creer un candidato; o vinculan el nivel de moralidad de un candidato en función de sus creencias. En redes sociales, es posible observar estas discusiones en contextos electorales. Por ejemplo, en el marco de las políticas adoptadas durante la pandemia y de la campaña electoral de ese año, la APERAT publicó un mensaje en marzo de 2021 (véase en Anexo 10), en el que criticó las declaraciones de López Aliaga,<sup>141</sup> por haberse referido a los ateos con prejuicios:

“Mencionar que el ateo NECESARIAMENTE no respeta las manifestaciones de las personas que profesan alguna creencia es un concepto y a la vez un prejuicio totalmente equivocado e inaceptable para alguien que pretende llegar a la presidencia del país. Recordemos que no es la primera vez que usa términos inapropiados o comentarios falsos para descalificar alguna idea que no comparte. (...) Su discurso REFUERZA los prejuicios, que ya tienen los peruanos, contra los ateos como personas que "no respetan a la nación peruana, que es cristiana". Lanza el calificativo de "ateo" como ALGO NEGATIVO.” (APERAT, 21 de marzo de 2021).

En consecuencia, se produjeron interacciones a favor y en contra de esta publicación. Incluso, entre las posiciones en contra se puede encontrar rechazo hacia el supuesto o percibido “progresismo” de la asociación, por parte de algunos que se presentan como ateos, aunque esas autoidentificaciones no podría plenamente confirmarlas en este trabajo. Por ejemplo:

“¿Siguen inventando fobias nada fóbicas?” /

“Los hipócritas que no dejan de mostrar ser cristianofóbicos” /

---

<sup>140</sup> Esta categoría ha aparecido muy poco en las narrativas de identificación de los entrevistados; sin embargo, su uso sí circula en redes sociales.

<sup>141</sup> El entonces candidato a la presidencia de la República, López Aliaga, califica explícitamente a Sagasti como “terrucos” y “ateos”. Sobre este último, sostiene que “no respeta a la nación peruana que es cristiana”, en referencia a las medidas adoptadas por el cierre de actividades presenciales en las iglesias, debido a la pandemia, lo que, en su opinión, afecta la economía de quienes dependen del comercio. El enlace del video se adjunta en la publicación de la APERAT y ha sido replicado en otras redes sociales.

“Soy ateo y votaré por aliaga. Me llega al P!n<H0 las ideas pogra socialistas infectado con el chavismo Psdt. Las religiones no tiene nada que ver con la política. El Perú es laico [sic] /

“(…) pueden hacerlo mejor, pueden abordar el conflicto entre el cristianismo político y la sociedad laica en lugar de recurrir a "conceptos" tan chatos [como el de ateofobia] y victimistas como el que han puesto, y q además no explican nada. Pueden demorarse 5 minutos más en elaborar una argumentación desde el racionalismo laico, en lugar de prestarse "conceptos" de los posmodernos.” /

“Relajense un poco, ese tío es choborra y retrógrada, pero no veo por ningún lado la agresión.” /

“Asociación de Ateos???? El chiste de cuenta solo xd.” /

“Jajaja pero es la verdad esta pagina se burla de las creencias.” /

“Ateofobia? Existe?” /

“Los hipócritas que no dejan de mostrar ser cristianofóbicos” /

“Soy ateo y votare por Rafael Lopez Aliaga, la religión me llega al chompiraz a mi lo que me importa es tener un presidente que no sea de Izquierda, que sepa gerenciar, que sepa trabajar, que sea profesional exitoso, y que dentro de todo, no sea corrupto. Me da igual si es opus dei o lo que sea. El voto no es por religión es por el país.”

Como suele ser recurrente en algunos escenarios de interacción en redes sociales, particularmente cuando se abordan asuntos políticos, la apertura al diálogo intercultural es reducida o nula. Se presentan algunas generalizaciones o expresiones maniqueas sobre el pensamiento o la agencia de los otros, en diferentes direcciones, se tratan de personas o colectivos. En los ejemplos anteriores, se observa el rechazo a la categoría “ateofobia”, a la que al parecer algunos califican de pobreza intelectual, carente de sentido o que solo tiene como propósito la victimización.

### **5.3. Relaciones neutrales o positivas con los creyentes**

La mayoría de los ateos entrevistados afirman no rechazar a los creyentes, incluso no se identifican como “antirreligiosos”. Muchos de ellos tienen algún familiar cercano creyente teísta —(muy) practicante o practicante a su manera— al que quieren, valoran y respetan, del cual no podrían “burlarse” o al cual no podrían “criticar” por su fe o creencias. Algunos de los “no creyentes” entrevistados consideran que en su entorno de origen si bien su no creencia pudo haber causado sorpresa o incomodidad en un principio, finalmente, no tuvieron dificultades con sus familiares. Por ejemplo, Archéloque recuerda que:

(...) mi mamá era una persona que era bien tolerante en ese sentido, ¿no? porque ella también era una católica tradicional, no era, digamos como estas señoras que se persignan todo el tiempo, ¿no? o que todos los domingos religiosamente van a misa o que tratan de compartir los evangelios ¿no?, estas señoras tradicionales. Que digamos son... ¿cómo se podría decir? Que son muy cerradas en ese sentido, no, no. Mi mamá era totalmente abierta, ¿no? Creo que ella también lo hacía porque era un tema de familia, o sea, de más estar juntos y compartir ese momento, ¿no? Pero no creo que ella no, nunca me observó eso (Archéloque, agnóstico).

La mayoría de los entrevistados también refirió tener un entorno de amigos creyentes que en líneas generales respetan su no creencia, y, por ende, consideran no tener problemas en exteriorizar sus ideas o de convivir con las ideas religiosas de los otros. Así también, hay un grupo de “no creyentes” que afirman que el asunto religioso no es un elemento clave en sus relaciones amicales, o que podrían evitar discusiones de índole religiosa. Por ejemplo, Artémis, atea, puede discutir, e incluso ser “sarcástica”, en redes sociales con gente “extraña”, pero considera pertinente no causar tensiones entre personas de su entorno. Por su parte, Hélios, ateo, señala que tiene amigos creyentes, “pero tampoco son creyentes profundos”; sí tuvo una relación con una mujer, cuya familia sí era muy creyente, pero hubo respeto mutuo. Por lo demás, considera que su “(...) círculo [personal] es bastante filtrado (...) Soy consciente que vivo en una especie de burbuja porque yo he filtrado”. Una experiencia similar es la que describe Agamemnon:

Tengo muchos amigos Hare Krishna. Y tengo amigos de otras religiones. La mayoría de mis familiares y conocidos y amigos son católicos, algunos de ellos practicantes. Y yo... como te decía..., no me gustan mucho las etiquetas, entonces yo no veo eso, yo lo que veo es el corazón de las personas. Incluso algunas personas me han tratado como de predicar o algo y yo no me molestaba. ¿Les he dicho, o sea porque después se han dado cuenta, ¿no? Y me han dicho perdón por no quererte convencer o que haya sentido eso le dije no, yo lo que siento es que eso viene de un buen corazón. Entonces, esa es mi relación con creyentes y no creyentes porque ateos, o sea creyentes estúpidos hay. Ateos estúpidos hay. No tiene nada que ver con de qué religión seas. Lo que sí combato son creencias dañinas (Agamemnon, ateo).

Incluso, la mayoría de los ateos y todos los agnósticos aseguran no tener problemas en participar de algunos rituales o prácticas religiosas en su entorno: pueden asistir, por ejemplo, a matrimonios de familiares y amigos, siempre y cuando no les pidan participar

explícitamente en algún momento (p. ej., en la lectura bíblica). Se trata de un cuadro similar a lo que Roldán y Scotti (2017, p. 22) denominan “reminiscencias católicas”. Un ateo manifestó que puede estar presente en cualquier sacramento católico, excepto en un bautizo porque no lo considera moral (Ulysse, ateo de 40 años). De hecho, no asistió al bautizo del hijo de su hermano, pues considera que si uno es creyente debe serlo por convicción personal y no por imposición cuando eres inconsciente del acto. Una atea fue madrina de Confirmación de su sobrina adolescente, aunque evitó realizar la preparación para el sacramento. Cumplió con los protocolos y los actos de consagración durante la ceremonia, pero no aceptó pasar previamente por la confesión con el sacerdote, lo cual había sido solicitado para que comulguen el día de la ceremonia: “nunca se enteraron que soy atea” (Agavé).

#### **5.4. Los valores son seculares**

Los agnósticos y ateos entrevistados, de forma explícita o implícita, consideran que la moral no es o no debería ser considerada “exclusiva” de los creyentes o de las religiones. Un grupo de entrevistados sostiene, con cierto disgusto, que hay creyentes, entre ellos, teístas católicos o cristianos evangélicos que suelen “apropiarse” o monopolizar los valores morales. De ahí que pueden presentarse marcos de discriminación o referencias peyorativas hacia los “no creyentes”, sobre todo hacia los ateos, quienes son asociados en ocasiones con personas “sin moral”, lo que genera la producción de estereotipos muy negativos, prejuicios y generalizaciones reduccionistas sobre ellos. Otro grupo considera que ciertamente hay valores cristianos que son similares o compatibles con los valores seculares humanistas que reconocen poseer o tratan de cultivar, como el respeto, la empatía o la libertad de pensamiento. La mayoría de los agnósticos y solos dos ateos consideran que los valores o principios que poseen proceden de su formación en hogares o colegios católicos.

Además, algunos de los ateos entrevistados refieren explícitamente a la necesidad de defender la existencia de una moral humanista, dado que consideran que, de esta manera, se podría acceder a una sociedad más secularizada y a un Estado laico, en la medida en que la educación pública se distancie de la esfera religiosa. Por lo general, no demandan poseer una superioridad moral, pero sí rechazan la posición de algunos creyentes que se estiman moralmente superiores. Por lo demás, reconocen que hay “buenos” y “malos” “no creyentes” y creyentes. Como sostiene Nausicaa, “Yo creo que cada persona tiene sus cosas positivas y negativas, siendo ateo no siendo ateo, gente buena o mala, que hay con diferentes religiones o no religiosos (Nausicaa, atea).

En síntesis, en las narrativas de los ateos entrevistados se evidencia el reconocimiento de la diversidad sobre los otros “no creyentes” y sobre los creyentes. Explícitamente, algunos de ellos reconocen que no existe una “identidad atea” como tal, dado que lo único que tendrían en común es la no creencia en el Dios de los cristianos o de los seres sobrenaturales en general. En ese sentido, reconocen que hay ateos con diferentes escalas de valores, niveles de pensamiento crítico y perspectivas políticas, económicas e ideológicas diversas. Igualmente, reconocen esas diferencias entre los creyentes. Sin embargo, algunos ateos entrevistados, en líneas generales, interpretan la posición del creyente teísta como la de un menor de edad que requiere de narrativas mitológicas para proveerse de un sentido de la vida y de explicaciones a los problemas sobre los cuales no tienen control. Además, algunos ateos, que podrían ser categorizados como “nuevos ateos”, utilizan la categoría “aleluyo” para referir a una manera de ser creyente que consideran tiene serias limitaciones o nulo interés en desarrollar pensamiento crítico, o son poco tolerantes a formas diferentes de pensar o ser. Por lo demás, la mayoría de los “no creyentes” entrevistados recuerda haber sentido el temor a ser discriminado, particularmente durante la niñez, la adolescencia o la juventud temprana. Recuerdan sobre todo episodios de temor a exponer su agnosticismo o ateísmo en ciertos escenarios sociales, más que episodios de discriminación en concreto. Al parecer, los actos mayores o visibles de discriminación se producen principalmente cuando los “no creyentes” se convierten en personas públicas, políticas o activistas.

## **CAPÍTULO 6: Posiciones de los “no creyentes” sobre las religiones, las iglesias y el Estado laico**

Todos los agnósticos y ateos entrevistados son favorables al Estado laico,<sup>142</sup> aunque algunos de ellos consideran que es imposible que se pueda dar en un país como el nuestro, particularmente, debido a los límites o la “falta” de educación de la sociedad y al avance de la extrema derecha en la política nacional, sobre todo en la última década. Algunos explicitan que el ideal de laicidad es el del modelo europeo, en específico, el francés, el cual comprenden como la separación concreta, es decir, no solo en el marco constitucional o legal, entre el Estado y las iglesias. En ese sentido, las iglesias no deben interferir en la agenda de las políticas públicas del Estado y este no debe beneficiarlas con el erario nacional. Ciertamente, a partir de ello, no se puede interpretar que los agnósticos y ateos se identifiquen como liberales en el ámbito social del Derecho, de izquierda, progresistas o *wokes* (véanse Anexo 10 y Anexo 11). De hecho, algunos que sí podrían estar alineados a estas tendencias políticas no utilizan esas denominaciones para autoidentificarse. En líneas generales, hay quienes manifiestan no haber sentido la necesidad de tomar acciones a favor del Estado laico, en particular los agnósticos entrevistados; otros quienes en algún momento de sus vidas consideraron pertinente involucrarse en algunos proyectos de activismo ateo, pero luego lo desestimaron; y, finalmente, quienes sí están comprometidos con el activismo ateo que lindan con un carácter militante.

### **6.1. No creencia e interculturalidad religiosa**

La mayoría de los “no creyentes”, agnósticos y ateos entrevistados expresaron guardar respeto por las creencias religiosas de otras personas, siempre y cuando estas no sean impuestas a los demás o, en específico, a ellos mismos como si se tratase de una única manera de estar y pensar en el mundo. En esa línea, la mayoría de los agnósticos y ateos entrevistados se encuentran a favor de que el Estado y la sociedad deben ser tolerantes tanto con respecto a las diferentes formas de creer en Dios o en lo sagrado como con las de “no creer”.

Estas ideas surgieron, en particular, cuando narraron sus experiencias con el curso de Religión que llevaron en el colegio u ocasionalmente sus experiencias laborales donde han observado desigualdad o incluso desconocimiento o menosprecio por otras formas de creer, más aún con respecto de quienes “no creen”. Sin embargo, esta postura

---

<sup>142</sup> Inicialmente, en la guía de entrevista no había considerado preguntar acerca de la opinión sobre la posibilidad del Estado laico o qué entienden ellos por ese modelo de Estado; pero el tema fue apareciendo en cada conversación, en particular, cuando les preguntaba sobre su opinión sobre las religiones y las iglesias.

depende en gran medida de lo que los agnósticos y ateos entrevistados comprenden sobre lo que es una religión, la cual, por lo general, está asociada a un cuerpo institucional que administra un determinado conjunto de creencias y prácticas. Como señalé anteriormente, consideran que lo que no se puede aceptar es la imposición de una fe o la colaboración explícita entre el Estado y la Iglesia católica, así como la tolerancia hacia ideas o supuestos no basados en evidencias científicas, como algunos de ellos percibieron que ocurrió durante la pandemia.

De esta manera, a través de sus narrativas y discursos, es posible percibir una propensión favorable a la construcción ideal de un Estado laico que a la vez opere en beneficio de prácticas de reconocimiento de la diversidad e interculturalidad religiosa. Este último concepto no es utilizado explícitamente por los entrevistados, pero comprende elementos y prácticas que algunos de ellos manifiestan deberían promoverse para el mejoramiento de la convivencia en sociedad, por ejemplo, mediante el respeto y tolerancia a la diversidad de creencias, así como la valoración e igualdad de creer y “no creer”. Sin embargo, esta postura no está exenta de críticas a las religiones y las iglesias.

## **6.2. Principales críticas a las religiones y las iglesias**

Todos los ateos y agnósticos entrevistados son críticos de las instituciones y autoridades religiosas. Sin embargo, se observan tres posturas: un grupo de “no creyentes” que considera que las religiones, o las instituciones que las administran, son necesarias por cuestiones psicológicas o antropológicas, pero deberían ciertamente ser reguladas u observadas por la sociedad y el Estado; otro grupo que opina a favor de la privatización de lo religioso, lo que implicaría que las religiones sigan existiendo y funcionando a través de aparatos eclesiales, pero que no interfieran en el Estado, esto es, en la esfera pública; y, finalmente, otro grupo que piensa que las religiones son dañinas y que no deberían existir.

Cabe anotar que, en sus críticas, no todos explicitan la diferencia entre religiones e iglesias; de hecho, en sus narrativas, en ocasiones, utilizan ambos conceptos como intercambiables. De hecho, suele ser más frecuente encontrar definiciones de religión que incluyen un marco de institucionalidad, en lugar de, como sugiere Frigerio (2018), considerar aquellas prácticas culturales que, en general, buscan establecer una relación con la divinidad o lo suprahumano. En esa línea, en las narrativas de algunos interlocutores ateos (p. ej., Héphaïstos), las creencias y prácticas religiosas no institucionalizadas o no controladas por autoridades religiosas se asocian con formas de pensamiento más primitivas o menos civilizadas.

En algunos casos se pueden encontrar generalizaciones en sus opiniones acerca de las religiones o iglesias, por ejemplo, adjetivar a las iglesias evangélicas de sectas fundamentalistas; mientras que, en otros casos, sí establecen diferencias y particularidades. Para Agamemnon, ejemplo de esto último, es muy probable que las instituciones religiosas se conviertan con el tiempo en “mafias”, esto debido a la tendencia corrupta de los seres humanos, pero sabe también que hay “gente buena”, es decir, personas que tienen las mejores intenciones o que se encuentran en situación de vulnerabilidad por ser víctimas de esos entornos de poder. En sus palabras:

Las instituciones religiosas en general suelen (..) a menos que tengan una intención en el mismo momento de nacimiento de hacer daño, de aprovecharse de la gente, suelen nacer de personas con buenas intenciones. Si adquieren poder en el tiempo, ya se comienzan a corromper; y si tienen mucho tiempo corrompidas, como la iglesia católica y muchas iglesias, se convierten en mafias, se convierten en organizaciones criminales. Pues yo siempre he dicho y lo sigo diciendo, a pesar de que me he reunido con el papa y toda la historia que la Iglesia católica es una mafia. Ahora en la mafia hay que distinguirlos, ¿no?, están los capos, los cabecillas, los que nos manejan las cosas, están las personas que de repente trabajan para ellos y no están completamente convencidos de la idea, pero que es su modo de subsistir y no tienen otra forma, ¿no? como ha pasado con gente en el socialismo, por ejemplo, que ahora hay gente buena en el socialismo se tienen que ir a otro lado, hay que cuidarlos a ellos también porque son buenos y quieren seguir una vida espiritual y no están corrompidos, entonces hay que protegerlos, pero están confundidos, están ahí metidos algunos porque tienen 30 o 40 años en esa religión de una manera muy estricta y no tienen carrera, no tienen nada, entonces no pueden salir a la vida normal y lo único que les queda es quedarse ahí (Agamemnon, ateo).

Dentro de esta línea de pensamiento, resalta el hecho de que, si bien los “no creyentes” entrevistados son críticos de las iglesias o de las religiones institucionalizadas, en algunos casos sí evitan los reduccionismos o ideas maniqueas sobre el perfil moral de sus miembros, sean autoridades eclesiásticas o no. En menor o mayor grado, se evidencian enunciados anticlericales en las narrativas de los entrevistados, aunque en la mayoría de los casos, no utilizan la categoría “anticlerical” de forma explícita. Todos en algún momento criticaron la injerencia de las instituciones religiosas en la sociedad y el Estado, pero también hay quienes consideran ello como inevitable o incluso necesario, debido a las características de la sociedad peruana. No obstante, algunas

percepciones como la de Léiodès consideran que la vigencia de la presencia de las religiones responde a una crisis social más amplia:

(...) yo creo que las religiones se han reposicionado justamente en tiempos de incertidumbre, ¿no?, la iglesia católica misma ha tomado bastantes posiciones en los últimos años (...) no solamente por el tema de Francisco, sino ya desde Ratzinger o Benedicto XVI, que dijeron, ¡no!, hemos cometido un error, hemos cerrado las puertas, tenemos que abrirlas, ¿no? El carisma de la palabra no se da de esta manera vertical. Y miren a las otras religiones, a las otras iglesias y se abrieron, entonces ¿qué encontraron? Algo que ya habían visto los pentecostales y neopentecostales que este la gente está en situación de crisis, está desesperada y necesita llenar los vacíos de su vida. ¿Y es presa de todo, ¿no? No sé si habrás visto, pero hay unos videos brutales en las redes de pastores en Estados Unidos, en Centroamérica, Brasil, acá hay un parcito ya unos cuantos, no hay mucho; pero en estos otros países sí pastores que desgraciadamente les dicen a los feligreses, este, oye, tú me tienes que comprar un carro mañana, sino Dios se va a enojar, ¿no? Eso dice mucho, eso dice mucho de la gente, cómo está en situación de precariedad sentimental, de vulnerabilidad. Y a eso me refería hace rato cuando decía de que no hay otras estrategias de contención. Estas estrategias que ya son tradicionales, son a las que se recurre. Y son víctimas de todo esto, ¿no? Entonces la religión está ahí y todavía tiene asidero porque hay una situación de crisis social, hay más crisis social y hay más religiosidad, incluso en países hasta donde yo sé que hasta hace unos 5 años sus tasas de ateísmo estaban siendo altas ha habido un repunte, un repunte de todo tipo de cosas, incluido mesianismos y, cómo se llama, panteísmos, es justamente por la situación de crisis, ¿no? de todo lo que está pasando en el mundo ahora (Léiodès, ateo).

Desde esta perspectiva, las religiones, o particularmente las iglesias, cumplen un rol muy importante en la sociedad al proveer de “estrategias de contención” a sus feligreses, lo que a su vez las dotan de poder para manipularlos. Además, plantea una asociación entre crisis social y religiosidad; en esa línea, se podría estimar que cuanto más problemas y vacíos puedan sentir las personas, habrá más necesidad de religión o de expresiones de religiosidad. Así también, interpreta el escenario religioso como un marco de competencia entre las iglesias, principalmente por parte de la católica y de las evangélicas pentecostales y neopentecostales, por proveer de dichas “estrategias de contención”, lo que podría asociarse a la idea de un mercado que compite por el capital religioso y, por extensión, por el político y económico (Bourdieu, 1971; Bastian, 2004).

Como he referido anteriormente, una idea que circula en las narrativas de varios ateos es la situación de vulnerabilidad a la que están expuestos los creyentes, quienes pueden ser víctimas de manipulación, fanatismo y opresión ideológica. En ese sentido, algunos ateos postulan que las religiones no deberían existir, o más precisamente las iglesias. Por ejemplo, además de referir a las religiones como “el opio de la humanidad”, Dionisio afirma que:

(...) te manipulan en base al miedo: todas las religiones te venden la idea de la vida eterna, del paraíso y el miedo, pues, al Armagedón, a los últimos días, como le quiera llamar cada uno, sea la religión que sea, sea musulmana, todas te prometen una salvación, un paraíso y un castigo que es el infierno; entonces la gente se ha dejado manipular por eso. Las religiones no deberían existir porque uno se pregunta, cuando yo discuto, hasta mis hijos han discutido conmigo, yo trato de no hablar del tema, pero a veces me quieren predicar, ¿no? Me dice que tengo odio y sus respuestas siempre robóticas, porque tienen una respuesta predetermina todititos, sobre todo un testigo de Jehová, un tipo de una secta ya sabe qué le vas a preguntar y tiene una respuesta que siempre es la misma, no es propia, o sea, entrenan para esa respuesta. Entonces, no veo que la religión en realidad haya mejorado o mejore el mundo. Y lo podemos ver todos. Como persona quizá la religión te ayuda a vivir mejor y la iglesia te ayuda a vivir mejor mientras todo va bien; mientras todo está dentro de su lineamiento, todo va bien, pero basta que alguien cuestione o alguien se atreva a demostrar algo, sale ese lado furioso de la gente. Y eso es lo que las religiones no cuidan porque cuando ahí no está su línea y tildan de hereje, de demoníaco, de apóstata y todas las palabras que había inventado y por eso es que yo me fijo que hay tanta guerra religiosa, gente que no te ve como persona. Te ve como animal como rata, por eso cuando ya hay fanatismo se oye y se desea la muerte. Yo he visto que los fanáticos se gastan la muerte (Dionisio, ateo).

Así también, Laërte piensa que las religiones constituyen obstáculos para el crecimiento, la madurez y la formación de pensamiento crítico de las personas, lo cual en un balance final conlleva al atraso social, cultural y económico:

(...) qué podrían aportar, ¿no?, han aportado ignorancia, han sembrado la cultura del miedo y la culpa, la gente vive aterrada de su sexualidad y mucha culpa, ¿no?, el miedo, ¿no?, el miedo nada más es la cara bonita de la isla de la creencia, del miedo a la violencia hay un paso, entonces, ¿qué podrían aportar? ¿más pedófilos? ¿más estupidez?, ¿más cerebros vacíos? Necesitamos a gente preparada en pensamiento crítico (Laërte, ateo).

En las narrativas de los “no creyentes” entrevistados aparece con frecuencia el rechazo al poder, y, por extensión, a las múltiples formas de violencia, ejercido por las iglesias sobre sus seguidores. Esto es particularmente dañino, de acuerdo con sus narrativas, para los niños y adolescentes en formación, debido a que justamente limitan o anulan la capacidad de pensar con autonomía y libertad. Algunos de los “no creyentes” recordaron experiencias de sus épocas de creyentes como escenarios de tensión, incluso de terror, porque el adoctrinamiento venía junto con infundir miedo (p. ej., Agavé y Héphaïstos); y, donde no se podía plantear dudas u otras formas de interpretar los dogmas bíblicos (p. ej., Artémis). Estas narrativas resaltan uno de los motivos por los cuales se producen procesos de desconversión (Brewster, 2014b, pp. 29-31). Además, en la posición actual de no creencia, lejana a esos recuerdos, algunos “no creyentes” consideran que se trata de una cuestión inmoral porque los menores de edad son expuestos a la imposición de creencias, en el marco de relaciones asimétricas de poder con respecto de los padres, docentes o autoridades eclesiásticas involucrados en su formación.

### **6.3. Los agnósticos y ateos “indiferentes”**

Si bien hay un interés generalizado sobre la necesidad de establecer el principio de laicidad en el Estado, no todos consideran pertinente involucrarse en proyectos de activismo a favor del Estado laico. Esta es una característica que se puede encontrar en los agnósticos entrevistados en este trabajo, pero no por ello es posible establecer una generalización fuera de él. Ciertamente, algunos investigadores sociales, como Mora Duro (2017), asocian la actitud de indiferencia principalmente con los agnósticos, quienes, según el autor, considerarían que el asunto de la comprobación de la (in)existencia de la divinidad no es una cuestión significativa en sus vidas. Ahora bien, como he mencionado anteriormente, los agnósticos, al aceptar que es imposible conocer, o, de momento, no se conoce la existencia de Dios, pueden creer o no en él (Velarde-Lombraña, 2019), a la vez que pueden ser más flexibles y tolerantes hacia quienes creen y no creen, lo cual se puede desprender de las narrativas de los participantes agnósticos de este estudio. Por lo demás, las actitudes de crítica y de indiferencia se pueden encontrar, en mayor y menor grado, y, sin ser excluyentes entre sí, tanto en agnósticos como en ateos.

La indiferencia hacia el debate sobre la (in)existencia de la divinidad, y, por extensión, hacia el proyecto del Estado laico, responde básicamente a motivaciones de índole personal. Por ejemplo, Calypso, agnóstica, considera que ni en su etapa de juventud, desde la cual ya se reconocía como “agnóstica no creyente”, ni ahora en su etapa adulta

ha tenido interés en reunirse con otras personas “no creyentes” o de participar en asuntos políticos relativos a la laicidad del Estado, puesto que siempre estuvo enfocada en sus estudios y trabajo. Un caso similar es el de Nestor, ateo de 50 años, quien reconoce la importancia del Estado laico, pero considera que es una “meta muy lejana” para nuestro país:

Ah, pero yo creo, creo en eso [en la importancia del Estado laico], pero también, bueno, lo que te dije, me dio pereza, ¿no?, (...) creo que yo hoy me siento ya casi un adulto mayor en algunas cosas que es como que elijo mis batallas y eso es una causa perdida ¿no?, es una causa perdida, o sea, volvamos a intentarlo en 30 años, ¿no? O sea, creo que los avances pararon, empezaron a retroceder y creo que a veces hay que pararse frente (...) a la realidad, si quieres militarla, [hazlo] en un lugar donde tengas algo que ganar, si no vas y pierdes todas [las batallas], ¿no?, y el Estado laico, hasta el momento de más avanzada en el Perú, siempre fue una meta muy, muy lejana; (...) pero no, no, entiendo el punto, lo reivindico, pero si tuviera que militar, creo que haría militancia por los derechos en general (Nestor, ateo).

Algunos de los ateos entrevistados consideran que ser un ateo activista no tiene mucho sentido en sus vidas, porque significa luchar contra un sistema “muy poderoso”, además consideran que “la vida es corta” o prefieren priorizar otros proyectos personales (p. ej., Agavé, Héphaïstos y Nestor). Pueden sentir “admiración” por el propósito y el trabajo de activismo realizado por algunos ateos a favor del Estado laico, a través de organizaciones seculares o de manera independiente; sin embargo, consideran que “sería muy difícil” o no tendrían disponibilidad para realizar actividades a favor de la secularización de la sociedad o del laicismo del Estado en el Perú.

Así también, algunos ateos manifestaron que, en algún momento de sus vidas, tuvieron interés por conocer a otros “no creyentes” y por involucrarse en proyectos de activismo ateo o a favor del Estado laico. Algunos, incluso, tuvieron un acercamiento a una o a las dos asociaciones de “no creyentes” del país —la APERAT y la SSH—, pero también, por motivos o cuestionamientos personales, consideraron que no encajaban en los perfiles u objetivos de dichas asociaciones, de acuerdo con sus propias observaciones o interpretaciones de sus propias experiencias. A partir de su experiencia de contacto con ateos activistas, Hélios, de 47 años, concluyó que la forma en que algunos de ellos entendían los fines del activismo ateo se alejaba de lo que él consideraba correcto:

Con lo que llaman activismo ateo, o sea, no creo que tú puedas decirle a otra persona: sé atea; lo otra persona llega a ser atea por decisiones propias o por condiciones propias. Pero no, no es algo que se pueda difundir; lo que se puede

difundir, es que (...) tú puedes descubrir la realidad con la ciencia, por ejemplo, puedes hacer divulgación científica, en todo caso. Pero el activismo ateo me suena, como que me hace un poco de ruido en verdad. Sin embargo, hicimos cosas interesantes porque el activismo en ese momento estaba enfocado básicamente a temas de laicismo (Hélios, ateo).

Otros ateos manifestaron la imposibilidad de compatibilizar o de llegar a acuerdos con otros “no creyentes” que, si bien tienen en común el ideal de laicidad del Estado, sospechan que no siempre estarían de acuerdo con la agenda de políticas públicas, por ejemplo, vinculadas a la ampliación de derechos civiles de la comunidad LGTBIQ+, pese a que puede haber una tendencia hacia la aprobación de dichos derechos o se muestren favorables a estos cambios. Es decir, para algunos ateos y agnósticos, que en teoría podrían alinearse a los principios de una organización secular no siempre están de acuerdo con el apoyo explícito o simbólico hacia la comunidad gay, por ejemplo, el colocar la bandera o los colores vinculados a la conmemoración del Día del Orgullo del 28 de junio. En Facebook, por ejemplo, luego de colocar los colores representativos como fondo de presentación del logo y de la entrada principal, iniciaron las interacciones, algunas por parte posiblemente de creyentes y otras de los “no creyentes” que los señalan con tono despectivo de “progresistas” o que critican esta posición que consideran que no los representan: “Yo soy agnostico ,y una cosa es ser ateo y otra ser falladito,no te pases de pen ,no confundas las cosas (sic)”; “ojo no todos los ateos somos [gays] jajajaa (sic)”.

Además, puede haber distancias ideológicas políticas y de pensamiento político económico entre los “no creyentes” con o sin perfiles activistas. Como observa Parker (2012, p. 14), hasta el siglo XX se podía identificar ciertas posiciones políticas con algunas identificaciones religiosas, como en el contexto de la Guerra Fría, cuando aún se podía alinear a creyentes con posturas conservadoras; mientras que los “no creyentes” y ateos tendían a posicionarse en líneas políticas más progresistas o de izquierda. No obstante, según sostiene Parker (2012, p. 14; 2025, p. 82), con el cambio de siglo y la expansión del mercado, las posiciones políticas se definen menos por el factor religioso, a pesar de que este siga siendo un elemento clave para comprender la cultura política y jurídica de una sociedad. Es el caso de Héphaïstos, ateo de 37 años, para quien es claro que, “(...) como se dice, la religión es el opio del pueblo”,<sup>143</sup> y añade

---

<sup>143</sup> De su narrativa se infiere que conoce que esta frase se asocia a una tendencia política de izquierda; aunque no precisa si conoce su procedencia o significado situado en el contexto en que Marx la enunció. Marx (1844) sostiene que la religión es una respuesta a la alienación material del hombre. Se trataría de una ilusión en tanto constituye la “fantástica

de inmediato con énfasis: “pero no soy marxista ni nada de izquierdas”, con lo cual deja entrever que no desea ser asociado con tendencias contrarias a la economía neoliberal, con la que explícitamente expresa coincidir. Asimismo, Dionisio, ateo de 52 años, afirmó “yo no me caso con nadie, yo no soy de derecha ni izquierda”, en tanto que no tiene pretensión de alienarse a ningún bando político, aunque sí se puede identificar como “antifujimorista”.<sup>144</sup>

#### **6.4. Los ateos activistas por el Estado laico**

Como señalé anteriormente, los interlocutores explicitaron estar a favor del Estado laico, pero algunos consideran que su real implementación es una utopía, debido a las características de la sociedad mayoritariamente creyente en el país que avala la participación de las iglesias en la política nacional.<sup>145</sup> En líneas generales, cuando refirieron al principio de laicidad se centraron en la idea de la separación de las iglesias y el Estado. Dentro de esta definición amplia, un grupo de “no creyentes” puso mayor énfasis en que el Estado no debe financiar a las iglesias; otro grupo se centró en la eliminación de las prerrogativas de la Iglesia católica; y, finalmente, un último grupo observó las limitaciones para el pleno ejercicio de derechos fundamentales, como el de la libertad de conciencia, así como la precariedad en el avance de los derechos de las minorías religiosas y no religiosas, o de los derechos reproductivos y de la mujer.

Ante este escenario, algunos de los ateos entrevistados se autodefinen también como “activistas” (p. ej., Orestes, Arès, Agamemnon) y han llevado a cabo acciones de interés público para fomentar el humanismo secular y combatir lo que consideran “ideas erróneas” y a la vez “dañinas” que pudieran proceder de los creyentes.<sup>146</sup> Algunos de ellos pertenecen a las asociaciones peruanas que reúnen a “no creyentes”, “librepensadores” o “escépticos”.<sup>147</sup> Arès, ateo de 39 años, por ejemplo, participó en la

---

realización de la esencia humana” que impide que el hombre alcance una felicidad real en el mundo social en su presente.

<sup>144</sup> En la conversación informal de un subgrupo de ateos, durante la Parrillada Blasfema 2025, este tema salió a la luz, puesto que uno de ellos comentó, a manera de broma, que era mejor no hablar nada de política, porque “fácil algunos de aquí son fujimoristas”.

<sup>145</sup> La cuestión del Estado laico emergió durante las primeras entrevistas. Inicialmente no había sido incluido en la etapa piloto de la investigación; sin embargo, se trata de un tema de interés, en el marco de este estudio, sobre todo para los ateos. Aquí presento solo algunos planteamientos referidos sobre el Estado laico,

<sup>146</sup> Cabe anotar que hay ateos que realizan activismo en otros campos, por ejemplo, a favor del feminismo (Artémis) y de los derechos de los animales (Aura y Télémaque).

<sup>147</sup> Orestes y Arès pertenecen a la APERAT. Hélios tuvo un acercamiento tanto con APERAT y con la SSH, pero luego se deslindó de ambas asociaciones. Como he referido anteriormente, la APERAT y la SSH coinciden en promover la separación entre el Estado y las iglesias, es decir, que el Estado conserve su autonomía en el manejo de la agenda de las políticas públicas, sin la injerencia de creencias y dogmas religiosos. De acuerdo con la

performance para denunciar los abusos del Sodalicio, mediante la proyección de la imagen de Figari, su fundador, en una zona de la capital por donde pasó el papa Francisco en su visita en 2018, lo cual, según recuerda, le trajo ciertas dificultades, debido a que algunas personas confundieron a Figari con la imagen de Abimael Guzmán, y ello generó alarma, incluso en algunos medios de comunicación.

La mayoría de los ateos entrevistados, incluso los no comprometidos con causas secularizadoras, consideran que la educación religiosa no tiene un aporte sustancial al individuo, dado que involucra intereses eclesiales y la imposición de un sistema de creencias que abona el poder de las iglesias. Como afirma Marset (2008, pp. 65-67), citando a Bertrand Russell, los ateos tienden a rechazar la educación religiosa porque puede no solo limitar la capacidad de pensamiento y crítica, sino también, en ciertos casos extremos, propender al fanatismo. En esa línea, una de las actividades que los miembros de la APERAT realizan conciernen a la asesoría para proceder a la exoneración del curso de Religión en escuelas públicas y privadas.<sup>148</sup> En el sitio web de la APERAT, se pueden encontrar los pasos a seguir para tramitar la exoneración, junto con la explicación legal que la ampara y un aplicativo que permite descargar el formato de solicitud para empezar el trámite.<sup>149</sup> Además, proporcionan información sobre las razones para exonerarse, principalmente vinculadas a las críticas en torno a la selección de docentes<sup>150</sup> y al contenido del curso. Este es considerado un curso “no inclusivo”, de “adoctrinamiento”, alejada de un enfoque crítico e histórico, que generalmente privilegia a la religión católica y la aborda como la “religión verdadera”: “No es raro observar que estos espacios se utilicen para las ceremonias litúrgicas, las confesiones o las fiestas, donde se reemplazan espacios académicos y se mezclan con espacios doctrineros y celebrativos, los cuales, en muchos casos, aparecen como obligatorio” (APERAT, s. f.).

---

APERAT, el Estado laico debe garantizar los derechos de libertad y de objeción de conciencia; “la igualdad y la no discriminación por creencias religiosas o no creencias”; así como la “autonomía de lo político frente a lo religioso” (APERAT, s. f.). Por su parte, la SSH promueve el humanismo secular, basado en la razón y en la ciencia, con exclusión de toda creencia en “seres divinos” o “textos sagrados” (SSH, 2025). En específico, señalan que “el humanismo se traduce en aprender a gozar de la vida, nuestra única vida, sin esperar al más allá, y en nuestro camino ayudar a los demás a vivirla dignamente, lejos de la opresión y del abuso” (SSH, 2025).

<sup>148</sup> Así también están a favor de que los cursos que denominan de “adoctrinamiento” en las universidades confesionales sean opcionales.

<sup>149</sup> La ficha de solicitud se puede descargar desde: <https://www.exonerate-peru.org/>.

<sup>150</sup> La crítica refiere principalmente a los límites de la formación de los docentes, quienes durante el Gobierno de Fujimori “se beneficiaron” de un marco legal que incluso no les exigía el título universitario, “sino que bastaba con que el candidato a profesor goce de la aprobación del obispo competente sin que sea necesario que haya estudiado en la universidad” (APERAT, s. f.).

Otro servicio de orientación comprende la forma de solicitar el trámite de apostasía ante la Iglesia católica, que muy pocos han logrado siquiera iniciar, debido, según observan algunos de los que lo han intentado hacer, a las ralentizaciones u obstáculos que interpone la Iglesia católica, y a las eventuales implicaciones legales que suponen inversión de tiempo y dinero. Incluso el trámite puede ser engorroso para quienes se han formado en Derecho, sobre todo porque la Iglesia lo obstaculiza, como es el caso de Harmonie, atea de 29 años, quien señala que:

Cuando estaba en Arequipa porque lo tienes que hacer presencial y todo fui a la parroquia donde a mí me bautizaron y no me daban nada de explicaciones (...). El proceso un amigo me comentó, (...) creo que esta cosa se puede hacer; intenté averiguar, pero había muchas, muchas trabas, ¿no? Ya cuando estaba en Lima conocí a alguien que me dijo, no escúcheme, tienes que hacer todo esto y se puede hacer de esta manera y sí tienes que ir a fregar un poco a la parroquia, pero sí se puede, me pasó el manual. Y en esas estoy. Es apostasía, apostasía se llama (Harmonie, atea).

La apostasía implica invalidar formalmente el vínculo con la Iglesia católica que se inició con el bautizo, en esa línea, la APERAT apela al “sentido práctico” que implica separarse de la Iglesia católica, dado que esta estaría justificando su relevancia en la sociedad peruana por el número de fieles que alberga, lo que, a su vez, proporciona soporte a los beneficios que obtiene por el Concordato de 1980, entre otros, su injerencia en asuntos de políticas públicas y el uso de recursos del Estado para gastos en adoctrinamiento y prácticas rituales. Por lo demás, aunque no refieren explícitamente a la cuestión moral, también estiman que el no separarse de la Iglesia católica supone mantenerse en una institución “acusada de múltiples delitos como violaciones de menores y crímenes de lesa humanidad” (APERAT, s. f.). La experiencia de la apostasía en el Perú es todavía incipiente si la comparamos con la experiencia argentina, donde miles de personas desde hace más de una década y media han apostatado formal o simbólicamente de la Iglesia católica. La apostasía en Argentina se produce en un contexto de crítica contra la injerencia de la religión en la política, sobre todo, en asuntos relativos a los derechos sexuales y reproductivos, y que se acompaña de un escenario más amplio de desinstitucionalización de las creencias (Rabbia, 2022; Vaggione & Rabbia, 2022).<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> De hecho, los movimientos y colectivos, como los feministas, a favor de la diversidad sexual y de ateos, tienen una sólida presencia en la esfera pública argentina; sin que ello signifique que todos los apóstatas conformen dichos movimientos y colectivos (Vaggione & Rabbia, 2022).

Por lo demás, la APERAT publica en redes sociales,<sup>152</sup> con fines principalmente informativos y apelativos, notas de divulgación sobre la importancia de establecer un Estado laico, así como notas de opinión sobre temas de actualidad o asuntos vinculados a la desmitificación de lo que significa ser ateo o “no creyente” (véase Anexo 10). Por su parte, la SSH, que en abril de 2025 reanudó sus comunicaciones en redes, también expone la defensa del Estado laico en vínculo con valores humanistas y seculares, así como con el progresismo científico, lo cual, sostienen, no debería ser confundido con el progresismo *woke* (véase Anexo 11).

Es importante anotar el caso particular de Agamemnon,<sup>153</sup> quien sí logró tramitar su salida formal de la Iglesia católica. Se trata de un activista ateo que ha trabajado intensamente durante más de dos décadas y media en denunciar los abusos del Sodalicio ante las máximas autoridades de la Iglesia católica. Hasta el presente, dirige una organización que apoya a los sobrevivientes, creyentes y “no creyentes”, de todo tipo de abusos en entornos religiosos, que se ha extendido a otros países de América Latina. Por este motivo, ha sufrido de represalias, acoso y amenazas, particularmente, por parte de un sector ultraconservador de la sociedad de creyentes que impera en el país. Ante este escenario, Agamemnon considera que tiene “una especie de misión”, la cual lo lleva a mantenerse firme en su propósito, pese a la exposición de daños pasados y presentes. Así, sostiene:

Trato de mantener mi entorno lo más limpio posible de personas que pudieran ocasionar un daño, pero siempre aparecen o se infiltran, ¿no?, por ejemplo, me han infiltrado dos psicólogos en este en estos últimos años, después de las últimas denuncias del libro de Pedro y Paola. Y bueno, lo descubrí, pero lo descubrí un poco después de que ya había estado con ellos, que ya me habían sacado información muy privada. Obviamente, claro, la agresión física, psicológica, espiritual, sexual, que uno sufre en esas sectas, te dejan marcas que van a quedar toda la vida. Entonces una de las cosas que me ayuda mucho es convertir este daño, ¿no? este sufrimiento, este dolor, que no desaparece porque me siguen atacando, todavía sigo siendo víctima de agresión del Sodalicio y de la Iglesia católica, convertirla en energía para luchar por otras víctimas, para luchar por justicia, para luchar por reparación, para luchar por prevención. Es, por eso es que me he vuelto ya en los últimos años una activista al 100 % me dedico a eso y tengo mi organización (Agamemnon, ateo).

---

<sup>152</sup> Las publicaciones se realizan en varias redes sociales. Aquí he revisado principalmente Facebook, Instagram y X.

<sup>153</sup> Durante la Parrillada Blasfemia recibió el reconocimiento oficial de miembro honorario de la APERAT, debido a su lucha contra los abusos del Sodalicio.

Además, la APERAT ofrece orientación de defensa legal en caso de requerir iniciar, con la debida evidencia, una denuncia por fraude a instituciones religiosas, como estafas a feligreses, uso indebido del fisco o de espacios públicos para actividades religiosas o de adoctrinamiento, entre otros. Por lo demás, la APERAT divulga información sobre los beneficios en financiamiento, tributación y subvenciones económicas, donaciones de terrenos e inversiones en infraestructura que la Iglesia católica obtiene del Estado peruano, en el marco del Concordato de 1980 (APERAT, s. f.). Esta información da cuenta de las prerrogativas que el Estado mantiene para la Iglesia católica, fundamentadas en el reconocimiento de su valoración “histórica, cultural y moral” en la Constitución peruana; así como de los privilegios que conserva, los cuales, en conjunto, producen una forma de Estado confesional en la práctica.

En abril de 2025, la APERAT empezó a promover un nuevo servicio de organización de eventos humanistas para ocasiones especiales, como matrimonios y funerales, dirigidos a “no creyentes”.<sup>154</sup> Con el proyecto “Ceremonias Laicas”<sup>155</sup> buscan ofrecer un espacio emotivo, sin tener que obligatoriamente seguir rituales religiosos impuestos de manera unilateral por parte de los creyentes, pero sin dejar de incluirlos. Por ejemplo, en el caso de los funerales, ofrecen un evento centrado “en la vida de la persona fallecida y su significado” para quienes se encuentren presentes en su despedida; además, garantizan el respeto hacia los creyentes y un espacio de reflexión y silencio para que ellos, desde sus propias creencias y rituales, puedan despedirse del ser querido (APERAT, 2025). Recientemente, la APERAT promociona una Consultoría Psicológica Humanista, basada en evidencia científica, un servicio confidencial y gratuito para “personas sin religión, agnósticas y ateas” que necesitan de “acompañamiento en la crianza y el crecimiento personal”. El servicio ofrece orientación o discusión de temas sobre crianza, bienestar emocional, resolución de conflictos familiares y construcción del sentido de la vida sin marcos religiosos y desde el enfoque de valores humanistas (APERAT, s. f.).

---

<sup>154</sup> La primera boda humanista en el Perú fue celebrada en noviembre de 2025 con el Ritual de la Arena, el cual fue elegido por la pareja. Se trata de una alternativa al matrimonio religioso y civil, de manera que los “no creyentes” puedan unirse de forma simbólica sobre la base de sus valores humanistas (SSH, 2025, noviembre 19; García-Belaunde Velarde, 2026, enero 10).

<sup>155</sup> Proyecto ganador del curso internacional “Acelerador de ceremonias humanistas”, convocado por la organización lituana Humano Feliz, con el apoyo de Humanists International (APERAT, s. f.).

En síntesis, todos los “no creyentes” entrevistados se expresaron directa o indirectamente a favor del Estado laico, el cual consideran un modelo ideal en que las iglesias no interfieren en la agenda del Estado. De acuerdo con la perspectiva de algunos de ellos, el Perú se encuentra muy lejos de alcanzar ese modelo ideal, debido a la sociedad mayoritaria de creyentes, que se sigue alimentando de una educación precaria y limitada en la generación de pensamiento crítico. En esa línea, un grupo de “no creyentes” se muestra “indiferente” ante una situación política y cultural que no pueden controlar, por lo que algunos de ellos incluso expresaron no sentirse atraídos a dedicar parte de su tiempo a causas secularizadoras. Un grupo minoritario de ateos se autoidentifica como activista y ha participado en pronunciamientos y acciones simbólicas, políticas y legales, tanto para frenar los abusos y las múltiples formas de violencia que pueden llegar a producir los fanatismos o grupos de poder religiosos, como, por extensión, en acciones a favor del Estado laico.



## CONCLUSIONES

La categoría “no creyentes” se constituye en este estudio como una categoría inductiva que comprende el conjunto de personas que se autoidentifican como agnósticos y ateos. Salvo algunas excepciones, suele estar equívocamente incluida dentro de la categoría “sin religión” o “ninguna” religión en los instrumentos de los censos nacionales y las encuestas aplicadas en la región latinoamericana, incluido Perú, cuyo grupo mayoritario son los creyentes desvinculados o desafiliados de una comunidad o institución religiosa. La data empírica producida con estos instrumentos ha tendido a invisibilizar a la minoría “no creyente”, la cual es muy pequeña y a la vez compleja. Este trabajo evidencia que la complejidad de esta minoría se debe a su heterogeneidad con respecto de sus propias identificaciones, vínculos con la religiosidad y la espiritualidad, así como de sus perspectivas sobre las religiones e iglesias en el país, y sus posiciones políticas sobre el Estado laico.

En el análisis deductivo, observé que las categorías “agnóstico” y “ateo” no son categorías que se excluyen entre sí, dado que el agnosticismo se centra en una cuestión epistemológica, es decir, en la imposibilidad de conocer si Dios existe; mientras que el ateísmo se sostiene en la negación de la existencia de la divinidad de y seres sobrenaturales en general. En ese sentido, es posible ser agnóstico y ateo a la vez. De hecho, los cinco interlocutores autoidentificados como agnósticos en este trabajo también son ateos, en la medida en que explicitan no creer en el Dios de los cristianos, católicos o evangélicos. A su vez, los identifiqué, de manera externa, como “ateos prácticos”, puesto que la mayoría de los agnósticos considera que la cuestión de la (in)existencia de la divinidad no les afecta o concierne directamente, y viven como si Dios no existiera. Solo uno de los entrevistados se comprende a sí mismo como “ateo agnóstico”, ya que deja la posibilidad de que más adelante se llegue a probar la existencia de una divinidad, así como un “ateo gnóstico” o “ateo fuerte”, en la medida en que está seguro de que los dioses que ha conocido no existen.

En este estudio, los interlocutores “no creyentes” tienden a utilizar, por lo general, los conceptos “agnóstico” y “ateo” como incompatibles y excluyentes entre sí. Incluso, un subgrupo de ateos entrevistados considera que los agnósticos son “tibios” o “indecisos”, o los clasifican como “ateos de closet”, dado que, desde su percepción, los agnósticos en realidad sienten temor de autoidentificarse públicamente como un auténtico ateo, posiblemente porque se encuentran en un contexto social adverso dominado por la mayoría creyente. Algunos ateos se han identificado en el pasado como agnósticos y afirman haberse sentido libres al arribar al ateísmo. En esa línea,

algunos de ellos interpretan el agnosticismo como un punto intermedio entre la creencia y el ateísmo, y pueden considerarla una etapa previa antes de arribar al ateísmo fuerte, que, desde su mirada, suele ser una ruta común.

Dentro del conjunto de interlocutores ateos en este estudio, se evidencian dos subconjuntos: los “ateos fuertes” y los “nuevos ateos”. Entre ambos subconjuntos hay una intersección: se puede ser “ateo fuerte” y estar plenamente seguro de que no existe ninguna divinidad ni ser sobrenatural, a la vez que se puede ser “nuevo ateo” y considerar a las religiones poco o nada útiles, o más aún, dañinas, dado que no solo sus creencias y dogmas han sido superados por el avance del conocimiento científico, sino también porque, desde este punto de vista, las iglesias que administran las religiones suelen ejercer poder desde el marco institucional y educativo, lo que conlleva, entre otros, a limitar u obstaculizar el desarrollo del pensamiento crítico entre los creyentes, sobre todo teístas. Esta postura los lleva a ser muy críticos, en ocasiones utilizando un lenguaje directo, crudo o sarcástico, sobre las creencias y prácticas de los creyentes, particularmente de quienes identifican como “aleluyos”. Ahora bien, es posible afirmar en esta investigación que todos los “nuevos ateos” son “ateos fuertes”, pero no todos los “ateos fuertes” son “nuevos ateos”. Debo precisar que muy pocos ateos se han autoidentificado explícitamente como “ateo fuerte” y ninguno se autodefinió como “nuevo ateo”, se trata de una lectura de identificación externa de mi parte. La literatura, por lo general, asocia a los “nuevos ateos” con el activismo; pero puedo afirmar, a partir de este estudio, que no todos los que se posicionan en el pensamiento del nuevo ateísmo dedican parte de sus vidas a prácticas de activismo ateo o a favor del Estado laico.

La mayoría de los ateos y todos los agnósticos entrevistados fueron creyentes católicos en su primera socialización porque heredaron las creencias de sus familiares, las cuales, en algunos casos, fueron reforzadas o reconfiguradas en menor o mayor grado en colegios confesionales. Las experiencias y vínculos con la religiosidad del entorno familiar cercano fueron variadas. Desde la percepción de los interlocutores, sus familiares eran, o son en el presente, desde “muy practicantes” hasta “practicantes a su manera”, clasificación realizada en relación con la asiduidad y compromiso con los rituales institucionales de la religiosidad, como la asistencia a la misa dominical. Es posible que algunos de los familiares descritos como “practicantes a su manera” puedan tratarse más bien o hayan transitado hacia la categoría de “creyentes sin religión”, es decir, creyentes desvinculados del marco institucional religioso. Sería interesante abordar este fenómeno, desde un enfoque cuantitativo, a fin de verificar si hay o no una correlación directa entre haber crecido entre adultos con tendencia a

adoptar prácticas religiosas flexibles, diversas o desinstitucionalizadas, y una mayor probabilidad de posicionarse como “creyentes sin religión” o “no creyentes” a más temprana edad. Por lo demás, hubo dos casos atípicos de “ateos de origen”, es decir, de padres “no creyentes”, que, debido a sus experiencias de interrelación con otros creyentes (familia extensiva cercana o amistades de escuela), en algún momento de sus vidas quisieron o intentaron creer, o tuvieron dudas sobre su no creencia.

En la mayoría de los casos, los interlocutores han sido los primeros o los únicos en posicionarse en la no creencia en su entorno familiar. Además, al narrar sus tránsitos hacia la no creencia, se evidencia que estuvieron mediados por un proceso individual de cuestionamientos y búsqueda de conocimiento. Este hallazgo coincide con las reflexiones de Fernández Hart y Castillo (2017) y de Romero y Lecaros (2017), con respecto a que los procesos de contra-conversión o desvinculación religiosa se produjeron sobre la base de las experiencias propias y autónomas del individuo, y en oposición a su entorno creyente. En la mayoría de los casos la transición hacia la no creencia se fue produciendo desde la juventud temprana. Este estudio evidencia también el valor que los interlocutores reconocen a la lectura, actividad que, según algunos remarcan, les permitió reflexionar y desarrollar pensamiento crítico, lo que, a su vez, favoreció el desmontaje de las creencias adquiridas de su entorno social cercano o reproducidas en él. Por lo general, sostienen que arribaron a una vida sin el Dios de los cristianos no precisamente por experiencias personales dramáticas o dolorosas, como lo puede ser la muerte de un familiar cercano, si bien, en algunos casos, ello también fue motivo de cuestionamientos iniciales sobre sus creencias adquiridas. En particular, los ateos, de manera connotativa, definen su posición atea como un estado de libertad de pensamiento y acción.

Los interlocutores ateos en este estudio, particularmente quienes pueden ser categorizados como “nuevos ateos”, tienden a rechazar el término “creencias” y explícitamente refieren que no corresponde con sus formas de autoidentificarse en la actualidad. Sin embargo, en algunas narrativas de los agnósticos y ateos entrevistados los vínculos con la religiosidad se mantienen parcialmente o se reconfiguran, a través de sus interacciones e interrelaciones sociales con los creyentes de su entorno cercano, particularmente cuando hay relaciones familiares o amicales que se fortalecen mediante prácticas asociadas a la religiosidad católica. No implica que los “no creyentes” vuelvan a conectar emocionalmente con la divinidad o a compartir los significados atribuidos al Dios de los cristianos, pero sí pueden interactuar con el sentido de su significado simbólico y valorar la memoria que alguna práctica o manifestación religiosa los une a personas relevantes, vivas o ya fallecidas, en sus

vidas. Esto podría deberse a las reminiscencias de la cultura religiosa en la cual fueron formados y socializaron; además, podría dar cuenta de lo que Bravo-Vega (2025) denomina como “ateísmo poroso”.

El término “espiritualidad” fue mejor valorado que el de “religiosidad” por algunos interlocutores agnósticos y ateos en este estudio. Esos casos consideran que pueden desarrollar una espiritualidad propiamente humanista o secular, sin la interferencia de una religión o de agentes religiosos. En ese sentido, la espiritualidad, por ejemplo, puede estar asociada al desarrollo de la calidad personal y a la proyección de servicio que, a través de sus profesiones, habilidades o sentimientos, puedan ofrecer en beneficio de otras personas o de otros seres sintientes. Esta definición emergente de espiritualidad posiblemente esté asociada a la definición de los valores seculares, que algunos interlocutores defienden de los intereses monopolizadores de la moral de los teístas cristianos (Ammerman, 2013; Fraijó, 2016; Fedele, 2020; Faria-Franco, 2025). Se requieren de más estudios con enfoque cualitativo para profundizar en el concepto de “espiritualidad” construido, y quizás compartido, por los “no creyentes”.

En concordancia con las descripciones de los estudios de análisis cuantitativo en otros contextos de países latinoamericanos, los “no creyentes” entrevistados en este estudio son favorables al Estado laico. En específico, este trabajo cualitativo da cuenta de que las formulaciones de lo que es o debería ser el Estado laico, o de lo que debería hacer, pueden variar entre los interlocutores, de acuerdo con los asuntos que cada uno considere prioritarios en la agenda política y jurídica del país; por ejemplo, no todos están de acuerdo con priorizar los derechos de las minorías sexuales. Incluso, para algunos “no creyentes” es o debería ser válida la presencia de creyentes y “no creyentes” en la construcción de leyes en el país, pero comprenden que, en la práctica, vence la imposición de los creyentes. Según la opinión de algunos “no creyentes”, el Estado peruano se encuentra muy lejos del modelo ideal de laicismo, que supone una concreta separación del Estado con respecto de los intereses dogmáticos de las iglesias, ya sea por el respaldo político de los creyentes o por el silencio de la mayoría de los ciudadanos, sean o no sean creyentes. En este escenario se retroalimentaría la precariedad de la educación y del desarrollo del pensamiento crítico.

Los agnósticos y un subgrupo de ateos entrevistados, a pesar de que lo pueden valorar, no se sienten atraídos al activismo a favor del Estado laico, por lo que pueden ser categorizados como “indiferentes”; mientras que un grupo reducido de ateos sí se autoidentifica como activista, algunos de los cuales han tenido algún acercamiento o pertenecen a la APERAT o a la SSH. En líneas generales, puedo plantear, a manera

de hipótesis que, dependiendo del grado de exposición, los ateos activistas pueden encontrarse más propensos a recibir violencia verbal, incluso amenazas, así como a enfrentar más situaciones de discriminación y exclusión. Por el contrario, los “no creyentes” que posiblemente han expresado su agnosticismo o ateísmo en un círculo más reducido, ya sea personal, familiar o laboral, se encontrarían menos expuestos a enfrentarse a escenarios de discriminación o exclusión. De hecho, algunos agnósticos y ateos entrevistados refirieron que más han sentido temor a ser discriminados por su no creencia que el haber recibido actos concretos de discriminación en sus vida cotidiana, social o laboral; no obstante, son conscientes de que, en la etapa adulta en la que se encuentran, suelen tener más control sobre quienes son parte de su círculo personal o social.

La APERAT y la SSH son asociaciones civiles peruanas que promueven una serie de actividades a favor de la difusión del humanismo secular, los valores éticos, el conocimiento científico y de la necesidad de construir un auténtico Estado laico en el país. Sería de interés analizar, a través de estudios cualitativos, la composición social de sus miembros, las dinámicas internas y narrativas colectivas de estas organizaciones seculares, así como sus interacciones en redes sociales. El escenario virtual es un gran productor de discursos y narrativas entre los pronunciamientos, postulados y denuncias de estas organizaciones y las opiniones de personas externas, sean creyentes o incluso “no creyentes”, que no comparten sus posturas o no se sienten representados por estas organizaciones seculares.

Si bien con esta investigación cualitativa he procurado aportar en las características de las formas de identificación de los “no creyentes”, los hallazgos corresponden a una muestra no probabilística, no generalizable y no extrapolable. Por ello, en general, se requiere de más estudios cuantitativos y cualitativos para conocer las características de otros conjuntos de agnósticos y ateos, a fin de analizar sus narrativas de autoidentificación y percepciones sobre la sociedad de creyentes y el Estado laico, desde las categorías de género, de clase social, por grupos etarios, o en otros escenarios urbanos y en escenarios rurales. Lamentablemente, el último censo poblacional en Perú prescindió de la variable religión, y ello limita el conocimiento sobre las transformaciones y dinámicas religiosas en el país, así como la posibilidad de implementar políticas públicas que idealmente consideren el valor de la interculturalidad en la gestión de la diversidad religiosa en diálogo con la minoría “no creyente”, pues, sin lugar a dudas, la categoría “ninguna” religión, incluida en ella la pequeña minoría “no creyente”, ha seguido y seguirá aumentando en el contexto de avance de desinstitucionalización religiosa que se vive América Latina.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbott, D. M., Ternes, M., Mercier, C., & Monceaux, C. (2020). Anti-atheist discrimination, outness, and psychological distress among atheists of colour. *Mental Health, Religion & Culture*, 23(10), 874–887. <https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1858771>
- Algranti, J. & Setton, D. (2022). *Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos*. Editorial Biblos.
- Almeida-Rotterdam, S. (2025). Entre memórias e rupturas: Análise da narrativa da infância de um homem gay sem religião em contexto de tradição católica. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025012–e025012. <https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678967>
- Alvarado Marambio, J. T. (2016). ¿Qué es una ‘religión’? Tres teorías recientes. *Ilustración. Revista de Ciencias de las Religiones*, 21, 31–49. <https://doi.org/10.5209/ILUR.53839>
- Ames Ramello, P., & Merino Amand, F. (2019). *Reflexiones y lineamientos para una investigación ética en Ciencias Sociales* (Vol. 52). Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas-CISEPA, PUCP. <https://cdn01.pucp.education/cisepa/2020/01/30182832/Reflexiones-y-lineamientos-para-una-inv.-%C3%A9tica-en-CC.SS.-52.pdf>
- Ammerman, N. T. (2013). Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258–278. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>
- Ammerman, N. T. (2016). Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83–99. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>
- Aparicio Cabrera, A. (2019). Valores políticos y sociales de católicos, evangélicos y personas sin religión en Latinoamérica. *Revista de ciencias sociales*, 25(Extra 1), 264–280. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7113729>
- Apostasías colectivas. (s. f.). *Coalición Argentina por un Estado Laico*. Recuperado 25 de enero de 2026, de <https://coalicionlaica.org.ar/cael/apostasias-colectivas/>
- Aragón, J. (2016). Religión y orientaciones políticas liberales en el Perú. En C. Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples* (pp. 177-193). Fondo Editorial PUCP.
- Arlettaz, F. (2014). *Religión, libertades y Estado. Un estudio a la luz del Convenio Europeo de Derechos Humanos*. Icaria editorial.
- Armas Asín, F. (1998). *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Fondo Editorial PUCP; Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Arroyo Aguilar, S. (2011). Los apus y el culto a los muertos en los Andes: los entierros en el nevado de Wamanrasu de Huancavelica. *Perspectivas latinoamericanas*, (8), 24–50.

- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion*. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. The Johns Hopkins University Press.  
<https://archive.org/details/AsadTalaGenealogyOfReligion/page/n3/mode/2up>
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.  
<https://archive.org/details/formationsofsecu0000asad/page/16/mode/2up?q=secularization>
- Asociación Peruana de Ateos (APERAT) (2025). *Ceremonias laicas*.  
<https://ceremoniaslaicas.lat/#contacto>.
- Asociación Peruana de Ateos (APERAT) (s. f.). *¿Qué es la Aperat?* Recuperado el 5 de abril de 2025, de <https://www.aperat.org.pe/aperat.html>
- Baeza Correa, J., & Imbarack Dagach, P. (2023). Jóvenes “sin religión” en Chile: un acercamiento cualitativo. *Última Década*, 31(60), 179–214.  
<https://doi.org/10.5354/0718-2236.2023.70702>
- Bahan, S. (2015). The Spirituality of Atheist and “No Religion” Individuals in the Millennial Generation: Developing New Research Approaches for a New Form of Spirituality. *The Arbutus Review (TAR)*, 6(1), 63–75.  
<https://doi.org/10.18357/ar.bahans.612015>
- Barthes, R. (1999) [1957]. *Mitologías*. Siglo XXI Editores.
- Bartolome, A. (2023). Private evidence for atheism. *Religious Studies*, 59(1), 97–114.  
<https://doi.org/10.1017/S0034412522000129>
- Bastian, J. P. (1994). *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. FCE.
- Bastian, J. P. (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En J. P. Bastian (Coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 155–174). FCE.
- Beit-Hallahmi, B. (2010). Ateos: un perfil psicológico. En M. Martin (Ed.), *Introducción al ateísmo* (pp. 337–357). Ediciones Akal.
- Beltrán, J. (2024, mayo 25). *La ‘absolución’ de Francisco a los ateos: “Nadie debe ser condenado si no cree.”* Noticias religiosas de última hora, Vida Nueva.  
<https://www.vidanuevadigital.com/2024/05/25/la-absolucion-de-francisco-a-los-ateos/>
- Beltrán, W. M. (2019). Aportes a la comprensión de la increencia en Colombia. *Theologica Xaveriana*, 69(188), 1-24. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-188.acic>
- Beltrán, W. M., & Larotta, S. P. (2021). Religión y política en Colombia: aproximación cuantitativa. En R. De la Torre & P. Semán (Eds.), *Religiones y espacios públicos en América Latina* (pp. 161–182). Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados-CALAS; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.
- Beltrán, W. M., & Peña Rodríguez, L. (2023). Creencias y prácticas de jóvenes creyentes no afiliados en Bogotá. *Revista mexicana de sociología*, 85(4), 1015–1043. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2023.4.61148>

- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores.
- Biblioteca La Pura Verdad (s. f.). *Herbert W. Armstrong Biblioteca Investigable - Literatura en español*. Recuperado el 2 de junio de 2025, de <https://www.herbert-armstrong.org/indexSpanishPV.html>
- Blancarte, R. (2023). *Populism, Religion, and Secularity in Latin America and Europe: A Comparative Perspective* (Kolleg-Forscherguppe "Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities," Ed.) [Working paper series of the HCAS 'Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities']. Leipzig University. <https://doi.org/10.36730/2020.1.msbwbm.27>
- Boellstorff, T. (2021). Rethinking Digital Anthropology. En H. Geismar & H. Knox (Eds.), *Digital Anthropology* (2a ed., pp. 44–62). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003087885>
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 12(3), 295–334. <https://doi.org/10.2307/3320234>
- Bravo-Vega, F. (2024). 'No-religión' y 'religiosidad liminal': propuestas investigativas para el estudio de la desafección religiosa institucional en América Latina. *Ilustración. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e90731–e90731. <https://doi.org/10.5209/ilur.90731>
- Bravo-Vega, F. (2025a). Caracterizando la desidentificación religiosa en Chile: Creencias, increencias y prácticas de personas 'no-afiliadas.' *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025007–e025007. <https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678407>
- Bravo-Vega, F. (2025b). Personas 'no-afiliadas': Reflexiones y desafíos de un programa de investigación emergente para América Latina. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025019–e025019. <https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678557>
- Brewster, M. (2014a). The Other Closet: An Introduction to Atheism and Coming Out Processes. En M. Brewster (Ed.), *Atheists in America* (pp. 1–22). Columbia University Press.
- Brewster, M. (2014b). Arriving at Atheist Identity from Religious Backgrounds. En M. Brewster (Ed.), *Atheists in America* (pp. 23–58). Columbia University Press.
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2000). Beyond "identity". *Theory and Society*, 29(1), 1–47.
- Bullivant, S. (2015). Defining "Atheism". En *The Oxford Handbook of Atheism* (pp. 11–21). Oxford University Press.
- Bullivant, S. (2020). Explaining the rise of 'nonreligion studies': Subfield formation and institutionalization within the sociology of religion. En *Social Compass*, 67(1), 86–102.
- Butler, J. (2009). Dar cuenta de sí mismo. En *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (pp. 13–60). Amorrortu editores.
- Cargile, J. (2001). Panteísmo. *Areté*, 13(2), 5–28. <https://doi.org/10.18800/arete.200102.001>

- Casanova, J. (2017). Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización. En *Postsecularización: Nuevos escenarios del encuentro entre culturas* (pp. 25–34). Fondo Editorial PUCP.
- Católicas por el Derecho a Decidir (CDD-Perú) (2018). *Católicas por el Derecho a Decidir-Perú*. Sitio web. <http://www.cddperu.org/>
- Chocano, M. (2020). Incredulidad y disidencia religiosa en el Perú de entresiglos, 1880-1904. *Anuario de Historia de América Latina*, 57, 255–293. <https://doi.org/10.15460/jbla.57.195>
- Cipriani, R. (2015). Religión difusa en América Latina. *Sociedad y religión*, 25(44), 269–278. <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387242262011.pdf>
- CNN en Español [2015]. *Ateos: el mundo de los que no creen*. [Documental] [https://www.youtube.com/watch?v=aJ1XccC\\_B0U](https://www.youtube.com/watch?v=aJ1XccC_B0U)
- Colomer Ferrándiz, F. (2017). Los diferentes monoteísmos. *Scripta Fulgentina*, XXVII(53–54), 91–100.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). La iglesia católica y las iglesias evangélicas. En *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Tomo III, pp. 385-490. CVR. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20III/CAPITULO%203%20-%20Org%20Sociales%20frente%20al%20conflicto/3.3.LA%20IGLESIA%20CATOLICA%20Y%20LA%20IGLESIA%20EVANGELICA.pdf>
- Comisión Interamericana De Derechos Humanos (CIDH) (2015). *Industrias extractivas en América Latina*. <https://www.youtube.com/watch?v=fPnscR0im1Y>
- Comte-Sponville, A. (2006). *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Paidós.
- Conesa, F. (2024). Benedicto XVI y el ateísmo contemporáneo. *Scripta Theologica*, 56(3), 723–746. <https://doi.org/10.15581/006.56.3.723-746>
- Congreso de la República del Perú (s. f.). *Archivo Digital de la Legislación del Perú*. Congreso de la República. <https://www.leyes.congreso.gob.pe/constituciones.aspx>
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (2015). *Iglesia católica expondrá ante CIDH su visión sobre efectos del extractivismo y DDHH*. [https://www.celam.org/noticias.php?pageNum\\_lista=94](https://www.celam.org/noticias.php?pageNum_lista=94)
- Cook, C. L., Cottrell, C. A., & Webster, G. D. (2015). No good without God: Antiatheist prejudice as a function of threats to morals and values. *Psychology of Religion and Spirituality*, 7(3), 217–226. <https://doi.org/10.1037/rel0000013>
- Cragun, R. T., Kosmin, B., Keysar, A., Hammer, J. H., & Nielsen, M. (2012). On the Receiving End: Discrimination toward the Non-Religious in the United States. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 105–127. <https://doi.org/10.1080/13537903.2012.642741>
- Craig, W. L. (2010). La crítica teísta al ateísmo. En M. Martin (Ed.), *Introducción al ateísmo* (pp. 87–103). Ediciones Akal.

- Creswell, J. W. (2009). *Research Design. Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. 3a ed. SAGE Publications, Inc.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitaty Inquiry & Research Design. Chosing Among Five Approaches*. 3rd. ed. SAGE Publications, Inc.
- Cruz Esquivel, J. (2013). Indiferentes religiosos. En F. Mallimaci (Ed.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (pp. 120–124). Editorial Biblos; CLACSO.
- Da Costa, N. (2017). Creencia e increencia desde las vivencias cotidianas. Una mirada desde Uruguay. *Estudos de religiao*, 31(3), 33–53. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342523>
- Da Costa, N. (2019). Creyentes sin religión y ateos en el laico Uruguay. En H. Rabbia, G. Morello, sj; N. Da Costa & C. Romero, *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica* (pp. 67-78). Fondo Editorial PUCP, EDUCC Editorial de la Universidad Católica de Córdoba y la Universidad Católica del Uruguay. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/190362>
- De Andrade Ritz, C. D. (2025). Pessoas sem religião com crença no Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025018–e025018. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8678532>
- De la Torre, R. (2016). Presentación: la espiritualización de la religiosidad contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), 10-17. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669733>
- De la Torre, R. (2018). Diversidad religiosa. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 161–166). FCE; El Colegio de México.
- De la Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (2020). Recomposición de identidades religiosas: análisis de la autoidentificación religiosa de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, 2016. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 22, e020007. <https://doi.org/10.20396/csr.v22i00.13447>
- De la Torre, R., & Semán, P. (2021). *Introducción: religiones y espacios públicos en América Latina*. En R. De la Torre & P. Semán (Eds.), *Religiones y espacios públicos en América Latina* (pp. 11–51). Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados-CALAS; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.
- Duche-Pérez, A. B., Ríos-Vizcarra, G., & Calatayud-Rosado, L. E. (2024). The Ritual and Religious World of Coporaque: Apus, Saints, and the Cult of the Dead in a Peasant Community of the Southern Andes of Peru. *Zeszyty Wiejskie*, (30), 11–27. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1298355>
- Durkheim, E. (1968) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Schapire.
- Edgell, P., Gerteis, J., & Hartmann, D. (2006). Atheists As “Other”: Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society. *American Sociological Review*, 71(2), 211–234. <https://doi.org/10.1177/000312240607100203>

- Esquivel, J. C., Funes, M. E., & Prieto, S. (2020). Ateos, agnósticos y creyentes sin religión. Análisis cuantitativo de los sin filiación religiosa en la Argentina\*. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 30(55). <https://www.redalyc.org/journal/3872/387266813007/html/>
- Evans, J., Lesage, K., Miner, W., Starr, K. J., & Corichi, M. (2025, mayo 6). Believing in Spirits and Life After Death Is Common Around the World. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/religion/2025/05/06/believing-in-spirits-and-life-after-death-is-common-around-the-world/>
- Faria-Franco, F. (2025). Pessoa sem afiliação religiosa e adoecimento: Espiritualidade não religiosa de paciente em cuidados paliativos. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025013–e025013. <https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678987>
- Fedele, A. (2020). La spiritualité comme terrain d'entente entre la religion et le sécularisme : une approche ethnographique. *Social Compass*, 67(2), 177–190. <https://doi.org/10.1177/0037768620921705>
- Fernández Hart, R., & Castillo, S. (2017). El fenómeno de la secularización: una investigación filosófica y empírica desde la realidad peruana. *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 75(147), 261–292. <https://revistas.comillas.edu/index.php/miscelaneacomillas/article/view/8425>
- Ferrari, F., & Incurvati, L. (2022). The Varieties of Agnosticism. *The Philosophical Quarterly*, 72(2), 365–380. <https://doi.org/10.1093/pq/pqab038>
- Flórez, G. C. (2014). Visiones del Más Allá y presencias insólitas de la muerte en el Perú (siglos XVI-XX), *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*. San Lorenzo del Escorial, pp. 167-184.
- Fonseca Ariza, J. (2018). Conceptos básicos para comprender el mundo evangélico. *Revista Argumentos*, 12(1), 34–41. <https://argumentos-historico.iep.org.pe/articulos/conceptos-basicos-comprender-mundo-evangelico-peru/>
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. FCE.
- Fraijó, M. (2016). *Avatares de la creencia en Dios*. Editorial Trotta.
- Freedom From Religion Foundation*. (s. f.). Freedom From Religion Foundation. Recuperado el 1 de mayo de 2025, de <https://ffrf.org/>
- Frigerio, A. (2018) ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 51–95. <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v12n24/2007-8110-crs-12-24-51.pdf>
- Fuentes, L. (2018). ¿La Religiosidad y la Espiritualidad son conceptos teóricos independientes? *Revista de Psicología*, 14(28), 109-119. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/8870/1/religiosidad-espiritualidad-conceptos.pdf>
- Gallup International. (2016). *Global Values: Religion, race, culture*. [https://www.gallup-international.com/fileadmin/user\\_upload/surveys\\_and\\_news/2016/2016\\_Religion\\_Race\\_Culture.pdf](https://www.gallup-international.com/fileadmin/user_upload/surveys_and_news/2016/2016_Religion_Race_Culture.pdf)

- García Jordán, P. (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. IFEA, IEP.
- García Pilán, P. (2021). Tradición católica y ritual festivo: secularización y metamorfosis de lo sagrado. *Sociología Histórica*, 11, 9–41.
- García Pilán, P. (2023). La transformación de los rituales festivos del catolicismo. Secularización, politeísmo funcional y religiosidad común. *Rivista di storia del cristianesimo*, 20(1), 115-130.
- García-Belaunde Velarde, V. (10 de enero de 2026). La primera boda humanista del Perú: Un nuevo camino para celebrar el amor. *El Comercio*.  
<https://elcomercio.pe/opinion/columnistas/la-primera-boda-humanista-del-peru-un-nuevo-camino-para-celebrar-el-amor-por-victor-garcia-belaunde-velarde-noticia/>
- Geertz, C. (2003) [1973]. *La interpretación de las culturas*. Gedisa.  
[https://monoskop.org/images/c/c3/Geertz\\_Clifford\\_La\\_interpretacion\\_de\\_las\\_culturas.pdf](https://monoskop.org/images/c/c3/Geertz_Clifford_La_interpretacion_de_las_culturas.pdf)
- Gervais, W. M. (2014). Everything Is Permitted? People Intuitively Judge Immorality as Representative of Atheists. *PLoS One*, 9(4).  
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0092302>
- Giménez Béliveau, V., Irrazábal, G., & Ortiz, G. (2013). Pertenencias religiosas. En F. Mallimaci (Ed.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (pp. 91–135). Editorial Biblos; CLACSO.
- Giumbelli, E. (2021). Santuarios y monumentos: el catolicismo como religión pública en Brasil. En R. De la Torre & P. Semán (Eds.), *Religiones y espacios públicos en América Latina* (pp. 107–133). Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados-CALAS; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.
- González Prada, M. (2009) [1901]. “La cuestión religiosa”. En *Manuel González Prada: ¡Los jóvenes a la obra!* (pp. 471–474). Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Goody, J. & Watt, I. (2003) [1968]. Las consecuencias de la cultura escrita. En J. Goody (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (pp. 39-82). Ediciones Gedisa.
- Góralaska, M. (2020). Anthropology from Home. Advice on Digital Ethnography for the Pandemic Times. *Anthropology in Action*, 27(1), 46–52.  
<https://doi.org/10.3167/aia.2020.270105>
- Gray, J. (2019). *Siete tipos de ateísmo*. Editorial Sexto Piso.
- Guber, R. (2016). *La etnografía. Método, campo y reflexividad* (4a ed.). Siglo Veintiuno.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1997). *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. University of California Press.  
<https://doi.org/10.1525/9780520342392-002>
- Guthrie, S. E. (2010). Teorías antropológicas de la religión. En M. Martin (Ed.), *Introducción al ateísmo* (pp. 317–336). Ediciones Akal.

- Gutiérrez Sánchez, T. (2008). Evangélicos y política en el Perú: El pastor Humberto Lay y los inicios del movimiento político Restauración Nacional (2000-2001). En C. Romero (coord.), *Religión y Espacio Público* (pp. 107-116). CISEPA, PUCP, Alfa EuropeAid.
- Gutiérrez Sánchez, T. (2015). *Ciudadanos de otro reino. Historia social del Cristianismo Evangélico del Perú, siglos XVI-XX*. Instituto de Estudios Wesleyanos-Latinoamérica.
- Harris, M. (1976). History and Significance of the EMIC/ETIC Distinction. *Annual Review of Anthropology*, 5(1), 329–350.  
<https://doi.org/10.1146/annurev.an.05.100176.001553>
- Hawley-Suárez, A. (2025). Todo en todas partes al mismo tiempo: Los sin-religión mexicanos como sitio heurístico para clarificar debates sobre secularización y laicidad. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025005–e025005.  
<https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678415>
- Hernández Lefranc, H. (2000). ¡Llaman a la puerta!: Los testigos de Jehová. En M. Marzal, S. J., C. Romero y J. Sánchez (eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio* (pp. 285-310). Fondo Editorial PUCP.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Herder.  
<https://camporeligioso.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/05/hervieu-leger-la-religion-hilo-de-memoria.pdf>
- Hine, C. (2004). *Etnografía virtual*. Editorial UOC.
- Huaco, M. A. (2008). Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías religiosas. En F. Armas Asín, C. Aburto Cotrina, J. Fonseca Ariza & J. Ragas Rojas (eds.), *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (pp. 411-429). IRA, PUCP.
- Hyman, G. (2010). El ateísmo en la historia moderna. En M. Martin (Ed.), *Introducción al ateísmo* (pp. 45–64). Ediciones Akal.
- Ibarra, C. S. (2025). Desinstitucionalización religiosa: La paradoja de los “Sin Religión” y la emergencia de las Iglesias Postdenominacionales en México. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025006–e025006.  
<https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678404>
- Instituto de Estudios Peruanos. (IEP). (2024). Informe de opinión de marzo 2024 (informe completo). IEP. <https://iep.org.pe/wp-content/uploads/2024/03/IEP-Informe-de-opinion-marzo-de-2024-completo.pdf>
- Instituto de Opinión Pública. (IOP). (2017). *Religiones y religiosidad en el Perú de hoy*. Boletín Estado de la Opinión Pública, 148. PUCP  
<http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/110981>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (s. f.). *Censos*. Recuperado el 3 de abril de 2025, de <https://www.inei.gob.pe/estadisticas/censos/>
- Interdonato, F. (1968). *El ateísmo en el mundo actual. Estudio aplicado al Perú*. Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.

- Jaime Ballero, M. (2002). *La metafísica del poder. Excursus histórico sobre la identidad cultural a partir del estudio de la producción y reproducción del capital religioso de las comunidades judía e islámica en Lima (1950-2000)*. [Tesis de licenciatura en Antropología de la UNMSM].
- Jonbäck, F. (2021). Default Agnosticism. *Religions*, 12(1), 54.  
<https://doi.org/10.3390/rel12010054>
- Juárez Huet, N. B., & Olivas Hernández, O. (2022). Covid, espiritualidad y bienestar. Análisis comparativo entre las experiencias de poblaciones “sin religión” y “espiritual sin afiliación religiosa” en México. *The Polish Journal of the Arts and Culture New Series*, 15 (1/2022), 103–134.  
<https://doi.org/10.4467/24506249PJ.22.005.16027>
- Julcarima Álvarez, G. (2008). Evangélicos y elecciones en el Perú 1979-2006. En F. Armas Asín, C. Aburto Cotrina, J. Fonseca Ariza & J. Ragas Rojas (eds.), *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (pp. 387-410). IRA, PUCP.
- Kant, I. (2013) [1784]. *¿Qué es la ilustración? Y otros ensayos de ética, política y filosofía de la historia*. Alianza editorial.
- Klaiber, J. (2016). *Historia contemporánea de la Iglesia católica en el Perú*. Fondo Editorial PUCP.
- Koburtay, T., Jamali, D., & Aljafari, A. (2023). Religion, spirituality, and well-being: A systematic literature review and futuristic agenda. *Business Ethics, the Environment & Responsibility*, 32(1), 341–357.  
<https://doi.org/10.1111/beer.12478>
- Latinobarómetro. (2014). *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. Corporación Latinobarómetro. Recuperado de:  
[https://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20140416/asocfile/20140416220038/las\\_religiones\\_en\\_tiempos\\_del\\_papa\\_francisco.pdf](https://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20140416/asocfile/20140416220038/las_religiones_en_tiempos_del_papa_francisco.pdf)
- Latinobarómetro. (2017). Religión. <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>
- Latinobarómetro. (2020). Religión del entrevistado.  
<https://www.latinobarometro.org/lat.jsp>
- Latinobarómetro. (2023). Religión. <https://www.latinobarometro.org/lat.jsp>
- Latinobarómetro. (2024). Religión. <https://www.latinobarometro.org/odajds/>
- Lecaros, V. (2015). Los católicos y la Iglesia en el Perú. Un enfoque desde la antropología de la religión. *Cultura y Religión*, 9(1), 34–50.  
<https://doi.org/10.61303/07184727.v9i1.589>
- Lecaros, V. (2016). *La conversión al evangelismo*. Fondo Editorial PUCP.  
<https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/181741>
- Lecaros, V. (2025). El movimiento con Mis Hijos no te Metas: ¿una corriente político-religiosa o un exorcismo colectivo? *Cristianismo conservador y extrema derecha en América Latina siglo XXI: actores, afinidades y estrategias en contexto democrático* (pp. 41-61). Vol. I, Perú, Argentina y Brasil. Editora UFJF.  
<https://www2.ufjf.br/editora/wp->

[content/uploads/sites/113/2025/12/Per%C3%BA-Argentina-y-Brasil-Vol-I-3\\_compressed.pdf](https://content/uploads/sites/113/2025/12/Per%C3%BA-Argentina-y-Brasil-Vol-I-3_compressed.pdf)

- Lesage, K., Evans, J., Corichi, M., & Thomas, S. (2026, 21 de enero). Catholicism Has Declined in Latin America Over the Past Decade. *Pew Research Center*. <https://www.pewresearch.org/global/2026/01/21/catholicism-has-declined-in-latin-america-over-the-past-decade/>
- Lynch, B. L., Hunt-Felke, T. J., Ratchford, J. L., & Schnitker, S. A. (2023). Religious affiliation, self-stigma, and economic outcomes among the Quichua of Ecuador. *Psychology of Religion and Spirituality*, 15(2), 184–194. <https://doi.org/10.1037/rel0000313>
- Mallimaci, F. (2013). Introducción. En F. Mallimaci (Ed.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (pp. 15–90). Editorial Biblos; CLACSO.
- Mannheim, B., & Tedlock, D. (1995). Introduction. En *The Dialogic Emergence of Culture* (pp. 1–32). University of Illinois.
- Mariátegui, J. C. (2011) [1928] “El factor religioso”. En J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (pp. 119-142). Ministerio de Cultura del Perú.
- Marset, J. C. (2008). *Ateísmo y laicidad*. Catarata.
- Martin, M. (2010a). Glosario. En M. Martin (Ed.), *Introducción al ateísmo* (pp. 11–17). Ediciones Akal.
- Martin, M. (2010b). Ateísmo y religión. En M. Martin (Ed.), *Introducción al ateísmo* (pp. 245–261). Ediciones Akal.
- Martins, P. L. (2018). Ciberateísmo: Religião e ateísmo em tempos de rede. *Teoliterária, Revista de Literaturas e Teologias*, 8(15), 266–296. <https://doi.org/10.19143/2236-9937.2018v8n15p266-296>
- Marx, K. (1844). *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm>
- Marzal, M. M. (2000a). Categorías y números en la religión del Perú hoy. En *La religión en el Perú al filo del milenio* (pp. 21–55). Fondo Editorial PUCP.
- Marzal, M. M. (2000b). De los viejos ateísmos a los agnosticismos posmodernos. *Anthropologica*, 18(18), 7–22. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.200001.001>
- Marzal, M. M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. PUCP; Editorial Trotta.
- Masferrer Kan, E. (2011a). Sin religión y no especificada. La construcción de nuevas identidades religiosas. En E. Masferrer Kan, *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones* (pp. 53-62). Libros de la Araucaria.
- Masferrer Kan, E. (2011b). La discriminación religiosa en México. En E. Masferrer Kan, *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones* (pp. 63-68). Libros de la Araucaria.

- Masferrer Kan, E. (2013). *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Libros de la Araucanía.
- Maxwell, J. A. (2013). *Qualitative research design: an interactive approach*. 3 era. ed. SAGE Publications, Inc.
- May, R. (1992). *La necesidad del mito: la influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Paidós.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford Press.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUS). (2016). *La libertad religiosa en el Perú y el Registro de Entidades Religiosas*. MINJUS <https://www.minjus.gob.pe/wp-content/uploads/2016/10/Cartilla-La-Libertad-Religiosa-en-el-Per%C3%BA-y-el-Registro-de-Entidades-Religiosas.pdf>
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUS). (2021). *Libertad de conciencia y religión en contexto de pandemia*. [Conferencia]. MINJUS. <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/1669839/Libertad%20de%20Conciencia%20y%20Religi%C3%B3n%20en%20Contexto%20de%20Pandemia.pdf>
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUS). (s. f.). Dirección de Asuntos Interconfesionales. MINJUS <https://www.minjus.gob.pe/direccion-de-asuntos-interconfesionales/#:~:text=%C2%BFDe%20estamos%3F,tel%C3%A9fonos%20204%2D8020%20anexo%201101>.
- Mora Duro, C. (2017). Entre la crítica, la autonomía y la indiferencia: la población sin religión en México. *Estudios de religião*, 31(3), 157–178. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342531>
- Mora Duro, C. N. (2018). Población sin religión. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 475–485). FCE; El Colegio de México.
- Morello, G. sj y Rabbia, H. (2019). Introducción: cómo se vive la religión en Sudamérica. En H. Rabbia, G. Morello, sj; N. Da Costa & C. Romero, *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica* (pp. 9-27). Fondo Editorial PUCP, EDUCC Editorial de la Universidad Católica de Córdoba y la Universidad Católica del Uruguay. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/190362>
- Nash, D. (2004). “Reconnecting Religion with Social and Cultural History: Secularization's Failure as a Master Narrative”. *Cultural and Social History, The Journal of the Social History Society*, 1(3), 302-325. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1191/478003804cs0017oa>
- Navarra-Ordoño, A. (2016). *El ateísmo. La aventura de pensar libremente en España*. Ediciones Cátedra.
- Nussbaum, M. C. (2009). *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*. Tusquets Editores.
- Onfray, M. (2006). *Tratado de ateología. Física de la metafísica*. Editorial Anagrama.
- Ortiz, J. D. (2012). Del teísmo al posteísmo. *Voices*, 173–183. <https://repository.globethics.net/handle/20.500.12424/186908>

- Paine, S. R. (2010). Fundamentalismo ateu contra fundamentalismo religioso. *Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 8(18), 9–26. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3630907>
- Parker, C. (2012). Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques. En C. Parker G. (Ed.), *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas* (pp. 13–73). Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile-IDEA; Asociación de Cientistas Sociales de la Religión. <https://investigacion.pucp.edu.pe/grupos/sier/wp-content/uploads/sites/107/2014/09/religion-politica-y-cultura-en-america-latina-c-parker.pdf>
- Parker, C. (2025). Religiones en América Latina. CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/273733/1/Religiones-America-Latina.pdf>
- Paz y Miño Conde, (2013). *Creyentes, no creyentes y el curso de religión en el Perú*. Ediciones de Filosofía Aplicada.
- Pereira-Arena, V. (2025). Desafíos y reflexiones sobre los sin religión en América Latina: Datos y perspectivas futuras. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025016–e025016. <https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678538>
- Pereira-Arena, V., & Rabbia, H. H. (2025). Panel sobre personas “sin religión” en América Latina: Reflexiones finales. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025021–e025021. <https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678539>
- Pérez-Vela, R. & Lecaros, V. (2025). La religión en la batalla cultural: política y cristianismos en los movimientos conservadores peruanos. *Cristianismo conservador y extrema derecha en América Latina siglo XXI: actores, afinidades y estrategias en contexto democrático* (pp. 86-103). Vol. I, Perú, Argentina y Brasil. Editora UFJF. [https://www2.ufjf.br/editora/wp-content/uploads/sites/113/2025/12/Per%C3%BA-Argentina-y-Brasil-Vol-I-3\\_compressed.pdf](https://www2.ufjf.br/editora/wp-content/uploads/sites/113/2025/12/Per%C3%BA-Argentina-y-Brasil-Vol-I-3_compressed.pdf)
- Pérez-Vela, R., & Fonseca Ariza, J. (2025). La fe en la protesta: Discursos y representaciones religiosas contestatarias en el estallido social (2022-2023) en Perú. *Cultura y Religión*, 19. <https://doi.org/10.61303/07184727.v19i.1259>
- Pew Research Center. (2014). *Religion in Latin America*. Widespread Change in a Historically Catholic Region. Pew Research Center. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- Pew Research Center. (2017). *The Changing Global Religious Landscape*. Unaffiliated population shares and projected natural increase by region, 2010-2060. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/religion/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>
- Postill, J. (2019). Doing remote ethnography. En Hjorth, L., Horst, H., Galloway, A., & Bell, G. (Eds.), *The Routledge companion to digital ethnography*. Routledge.
- Prieto, S., Giménez Béliveau, V., & Mallimaci Barral, A. (2025). El género importa: Brechas en las creencias, prácticas y opiniones de las personas sin religión en

- Argentina. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025010–e025010.  
<https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678414>
- Rabbia, H. H. (2022). “I Have Apostatized”: Self-Narratives of Catholic Apostasy as Resources for Collective Mobilization in Argentina. *Religions*, 13(2), 181.  
<https://doi.org/10.3390/rel13020181>
- Rabbia, H. H. (2025). Aportes y desafíos para una sociología de la no-religión en América Latina. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025017–e025017.  
<https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678528>
- Rabbia, H. H., & Senra, F. (2025). Introdução: Estudar as pessoas “sem afiliação religiosa” na América Latina. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025003–e025003. <https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8681099>
- Ramírez Figueroa, A. (2016). *Epistemología y ateísmo. Examen de las argumentaciones de la creencia teísta*. Bravo y Allende Editores.  
<http://filosofiah.uchile.cl/publicaciones/125618/epistemologia-y-ateismo>
- Ramírez Morales, M. R. (2025). Otriedades (no) religiosas. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025020–e025020. <https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678540>
- Ramos González, A. (2016). Ateísmo y espiritualidad. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 21, 165–183. <https://doi.org/10.5209/ILUR.53851>
- Ramos Núñez, C. (2010). “Francesco Penzotti: Víctima del sectarismo religioso”. *Revista chilena de Historia del Derecho*, 22, 1011–1019.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Pontificia Universidad Javeriana. <https://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/libro-etnografia.pdf>
- Roca-Ferrer, X. (2018). *Historia del ateísmo femenino en Occidente. Las mujeres y la libertad de pensamiento, de la Antigua Grecia a Hollywood*. Arpa & Alfíl Editores.
- Roldán, V., & Scotti, S. (2017). Religiosamente irreligiosos. Ateos, agnósticos y nones en Roma. *Estudos de religiao*, 31(3), 9–31.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342514>
- Romero Pinto, E. (2021). *La religión en los censos peruanos: el Estado, la medición y la diversidad religiosa entre 1862 y 2017*.  
<http://hdl.handle.net/20.500.12404/18186>
- Romero Pinto, E. (3 de agosto de 2025). *¿Por qué invisibilizar la religión en el censo?*  
<https://larepublica.pe/opinion/2025/08/03/por-que-invisibilizar-la-religion-en-el-censo-por-eduardo-romero-hnews-84138>
- Romero, C. (2004). Religión, modernización y sociedad civil en el Perú del siglo XXI (pp. 91-115). En M. Marzal, S. J., C. Romero & J. Sánchez (eds.), *Para entender la religión en el Perú, 2003*. Fondo Editorial PUCP.  
<https://repositorio.pucp.edu.pe/items/6d3dd342-9272-4955-aa4c-d04a4ee4dcb6>
- Romero, C. (2008). Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú (pp. 17–36.). En C. Romero (coord.), *Religión y Espacio Público*. CISEPA, PUCP, Alfa EuropeAid.

- Romero, C. (2016). El Perú, país de diversidad religiosa. En C. Romero (Ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples* (pp. 13–40). Fondo Editorial PUCP.
- Romero, C. (2019). Católicos en Lima: viviendo encuentros interreligiosos. En H. Rabbia, G. Morello, sj; N. Da Costa & C. Romero, *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica* (pp. 83-92). Fondo Editorial PUCP, EDUCC Editorial de la Universidad Católica de Córdoba y la Universidad Católica del Uruguay. <https://repositorio.pucp.edu.pe/server/api/core/bitstreams/84169fc0-2450-451b-a807-e9eae4ae9236/content>
- Romero, C., & Lecaros, V. (2017). Quiénes son los 'sin religión' en Lima. *Estudos de religiao*, 31(3), 111–130. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342519>
- Royston Pike, E. (1986a). Agnóstico. En *Diccionario de religiones* (p. 11). FCE.
- Royston Pike, E. (1986b). Ateísmo. En *Diccionario de religiones* (p. 44). FCE.
- Ruiz Ballón, A. (2021). Apuntes constitucionales sobre libertad de conciencia y religión frente a la religiosidad en el Perú. [Ponencia]. En *Libertad de conciencia y religión en contexto de pandemia*. Publicación virtual de la Conferencia (pp. 20-29). MINJUS. <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/1669839/Libertad%20de%20Conciencia%20y%20Religi%C3%B3n%20en%20Contexto%20de%20Pandemia.pdf>
- Saroglou, V., Yzerbyt, V., & Kaschten, C. (2011). Meta-stereotypes of Groups with Opposite Religious Views: Believers and Non-Believers. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 21(6), 484–498. <https://doi.org/10.1002/casp.1123>
- Schensul, S. L., Schensul, J. J., & LeCompte, M. D. (2013). *Initiating Ethnographic Research: A Mixed Methods Approach*. AltaMira Press.
- Segato, R. L. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros.
- Seidman, I. (2006). *Interviewing as Qualitative Research. A Guide for Resarchers in Education and Social Sciences* (3a ed.). Teachears College Press.
- Senra, F., De Andrade Ritz, C. D., & Viegas, M. P. (2025). Perfil teórico-metodológico das pesquisas pós-graduadas sobre pessoas sem religião no Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*, 27, e025008–e025008. <https://doi.org/10.20396/csr.v27i00.8678410>
- Sociedad Secular Humanista del Perú (SSH). (12 de diciembre de 2024). *Comunicado*. Comunicado. [https://www.facebook.com/SSHPeru/?locale=es\\_LA](https://www.facebook.com/SSHPeru/?locale=es_LA)
- Sociedad Secular Humanista del Perú (SSH). (19 de noviembre de 2025). ¿Qué es una boda humanista? ¿En Perú es legal? <https://www.facebook.com/photo?fbid=1268064285364357&set=pcb.1268064755364310>
- Sociedad Secular Humanista del Perú (SSH). (2 de abril de 2025). *Comunicado*. Comunicado. [https://www.facebook.com/SSHPeru/?locale=es\\_LA](https://www.facebook.com/SSHPeru/?locale=es_LA)

- Sociedad Secular Humanista del Perú (SSH). (2025). Sitio web de la SSH del Perú <https://www.ssh.org.pe/>
- Sociedad Secular Humanista del Perú (SSH). (s. f.). *Manzana Escéptica*. <https://manzana.ssh.org.pe/>
- Spotts, M. (2013, diciembre 21). *Los ateos admiran al papa Francisco. ¿Y qué?* The Jesuit Post. <https://thejesuitpost.org/2013/12/los-ateos-admiran-al-papa-francisco-y-que/>
- Stagnaro, M. N., & Pennycook, G. (2025). On the role of analytic thinking in religious belief change: Evidence from over 50,000 participants in 16 countries. *Cognition*, 254, 105989. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2024.105989>
- Taylor, C. (2007). *A secular Age*. Harvard University Press.
- Testa, S. (2023). De la existencia social parcial del movimiento ateo brasileño: reflexiones sobre la religión a partir de su otro. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 23(2), 313–333. <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2023vol23i2a19>
- The American Humanist Association. (2025). American Humanist Association. <https://americanhumanist.org/>
- Vaggione, J. M. & Rabbia, H. H. (2022). Las críticas a la normatividad religiosa: apóstatas y disidentes en la política sexual contemporánea. En M. X. Dávila & N. Chaparro, *Estrategias de resistencia para defender y reflexionar sobre la laicidad en América Latina* (pp. 168–202). Editorial Dejusticia. [https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2022/06/Estrategias-de-resistencia\\_web.pdf](https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2022/06/Estrategias-de-resistencia_web.pdf)
- Valenzuela, E., Bargsted, M., Somma, N. (2013). ¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile.
- Vaticano, La Santa Sede (1981, noviembre 6). Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los participantes en un coloquio internacional sobre las comunes raíces cristianas de los pueblos europeos. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1981/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19811106\\_radici-cristiane.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1981/november/documents/hf_jp-ii_spe_19811106_radici-cristiane.html)
- Vaticano, La Santa Sede (2018). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Sitio web. [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html)
- Vega-Centeno, I. (2018). Catolicismo en Bolivia, Ecuador y Perú. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 56–65). FCE; El Colegio de México.
- Velarde-Lombraña, J. (2015). *El agnosticismo* (2a ed.). Editorial Trotta.
- Velarde-Lombraña, J. (2019). *Agnosticismo y ateísmo*. Punto Rojo Libros.
- Vinces Arbulú, M. (2018). Artículo 8.- Exoneración del curso de religión. En C. R. Santos Loyola (coord.). *Estado y religión. Comentarios a la Ley de Libertad Religiosa* (pp. 171-188). Jurista Editores. EIRL.
- Wielenberg, E. J. (2015). Atheism and Morality. En S. Bullivant & M. Ruse (Eds.), *The Oxford Handbook of Atheism* (pp. 89–103). Oxford University Press.

- Wohlrab-Sahr, M., & Kaden, T. (2014). Exploring the Non-Religious. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 167, 105–125.  
<https://doi.org/10.4000/assr.26145>
- Yalonetzky Mankevich, R. (2016). “Nosotros” y “los otros”: *Peruanos judíos en la ciudad de Lima (1944-2014)*. [Tesis de doctorado en Sociología de la PUCP].  
<http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/7250>
- Zavala Aránguiz, I. (2024). Sobre aceleración social y desinstitucionalización religiosa. *Dialektika: Revista de Investigación Filosófica y Teoría Social*, 6(17), 102–111.  
<https://doi.org/10.51528/dk.vol6.id165>
- Zuckerman, P. (2010). Ateísmo: cifras y modelos actuales. En M. Martin (Ed.), *Introducción al ateísmo* (pp. 65–84). Ediciones Akal.



## ANEXOS

### Anexo 1: Guía de entrevista semiestructurada

#### Introducción

Lugar/modalidad de la entrevista:

Hora inicio:

Hora término:

Seudónimo:

Sexo:

Edad/rango de edad:

Distrito de procedencia:

Entorno familiar (situación actual):

- Vive solo(a)
- Vive con los padres
- Casado o conviviente
- Otro:

¿Tiene hermanos?

¿Tiene hijos? \_\_\_\_\_

¿A qué se dedica? \_\_\_\_\_

¿Estudia? \_\_\_\_\_

¿Trabaja?

- Sector público o privado
- Presencial o virtual
- Otro

Religión familiar de origen: \_\_\_\_\_

¿Su familia era practicante?

Colegio(s) de procedencia:

- Católico
- Cristiano no católico, ¿cuál?
- Laico
- Otro: \_\_\_\_\_

#### Identificación y desvinculación religiosa

Usted se considera: agnóstico / ateo (militante) / otro:

anticlerical / escéptico / humanista / irreligioso / librepensador / secular

1. ¿Cómo explicaría este término a alguien que no lo conoce? [la forma en que se autoidentificó], ¿cómo lo caracterizaría?

2. ¿Por qué considera que usted no es agnóstico [si se autoidentificó como ateo] / no es ateo [si se autoidentificó como agnóstico]?
3. ¿En qué etapa de su vida descubrió, aceptó o se transformó en agnóstico/ateo [agregar la autoidentificación particular del participante]? ¿Cómo lo descubrió?
4. En la actualidad, ¿qué opinión tiene sobre los creyentes?
5. En la actualidad, ¿qué opinión tiene sobre la Iglesia católica o sobre las iglesias / la religión o las religiones?

#### **Entorno familiar, social y laboral**

6. ¿Su familia [de origen y actual] conoce su posición agnóstica o atea? ¿Cómo se enteraron y cómo lo tomaron?
7. [De ser el caso] Considerando que su familia es principalmente [católica, evangélica, otra religión], ¿cómo se relaciona con ella? ¿Participa de los eventos sacramentales o de sus prácticas religiosas? ¿Por qué?  
¿Cómo se siente al participar (o no participar) en ellas? ¿Cómo percibe que lo tratan?
8. ¿Cómo percibe que su entorno social (familia extensiva o amigos) lo trata al saber que es agnóstico/ateo?
9. ¿Cómo percibe que su entorno laboral lo trata al saber que es agnóstico/ateo?
10. En general, ¿cómo se siente al exponer/revelar su agnosticismo/ateísmo?  
¿Puede contar alguna experiencia?

#### **Ser agnóstico/ser ateo**

11. ¿Cuáles considera son las principales ventajas y desventajas que le aporta/produce su agnosticismo/ateísmo en su vida cotidiana o en su proyecto de vida?
12. ¿Cuáles considera son sus principales convicciones y principios [máximas de vida]?

## Anexo 2: Guía de observación no participante

### Información general

Nombre de la comunidad virtual:

Red social:

- Facebook
- X
- Otro \_\_\_\_\_

Fecha de publicación

Nombre del evento/interacción:

Tipo de evento [abierto o cerrado]

- Encuentro informal
- Conversatorio
- Reunión
- Debate
- Otro \_\_\_\_\_

Tipo de interacción en redes sociales

- Publicación de evento
- Mensaje formal
- Mensaje informal [comentario, opinión, meme]

Contenido del mensaje:

- Crítica a la sociedad creyente
- Crítica al Estado
- A favor del Estado laico
- Información sobre eventos
- Descripción de agnósticos y ateos
- Otro

Número de vistas:

Tiempo de cierre de conteo de visualizaciones [según observación de la investigadora]

Número de interacciones:

- Positivas
- Negativas
- Neutral

Tiempo de cierre de conteo de interacciones [según observación de la investigadora]

### Anexo 3: Guía de observación participante semiestructurada

#### 1. Información general

Lugar:

Tiempo:

Tipo de evento:

Denominación:

Organizador del evento:

Personas en específico que organizaron el evento:

¿Evento abierto a todo público o cerrado (interno)?

#### 2. Naturaleza del lugar visitado:

¿Cómo era el ambiente?

¿Es un lugar público (virtual) o privado?

¿Por qué sería público o por qué sería privado?

#### 3. Organización y uso del espacio

¿Cómo se ha organizado el espacio?

¿Cómo es utilizado?

#### 4. Organización y uso del tiempo

¿Cómo se ha organizado la agenda?

¿Qué incluye?

#### 5. Actores sociales

- Directores/coordinadores
- Participantes
  - Nro. Hombres: \_\_\_\_\_
  - Nro. Mujeres: \_\_\_\_\_
- ¿Quiénes son?
- ¿Cómo ocupan el espacio?
- ¿En qué momento participan del evento?

- ¿De qué manera participan del evento?
6. Narrativas compartidas en el evento
    - Sobre creyentes
    - Sobre sí mismos
    - Sobre el Estado
  7. Situaciones particulares y adicionales  
Describir las situaciones observadas.
  8. Agregar comentarios adicionales sobre la experiencia de observación



## Anexo 4: Cuestionario en Google Forms



### Cuestionario para "no creyentes"

**B** *I* U  

Este breve cuestionario está dirigido a personas que se definen como "no creyentes" en Perú. La información será utilizada sólo para fines académicos. Su participación es anónima: no es necesario que agregue datos personales o de identidad. ¡Muchas gracias por participar!

¿Cómo se identifica usted actualmente? \*

- Agnóstico
- Ateo
- Otra...

¿Desde hace cuánto tiempo (aproximado) usted se identifica como "no creyente"? \*

- Desde siempre
- Hace algunas décadas
- Hace una década
- Hace menos de 5 años

En el pasado, ¿usted pertenecía a alguna religión o iglesia? \*

- No
- Sí

¿Qué beneficios o aspectos positivos ha experimentado en su vida personal, familiar o laboral al identificarse como "no creyente"?

Texto de respuesta larga

¿Ha experimentado algún tipo de dificultad o situación adversa en su vida personal, familiar o laboral por identificarse como "no creyente"? Si es así, ¿podría comentarla brevemente?

Texto de respuesta larga

Sexo/género \*

Femenino

Masculino

Otra...

Distrito o lugar donde reside actualmente \*

Texto de respuesta corta

### Contacto para entrevista

Si está interesado(a) en participar de una entrevista de aprox. 30 minutos sobre su historia de vida vinculada al agnosticismo o al ateísmo (o no creencia religiosa, en general), por favor, ingrese su **nombre y número** para enviarle el **protocolo de consentimiento informado** de la investigación. ¡Muchas gracias por su apoyo!

Nombre o seudónimo

Texto de respuesta corta

Celular

Texto de respuesta corta

Si tiene alguna consulta o duda, puede escribirla aquí. ¡Gracias!

Descripción (opcional)

## **Anexo 5: Protocolo de Consentimiento Informado (entrevista)**

Mi nombre es Rocío Rebata y estoy realizando entrevistas para un **estudio cualitativo sobre autoidentificación de agnósticos y ateos, y su interrelación con creyentes en Lima**. Este estudio es parte de mi proyecto de tesis de maestría en Antropología que curso en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

A continuación, le ofrezco la información necesaria para decidir su participación o no en este estudio. Puede hacerme todas las preguntas que desee en cualquier momento. Si está de acuerdo en participar, le pediré grabar sus respuestas o la posibilidad de tomar apuntes, y le daré una copia de este documento con información del estudio.

Si acepta participar en el estudio, le realizaré una entrevista de aproximadamente 30 minutos, en la modalidad de su preferencia (presencial o virtual) y en el día y horario que le resulten más convenientes. La entrevista será grabada, con su consentimiento, únicamente para asegurar un registro fiel de sus respuestas. Usted puede negarse a responder cualquier pregunta en particular y, en cualquier momento, dejar de participar en la entrevista. Asimismo, si hay algo que no desea que se grabe, puede pedirme que detenga la grabación.

La participación en este estudio es completamente voluntaria. No hay sanción o perjuicio alguno si decide no participar.

Para proteger la confidencialidad de los entrevistados, todas las grabaciones, transcripciones y notas serán identificadas con un seudónimo. Su nombre no aparecerá en ningún momento. Cuando los resultados del estudio sean difundidos o publicados, ningún nombre o identificación personal será mencionado. Solo la investigadora tendrá acceso a las grabaciones y transcripciones de la entrevista. Los resultados del estudio solo serán usados para fines de esta investigación, siempre sin mencionar los nombres u otra identificación de los participantes.

Si tuviera alguna interrogante, por favor, pregúnteme, al número [REDACTED] o al correo [rocio.rebata@pucp.edu.pe](mailto:rocio.rebata@pucp.edu.pe)

Teniendo claro los objetivos del estudio y la información que consta en este documento, yo \_\_\_\_\_ (nombre del participante), acepto voluntariamente participar en este estudio.

Nombre:

Firma:

Fecha:

**La aceptación de participar también se puede proporcionar oralmente.**

## **Anexo 6: Protocolo de Consentimiento Informado (observación y entrevistas)**

Mi nombre es Rocío Rebata y estoy realizando observaciones y entrevistas para un **estudio cualitativo sobre autoidentificación y experiencias de vida de agnósticos y ateos en Lima**, lo cual incluye su interrelación con la sociedad mayoritariamente creyente. Este estudio es parte de mi proyecto de tesis de maestría en Antropología que curso en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

A continuación, les ofrezco la información necesaria para decidir su participación o no en este estudio. Puede hacerme todas las preguntas que deseen con respecto de mi investigación o los asuntos a abordar en la observación o en la entrevista. Si está de acuerdo en participar, les pediré autorización para tomar apuntes (observación) o para grabar sus respuestas (entrevista).

Si aceptan participar en el estudio a través de la observación, tomaré apuntes del evento durante el tiempo que ustedes lo permitan. Si aceptan participar a través de una entrevista, grabaré sus respuestas, con su consentimiento, únicamente para asegurar un registro fiel de sus respuestas. Ustedes pueden negarse a responder cualquier pregunta en particular o a suspender la aplicación de la observación. Asimismo, si hay algo que no deseen que se anote o grabe, pueden pedirme que detenga la observación o la entrevista.

La participación en este estudio es completamente voluntaria. No hay sanción o perjuicio alguno si decide no participar.

Para proteger la confidencialidad de las personas observadas y entrevistadas, todas las grabaciones, transcripciones y anotaciones serán identificadas con un seudónimo. Sus nombres no aparecerán en ningún momento. Cuando los resultados del estudio sean difundidos o publicados, ningún nombre o identificación personal será mencionado. Solo la investigadora tendrá acceso a los apuntes de la observación y a las grabaciones y transcripciones de la entrevista. Los resultados del estudio solo serán usados para fines de esta investigación, siempre sin mencionar los nombres u otra identificación de los participantes.

Si tuvieran alguna interrogante, por favor, pregúnteme al número [REDACTED] o al correo [rocio.rebata@pucp.edu.pe](mailto:rocio.rebata@pucp.edu.pe)

Teniendo claro los objetivos del estudio y la información que consta en este documento, yo \_\_\_\_\_ (nombre del participante/colectivo/representante), acepto/aceptamos voluntariamente participar en este estudio.

Nombre:

Firma:

Fecha:

**La aceptación de participar también se puede proporcionar oralmente.**

**"La religión no es opio del pueblo"**

# Se puede ser marxista y cristiano dice Fidel

Río de Janeiro, 5 (APP)  
La religión no es el opio del pueblo, se puede ser marxista y cristiano y, por otra parte, ya va siendo hora de acabar con la "sutil discriminación" de que son objeto los cristianos en Cuba.

Estas declaraciones sorprendentes—sin contar un caluroso elogio del Papa Juan Pablo II y la oferta de liberación de "72 ó 73" presos políticos si reciben visas de entrada en los Estados Unidos—fueron hechas por el presidente cubano Fidel Castro en una larguísima entrevista con el padre Betto, un dominicano brasileño que acaba de publicarla aquí en forma de libro.

A la vez auto-crítica y llamamiento al diálogo entre la Iglesia y el mundo comunista, "Fidel y la religión" recoge 23 horas de conversaciones en La Habana y será editado también próximamente en Cuba.

Por primera vez, Fidel Castro reconoce en estas charlas haber sido primero comunista utópico y después marxista-leninista de formación, antes de emprender la lucha guerrillera que llevaría la revolución al poder en 1959.



Fidel Castro dijo que ya es hora de acabar con la "sutil discriminación" de que son objeto los cristianos en Cuba.

Fidel Castro se libra a un verdadero "mea culpa" al referirse al "rigor" con que trató en el pasado a la religión y a la selección de los militantes comunistas del Partido Único. "Lo que hemos hecho no debe servir de modelo", admite el Jefe del Estado cubano, que—según se indica en el preámbulo del libro—escuchó todas las grabaciones antes de su publicación.

"Debemos, tanto nosotros como las iglesias de Cuba, hacer nuestra auto-crítica" añade tras un vibrante llamamiento al respeto del "derecho inalienable de los ciudadanos a su convicción religiosa", lejos de "toda cuestión de táctica política".

Esta voluntad de diálogo del Presidente cubano va apuntalada por un cálido homenaje al Papa Juan Pablo II, por su "capacidad de acción política y de entrar en contacto con los pueblos". Fidel Castro contempla incluso positivamente la perspectiva de un eventual viaje del jefe de la Iglesia Católica a La Habana. Una visita de "naturaleza"

notablemente de las habituales posiciones comunistas sobre el ateísmo.

"Desde un punto de vista estrictamente político, considero que se puede ser marxista sin dejar de ser cristiano", afirma el dirigente cubano, asegurando de paso que "la religión en sí no es un opio ni un remedio milagroso".

Favorable a una reunión de las familias cristiana y comunista de Cuba, Fidel Castro reconoce que existe en su país una "sutil discriminación de los cristianos", aunque "no sea intencional, deliberada o programada". "Debemos superar esta fase", afirma.

Pero el primer dirigente de Cuba confiesa al padre Betto la imposibilidad de un cambio inmediato a este respecto, ni siquiera durante el próximo congreso del Partido Comunista cubano. "Es preciso dar antes una explicación a los militantes—precisa—, y que éstos comprendan, incluso "con la ayuda de los sacerdotes del hemisferio".

Fuente: *La República*, miércoles, 6 de noviembre de 1985.

## El Papa reitera su llamado contra el ateísmo en Europa

Ciudad del Vaticano, 6 (AP). — El Papa Juan Pablo II al referirse a un tema que desarrolló durante su visita a Polonia. Exhortó hoy a la ciudadanía europea a que rechace el ateísmo y el escepticismo, y a que halla la unidad espiritual en sus comunes raíces cristianas.

"El pesimo y terrible drama del pecado, del mal... se ha extendido también sobre Europa. Y hoy, la salvación de Europa y del mundo de ulteriores catástrofes es el problema que nos obsesiona", dijo el Pontífice.

Al dirigirse a 300 estudiosos del Oriente y Occidente europeos. El Papa dijo que Europa debe enfrentar "crecientes tentaciones de ateísmo y escepticismo, paralelamente a una dolorosa incertidumbre moral, la desintegración de la familia y la degeneración de la moral".

Los comentarios del Papa se produjeron durante un congreso de tres días, auspiciado por el Vaticano, sobre las "comunes raíces cristianas de las naciones europeas", un tema considerado por Juan Pablo II cuando visitó su Polonia natal en 1979.

La mayoría de los participantes originarios de países del bloque oriental eran emigrados, pero asistieron al encuentro 80 académicos polacos, algunos de ellos de universidades estatales.

Al recibir al grupo en la sala Clementina del Palacio Apostólico, el Papa recordó lo que dijo en un discurso pronunciado en la ciudad polaca de Guineo, en el sentido de que Cristo tuvo la intención que "este Papa polaco, este Papa eslavo, manifeste en este preciso momento la unidad espiritual de Europa".

Fuente: *El Comercio*, sábado, 7 de noviembre de 1981.

## Anexo 9: Algunas comunidades virtuales de ateos y agnósticos en Facebook

Comunidad virtual (nombre)*	Nro. aprox. de seguidores	Publicaciones o interacciones en 2025	Años de creación
Agnósticos y libre pensadores	70 100	Sí	**
Alianza Mundial Atea	9200	No	15
Asociación de Ateos de Bogotá	3200	Sí	**
Asociación Peruana de Ateos (APERAT)***	27 000	Sí	16
Ateísmo Brillante – Yurimaguas Perú	4500	No	12
Ateos contra el adoctrinamiento religioso infantil	80 154	Sí	4
Ateísmo peruano (Grupo de)	1581	No	7
Ateísmo: Sin religión hay progreso	5800	Sí	11
Ateos Activistas Peruanos	2800	Sí	**
Ateos de Lima Norte	1400	Sí	9
Ateos de Lima Sur	289	Sí	**
Ateos de Perú	1600	Sí	**
Ateo Digital	118 000	Sí	12
Ateos y Agnósticos de Arequipa	1700	No	**
Ateos y agnósticos del Perú	2186	Sí	14
Ateos y Agnósticos del Sur Chico de Perú	96	No	12
Ateos y librepensadores de America (sic)	44 200	Sí	**
Ateos, Agnósticos, Irreligiosos y No Creyentes	6673	Sí	**
Cusco Ateo	33000	Sí	10
Lo que callamos los ateos	159 000	No	7
Memes ateos para ir al infierno	8959	Sí	5
Perú, Estado laico	6900	No	9
Por un Perú Laico - Auténtica separación Estado-Iglesia	563	No	16
Religiones, Ateísmo y Agnosticismo en Debate	58 500	Sí	**
Sociedad Secular Humanista del Perú***	23 000	Sí	13
Soy Ateo y qué	158	Sí	**

\* Según corresponda, registro el último cambio de nombre. Algunos grupos privados pueden solicitar información sobre las razones que motivan a ser parte del grupo. Búsqueda en español en función de lo referido por los entrevistados. \*\*Información no disponible en el momento de la sistematización en mayo 2025. \*\*\*Organizaciones con personería jurídica. Elaboración propia.

Anexo 10: Ejemplos de publicaciones en redes sociales de la APERAT

**LA ATEOFOBIA DE DIARIO EXPRESO:  
EL GRAN ESCÁNDALO DE  
“PROMOVER EL ATEÍSMO”**





**EL USO DE LA PALABRA “ATEO” COMO UNA AMENAZA O ALGO MALO ES FOMENTAR LA DISCRIMINACIÓN DE UNA POBLACIÓN QUE SUPERA EL MILLON DE PERSONAS**

 Asociación Peruana de Ateos  
Luchando por un Perú Libre.



**SER ATEO NO  
ES SER MARXISTA**

 319  105 comentarios 31 veces compartido

Asociación Peruana de Ateos (APERAT) agregó una foto nueva.  
24 de abril ·  

@seguidores  
@fans destacados

## ¿SABES QUÉ IMPLICA UN ESTADO LAICO?



- ✗ Aprobación de proyectos de ley basados en determinado dogma religioso.
- ✗ Favorecimiento económico a alguna organización religiosa en base al número mayoritario de sus miembros.
- ✗ Delegación de la educación pública a congregaciones religiosas.



- ✓ Trato igualitario para todos los grupos religiosos, sin importar su número de adeptos.
- ✓ Sanción para cualquier tipo de hostigamiento y/o acoso de religiones numerosas hacia confesiones pequeñas\*.
- ✓ Fomentar una convivencia sana y respetuosa entre creyentes y no creyentes.

 [www.aperat.org.pe](http://www.aperat.org.pe) 

  152 15 comentarios 27 veces compartido

 **APERAT**  
@aperatperu

#estadolaico

## ¿CÓMO SE VULNERA EL ESTADO LAICO EN EL PERÚ

En 1980, en la **dictadura militar** de Francisco Morales Bermúdez, se firmó el **Condordato Perú - Vaticano**, el cual desde entonces le ha servido a la Iglesia Católica para la exoneración del pago de impuestos y de asegurarse una cifra anual de más de **2.000.000** de soles destinados, en parte, al pago de obispos y cardenales. Al mismo tiempo, gracias a dicho acuerdo se ha mantenido un curso de religión católica dentro de la curricula escolar financiado con dinero del Estado.



 [www.aperat.org.pe](http://www.aperat.org.pe) 

14:02 · 02 may. 25 · 138 Visualizaciones



**Asociación Peruana de Ateos (APERAT)**  
21 de marzo de 2021 · 🌐

**Rafael López Aliaga**, candidato a la Presidencia de la República por el **Partido Renovación Popular** deja en claro una vez más sus ánimos de polarizar a la sociedad y manifiesta ateofobia.

Mencionar que el ateo **NECESARIAMENTE** no respeta las manifestaciones de las personas que profesan alguna creencia es un concepto y a la vez un prejuicio totalmente equivocado e inaceptable para alguien que pretende llegar a la presidencia del país.

Recordemos que no es la primera vez que usa términos inapropiados o comentarios falsos para descalificar alguna idea que no comparte. Anteriormente sucedió con la Sra. Estrada y con otros grupos con los que no simpatiza.

Acá el video de sus declaraciones:  
<https://www.facebook.com/109775807107/posts/10157946840962108/>

Su discurso REFUERZA los prejuicios, que ya tienen los peruanos, contra los ateos como personas que "no respetan a la nación peruana, que es cristiana". Lanza el calificativo de "ateo" como ALGO NEGATIVO.

**#RenovacionMedieval #ConDogmasNoHayProgreso #RafaelLopezAliaga #renovacionPopular #Elecciones2021 #Ateofobia #SinCienciaNoHayFuturo**

## Anexo 11: Ejemplos de publicaciones de la SSH

**Sociedad Secular Humanista del Perú**  
9 de mayo · 🌐

¡Atención, comunidad secular humanista del Perú!

Desde la Sociedad Secular Humanista del Perú saludamos con interés el nombramiento del nuevo Papa León XIV, deseamos que continúe la línea progresista de Francisco I y estaremos atentos a las acciones relacionadas a: presiones geopolíticas religiosas, igualdad de las mujer, derechos LGBTQ+, separación de la iglesia del Estado y demás tópicos relacionados al quehacer del Humanismo Secular; especialmente observamos las investigaciones, justicia y reparación a las víctimas de violencia sexual y psicológica que se han denunciado en muchas parte del mundo y en especial en nuestro país.

Por último, desde la Sociedad Secular Humanista del Perú reiteramos el compromiso de seguir abriendo espacios de diálogo y entendimiento desde el respeto mutuo, basadas en la evidencia científica y el pensamiento crítico en favor del desarrollo de todos.

Atentamente,  
Directorio Sociedad Secular Humanista del Perú.



55 12 comentarios 3 veces compartido

**Sociedad Secular Humanista del Perú** actualizó su estado.  
10 de junio a las 7:00 p. m. · 🌐

Aunque parezca increíble, en pleno siglo XXI, \*\*ser ateo o expresar públicamente la falta de creencias religiosas puede ser castigado con la pena de muerte en varios países.

🌐 Según informes de organizaciones como Humanists International y Amnistía Internacional, al menos 13 países mantienen leyes que permiten castigar la apostasía o el ateísmo con la muerte, aunque no siempre se aplican.

🔴 Países donde el ateísmo o la apostasía pueden ser castigados con la pena capital:  
Arabia Saudita, Irán, Afganistán, Pakistán, Somalia, Mauritania, Yemen, Sudán, Catar, Emiratos Árabes Unidos, Brunéi, Maldivas, Malasia.

🚫 En muchos de estos países, la blasfemia, apostasía o críticas a la religión dominante están tipificadas como delitos graves. Incluso en donde no se aplica la pena de muerte, los ateos pueden ser perseguidos, encarcelados o sufrir violencia social y legal.

🗣️ La libertad de pensamiento y de conciencia es un derecho humano fundamental. Nadie debería temer por su vida por tener creencias distintas o por no tener ninguna.

[#DerechosHumanos](#) [#LibertadDeConciencia](#) [#Ateísmo](#) [#Laicismo](#) [#PensamientoCrítico](#)  
[#JusticiaGlobal](#) [#LibertadReligiosa](#)

5 3 veces compartido

**Sociedad Secular Humanista del Perú**  
11 de junio a las 10:00 a. m. · 🌐

"El aborto en Chile es actualmente legal solo bajo tres motivos: peligro para la vida de la madre, inviabilidad fetal y embarazo por violación, con límites temporales específicos. Fuera de estas excepciones, la interrupción del embarazo sigue penalizada.

El pasado 28 de mayo, el Gobierno del presidente Gabriel Boric presentó un proyecto de ley para despenalizar el aborto voluntario hasta las 14 semanas de gestación, sin necesidad de justificar causales. La propuesta busca garantizar acceso en el sistema público de salud y reconoce el derecho de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos."

<https://www.telesurtv.net/proyecto-de-aborto-legal-entra.../>



👍❤️ 6      3 comentarios

**Sociedad Secular Humanista del Perú**  
30 de abril de 2025 · 🌐

"Existe una tendencia muy fuerte a denunciar toda corriente progresista de ser woke, "progre" o postmoderna. Cualquier persona o agrupación que esté a favor del Estado laico, del aborto, de la eutanasia o de los derechos de las minorías sexuales es rápidamente catalogada de "progre" o "woke", al margen de sus razones para sostener dicha posición. Diría que esto se debe a dos factores principales: i) una polarización extrema que no permite distinguir entre diferentes perspectivas filosóficas dentro de un mismo continuo en el que puedan agruparse; y ii) la popularidad e impacto que ha tenido cierto sector del progresismo en la sociedad y en la academia."

Les compartimos el texto "¿Humanismo Secular o Humanismo Woke?" escrito por nuestro Director Ejecutivo Piero Gayozzo para la revista Pensar del Center For Inquiry para Latinoamérica.

Parte 1: <https://pensar.org/.../humanismo-secular-o-humanismo.../>  
Parte 2: <https://pensar.org/.../humanismo-secular-o-humanismo.../>



## Anexo 12: Publicaciones de AteoDigital



### Anexo 13: Relación de participantes entrevistados

Nro.	Fecha	Modalidad	Código	Seudónimo	Sexo	Auto-identificación	Distrito de residencia	Edad*	Estudios, disciplina u ocupación
1	1/04/2025	Virtual	agnóstica_atea_1	Athéna	mujer	agnóstica	La Punta	42	Docente
2	2/04/2025	Presencial	agnóstico_ateo_1	Archéloque	hombre	agnóstico	Pueblo Libre	47	Arqueólogo
3	4/04/2025	Presencial	ateo_1	Hélios	hombre	ateo	Jesús María	47	Audiovisual
4	7/04/2025	Virtual	ateo_2	Héphaïstos	hombre	ateo	Miraflores	37	Ingeniero
5	9/04/2025	Virtual	ateo_3	Agamemnon	hombre	ateo	Sin info	56	Comunicador
6	9/04/2025	Presencial	atea_1	Nausicaa	mujer	atea	Ate	51	Literata
7	21/04/2025	Presencial	atea_2	Artémis	mujer	atea	San Luis	52	Técnico electricista
8	22/04/2025	Virtual	ateo_4	Ulysse	hombre	ateo	Lince	40	Economista
9	23/04/2025	Virtual	atea_3	Hélène	mujer	atea	Lima	48	Comunicadora y estilista
10	24/04/2025	Virtual	ateo_5	Nestor	hombre	ateo	Magdalena	50	Actor y productor
11	24/04/2025	Virtual	ateo_6	Dionisio	hombre	ateo	Surco	52	Esp. en ventas
12	25/04/2025	Presencial	ateo_7	Léiodès	hombre	ateo	Breña	44	Antropólogo
13	26/04/2025	Virtual	agnóstico_ateo_2	Poséidon	hombre	agnóstico	Callao	46	Abogado y docente
14	29/04/2025	Virtual	ateo_8	Tirésias	hombre	ateo	SMP	33	Matemático y docente
15	7/05/2025	Virtual	ateo_9	Orestes	hombre	ateo	Breña	45	Ingeniero
16	8/05/2025	Virtual	agnóstica_atea_2	Calypso	mujer	agnóstica	Magdalena	42	Administradora
17	13/05/2025	Virtual	ateo_10	Arès	hombre	ateo	La Perla	39	Programador

\* Edad declarada en el momento de la entrevista.

Nro.	Fecha	Modalidad	Código	Seudónimo	Sexo	Auto-identificación	Distrito de residencia	Edad*	Estudios, disciplina u ocupación
18	13/05/2025	Virtual	ateo_11	Laërte	hombre	ateo	Lince	52	Biólogo y chef pastelero
19	14/05/2025	Virtual	atea_4	Circé	mujer	atea	San Isidro	36	Abogada
20	15/05/2025	Virtual	ateo_12	Télémaque	hombre	ateo	San Isidro	35	Psicólogo
21	15/05/2025	Virtual	agnóstico_ateo_3	Éole	hombre	agnóstico	Pueblo Libre	44	Abogado
22	16/05/2025	Virtual	atea_5	Agavé	mujer	atea	Sin info	42	Docente universitario
23	18/05/2025	Virtual	atea_6	Harmonie	mujer	atea	Lince	29	Abogada
24	20/05/2025	Virtual	atea_7	Aura	mujer	atea	Lince	39	Arquitecta

\* Edad declarada en el momento de la entrevista.