



FACULTAD DE HUMANIDADES
INSTITUTO DE SOCIOLOGÍA
CARRERA DE SOCIOLOGÍA

Conversión Pentecostal Juvenil

Un estudio sobre la autoconstrucción religiosa, soportes y relatos biográficos de jóvenes pentecostales de la comuna de Concón

Memoria de Grado para optar al Grado de Licenciado en Sociología y
Título Profesional de Sociólogo

MARIO ALFONSO RODRIGUEZ FERNANDEZ

Profesora Guía:
Sonia Reyes Herrera

03 DE JULIO DE 2018

Resumen

Los estudios sobre los procesos de individuación y los efectos de la modernidad periférica en la sociedad chilena contemporánea han establecido que durante los últimos 20 años nos encontramos en un contexto sociopolítico donde las instituciones buscan legitimarse dentro de los individuos.

Cuando estudiamos el impacto que aún tiene la religión en la sociedad chilena moderna nos encontramos que esta no solo se ha establecido de manera tacita dentro del imaginario colectivo, sino que, al mismo tiempo, ha empezado a verse desafiada por diferentes esferas culturales. La presente investigación se concentra de manera central en como los individuos complementan de manera orgánica estos conflictos dentro de sus biografías, para aquello, establecemos que la religión ya no es legitimada dentro de la estructura, sino que dentro de las construcciones biográficas de los individuos donde realmente podemos apreciar su verdadera función.

Estos procesos de individuación religiosa son estructurados y complejizados por su propia naturaleza, la religiosa, lo que nos convoca a nos enfocamos en la conversión religiosa, elección activa por parte de los individuos a ser partícipes de una congregación de corte religioso, como el fenómeno social donde las construcciones biográficas, de forma estructurada y estructurante, son responsabilizadas a los conversos.

Palabras clave: Conversión - Autoconstrucción – Soportes - Relato – Individuación Religiosa

Índice

Introducción	4
Cap. 1: Problematización	5
1.1 Contextualización	5
1.2 Objetivo General	13
1.3 Objetivos Específicos	13
1.4 Relevancias.....	14
Cap. 2: Marco Teórico	15
2.1 Individuación	15
2.1.1 Definición	15
2.1.2 Soportes.....	23
2.1.3 Pruebas.....	29
2.2 Individuación Religiosa.....	32
2.2.1 Contexto y Concepto	32
2.2.2 Modernidad y Religión.....	34
2.2.3 Operacionalización	36
2.3 Religión	39
2.3.1 Mercado Normativo	39
2.3.2 Conversión	42
2.3.3 Religión Popular	48
2.4 Juventud.....	51
2.4.1 Contexto.....	51
2.4.2 Juventudes.....	53
2.4.3 Proyectos de Vida	55
Cap. 3: Marco Metodológico	56
3.1 Tipo de Estudio	56
3.2 Tipo de Diseño	56
3.3 Universo y Muestra	57
3.4 Caracterización de la Muestra.....	59
3.5 Técnica de Producción de Datos.....	60
3.6 Técnica de análisis de datos	61
3.6.1 Relatos de Vida	61
3.7 Calidad del diseño.....	64
3.8 Condiciones Éticas.....	64
Cap. 4: Relatos de conversión, Soportes y Autoconstrucción religiosa	65
4.1 Introducción.....	65
4.2 Relatos de Pre Conversión.....	66
4.3 Relatos de Conversión	74
4.4 Relatos de Post Conversión	84
4.5 Soportes y autoconstrucción religiosa	91

Conclusiones	94
Bibliografía.....	100

Introducción

La presente investigación tiene como finalidad establecer, mediante los relatos de conversión de jóvenes pertenecientes a la Iglesia de Dios Pentecostal de Concón, como la iglesia brinda soportes para facilitar su autoconstrucción religiosa.

Para aquello dividiremos el trabajo en 5 partes: Problematización, Marco Teórico, Marco Metodológico, Análisis y Conclusiones.

En el primer apartado de la investigación contextualizaremos y discutiremos de manera general los aspectos teóricos y metodológicos que se desarrollan dentro del presente trabajo, de esta manera, estableceremos un marco referencial que será la base para la comprensión de la investigación. Además, expondremos la pregunta de investigación, el objetivo general y los objetivos específicos, como también, discutiremos sobre las relevancias que conlleva realizar una investigación de este tipo.

En el segundo capítulo, discutiremos teóricamente los conceptos claves de la investigación. Estos se dividirán en 4 apartados: Individuación, Individuación Religiosa, Religión y Juventud; cada uno de estos conceptos son centrales para comprender de manera exhaustiva la investigación, es bueno subrayar que el concepto de Individuación Religiosa y sus elementos principales son la base fundamental de la investigación es por eso que los trabajaremos en un capítulo aparte.

Luego, en el tercer capítulo, expondremos como llevaremos a cabo la investigación. En el marco metodológico estableceremos de manera clara y precisa cual será la estrategia investigativa para responder a todos nuestros objetivos planteados en la Problematización.

Como cuarto capítulo, analizaremos los resultados extraídos los nuestros instrumentos en el capítulo anterior, para aquello, utilizaremos los conceptos trabajados en el capítulo 2, este ejercicio será vital para establecer patrones y ver si nuestro objeto de estudio responde de manera esperada al instrumento.

Y, en el último capítulo, sintetizaremos todos los resultados extraídos durante el análisis para así responder los objetivos propuestos.

Cap. 1: Problematización

1.1 Contextualización

Dentro de la sociología, el estudio de las religiones no es algo nuevo, desde los orígenes de la disciplina, los clásicos, Durkheim, Weber y Marx, dedicaron varias páginas para teorizar, conceptualizar y problematizar sobre el fenómeno religioso con relación a su génesis y su desarrollo en el periodo industrial moderno de Europa, redactando pilares fundamentales para la sociología de la religión.

El levantar una investigación en Chile con un enfoque latinoamericano conlleva tomar resguardos con la teoría del hemisferio norte, ya que nuestros procesos sociales en general han demostrado que se distancian de los vividos en otros continentes, lo mismo se aplica para el estudio de la religión y sus fenómenos asociados, ejemplo de esto son los procesos de secularización.

La secularización vivida en Europa durante los comienzos del siglo XX tiene características distintas a los procesos de secularización que se han desarrollado en Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo XX, el proceso europeo puede ser definido como nos lo presenta Weber: “Disminución global del carácter religioso de la sociedad, pasaje de un grupo de una visión religiosa a una profana, como pérdida de control de ciertos sectores de la vida social por las instituciones religiosas” (Parker, 1996, pág. 113), sumándole los cambios en la estructura social y cultural de la época, y las ansias con romper con el “antiguo régimen”.

En América Latina se produjo, un par de décadas más tarde, otro tipo de secularización, más tuvo que ver con una transformación en el campo religioso latinoamericano que con un modelo rupturista: “el proceso ‘secularizador’ provocado por la urbanización periférica involucra una transformación del campo religioso, quebrando el monopolio del catolicismo e introduciendo nuevas opciones religiosas” (Parker, 1996, pág. 105), este fenómeno fue acompañado por los hitos históricos de mitad del siglo XX, emigración campo-ciudad, procesos políticos populistas, dictaduras militares y modernización del Estado.

Esta transformación en el campo religioso latinoamericano no fue en la dirección del ateísmo como en Europa, sino que, a la pluralización de las prácticas religiosas sin debilitar la religiosidad de la región: “la religión puede tender a pluralizarse, pero no pierde por ello su estructura de plausibilidad y su capacidad de refuerzo simbólico de las legitimaciones nomizadores” (Sierra, 1995, pág. 107), en consecuencia, la religión aún mantiene sus funciones tradicionales pero se ve enfrentada a un campo cultural

que la pone en conflicto con otras esferas culturales que también culpen la misma función.

La pluralización del campo religioso tuvo una enorme influencia dentro del catolicismo en Latinoamérica y en la legitimidad de modos de vida religiosos fuera de la Iglesia católica, transformando el pluralismo religioso en una situación de mercado (Vallverdu, 2001). Cada opción religiosa es relevante para el individuo en la construcción de su propia religiosidad, “la situación pluralista altera no solo la posición social de las definiciones tradicionales de la realidad, sino también la manera en que estas son consideradas en la conciencia de los individuos” (Berger & Luckmann, 1968, pág. 159) abriendo el camino para que nuevas prácticas y creencias religiosas se establecieran en la región.

Estos nuevos procesos de individualización (Martuccelli, 2007), un proceso de elección y autoconstrucción de religiosidad por parte de los individuos, apelan al sujeto para que sea su propio productor: “En Occidente existe una figura ideal del individuo según la cual el actor, todo actor, deber ser dueño y sueño de sí mismo” (Martuccelli, 2007, pág. 66). El retiro del Estado de la sociedad civil como un agente activo y protector a un rol más pasivo y externo provoca que “el pluralismo se articula con la individuación característica de la modernidad, todo lo cual hace que un ‘nomos’ definitivo se desdibuje, produciendo así individuos que dudan cada vez más , que ya no entienden del todo ese ‘revoltijo’ que constituye su propia vida” (Sarrazin, 2015, pág. 142), todo esto potencia al individuo para que se transforme en legítimo constructor de su propia religiosidad: Individuación religiosa (Ramírez M. , 2012).

Esta característica de la modernidad produce que los individuos se piensen a sí mismos, una característica intrínseca de la modernidad, y es mediante esta reflexión por el cual los individuos pueden construirse a si mismo, Yopo nos conceptualiza este proceso como “modernidad reflexiva” como el “proceso de radicalización, disolución, flexibilización y transformación a gran escala de las estructuras que caracterizan a la sociedad industrial” (Yopo, 2013, pág. 5), lo que conlleva que todo esté en una constante revisión, incluso la construcción religiosa de los individuos.

Si analizamos el caso chileno, vemos que su particular proceso de secularización y pluralización de su campo religioso produjo una explosión pentecostal desde los años '70 y un reciente aumento de ateos y agnósticos desde mediados de los '90 a costa de un número considerable de católicos (Valenzuela, 2013). Un estudio realizado por el Centro de Políticas Públicas de la Universidad Católica titulado “¿En qué creen los chilenos?” utilizada datos cuantitativos de los censos, encuestas

bicentenario y otros datos secundarios de modo comparativo para identificar los procesos de transformación del campo religioso chileno.

Establece que “el rasgo principal del cambio religioso chileno es el declive de la población que se identifica como católica” (Valenzuela, 2013, pág. 3), sumado a los cambios que tienen las prácticas de los autoidentificados como católicos: menor asistencia a misas, pérdida de confianza en la Iglesia, re-jerarquización de sacramentos. El estudio muestra que “el catolicismo chileno se encuentra doblemente desafiado por el progreso de la población evangélica, por un lado, y la población que no declara ninguna religión, por otro” (Valenzuela, 2013, pág. 4).

El pentecostalismo se comienza a expandir desde la década del '70 en adelante, Chile es pionero en América Latina, como una *religión popular*. “el éxito pentecostal está relacionado íntimamente con los desajustes del proceso de urbanización y con la enorme eficacia terapéutica de la ‘cura pentecostal’ contra los rigores del alcoholismo popular, la violencia y la extrema pobreza” (Valenzuela, 2013, pág. 10); datos censales muestran que desde la década del '70 hasta 1992, pasan de un aproximando 5% al 13,2% de la población; desde esta fecha hasta el 2012 siguen manteniendo un ritmo moderado de crecimiento (16.62%).

El concepto de “religión popular” no está solo concentrado en el mundo pentecostal, es una manifestación cultural de religiosidad dentro de contextos “límites”, “estas religiones populares son manifestaciones colectivas que expresan a su manera, en forma particular y espontánea las necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las elites y clases dominantes” (Parker, 1996, pág. 61). Las problemáticas de individuación descritas anteriormente se unen con las “situaciones límites” objetivas de la realidad social contemporánea, lo que genera una doble incertidumbre para el individuo: por un lado, los canales tradicionales de rescate se desmantelan producto de la modernidad y, por otro lado, el contexto neoliberal y la globalización los coloca en desventaja competitiva en relación con individuos con mayor capital social.

En el caso específico de los jóvenes, según el informe de desarrollo humano del PNUD del año 2002, estas problemáticas generan un conflicto de dos bandos, cultural y biográfico. En el plano cultural, la ya expuesta retirada del Estado genera un “vaciamiento de una identidad nacional” lo que ha causado que los jóvenes se auxilien en “la esfera cultural para construir su sentido de pertenencia colectivo y su biografía o identidad personal” (PNUD, 2002, pág. 24). A su vez, estos procesos se desarrollan mientras los jóvenes se ven obligados a planear su inserción a la vida social adulta,

forzándolo a recurrir a diferentes tipos de soportes para ayudar a su autoconstrucción, ya que los viejos modelos usados por generaciones anteriores (Silva, Romero, & Peters, 2010) no aseguran ningún tipo de estabilidad.

Estadísticamente, la presencia de jóvenes en movimientos religiosos ha seguido el patrón chileno de participación religiosa: “Entre aquellos que para el año 2015 indican sentirse identificados con una religión, la religión católica es la que más representa a un mayor porcentaje de ellos (65%) seguida por la evangélica o protestante (27%)” (INJUV, 2017, pág. 145); la encuesta también nos brinda un excelente dato que refleja lo discutido: “Los grupos de jóvenes que se sienten más identificados con alguna religión son las mujeres, las personas jóvenes de 15 a 19 años, los y las jóvenes de NSE bajo y aquellos que tienen un nivel educacional secundario o inferior” (INJUV, 2017, pág. 145). Podemos inferir que los jóvenes que ven a la religión como una salida o ayuda son los que se encuentran más excluidos en la sociedad moderna, a los que los predicados beneficios de la modernidad no les llegan.

De este modo, el pentecostalismo se ha transformado en una “salida” a estos problemas, una alternativa a la religión y soportes (Martuccelli, 2007) oficiales, como “religión popular se caracteriza por ser un momento de manifestación del campo religioso que es distinto del oficial-institucional” (Parker, 1996, pág. 53). El camino que ha tenido el pentecostalismo en Chile, como religión popular, se ve enfrentado: en primera instancia, a la religión oficial (Iglesia Católica), como segundo problema, el avance de la globalización que lo transforma en un actor más en un campo religioso pluralizado.

Los procesos de modernidad reflexiva dentro del contexto nacional provocan que el desarrollo de la individuación y del pentecostalismo se desenvuelvan de forma bastante particular, es decir, por un lado, tenemos los procesos de reflexión característicos de la modernidad, y, por el otro, el contexto sociopolítico en el cual el pentecostalismo se ha desarrollado históricamente dentro de Chile. Esto produce que se generen procesos de “modernidad periférica”, donde, la cultura genera diferencias en los procesos de reflexividad (Yopo, 2013), ya que, no están al alcance de todos los individuos, es decir, la Iglesia Pentecostal, como religión popular, trata de generar espacios donde la cultura es esquivada a los individuos.

El conflicto se vuelca contra otras esferas sociales, ya que, por razones del proceso secularizador particular de Latinoamérica, la religión compete en una clase de pluralismo normativo (Cruz, 2010) por regular de una forma u otra a los individuos y sus prácticas. En este contexto, el pentecostalismo ha sido “eficaz en situaciones que

pueden enfrentarse individualmente” (Míguez, 2001, pág. 12) donde responde principalmente a problemas que vamos a llamar desde ahora “situaciones límites”.

La conceptualización de la problemática de estas situaciones es simple: “el asegurar la reproducción de la vida en esta tierra y más allá de ella, por sobre las limitaciones impuestas por la escasez de recursos y los peligros que desde la contingencia amenazan la prolongación y potenciación de esa vida” (Parker, 1996, pág. 55), de esta forma, la vivencia pentecostal responde a una incertidumbre producida por las condiciones sociales existentes en la modernidad, “el pentecostalismo con su mensaje de reavivamiento religioso confiere sentido y esperanza alimentando de afecto, espíritu, fraternidad y euforia religiosa la monótona vida del oprimido del sistema” (Parker, 1996, pág. 253).

Este mensaje, resuena dentro en los jóvenes, ya que, según Aguilera (2009), se encontrarían en un estado de “angustia permanente” por las constante metas y la línea de vida pauteada por el neoliberalismo, produciendo una incertidumbre en este “este tránsito desde lo juvenil a lo adulto” (Aguilera, 2009, pág. 118)

El pentecostalismo es una respuesta o alternativa a estos problemas “límites” en individuos desprotegidos (jóvenes) con necesidades que van más allá de las económicas (Covarrubias, 1998) y cada vez más responsables de su propia salvación: “las construcciones del sentido religioso hoy en día no están en manos de las instituciones religiosas, sino de los individuos” (Ramírez M. , 2012, pág. 4).

En estos casos “límites”, cualquier tipo de religión popular tiene que cumplir tres funciones sociales (Parker, 1996):

1. Una compensación simbólica consoladora.
2. Una forma de resistencia simbólica oculta o silenciosa.
3. Proveer de un plus de sentido de una vida que está constantemente amenazada.

En síntesis, la función del pentecostalismo, como religión popular, es de brindar de una nueva “estructura de plausibilidad” (Berger, 1969), un nuevo sentido al mundo. De este modo, se perfila como una alternativa viable dentro de este “mercado normativo” en el cual “no todas las personas disponen de idénticos recursos materiales y simbólicos para afrontar la desregulación de los mercados y la retirada del estado benefactor” (Cruz, 2010, pág. 65).

Para promover este “nuevo” sentido, el método clásico dentro de iglesias protestantes ha sido, en general, la “conversión”. Definida sociológicamente, la

conversión religiosa es un tipo de socialización secundaria (Berger & Luckmann, 1968) con carácter disciplinario, pedagógico, emotivo y moral, significa cambio, “como una nueva organización subjetiva y objetiva que se hace observable en otra forma de ejecución de las prácticas sociales” (Covarrubias, 1998, pág. 17), precisamente, la influencia dentro del mundo de las prácticas, lo mundano, es el objetivo final de la conversión, transformar a un individuo en un “hombre religioso” (Simmel, 2005).

El sociólogo David Snow presenta las ventajas del enfocarse en la conversión religiosa para una investigación dentro de este campo. Para empezar, “comprender las causas de la conversión presupone la habilidad de identificar al convertido” (Snow, 1984, pág. 168), de este modo, la pertinencia de un estudio a esas “situaciones límites” previas a la conversión, brindan un mayor espectro del por qué la decisión; la conversión no es un punto de partida, sino un punto de inflexión en la biografía del individuo. Anteriormente, recalcamos que la conversión es fundamentalmente cambio, Snow nos especifica de que tipo: “La conversión se ocupa no solo de un cambio en valores, creencias e identidades, sino más fundamentalmente y significativamente, en el desplazamiento de un discurso por otro” (Snow, 1984, pág. 170); para lograr este “desplazamiento de discurso” requiere que la interacción sea cargada de una emotividad que no se encuentra en otros casos de socialización secundaria (“alternación”), el contexto socio-político de la modernidad y el estado de incertidumbre por las que pasan los jóvenes, preparan el escenario para promover estos cambios.

Agrega, que “si el universo discursivo cambia junto la conversión, entonces ese cambio puede ser estudiado en el lenguaje y razonamiento del converso” (Snow, 1984, pág. 173); la invitación metodológica para el estudio de las conversiones apunta a un enfoque más cualitativo (relatos biográficos) que se centre tanto en el individuo (jóvenes) como en su relato (discurso). Masías-Hinojosa (2010) en un estudio a comunidades pentecostales chilenas también apoya esta entrada para una investigación, además de investigar las consecuencias de la conversión en la vida del sujeto, propone que la narrativa de los relatos biográficos es tan importante como los cambios que tienen los convertidos en su vida diaria, expone tres relevancias importantes de estos relatos:

1. Permite identificar como un grupo social ha construido sus relatos de vida en un contexto de significados religiosos.
2. Tales construcciones pueden ser efectivamente caracterizadas de acuerdo a un conjunto discreto de temas transversales

3. Se puede hallar tipos de relatos de conversión pese a la relativa uniformidad que tiene esta clase de relatos (Masías-Hinojosa, 2010, pág. 4)

El relato biográfico como técnica vincula “la experiencia, única e individual de un sujeto, con el contexto social, para comprender los sentidos de la experiencia y los procesos sociales que en ella se desenvuelven” (Capriati, 2014, pág. 112), de esta manera, se busca encontrar el entramado social dentro de las experiencias individuales de los jóvenes pentecostales valiéndose de la conversión como punto neurálgico de estas experiencias.

Michele Leclerc apoya lo expuesto por Snow y Masías: “Un acontecimiento se convierte en biográficamente significativo, por el hecho de obligar a reelaborar un relato de vida: de esta forma, el acontecimiento es objeto y detonante del relato” (Leclerc-Olive, 2009, pág. 3). Podemos tomar a la conversión como este acontecimiento biográficamente significativo, por la cual los jóvenes se redefinen y se reconstruyen.

Propone que el uso la “línea de vida” como técnica auxiliar a los relatos “como un documento de primera importancia. A través de ella esperamos encontrar una huella gráfica específica asociada a los acontecimientos significativos de una existencia” (Leclerc-Olive, 2009, pág. 10). En estas líneas, los altibajos corresponden a grandes acontecimientos de vida en los individuos, además, de tener una guía visual de puntos de inflexión en la biografía de los jóvenes.

La presente investigación se construirá alrededor del fenómeno de la conversión y los jóvenes, también en identificar al pentecostalismo, mediante el relato biográfico, como una salida a la incertidumbre de la modernidad en jóvenes que se ven obligados a buscar su propia salvación. El pentecostalismo se presenta al joven pentecostal como una “estrategia simbólica de supervivencia”, es decir, que “el sujeto abandone su status de marginación sociocultural, se incorpore a una sociedad alternativa (de corte religioso) y por la vía simbólica, generalmente real, ascienda en el status social” (Parker, 1996, pág. 267).

Para esto entenderemos la religión “como una empresa colectiva de producción de sentido, más allá de sus funciones sociales en la constitución y regulación de las relaciones del hombre social” (Parker, 1996, pág. 55), construye su propia estructura de plausibilidad, lo que permite a los conversos recuperar, de alguna manera, su dignidad social y personal mediante la adopción de un nuevo sistema de valores (Míguez, 2001).

De acuerdo con lo argumentado, la pregunta de investigación se configurará de la siguiente forma: **¿Cómo la conversión, a la Iglesia Pentecostal, les proporciona a los jóvenes soportes para su autoconstrucción religiosa?**

1.2 Objetivo General

Describir mediante el análisis del proceso de conversión, los soportes que proporciona a los jóvenes Iglesia de Dios Pentecostal de Concón, para su autoconstrucción religiosa.

1.3 Objetivos Específicos

1. Identificar acontecimientos biográficamente significativos y puntos de inflexión (situaciones límites previas a la conversión) dentro del relato de los jóvenes a la Iglesia de Dios Pentecostal de Concón.
2. Identificar un lenguaje religioso en los relatos de conversión de los jóvenes.
3. Cateegorizar los tipos de soportes proporcionados por la conversión a la Iglesia de Dios Pentecostal de Concón.
4. Analizar la configuración de la individuación religiosa de los jóvenes conversos a la Iglesia de Dios Pentecostal de Concón.

1.4 Relevancias

En relación a la relevancia teórica, esta investigación pretende ser un aporte a las investigaciones sobre individuación y religión, especialmente a en relación a los escasos trabajos que existen actualmente entorno a la Individuación Religiosa, que influyen en la construcción biográficas de los individuos que son parte de agrupaciones de corte religioso, la relación de los dos conceptos nos permite comprender de manera exhaustiva como las instituciones dadoras de sentido operan en una modernidad periférica, que es el caso de la sociedad chilena actual.

De esta manera, buscamos que la sociología de la religión sea concebida de manera absoluta como parte de una sociología de la cultura dependiente de los procesos sociopolíticos modernos, buscando generar un nexo especial entre religión y política.

Asimismo, pretende ofrecer una mirada desde la juventud en proceso de formación religiosa en su condición especial de entrada a la adultez donde cada decisión sobre su construcción biográfica, independientemente si es de tipo religioso, tendrá una consecuencia y será responsabilizado por aquello.

En sentido práctico, buscamos levantar información valiosísima sobre un grupo social que ha sido tratado como conservador y pasivo, que la sociedad civil ha tratado de excluir del debate político de manera sistemática, el reconocimiento de su agencia como legítimos constructores de su religiosidad, alejándose de la forma ortodoxa de construcción, es a la vez una declaración sociología y política.

Cap. 2: Marco Teórico

2.1 Individuación

2.1.1 Definición

Para el propósito del presente estudio, se trabajará con la conceptualización y definiciones brindadas por la literatura de Kathy Araujo, Danilo Martuccelli y Pedro Güell, las cuales utilizaremos como marco referencial en la totalidad de la investigación.

Cada uno de los autores nos proporciona una parte importante de teoría sociológica en el ámbito de la Individuación, en el caso de Araujo, su visión se centra en la construcción estructural del individuo: “La individuación es pues una perspectiva analítica particular de estudio que se interroga por el tipo de individuo que es estructuralmente fabricado por una sociedad en un periodo histórico” (Araujo, 2010, pág. 83), desde su visión rescatamos el carácter sociohistórico de la Individuación, como “perspectiva analítica de estudio”, además de la pregunta epistemológica por la importancia del individuo (individualización) en la investigación sociológica moderna.

Danilo Martuccelli posee una visión similar de Individuación (Martuccelli, 2010) donde el factor sociohistórico es de vital importancia en investigaciones de este tipo, los individuos no son estructurados atemporalmente; a su vez, nos agrega: “La mayor parte de los individuos -en la mayor parte de las sociedades- siente que su posición ya no es impermeable al cambio ni al deterioro social” (Martuccelli, 2010, pág. 25), desde su postura teórica existe un factor de riesgo inminente en este tipo de sociedades, ya que, el estado estructurado y estructurante que generan los procesos de individuación no son estáticos, sino que poseen un dinamismo que no está en control de los individuos.

Para complementar lo anterior, Pedro Güell agrega que en estas sociedades la individuación se caracteriza por ausencia de “patrones sociales de comportamiento” (Güell, Peters, & Morales, 2012) adhiriendo un grado de complejidad a una perspectiva que busca encontrar el tipo de individuo “creado” por una sociedad en particular, esto, será responsabilizado directamente a las instituciones de esas sociedades: “La individuación es, en sí mismo, una forma de vida social que solo es posible por la existencia de instituciones y de referentes culturales compartidos, que hacen viable ese tipo específico de comportamiento” (Güell, Peters, & Morales, 2012, pág. 27). Desde este punto podemos generar un primer acercamiento del cómo trabajaremos a

la Individuación: más que una perspectiva analítica, el proceso social de Individuación es un fenómeno histórico centrado en los individuos donde la construcción de los mismos está afectada y, al mismo tiempo, alejada de las estructuras sociales macro.

Modernidad y Cultura

Este proceso de “construcción” es solo posible dentro de un contexto social de modernidad reflexiva la cual será considerada a nivel macrosocial como el “proceso de radicalización, disolución, flexibilización y transformación a gran escala de las estructuras que caracterizan a la sociedad industrial” (Yopo, 2013, pág. 5); y, desde un punto de vista micro como “la susceptibilidad de gran parte de los aspectos de la vida social a situarse en una permanente revisión y evaluación a la luz de la emergencia de una nueva información y conocimientos” (Yopo, 2013, pág. 5). Este proceso social de modernidad reflexiva se articula con la posición dinámica expuesta de Martuccelli sobre Individuación, donde los individuos en sociedades modernas deben estar en constante revisión de su posición social y construcción identitaria; en estas sociedades la “opción” de autoconstrucción es presentada como privilegio a los individuos, pero se ha convertido en más un imperativo moderno que en un derecho adquirido.

Esta problemática está relacionada con los problemas de desigualdad social dentro de las sociedades modernas, y está más acentuada en sociedades modernas periféricas (Martuccelli, 2007), dentro de este tipo de sociedades la cultura posee un rol ambivalente (Araujo, 2010), ya que, desde el punto de vista del individuo, ésta se presenta para brindar modos de comportamiento, expectativas, identidades, etc., pero no están al alcance a la totalidad de ellos, Martuccelli nos complementa lo anterior: “La cultura engendra deseos que, inscribiéndose como expectativas en los individuos, instaura una distancia social y una frustración a veces generalizada hacia situaciones sociales incapaces de satisfacerlas” (Martuccelli, 2007, pág. 42) es esta distancia y frustración la que vendría siendo la característica central de la cultura en contextos sociales de Individuación, ya que, si son los individuos mismos los responsables de su construcción, y la cultura es incapaz de distribuirse de manera equitativa a toda la sociedad, es a estos donde caen los castigos y sanciones por el fracaso de la sociedad en conjunto.

Lo anterior se complementa con un contexto donde los metarrelatos se encuentran superados, por lo mismo, la cultura no tendrá el mismo impacto en todos los individuos, incluso si ésta y sus recursos son distribuidos equitativamente entre estos: “Los individuos, en función de sus grupos de pertenencia, subculturas,

generaciones o sexo no interiorizan los mismos modelos culturales” (Araujo, 2010, pág. 81), la socióloga nos deja a entrever que el proyecto personal es más importante que el patrón cultural ofrecido; puede que en un contexto personal, el impacto de la interiorización de la cultura o de un tipo específico de esfera cultural tenga un diferente impacto entre un individuo u otro, o puede que no tenga impacto alguno en ambos, nos cierra la idea indicando que en Chile estos procesos ya están ocurriendo: “Los individuos en Chile percibirían de forma distinta las transformaciones culturales de la modernidad, dependiendo de sus competencias, expectativas, biografías y planes de vida” (Yopo, 2013, pág. 7)

De esta manera, la Individuación se constituye como un proceso conflictivo, consecuencia de contradicciones históricas de las sociedades que vienen a decantar en un tipo de globalización excluyente: “La sociedad deja de estar atravesada por un solo proyecto global y se convierte, en el mejor de los casos, en un campo de fricción entre lógicas parciales autónomas” (Martuccelli, 2007, pág. 138), si bien el enfoque de estudio de la sociología había pasado al sujeto durante los años 60-70, el individuo moderno es afectado por diferentes procesos socio-históricos y posee un tipo de agencia único donde el objetivo final es el “proyecto de vida” (González, 2009), lo que implica una “negociación activa, enfrentamiento de riesgos, pensamiento estratégico, conciliación y reforzamiento del proyecto de vida” (González, 2009, pág. 6).

Entonces, si pudiéramos focalizar la Individuación a un solo objetivo usaríamos esta definición: “Se trata de aprehender las estructuras históricas a través de las situaciones individuales, y para ello es preciso que el análisis capte las coerciones desde las trayectorias personales” (Martuccelli, 2007, pág. 125), la cita resume de gran manera lo que se ha discutido anteriormente, un contexto macro enfocado en un contexto micro, donde lo micro es lo estudiado para saber cómo lo macro se desarrolla en la totalidad de la sociedad, pero siempre teniendo en cuenta que la modernidad (Berger & Luckmann, 1968) ha dificultado que estructuras monopólicas de sentido y valores puedan ser impuestas o elegidas por sociedades completas.

Estos proyectos de vida son impensables fuera de la modernidad reflexiva, para lo cual usaremos la siguiente definición de reflexión: “La reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de la nueva información sobre esas mismas prácticas, que, de esa manera, alteran a su carácter constituyente” (Giddens en Ramírez & Gutiérrez, 2011, pág. 36); el solo hecho de la construcción de un proyecto de esta magnitud en un contexto social moderno conlleva una constante revisión del todo: “Nuestra acción reflexiva implica una constante reorganización del yo, de los

contenidos que conforman y dan sentido al sujeto” (González, 2009, pág. 9), el proyecto de vida es a la vez proyecto e identidad del individuo, es el cómo y el por qué se autoconstruye: “La construcción de las biografías, proyectos de vida e identidades de los individuos, iría aparejada de mayores niveles de autodeterminación, reflexividad y autonomía” (Yopo, 2013, pág. 8), en resumen, más que una perspectiva analítica, el optar por un análisis de este tipo en un periodo actual es una postura política en la cual le brindamos al individuo el poder elegir, y es en este elegir donde las estructuras sociales se presentan.

Responsabilización

La mayor problemática de esta postura es el aumento de responsabilidad del individuo por sí mismo, por su autoconstrucción y su proyecto de vida; este fenómeno es claramente un síntoma exclusivo de la modernidad donde las instituciones reflejan sus fracasos dentro de las acciones de los individuos (Yopo, 2013). Martuccelli es el principal autor que defiende esta postura teórica, como responsabilización nos define:

“La noción de responsabilización opera como haciendo la economía de toda imposición de esta índole. El núcleo de su modo operativo es distinto y consiste en hacer que cada individuo se sienta constantemente responsable no solamente de lo que hace (y que define, desde siempre, lo propio de la noción de responsabilidad) pero que asuma como siendo la causa de la totalidad de las cosas que le acaecen” (Martuccelli, 2007, pág. 53)

Lo que esconde esta definición es la invisibilización de las instituciones en las acciones de los individuos, ya que, la relación del individuo con factores externos (de input u output) de la acción son de carácter alienable, y él mismo se tiene que hacer cargo de elementos que están fuera de su poder u alcance inmediato; la consecuencia de aquello es que debe adquirir una habilidad maleable: “La generalización de la responsabilización sobre entiende que el individuo debe ser siempre capaz de adaptarse a todas las situaciones o imprevistos” (Martuccelli, 2007, pág. 53), y, como vimos anteriormente, esta habilidad puede que haya estado fuera de su alcance por factores socioculturales, pero, contradictoriamente, es la misma cultura la que exige poseer este rasgo.

Martuccelli le da un carácter nefasto a la responsabilización, asumiéndola como dominación: “La responsabilización aparece como un mecanismo de inscripción sui generis de la dominación” (Martuccelli, 2007, pág. 148), desde su punto de vista el individuo se tiene que hacer cargo no solo de sí mismo sino también de las falencias que existan en la sociedad, en un estado constante de aislamiento social adscribiéndolo de forma forzosa como agente de cambio sin la asistencia de esferas tradicionales de identificación, ya que todo este proceso “se desarrollaría en un

contexto donde paralelamente se diluyen los referentes colectivos provistos por las instituciones tradicionales como el Estado, la clase social, la familia o el grupo etario” (Yopo, 2013, pág. 5)

El fenómeno social de responsabilización es un proceso previo a la autodefinición de proyectos de vida o incluso a procesos de identificación personal, y se asoma como “una transferencia al individuo mismo de todo lo que le acaece, como consecuencia inevitable de una sociedad que se ha convertido en ‘incierta” (Martuccelli, 2007, pág. 148), desde esta incertidumbre el fenómeno se desarrolla de manera en que se presenta como “invitación” al aislamiento y en como “los individuos deben producir, representar y combinar por si mismos sus propias biografías” (Yopo, 2013, pág. 5); el proyecto de vida se vuelve hacia los individuos mientras estos no tiene, desde un primer momento, hacia donde generar “soportes” para validar o realizar su proyecto personal.

Autoconstrucción

Otro concepto que hemos estado mencionando bastante durante la investigación es “autoconstrucción”; históricamente, la sociedad fue la encargada de proveer referentes colectivos (Yopo, 2013) para acompañar o cohesionar (en casos de sociedades totalitarias) los procesos de construcción de los individuos.

Dentro del contexto moderno reflexivo, es el individuo mismo el encargado de sí mismo, y, como se expuso anteriormente, sin mayor ayuda de las grandes instituciones:

“Dichos procesos aluden al carácter más individual y reflexivo que asume la tarea de construir la propia identidad, en el marco del mayor distanciamiento de las personas de sus comunidades de referencia inmediata, y del fuerte debilitamiento del carácter normativo de los discursos institucionales y de los modelos heredados” (Guzman & Godoy, 2009, pág. 175)

Las instituciones asumen una condición de mercado (mercado normativo) frente al individuo, quien es el responsable de elegir desde una variedad “ilimitada” para su autoconstrucción; la vileza de este fenómeno se ve reflejada en la desigualdad distribución de variedades, y a la ilusión de elección: “En un contexto de individualización, el construirse a sí mismo como individuo sería mucho más un imperativo que una alternativa. El individuo se vería constreñido, condicionado y exigido por los procesos de individuación” (Yopo, 2013, pág. 7), ya vimos como la cultura genera situaciones de desigualdad entre individuos y como estos fueron convertidos en responsables de sí mismos por procesos de modernidad, ahora sumamos que estos procesos modernos de individuación no pueden ser evadidos por

su carácter imperativo; los individuos se ven obligados a hacer suyo desde una piscina de opciones desde la cual no tienen control.

Entonces, lo esencial es que los individuos tengan un control sobre ellos mismos, lo que quiere decir es que puedan sostenerse desde el interior (Martuccelli, 2007), el mejor reflejo de este control es la construcción de este “proyecto de vida” que hemos discutido, desde un punto teórico la relevancia es que: “En este marco, la construcción de proyectos biográficos, la elaboración de significados que orientan y dan sentido a las trayectorias vitales de las personas, se vuelven un asunto más individual y medios de transmisión de pertenencias” (Guzman & Godoy, 2009, pág. 175), pero no equivocar el foco, el fin del estudio de estos “proyectos biográficos” es más un estudio del proceso que del producto (sin desmerecer a la resolución del individuo) porque es en este camino donde las decisiones, elecciones y acciones individuales se ven enfrentadas a condiciones estructurales de la sociedad; el objeto de estudio de la Individuación.

Para aquello, hay dos fenómenos sociales importantes dentro de la Autoconstrucción que funcionan de forma auxiliar al proceso, los ideales sociales y la experiencia, desde este punto Araujo nos indica: “El sujeto que cada uno puede llegar a ser se define en el interregno que es constituido por los ideales que lo orientan y lo que su experiencia social le dice sobre las vías posibles, aconsejables y eficientes para presentarse y conducirse en lo social” (Araujo, 2010, pág. 88), pero, al contrario de lo que ocurría durante el siglo XX, la agencia que posee el individuo para moldear estos elementos en el proceso es sustantiva; cuando hablamos de ideales sociales estos no actúan de manera mecánica ni afectan de manera tan directa la acción y conformación de los individuos (Araujo, 2010), y respecto a las experiencias, estas aporta como “insumos básicos para la orientación en el mundo porque aportan al trabajo interpretativo de las situaciones, pero más aún porque contribuyen a establecer el contexto de posibilidades e imposibilidades desde las cuales el individuo puede enfrentar las distintas pruebas” (Araujo, 2010, pág. 88), la importancia de estos dos elementos permite a los individuos realizar los procesos reflexivos para su autoconstrucción y a la vez son un recuerdo permanente de la desigualdad en los procesos de individuación.

Así, retomando a Martuccelli, lo importante es como los individuos crean significaciones absolutamente singulares fusionando los elementos que posean a su alcance, constituyendo, como así lo llama, un entorno existencial (Martuccelli, 2007)

Estratificación

Para terminar esta sección del capítulo abordaremos la problemática que se ha estado mencionando respecto a los procesos de individuación y cultura, desde un punto de vista macro-social, la modernidad ha otorgado a los individuos la ilusión de la elección: “Las opciones pueden aparecer perentorias pero la condición de elegibilidad se manifiesta en la multiplicidad difuminada de alternativas” (González, 2009, pág. 8), es decir, que acá persona puede ser lo que quiera ser, y es la cultura la encargada de distribuir los elementos para aquello.

Pero, como sea discutido a lo anteriormente, existe una “distribución desigual de ‘herramientas’ necesarias para desarrollar el potencial del proceso de individuación” (Yopo, 2013, pág. 7), y como se exploró en el primer apartado, estas desigualdades se ven expresadas mayoritariamente dentro de la cultura.

Existe dentro de ésta un “mercado normativo” (Cruz, 2010) donde diferentes esferas culturales “pelean” con el fin de convertirse en patrones normativos de individuos, y de donde se extraen estas “herramientas” del proceso de individuación; desde este contexto social moderno: “el mercado crea un conjunto de expectativas cada vez mayores engendrando una falta de adecuación estructural entre nuestras aspiraciones personales y nuestras oportunidades objetivas” (Araujo, 2010, pág. 81), los procesos de responsabilización traspasan estas contradicciones a los individuos y sus decisiones produciendo un proceso donde sus acciones y elecciones son estructuradas por estas aspiraciones pero restringidas por las oportunidades que ellos tengan a mano.

Este desfase entre expectativa/realidad la socióloga chilena Martina Yopo como “doble faz” (mayor autonomía, menor certeza) donde los cambios pertinentes a nivel macrosocial no están coordinados con los procesos de individuación que ocurren actualmente, ella denomina a la “expansión de la promesa cultural de la autonomía” (Yopo, 2013) como la principal causante de tensión dentro de los individuos. A su vez, estos “principios de autonomía, independencia, participación y autenticidad constituirían prescripciones y formas de dominación” (Yopo, 2013, pág. 7), ya que, como estudiamos, la invitación a la autoconstrucción y responsabilización es más un imperativo en sociedades modernas donde según la socióloga hay un desacoplamiento y tensión entre la modernidad y la subjetividad (Yopo, 2013).

Llamaremos a este proceso “estratificación” (Güell, Peters, & Morales, 2012) donde las decisiones de los individuos se encuentran atadas a sus posiciones sociales,

los procesos de individuación son un espejo de la realidad de las sociedades modernas:

“El rol de la estratificación de la sociedad en la individuación -tanto a través de la delimitación del rango de posibilidades de composiciones biográficas, como a través del uso de sus significados-, señala que, en termino empíricos, no existe “la” individuación, sino que formas socialmente estructuradas de individuación” (Güell, Peters, & Morales, 2012, pág. 39)

El siguiente paso analítico es no solo considerar a los procesos de individuación como políticos, sino también como particulares, ya que, por cada proceso ocurrido las estructuras funcionan de diferente manera dependiendo del individuo y su capital disponible para realizar su autoconstrucción biográfica, y es en esta función donde lo social se vuelve ineludible en los procesos de individuación y “se materializa en dispositivos colectivos: instituciones, discursos, ideologías” (Yopo, 2013, pág. 11).

2.1.2 Soportes

A modo de advertencia, en este apartado del marco teórico usaremos en su mayoría el trabajo realizado por Danilo Martuccelli en su libro “Cambio de Rumbo”, del año 2007, dentro de este se expone de manera sistemática el concepto de soporte, relevante para la investigación.

Individuo Soberano

Unos de los supuestos de los procesos de modernización es que el individuo moderno debe ser dueño de sí mismo, de su propia “autoconstrucción” como indicamos anteriormente, ya identificamos los problemas con estos procesos de autoconstrucción, ahora, veremos la problemática que genera este tipo de “individuo soberano”.

El concepto de “individuo soberano” es concebido desde la interrogante de cómo el individuo hace frente a los problemas de la modernidad, desde este punto de vista, podemos afirmar que “construirse como individuo exige una soberanía y una gestión de la separación hacia los otros” (Martuccelli, 2007, pág. 63), ocupando la teoría expuesta, podemos establecer que este tipo de individuo es imposible de encontrar en las sociedades actuales, entonces, cual vendría siendo la problemática en este punto.

Como vimos con los conceptos de responsabilización y estratificación, en los procesos de individuación no existe una equidad en la distribución de instrumentos para su realización, ya que, la cultura funciona como principal mecanismo de desigualdad social, por lo mismo, cuando hablamos de “individuo soberano”, hablamos de que “la figura del “individuo soberano” ha reposado siempre empero en la imposibilidad de ciertos en acceder a este estatus” (Martuccelli, 2007, pág. 72), en un imperativo imposible de realizar por la naturaleza del concepto y en contexto social actual.

Por lo mismo, el imperativo de “individuo soberano” funciona como modelo de diferenciación de individuos, más que tipo-ideal el proceso, Martuccelli nos habla que nos permite distinguir una “frontera” entre los “verdaderos” (Martuccelli, 2007) individuos y todos los demás.

Por consecuencia, la “ilusión” de individuo soberano podrá ser llevada a cabo mediante un conjunto de “soportes” que apoyan el proceso de individuación de los individuos modernos, estos ayudan a dar una “solidez que no percibe más en sí mismo” (Martuccelli, 2007, pág. 65); es decir, de cómo este individuo que debería ser sostenido

desde el interior, es sostenido por un conjunto de mecanismos (soportes) externos a él, atribuibles a instituciones, relaciones o cosas.

Un problema inherente a los soportes es que cada conjunto debe ser estudiado particularmente al individuo que lo posee, ya que, existe una “insustituible significación personal” (Martuccelli, 2007, pág. 81) en cada matriz de soportes, esta cualidad podemos extrapolarla a lo que Berger llama “estructura de plausibilidad” (Berger, 1969), su sentido del mundo, porque, a final de cuentas, los soportes ayudan a “construir un universo simbólico gracias al cual poder desarrollar su vida” (Martuccelli, 2007, pág. 64)

Definición

El concepto de soporte va de la mano con los procesos de individuación, lo que quiere decir, que son herramientas definidas por el momento histórico en que están inmersas y en el espacio social donde se encuentran, pero poseen un par de observaciones que serán tratadas a continuación.

Por un lado, si bien, “todos los individuos tienen soportes, pero no todos los soportes garantizan el éxito de la individuación” (Martuccelli, 2007, pág. 98), esto quiere decir, como veremos más adelante, que distintos soportes poseen diferentes grados de acción y legitimación social, ya que, dependiendo de la situación estructural del individuo, éste necesitará distintos soportes, o, mejor dicho, tendrá a la mano, o no, diferentes tipos de soportes a los cuales recurrir.

Y, por otro, existe una obligatoriedad en la modernidad a buscar estos soportes, el individuo por sí mismo ya no percibe una solidez o validación (Martuccelli, 2007) para llevar estos procesos aislado porque no encuentra dentro de sí mismo los elementos para aquello.

De esta manera, cuando hablamos de soporte y de su estudio, apuntamos a “aprehender estos conjuntos heterogéneos de elementos, reales o imaginarios, que se despliegan a través de un entramado de vínculos, que suponen un diferencial de implicación según las situaciones y las prácticas” (Martuccelli, 2007, pág. 82), es decir, tratamos de comprender como los individuos, particularmente, crean estos “ecosistemas” de soportes para poder ser frente las problemáticas cotidianas de la modernidad, y como los soportes, individualmente, se relacionan con el entramado social.

Como señalamos anteriormente, los soportes por sí mismos no garantizan que el proceso de individuación sea exitoso, o que los proyectos de vida se completen;

cuando vemos individualmente a cada soporte podemos identificar que hay diferencias substanciales entre ellos, lo que se quiere señalar es que , “si todos los individuos disponen de soportes, todos los soportes están lejos de poseer el mismo grado de aceptación social” (Martuccelli, 2007, pág. 84) el soporte está arraigado al individuo que lo maneja produciéndose un tipo de relación dialéctica entre ellos, dependiendo del soporte (y del individuo) será el grado de legitimidad que tendrá, entonces, “en lo que debe centrarse la mirada es menos en el tipo de soporte movilizado que en la manera como este se inserta en un entorno social y existencia singular” (Martuccelli, 2007, pág. 81).

Podemos identificar que antes de que el soporte sea utilizado ya posee dos características esenciales, una social y otra individual, la social tiene relación en el contexto histórico y especialmente en qué lugar del entramado social se encuentra, y el individual, en qué tipo de actor recurre a ese soporte, la religión (Parker, 1996) es un excelente ejemplo, personas de estratos sociales bajos buscan en las iglesias auxilios para sus problemas terrenales, mientras que personales de estratos altos, buscan auxilios con relación la “vida siguiente” o como asegurarla.

Este problema de legitimidad de los soportes no detiene a los individuos a recurrir a ellos, pero provoca el desfase en expectativas se incrementa y que los problemas de estratificación se intensifiquen, en este sentido, la producción de soportes colectivos (Yopo, 2013) solo reflejaría las diferencias sociales existentes.

El objetivo del estudio de soportes es buscar “la manera como los individuos, con la ayuda de un conjunto estandarizado de soportes, organizarían su impronta sobre el mundo” (Martuccelli, 2007, pág. 80), ya que, lo que los soportes nos brindan es un espejo, es decir, el cómo individuo y sociedad se comportan mutuamente, para aquello, es primordial recordar que dentro de los procesos de individuación lo importante es como las estructuras afectan las acciones y decisiones de los individuos, los soportes solo juegan una parte dentro de este proceso, son la manera en cómo los individuos internalizan la sociedad pero, siempre teniendo presente, en que están inmersos en ésta y que la sociedad misma elige que es lo internalizado; como consecuencia, podemos afirmar que “el individuo no es pues aprehensible más que desde este conjunto de soportes, materiales y simbólicos, próximos o lejanos, conscientes o inconscientes, activamente estructurados o pasivamente padecidos, siempre reales en sus efectos y sin los cuales, propiamente hablando, el actor no subsistiría” (Martuccelli, 2007, pág. 77), desde esta definición enfocaremos el estudio, ya que, el fin de apuntar a los soportes es encontrarse con elementos estructurantes que empujen su proyecto de vida, pero sin olvidar que estos ecosistemas de soportes

son contruidos por los individuos, se le hace responsable de aquello, por lo que el conjunto de soportes reflejaría a estructuras sociales y nos brindan significaciones singulares de estas estructuras.

Modos de operación

Cuando hacemos el esfuerzo por buscar cómo operan los soportes nos encontramos que estos están articulados por 3 tipos de ejes: conciencia, acción y control; para ser más específicos, buscamos como se despliegan los soportes en los individuos con relación a las estructuras sociales a los cuales están condicionados.

De acuerdo a esto, cuando hablamos de conciencia tenemos dos tipos de características (Martuccelli, 2007): primero, existe una difícil distinción entre un tipo de soporte consciente movilizado y otro inconsciente, parte de la investigación de los procesos de individuación es identificar en qué tipo de categoría cae cada soporte ya que el estado de conciencia de cada soporte puede ser producto del actor, del soporte mismo, de la estructura, etc... Segundo: “como consecuencia del punto precedente, el nivel de conciencia de los soportes es muy variable entre individuos” (Martuccelli, 2007, pág. 82), a un nivel más de matriz que de cómo se articula cada soporte particularmente, el nivel de conciencia pasaría a ser más una consecuencia de los procesos de estratificación y culturales “que de un diferencial de capacidades reflexivas entre actores” (Martuccelli, 2007, pág. 82)

En un segundo grupo tenemos un diferencial entre los campos de acción de los soportes: en un primer ámbito, “los soportes se caracterizan muchas veces por un modo de acción indirecto u oblicuo” (Martuccelli, 2007, pág. 82), en esta relación entre individuo/soporte, el primero se ve afectado por sus beneficios de forma indirecta mediante otras acciones, relaciones o actividades, esta característica ayudaría a fomentar este “individuo soberano” que dice no poseer soportes. En un segundo ámbito, muchos soportes se desarrollan en una “intersección entre un ámbito interior y exterior” (Martuccelli, 2007, pág. 83), el campo de acción de los soportes debe ser comprendido de manera líquida, moldeable a las necesidades de los procesos de individuación y de los individuos.

Y, para terminar, se encuentra el cómo opera el control que tiene el individuo sobre los soportes, o viceversa; cuando hablamos de control, lo vamos a separar en dos partes, primero, en el grado de control que tiene el individuo sobre el soporte, y, segundo, en cómo estos pueden llegar a ser dependencias. En primer lugar, podemos afirmar que “los soportes no están siempre necesariamente bajo el control de los individuos” (Martuccelli, 2007, pág. 83), cuando hablamos de control de soportes, lo

podemos comparar al concepto de capital donde los actores usan de estos capitales disponibles dependiendo de la situación y están en control de su uso, con los soportes debemos entender que estos actúan incluso sin el consentimiento de los individuos.

En segundo lugar, los soportes pueden transformarse o comenzar a percibirse como dependencias (Martuccelli, 2007), en este punto nos referimos cuando el uso del soporte no es requerido pero el individuo aun recurre a él, por diferentes motivos, este punto no debe confundirse con adicciones, su mayor ejemplo se encuentra en el ámbito relacional.

Tipología

El propósito de aglomerar tipos de soportes dentro de una categoría es solo para ayuda de la operacionalización posterior, aun así, es necesario establecer un marco referencial con el fin de esclarecer el proceso de individuación en general, antes de entrar a ello debemos establecer que el eje de esta tipología es la legitimización de los soportes anclado al concepto de “individuo soberano”, es decir, el peso del soportes en la sociedad y como este afecta la visión de un individuo sostenido desde el interior.

1.1 Soportes Invisibles

Es soporte invisible todo aquel no se posiciona como tal, el individuo en si se encuentra sostenido, pero no tiene conciencia de aquello, dentro de este tipo identificamos un par de situaciones interesantes, primero, existe una comodidad (Martuccelli, 2007) en la no-percepción de soportes, segundo, esta invisibilización es acompañada por la estratificación, ya que, “mientras más legitimo es un soporte, y mientras más prestigiosa es una posición social, menor es, por lo general, la conciencia que tienen de él los individuos” (Martuccelli, 2007, pág. 85), y, tercero, la legitimidad del soporte y la posición social del individuo son ambos aspectos estructurales en los procesos de individuación, entonces, se produce una ilusión de la no existencia de soportes dentro de clases sociales altas.

1.2 Soportes estigmatizantes:

En forma contraria con los soportes invisibles, la situación de los soportes estigmatizantes puede ser señalada como: “Mientras más frágil es la situación social de un individuo, mientras más se encuentra obligado a sostenerse prácticamente desde el interior, mayor es la posibilidad de que haga la demostración de su incapacidad para lograrlo” (Martuccelli, 2007, pág. 86), en estas situaciones, los soportes son rescates a un individuo incapaz de sostenerse por sí solo. Los contextos sociales son determinantes para el estudio de soportes y su legitimidad porque estos

“son juzgados de manera distinta en función de las situaciones sociales” (Martuccelli, 2007, pág. 89), esta estigmatización se produce la falta de control por parte del actor.

1.3 Soportes Ambivalentes

Estos soportes se presentan por ser una “mezcla de elementos visibles y opacos, positivos y negativos” (Martuccelli, 2007, pág. 91), se caracterizan por utilizar a la legitimidad por ambos lados, es asumir la concepción del “individuo soberano” y negarla, pero sin los juicios sociales que esto conlleva.

1.4 Soportes Patologizados

La patologización de soportes ocurre dentro del difuso umbral (Martuccelli, 2007) entre dependencia y adicción, pero, como vimos antes, no hay que caer en el error de pasar por alto este tipo de soportes solo porque este sea legítimo dentro de un contexto social específico, el consejo es “por lo general, se trata a la vez de reconocer estos soportes como necesarios, incluso de reconocerles cierta legitimidad, pero no por ello dejar de patologizarlos” (Martuccelli, 2007, pág. 92)

1.5 Soportes Confesables:

Al igual que los soportes ambivalentes, los soportes confesables son: “Conjunto de soportes, sobre todo relacionales, susceptibles de ser reconocidos como dependencias sin que ello atente empero a la autoimagen del individuo” (Martuccelli, 2007, pág. 92), pero a diferencia de los primeros, la legitimidad del individuo no es socavada. Estos soportes presentan el espejismo de control, y, si no es así, de tener una característica recíproca con los individuos.

2.1.3 Pruebas

Definición

Para complementar la conceptualización sobre individuación, las pruebas son un fenómeno social importante dentro del proceso en general, desde un primer vistazo podemos identificarlas como tareas o actividades que cada individuo debe superar para su autoconstrucción, pero, cuando nos acercamos con una mirada sociológica, las pruebas nos brindan elementos de investigación importantes, no solo del proceso de individuación, sino que también de la sociedad en su conjunto.

Las pruebas, desde una mirada teórica sociológica, son fenómenos sociohistóricos a los que los individuos se ven enfrentados durante su vida: “Las pruebas son en este sentido, desafíos históricos, socialmente producidos, culturalmente representados, desigualmente distribuidos que los individuos están obligados a enfrentar en el seno de un proceso estructural de individuación” (Araujo, 2010, pág. 83); como nos presenta Araujo, las pruebas se ven influenciadas por todas las problemáticas que los procesos de individuación en modernidades periféricas, sufren con los problemas de estratificación y desigualdad de estas sociedades.

Desde este punto de vista, podemos afirmar que las pruebas son el reflejo de la sociedad en la individuación, los individuos se ven enfrentados a las pruebas desde un comienzo, y su desempeño y posterior superación o fracaso se verá manifestado en la totalidad del proceso de autoconstrucción, el sentido (Martuccelli, 2007) que le darán a las pruebas enfrentadas será crucial para aquello.

El estudio de las pruebas, entonces, se verá enfocada por los mismos elementos que en los procesos de individuación, donde, el resultado de la prueba no será el punto fundamental, sino que todo el proceso en el cual el individuo se enfrenta a una prueba específica y cuáles son los recursos (soportes) a los cuales recurre.

A su vez, es necesario recalcar, de manera importante, el elemento histórico de las pruebas, ya que, dependiendo del contexto sociohistórico del individuo son los tipos de pruebas a los cuales se verá enfrentado, y la posición social en la cual se encuentra:

“El problema principal no es esencialmente, entonces, cuantificar los medios disponibles para un individuo, sino estudiar las pruebas que afronta efectivamente cada actor, en función de las etapas de la vida, de los ámbitos acordados y de las posiciones ocupadas” (Martuccelli, 2007, pág. 130)

Abordamos las pruebas desde una visión cualitativa, en el cual, estudiamos de forma estructural como es la dinámica entre prueba-individuo evaluando todo aspecto del segundo con relación al primero:

“Por un lado, es necesario reconocer y respetar lo que aparece como contingente a nivel de una vida personal (el resultado de las pruebas para cada actor en la singularidad de su experiencia personal) y, por otro lado, tener en cuenta el perfil socio-temporal estandarizado de la sucesión de pruebas a nivel de la sociedad” (Araujo, 2010, pág. 85)

Es decir, la articulación entre individualidad y estructura, las pruebas son por definición moldeadas por el contexto histórico en el cual se desenvuelven lo cual hace que su estudio sea un esfuerzo por identificar como estos contextos históricos afectan a los individuos:

“La individuación por las pruebas intenta dar cuenta de la singularidad de las trayectorias individuales en contextos sociales que se caracterizan simultáneamente por tendencias acentuadas a la homogeneización, pero también y de manera importante a la diferenciación” (Araujo, 2010, pág. 86)

Como vimos anteriormente, las pruebas no son las mismas para todos los individuos de la misma sociedad, incluso, puede que dos individuos en una misma posición social vivan, y tengan resultados, dispares en la misma prueba, esto es porque la singularidad del individuo en el proceso lo que nos interesa dentro del todo.

Características

Trabajaremos con la conceptualización de Araujo (2010) entorno a las características de las pruebas, al igual que los soportes, esta caracterización nos ayudara más adelante en la operacionalización en posteriores análisis.

La socióloga advierte 4 características analíticas para las pruebas, cada una con relación a lo discutido hasta ahora: primero, la noción de prueba es inseparable de una dimensión narrativa: “Describir las pruebas implica pues recurrir a una estructura narrativa particular desde la cual se comprende la propia vida como una sucesión permanente de puesta a prueba” (Araujo, 2010, pág. 84), esta “dimensión” puede ser entendida como cualquier tipo de mecanismo por el cual las pruebas ven reflejadas su accionar, en este caso, cuando hablamos de procesos de autoconstrucción biográfica, el lenguaje. Segundo, “las pruebas suponen un tipo de individuo que se encuentra obligado, por razones estructurales, a enfrentar estos desafíos” (Araujo, 2010, pág. 84), individualmente y colectivamente tenemos individuos que son puestos a prueba de forma sistemática, de este modo, las pruebas son un fenómeno colectivo enfrentados individualmente.

Tercero, “las pruebas implican la existencia de un sistema de selección de personas que sin invalidar el peso de las posiciones sociales y de los diferenciales de oportunidades que les son asociados, deja abierto el resultado final del proceso” (Araujo, 2010, pág. 84), es importante dejar en claro que cualquier individuo puede superar una prueba, sino, la precondition de fracaso afectaría de manera critica al

individuo. Además, es importante “estudiar in situ y en acto, en función del tipo de pruebas enfrentadas y los diferenciales de respuesta de unos y otros, las modalidades específicas de movilización de estos recursos” (Araujo, 2010, pág. 84), como presuponemos la superación de la prueba, lo interesante para el estudio es comprender como los recursos son utilizados para aquella, esto reflejaría la capacidad del actor, y su entorno, para movilizar los recursos y capitales suficientes con el fin de superar las pruebas enfrentadas.

Cuarto, las pruebas “circunscriben un conjunto de grandes retos estructurales, particularmente significados, en el marco de una sociedad” (Araujo, 2010, pág. 84), en relación con el elemento sociohistórico de las pruebas, cada sociedad tiene un arco referencial de pruebas que es indisociable a la sociedad misma, puede que hayan semejanzas entre algunas pruebas entre sociedades, pero la legitimidad y el modo de superación será particular para cada sociedad.

2.2 Individuación Religiosa

2.2.1 Contexto y Concepto

En este punto nos adentramos al concepto que sintetiza de mejor manera el presente capítulo y los objetivos de la investigación, cuando nos referimos, y cuando tratemos de acá en adelante, a individuación religiosa tenemos que tener en cuenta todo lo expuesto anteriormente, porque, aunque se trate de un concepto relativamente nuevo, se extrae desde la teorización general de los procesos de individuación, esto quiere decir, que comparte todas sus características y problemáticas.

Dejando ya esto en claro, podemos empezar a contextualizar un poco, ya que, este tipo de individuación comparte rasgos tanto generales con el proceso en sí, como particulares, relevantes solo a sí misma; debemos desatacar la “sujetivación” de la religión en la modernidad, como primer fenómeno social caracterizado por: “La religión se distancia de las autoridades y los dogmas de una institución religiosa o una tradición y se subjetiviza” (Ramírez & Gutiérrez, 2011, pág. 36); esto quiere decir que la religión se vuelve más cosa del individuo que de la institución, las significaciones religiosas van a estar en relación con los individuos y las instituciones o tradiciones cumplirán la función de contexto donde estas significaciones se desenvuelven.

Este punto fue fundamental en las teorías de secularización que surgieron el siglo pasado, pero dentro del contexto latinoamericano produjo otro fenómeno, la pluralización del campo religioso que llevó a una situación de mercado dentro de las instituciones dadoras de sentido, como veremos en otro apartado.

La sujetivación de la religión, según Peter Berger se caracteriza principalmente porque: “El individuo ha resuelto adoptar esta particular identidad religiosa y que en el futuro podría tomar una decisión distinta” (Berger, 2005, pág. 11); a este proceso Berger le llama “Preferencia Religiosa” que resume cabalmente como se desarrollaron estos fenómenos religiosos, el individuo se convierte así en el único responsable de la construcción de su desarrollo religioso.

Otros autores han ampliado la conceptualización de Berger, como en el caso de Campiche, que nos habla de “Identificación Religiosa”, en contraste a la preferencia religiosa nos presenta ya a un individuo más empoderado con su elección religiosa:

“Un proceso de autodefinición en la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instituciones productoras de lo religioso...dando cuenta de la individualización de la creencia en nuestras sociedades occidentales” (Campiche en Ramírez & Gutiérrez, 2011, pág. 44)

Este concepto nos parece pertinente porque recoge lo expuesto sobre los procesos de individuación: autodefinición como autoconstrucción de biografías individuales, pluralidad, individualización como contexto social moderno. Otro fenómeno importante que nos presenta Campiche en su concepto es las “proposición” de modelos de identidad donde se deja a entrever que en la modernidad ya no se da la imposición de modelos religiosos, como ocurría más tradicionalmente, y son las elecciones de los individuos en esta pluralidad de modelos a lo que debe apuntar las investigaciones.

Al alejarnos de la ortodoxia religiosa se nos presenta un panorama donde los modelos antiguos de investigación religiosa nos parecen un tanto obsoletos: “Al dejar de ser súbditos, los laicos se transforman en una comunidad de consumidores cuyas nociones, por objetables que parezcan desde una perspectiva teológica, debe ser considerada seriamente” (Berger, 2005, pág. 8), ya que, debemos considerar que cualquiera sea la decisión individual sobre la Identificación Religiosa siempre debe ser tratada “como producciones de coherencia así sea utilitaria y provisoria” (Ramírez & Gutiérrez, 2011, pág. 39) sin importar que tan alejada este de los modelos tradicionales de creencia.

El alejamiento de la ortodoxia religiosa es parte de un proceso social moderno que abarca la totalidad de las instituciones tradicionales, que de alguna u otra forma, era responsables de imponer y/o brindar pautas de comportamientos a los individuos, este proceso es la “desinstitucionalización”, la que identificaremos como: “La menor incidencia en la regulación de las pautas de conducta y la mayor dificultad en recoger identificaciones sociales por parte de las instituciones tradicionales dadoras de sentido” (Cruz, 2010, pág. 84); la importancia de estos dos procesos, la subjetivación y la desinstitucionalización, es algo que ya vimos en la estratificación, estos procesos de “doble faz” que por un lado empoderan a los individuos, y por otro, desarticulan todas las instituciones en las cuales estos estaban sostenidos, invalidando los procesos de empoderamiento.

En el contexto religioso, la importancia de estos dos procesos trae consigo el debilitamiento de las creencias y dogmas institucionales y el potenciamiento de ciertos patrones o de cierto conjunto específico de creencias que sea pertinente a los individuos que los buscan:

“La desinstitucionalización y la subjetivación de la creencia, trae consecuencias severas a la idea de pertenencia religiosa ya que los mismos individuos están transformando la naturaleza dogmática de las creencias institucionales y su aparato ritual en una oferta a adoptar de acuerdo a sus propios criterios, que pueden ser, por ejemplo, el de la intensidad emocional o experiencial que ofrecen” (Ramírez & Gutiérrez, 2011, pág. 43)

De esta manera, los individuos, como consumidores, se transforman en los principales responsables de la construcción de su identidad religiosa mediante las elecciones que hagan dentro de la pluralidad de opciones institucionales que tengan a su disposición, esto sin remover a la religión de la función que históricamente ha cumplido: “Los individuos necesitan, para cumplir con sus proyectos vitales, de referentes institucionales que permitan ofrecen lógicas de integración y de sentido” (Silva, Romero, & Peters, 2010, pág. 204); todo este proceso moderno se reduce a que, producto de la subjetivación, la religión se subordina, de alguna manera, a los sujetos, los cuales, mediante los procesos modernos de individuación, deben ser capaces de autogenerarse modelos de sentido con las opciones que tengan a mano, relevantes a la construcción final de su biografía individual.

A modo de resumen, podemos definir a la Individuación Religiosa como: “La individuación religiosa es un concepto que de inicio da cuenta de cómo el sujeto se considera legítimo constructor de su religiosidad” (Ramírez & Gutiérrez, 2011, pág. 45); esta conceptualización se añade a todo lo discutido anteriormente acerca de Individuación, lo particularmente importante dentro de la Individuación Religiosa es el empoderamiento del individuo a un nivel religioso que desafía a toda institucionalidad anterior, ya que, desde un punto de vista más extremo, si los individuos son los legítimos constructores para que necesitamos ya de un clero o autoridades ungidas.

Consecuencia de aquello es el replanteamiento de las formas de expresar las creencias, Juan Cruz, en un estudio del 2010 sobre actitudes y creencias religiosas en Argentina, nos explica: “Los contemporáneos procesos de individuación han replanteado y pluralizado las formas de expresar las creencias, de vincularse con lo trascendental, de transitar y/o permanecer en grupos e instituciones religiosas” (Cruz, 2010, pág. 70), podemos ultimar que la individuación religiosa, como parte de los procesos de individuación, posee una forma particular de articularse con la estructura social, ya que, deben tratar con tema tanto mundanos como trascendentales, ambos relevantes para los individuos, ambos relevantes para la sociedad en su conjunto.

2.2.2 Modernidad y Religión

Ahora, cuando hablamos acerca de religión, individuación y modernidad, o, mejor dicho, cuando queremos estudiar la relación entre modernidad y religión en base a los procesos de individuación, más allá de los fenómenos y procesos ya expuestos, nos enfocaremos en lo siguiente:

“Así como la modernidad conduce inevitablemente a una mayor individuación, la religión moderna se caracteriza por individuos que reflexionan sobre los medios

religiosos que les ofrecen, y además los modifican, los seleccionan y los escogen” (Berger, 2005, pág. 11)

La importancia en la modernidad cae, una vez más, sobre los individuos, los cuales, mediante procesos de reflexión construyen patrones propios de comportamiento religioso, esto no quiere decir que las formas ortodoxas o tradicionales dejen de existir en este tipo de sociedad, sino que, las adopciones de estas formas pasan a ser decisiones individuales de cada sujeto, que formas de coerción estructurales.

“Esta reconsideración acerca de la potencialidad y necesidad de elección por parte de los sujetos, pone de manifiesto que los individuos, independientemente de que se definan a sí mismos como fieles o seguidores de esta o aquella tradición, están realizando forzosamente un ejercicio de elección acerca de su creencia y de su práctica; de esta manera se sitúa al individuo como el eje central de sus decisiones respecto de la religión y el tipo de religiosidad que elija ejercer” (Ramírez & Gutiérrez, 2011, pág. 42)

Este conjunto, esta elección, es lo que llamamos “Religiosidad” y la experiencia en lo religioso, “Espiritualidad”, el primero será definido como:

“Un sistema organizado de creencias y cultos de la religión, lo que involucra conocimientos, comportamientos, normas, ritos y valores conectados con creencias y ritos de una religión en particular, eminentemente social” (Silva, Romero, & Peters, 2010, pág. 207)

Y la espiritualidad como: “La experiencial con lo divino, siendo su naturaleza, individual, singular, específica y personal” (Silva, Romero, & Peters, 2010, pág. 207), ambas son parte del mismo proceso de individuación religiosa, la Religiosidad es lo que se construye como proyecto biográfico, y la Espiritualidad es el desenvolvimiento de esta religiosidad en lo social; uno de los fines de estas experiencias es la definición de un “Hombre religioso” (Simmel, 2005) como un individuo que desenvuelve toda su vida social articulado con su religiosidad, que todo sentido provenga de ahí.

Para estos individuos, la religión se transforma en “un repertorio que ofrece a los actores en presencia, los recursos necesarios para articular (o rearticular) una relación con ellos mismos, con el otro y con el mundo” (García, 2014, pág. 6), la particular razón, por la cual, la Individuación Religiosa se diferencian de otros procesos de Individuación es que se tiene que hacer cargo de decisiones que afectan a los individuos en este mundo y en el “otro”, ninguna otra esfera social que, a su vez, cumpla funciones de dadora de sentido, como la nacionalidad, debe hacerse cargo de esta problemática, y que, como veremos en el siguiente capítulo, articular ambas demandas requiere un sobre esfuerzo por parte más de los individuos que de las instituciones religiosas y sus discursos.

2.2.3 Operacionalización

Considerando todo lo anterior las interrogantes que quedan son: ¿Cómo identificamos los procesos de Individuación Religiosa? ¿cómo afectan al individuo? ¿cómo construyen su religiosidad? ¿se autoperciben como legítimos constructores de la misma?

No es una tarea sencilla identificar ni describir estos procesos, ya que, debemos investigar varias dimensiones dentro del discurso de los individuos para que, en su conjunto, nos presenten un panorama general de la Individuación Religiosa en su biografía.

Estas dimensiones son lo que las antropólogas, María Ramírez y Cristina Gutiérrez, llamaron “Dimensiones específicas/observables de la individuación religiosa” (Ramírez & Gutiérrez, 2011) las cuales desarrollan en 6 categorías:

- 1° Adscripción religiosa pasada
- 2° Adscripción religiosa actual
- 3° Desarrollo de discurso reflexivo
- 4° Autoidentificación Religiosa
- 5° Consumo de prácticas religiosas alternativas
- 6° Adopción de creencia a fines de estas practicas

A simple vista cada una de estas categorías no dicen mucho sobre los procesos de individuación, pero en su conjunto nos presentan un panorama general de cómo los individuos comienzan y construyen su religiosidad, a su vez, las ausencias o mezcolanza en alguna de estas categorías también indican decisiones tomadas con el fin de definir el marco de su religiosidad.

De acuerdo a esto último, las antropólogas agregan: “Se puede argumentar que solo el hecho de llevar a cabo prácticas heterodoxas independientemente de la adscripción religiosa actual implica de facto un ejercicio de autonomía por parte del sujeto” (Ramírez & Gutiérrez, 2011, pág. 49), finalmente lo que realmente nos interesa, y lo que constituye un hecho primordial dentro de la individuación religiosa, es rescatar estos pequeños actos de autonomía que realiza el individuo durante su vida, los cuales son un reflejo de poder constructor y habilidad reflexiva.

A su vez, la religiosidad puede tener diferentes tipos de expresividad, ya sea, en el ámbito personal como social, estos tipos de expresión es lo que se conoce como “Orientaciones en el creer” (Ramírez & Gutiérrez, 2011), las cuales nos ayudan a contextualizar como opera la religiosidad de los individuos en distintas esferas, estas orientaciones las podemos clasificar en:

1° Individual: Reúne los saberes, las creencias, experiencias, las prácticas que constituyen el bagaje religioso del individuo.

2° Colectivo: Representa el conjunto de prácticas que marcan la pertenencia “objetiva” a una organización.

3° Cultural: Se trata de descubrir el apego subjetivo por los valores asociados a las organizaciones religiosas a las cuales se declara pertenecer.

4° Del creer: Se reúne las actitudes que indican el rol y la importancia atribuidas al creer dentro del funcionamiento de la sociedad y la cultura; significaciones/funciones respecto producción/reproducción de la sociedad.

La ventaja de desagregar la religiosidad en estas categorías es que ayuda a comprender de mejor manera el conjunto de elección que realiza el individuo tanto en su Identificación Religiosa como en la posterior construcción de su religiosidad, por lo tanto, permite conocer que tan importante es su elección religiosa dentro de su biografía.

Por ejemplo, dentro las orientaciones individuales y culturales veremos cómo se desenvuelven los procesos de individuación religiosa en los individuos, en la primera, se podrá observar como construyen su religiosidad, que toman y que no, y en la segunda, que tan apegados a la autoridad y a los dogmas de la institución se encuentran. La orientación colectiva representa las prácticas o la no práctica que conllevan la religiosidad (asistencia a templos, rezos, prácticas de sacramentos, etc.); y la última orientación conjuga todo lo anterior dentro de la sociedad en su conjunto.

A modo de síntesis, podemos afirmar que la individuación religiosa presenta 3 dimensiones fundamentales, que evidencian su desarrollo en los procesos de construcción de religiosidad en los individuos: la primera es “el rechazo o disminución de la importancia de las autoridades y de la imposición de dogmas” (Ramírez & Gutiérrez, 2011, pág. 46), al constituirse el individuo como legítimo constructor de su religiosidad, las autoridades ya no poseen la influencia de antes, y es decisión del individuo la adopción, o no, de los dogmas tradicionales, lo anterior no quita que los pastores o sacerdotes siguen poseyendo una gran influencia sobre sus feligreses.

La segunda dimensión es sobre autonomía, “un ejercicio de autonomía tanto a nivel de creencias como de las prácticas que lleva a cabo” (Ramírez & Gutiérrez, 2011, pág. 46), así como los individuos pueden elegir seguir, o no, algún tipo de enseñanza, ya sea por parte de autoridades eclesiásticas o dogmas, también son responsables de elegir en tipo de prácticas en donde pueden expresar su religiosidad, idealmente estos patrones de comportamiento conllevan un periodo reflexivo sobre cual practica es más relevante para la religiosidad que están construyendo.

Y, tercero, “la legitimación individual de la construcción de la creencia, tomando en cuenta que esta legitimación implica un ejercicio reflexivo y se puede dar dentro de un esquema ortodoxo, pero también heterodoxo entre prácticas y creencias” (Ramírez & Gutiérrez, 2011, pág. 46), la relevancia del ejercicio de autonomía y reflexión es que es llevado por el individuo, y sólo eso lo hace pertinente de estudio, sea cual sea su producto final, o si permanece en un periodo de constante cambio, toda decisión y práctica religiosa es importante para su propia religiosidad.

2.3 Religión

2.3.1 Mercado Normativo

El contexto de desarrollo moderno de la religión en Latinoamérica parte con los llamados “procesos de secularización”, tomando como modelo los procesos europeos, la secularización se caracterizó en el hemisferio norte por un acercamiento al ateísmo y al “desencanto del mundo” (Weber, 1964). En este sentido, Weber caracteriza este fenómeno social de la siguiente manera:

“Cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia de la magia, “desencantando” así los procesos del mundo, y estos pierden su sentido mágico y solo “son” y “acontecen” pero nada “significan”, tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y el “estilo de vida” alberguen, en su totalidad un sentido y posean un orden” (Weber, 1964, pág. 404)

Los procesos de secularización europeos conllevaron la consolidación del Estado-Nación a fines del XIX como también al alejamiento del poder coercitivo de instituciones religiosas, modernización industrial y urbana, ideologías seculares (Parker, 1996), pero el contexto latinoamericano fue totalmente diferente, estos procesos ocurren casi 100 años después de los europeos y, más que incrementar “la racionalización de la vida” (Sierra, 1995) diversificaron el campo religioso el fenómeno de la pluralización:

“La sociedad latinoamericana atraviesa por un proceso de pluralización cultural y religiosa, más por efecto de la transformación del campo religioso y de la dinámica social e histórica de los actores sociales que como consecuencia directa de una estructura social que se moderniza en un sentido clásico” (Sierra, 1995, pág. 108)

Algunos autores incluso hablan de que estos procesos revitalización el campo religioso latinoamericano, pero, más importante, fue que estos particulares procesos de secularización latinoamericanos si provocaron una crisis de credibilidad y legitimización (Soneira, 1996) en religiones oficiales en la región, especialmente cuando hablamos de la Iglesia Católica (Soto, 2012).

El sociólogo chileno Cristian Parker (1996) nos indica que la modernidad, con sus procesos de urbanización, industrialización y avance de la ciencia y la técnica, “conllevaron” estos procesos de secularización pero, a su vez, estas “teorías de la secularización hacen crisis con mayor evidencia que en los países europeos” (Parker, 1996, pág. 118), ya que, desde su punto de vista, “se ha producido un impacto secularizante en las creencias religiosas, pero este no llega a eliminar el sentido religioso” (Parker, 1996, pág. 342); las experiencias latinoamericanas no fueron capaces de eliminar el sustrato religioso del subcontinente, pero, aun con esta

predisposición, la religión dentro de Latinoamérica se atomizó en experiencias particulares, y, más que nada, en experiencias de clase.

A causa de todo este proceso latinoamericano de secularización, es que se produjo una pluralización del campo religioso, como ya habíamos indicado; este proceso es parte de un fenómeno cultural moderno, el cual a no poder imponer monopólicamente sistemas de sentido y valores a sociedades completas (Berger & Luckmann, 1996), convierte a la religión, y otras esferas sociales dadoras de sentido, en parte de una misma matriz:

“El proceso de autonomización de las esferas de valor, característico de la modernidad, implicó la pérdida de la posición axial que la religión detentaba en el medioevo. Pero ese desplazamiento no supuso la desaparición de lo religioso, sino su constitución como una esfera entre las otras (la política, la economía, la ciencia, el arte, etc.) que compiten por la regulación de la vida social en el marco de un pluralismo normativo” (Cruz, 2010, pág. 62)

Es por esta razón que dentro de las sociedades latinoamericanas la religión continúa su labor histórica, pero, además de la competencia natural que se daba entre diferentes credos, ahora debe enfrentarse a otras esferas culturales que también buscan completar objetivos similares.

Es por aquello que “la religión puede tender a pluralizarse, pero no pierde por ello su estructura de plausibilidad y su capacidad de refuerzo simbólico de las legitimaciones normativas” (Sierra, 1995, pág. 107), este refuerzo simbólico se da por el sistema de creencias, ya que, toda religión supone un componente ético (Soneira, 1996) que busca definir conductas entre sus miembros.

De esta manera, el pluralismo normativo latinoamericano hace competir a todas estas esferas culturales en un mismo terreno, esto hace que la percepción que los individuos poseen de estas esferas sea redefinida (Berger & Luckmann, 1968), ya que, la situación pluralista ayuda a “minar la eficacia de resistencia al cambio que tienen las definiciones tradicionales de la realidad” (Berger & Luckmann, 1968, pág. 159) lo que contribuye a transformar la relación que el individuo tenía con este tipo de instituciones, y, como ya vimos en el anterior capítulo, con la autoconcepción de su religiosidad.

En este sentido, podemos caracterizar a los procesos de secularización latinoamericanos como:

“La consecuencia de toda la reciente evolución indica que los procesos estructurales de la modernización y urbanización capitalistas no conducen inexorablemente hacia un secularismo, sino a un tipo particular de secularización, que no destruye el tejido religioso del pueblo, sino que lo transforma en diversas direcciones acentuando, por una dinámica más histórica que estructural, un pluralismo de expresiones religiosas” (Parker, 1996, pág. 241)

En consecuencia, el “pluralismo de expresiones religiosas” supone, ante todo, “una situación de mercado” (Soneira, 1996, pág. 80) lo que es un consenso abierto entre estudiosos de la sociología de la religión, la competencia abierta entre esferas culturales y la responsabilización del individuo provocan que las “ofertas” religiosas sean tratadas en términos económicos, donde el individuo, y las creencias, sean modificadas de acuerdo a la “demanda”.

2.3.2 Conversión

El fenómeno religioso de investigación elegido para estudiar la religión es la conversión, consecuentemente, construiremos un marco referencial teórico de la conversión que ayude a responder los objetivos de la investigación.

De esta manera, buscamos enfocarnos en 3 cuestiones sociológicas respecto a la conversión: primero, la conversión como socialización secundaria; segundo, como fenómeno religioso; y tercero, la conversión como lenguaje. El orden tiene relación con la complejidad del fenómeno, como también, con el trato que ha tenido la conversión históricamente en la sociología.

Empecemos, el primer lugar cuando nos refiramos a socialización secundaria recurriremos a la definición que Berger y Luckmann nos brindan: “La socialización secundaria es la internalización de “submundos” institucionales o basados sobre instituciones” (Berger & Luckmann, 1968, pág. 174), a su vez, tomaremos las indicaciones a la problemáticas que conlleva una socialización secundaria:

“Los procesos formales de la socialización secundaria se determinan por su problema fundamental: siempre presuponen un proceso previo de socialización primaria; o sea, que debe tratar con un yo formado con anterioridad y con un mundo ya internalizado” (Berger & Luckmann, 1968, pág. 177)

Cuando hablamos de conversión como socialización secundaria tenemos que tener en cuenta el proceso de afiliación a una nueva institución religiosa conlleva un elemento activo y pasivo en la modernidad: es una elección del individuo, pero también se ve obligado a aceptar los marcos éticos y religiosos que la institución elegida exige a sus miembros, la que debe tratar con un individuo ya socializado.

En consecuencia, la religión, mediante la conversión, funciona como “un sistema modelante que nos permite comprender los procesos de internalización y apropiación de la cultura” (Covarrubias, 1998, pág. 1), consecuencia de los procesos de secularización, ya sabemos que la religión juega como parte de la cultura, por lo mismo, una comprensión de la conversión es una comprensión de la cultura misma.

Para entender los procesos de internalización, como comprensión de los semejantes y aprehensión del mundo (Berger & Luckmann, 1968), de socialización secundaria, es necesario comprender el contexto en el cual estos procesos son llevados a cabo, lo que llamamos pre-conversión.

La pre-conversión es entendida como un momento de crisis, de sentido y de identidad: “Un marco vivencial como una predisposición cultural del sujeto. Pre-conversión, dicho marco cultural, lleva al sujeto a una crisis de sentido, este sería el

momento intenso y crítico de la conversión” (Covarrubias, 1998, pág. 20); el individuo, visto retrospectivamente, posee una atracción cultural hacia ciertas instituciones porque las instituciones encargadas en brindar los marcos de sentidos culturales están haciendo crisis, ya sea institucionalmente o por cuestiones propias de las biografías individuales.

Es por esto que la conversión religiosa conlleva un componente de “cambio radical” (Snow, 1984) porque, exige un quiebre, el cual el individuo está predispuesto a realizar:

“La conversión exige un quiebre radical con el pasado, en donde los conversos deben renunciar a su antigua vida, a lo que consideraban por entonces sagrado pero que en realidad era ‘pagano’” (Soto, 2012, pág. 48)

El cambio que buscamos en estos momentos de crisis es, sobre todo, de posiciones sociales (Parker, 1996), es por lo mismo, que tenemos que identificar este cambio en términos de “una nueva organización subjetiva y objetiva que se hace observable en otra forma de ejecución de las prácticas sociales” (Covarrubias, 1998, pág. 17), son estos tipos de ritos religiosos no periódicos los que reinstalan al individuo en la sociedad.

Aquello no es simple, de primera, estamos hablando de un individuo ya socializado, inmerso en la sociedad, el cual posee una matriz cultural anterior, por lo que los procesos de socialización secundaria deben ser más intensos que lo normal, estamos hablando de un cambio en las “estructuras de plausibilidad” del individuo.

Estos tipos de cambios requieren un componente emocional mayor y necesario, en relación a otros tipos de socialización secundarias, este tipo de socialización es lo que se conoce como “alternación”, la cual definimos como:

“La alternación requiere procesos de re-socialización, que se asemejan a la socialización primaria, porque radicalmente tienen que volver a atribuir acentos de realidad y, consecuentemente, deben reproducir en gran medida la identificación fuertemente afectiva con los elencos socializadores que era característica de la niñez” (Berger & Luckmann, 1968, pág. 197)

Lo que la conversión busca es recrear los procesos de socialización primaria para reestructurar las significaciones totales del individuo:

“La estructura de plausibilidad debe convertirse en el mundo del individuo, desplazando a todos los demás mundos, especialmente aquel en que el individuo “habitaba” antes de su alternación” (Berger & Luckmann, 1968, pág. 199)

En un ambiente ideal, la conversión es capaz de reemplazar todos los sistemas de significaciones anteriores del individuo, pero en contextos de modernidad e individuación, el componente emotivo debe ser mayor para lograr este reemplazo.

Berger y Luckmann caracterizan a la conversión religiosa como “el prototipo histórico de la alternación” (Berger & Luckmann, 1968, pág. 198), un fenómeno social ideal para estudiar este tipo de socialización por el elemento emocional intrínseco del proceso que en esencia es una “re-interpretación radical del significado de esos hechos o personas de la propia biografía pasada” (Berger & Luckmann, 1968, pág. 201), hay un sentimiento luego de la conversión que todo se siente “conducente” a ella, la biografía personal se resignifica a un nivel que acontecimientos pasados toman nuevos sentidos o pierden otros.

De este modo, podemos entender a la conversión como

“Una transformación cognitiva no lineal ni pasiva, sino activa y multidimensional donde intervienen factores culturales de todos tipos y niveles que van desde los marcos culturales complejos, hasta los marcos concretos cognitivos del sujeto con los cuales aprehende el mundo” (Covarrubias, 1998, pág. 17)

Esta definición comprensiva de la conversión religiosa se puede resumir en una frase “cambio en modos de vida” como “una forma específicamente religiosa por medio de un sentido o fin central; surgiendo, por motivos religiosos, una sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios” (Weber, 1964, pág. 419), si bien hasta acá hemos intentado no tocar el contenido religioso de la conversión no podemos olvidar que el fin último es una transformación religiosa, por sobre las otras esferas culturales, este modo de vida puede ser comprendido empíricamente con tres indicadores (Snow, 1984): la membresía, participación en eventos religiosos y patrones de relato; como veremos más adelante es este último se puede encontrar si la conversión fue exitosa o no.

Para terminar este primer apartado, y por motivos de operacionalización, identificamos 4 transformaciones cognitivas culturales (Covarrubias, 1998) del proceso de conversión; esta operacionalización de la conversión es producto de un estudio en México sobre familias convertidas al pentecostalismo liderado por la socióloga Karla Covarrubias, la quien identifica transformaciones en sentido, moral, afectivo, cognitivo y religioso:

1° Moral: Construye en el convertido otras valoraciones del mundo, valores sobre los cuales el converso fija y administra su visión de vida

2° Afectiva: Los sentimientos en la conversión religiosa se desborda, así la experiencia de deconstrucción y construcción del yo, esta intensamente acompañada por la emotividad del sujeto

3° Cognitiva: Lógica de preparación y adiestramiento del neoconverso en su formación intelectual doctrinal

4° Religiosa: Se configura por la propia experiencia religiosa del sujeto, entendida y reflexionada en función del encuentro con dios o en relación con el “falling in love”

Estas cuatro dimensiones ayudaran al momento de la comprensión del proceso de conversión de los individuos, cada una de estas refleja lo que ya está expuesto anteriormente, como la conversión, como socialización, reconfigura el mundo del individuo.

En segundo lugar, entendemos a la conversión como fenómeno religioso, ya que, la conversión trae consigo consecuencias directas a las practicas del individuo, como vimos con los “modos de vida”; entendemos por fenómeno religioso:

“El fenómeno religioso, como parte de este mundo “socialmente construido”, se expresa siempre un sistema de creencias, aunque sea mínimo, del cual se deriva una ética (contenido y exigencias normativas). Tan importante como el sistema de creencias es la expresión social de fenómeno religioso: la comunión o socialidad religiosa” (Soneira, 1996, pág. 22)

La conversión es inherentemente un proceso de comunión religiosa, con dios y con la comunidad religiosa; la ventaja de considerar a la conversión como fenómeno religioso, es para poder entenderla como un proceso significativo y significativo para el individuo, es decir, podemos buscar en estos fenómenos “lo que significan” (Weber, 1964) para los individuos y por que “lo significan”.

En este sentido, debemos entender lo religioso, los fenómenos religiosos, como “una empresa social de producción de signos, símbolos y significado” (Sierra, 1995, pág. 89), ya que, generamos una estrategia teoría y metodológica sobre los procesos de conversión porque junto con el análisis como socialización secundaria (alternación) y como fenómeno religioso ya tenemos abarcados dos de estos tres indicadores empíricos sobre la conversión, solo falta el relato.

En tercer lugar, entendemos a la conversión como lenguaje, en su indicador de cambios en patrones de relatos, este punto es esencial en el estudio del proceso de conversión, ya que, la religión en su conjunto debe ser entendida como lenguaje:

“Religión como una lengua, es decir, a la vez, como un instrumento de comunicación y como un instrumento de conocimiento o , más precisamente, como un médium simbólico, a la vez estructurado (por lo tanto susceptible al análisis estructural) y estructurante, como condición de posibilidad de esa forma primordial del consenso que es el acuerdo sobre los sentidos de los signos y sobre el sentido del mundo que permiten construir” (Bourdieu, Génesis y estructura del campo religioso, 2006, pág. 30)

Esta concepción de la religión permite que sea más sencillo identificar los elementos de sentido, es instrumento de conocimiento cuanto que modifica las estructuras de plausibilidad en los individuos, y conocimiento histórico, ya que esta

nueva estructura es un producto histórico, busca el mejor discurso para un contexto sociohistórico determinado.

Además, como instrumento de comunicación, la religión, mediante los procesos de conversión, puede presentar al individuo salidas a su momento de crisis de sentido, mediante el “discurso religioso”.

El estudio de la conversión como lenguaje no puede separarse del discurso religioso en su conjunto, porque luego la conversión, es este discurso el que mantendrá al individuo dentro de los límites de la institución, como primera barrera disciplinaria:

“El discurso religioso apunta a una dimensión autorreferida, autoafirmatoria, apologética en la necesidad de reproducir el sentido y la red de signos, lenguajes y prácticas del campo religioso. Es decir, todo discurso religioso se refiere a aquella parte de la cultura que concierne al modo activo en que el colectivo social establece y defiende pautas de creencia y valor trascendentes” (Sierra, 1995, pág. 91)

De esta manera, la conversión como lenguaje nos presenta 2 dimensiones: el individual y el institucional; en la primera veremos como el converso internalizo los procesos de conversión, y, en la segunda, cuáles son los patrones de sentido y conducta que la institución religiosa provee al individuo:

“La narración es un recurso de las comunidades religiosas utilizado para: primero, definir la pertenencia e identidad colectiva; segundo, demarcar el sentido de comunidad; y tercero, proporcionar los medios para la construcción de una identidad personal alternativa” (Masías-Hinojosa, 2010, pág. 4)

Para aquello, entendemos que “la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana” (Berger & Luckmann, 1968, pág. 55), además de ser un instrumento del estudio de las religiones, el estudio del lenguaje en la sociedad nos ayuda a comprender la cotidianidad del individuo, ya que, el lenguaje nos proporciona significaciones y un universo simbólico:

“El lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro de la cual estas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para mí” (Berger & Luckmann, 1968, pág. 39)

En conjunto, el lenguaje presenta símbolos como objetos, especialmente aquellos más abstractos como la religión, en este sentido, el lenguaje ayuda a internalizar conceptos más abstractos, como los dogmas, para incorporarlos a la vida diaria del individuo. Entonces, podemos afirmar que la eficacia de la conversión depende de si esta logra “desplazar” al “discurso” (Snow, 1984) o estructura de plausibilidad anterior, por lo tanto: “si el universo discursivo cambia junto la conversión, entonces ese cambio puede ser estudiado en el lenguaje y razonamiento del converso” (Snow, 1984, pág. 173), esta estrategia metodológica puede ser mejor representada

cuando los conversos, por la reconstrucción biográfica (Snow, 1984) que conlleva la conversión, exageran tensiones de la “vida pasada”.

Al enfocarnos en el relato del individuo nos aproximamos, de mejor manera, a las reconfiguraciones biográficas propias del proceso de conversión; estos proyectos biográficos de los individuos deben ser estudiados en sus contextos históricos específicos (Ramírez & Gutiérrez, 2011) , ya que, cualquier recurso movilizado es solo pertinente para la situación de crisis de sentido que el individuo padeció en su proyecto de vida.

Para terminar, nos remitiremos a 4 propiedades del relato de la conversión, expuestas por el sociólogo David Snow (1984), para la sistematización de estudio, estas propiedades nos ayudaran a estudiar el proceso con mayor cuidado para que toda significación relevante que tenga el individuo de su conversión no sea pasada por alto:

1° Reconstrucción biográfica: la biografía es reconstruida acorde al nuevo o ascendente universo discursivo y su correspondiente gramática y vocabulario de motivos

2° Adopción de un esquema maestro de atribución: Sentimientos, conductas y eventos antes interpretados con referencia a un numero de causalidades son ahora interpretados desde un punto de vista de un esquema dominante

3° Suspensión del pensamiento analógico: la percepción del sentido del mundo de los conversos como única e incomparable y la posterior aversión a ocupar metáforas analógicas cuando hablan sobre sus creencias y practicas

4° Aceptación del rol de converso: El converso no solo internaliza el rol del “convertido” y se ve a sí mismo en términos de ese rol, sino que también influencia sus orientaciones en todas las situaciones interactivas

2.3.3 Religión Popular

Para concluir el presente capítulo, nos enfocaremos en el contexto de pre-conversión como un contexto sociohistórico relevante y particular para América Latina que ha encontrado una salida cultural a los estos problemas en las religiones populares.

Primero, es necesario esclarecer un par de puntos, como nos indica Max Weber: “cuanto más hacia abajo llegamos en la escala social, tanto más radicales son las formas que adopta la necesidad de redención una vez que se presentan” (Weber, 1964, pág. 390); es decir, los problemas o necesidades de los individuos que se ven afectados por estas crisis de sentido, consecuencia de la modernidad, son mas intensas en sectores populares, por lo cual, el recurso o soporte religioso al cual recurren debe ser de igual intensidad, Bourdieu lo llamo “demandas de compensación propias de clases desfavorecidas” (Bourdieu, 1971, pág. 7).

Es por esto que debemos prestar demasiada atención al contexto (Rodríguez, 1988) cuando queramos comprender estos fenómenos religiosos, ya que, los individuos verán en sus pares (de clase y de identificación religiosa) experiencias idénticas:

“La sociedad religiosa llega así a la consolidación de su unidad mediante la formulación de los símbolos de la fe, los credos, cuya función -entre otras- será la de expresar y alentar la solidaridad entre aquellos que tienen experiencias religiosas idénticas” (Soneira, 1996, pág. 29)

Las expresiones de solidaridad se verán institucionalizadas cuando sean consideradas como solución “permanente” (Berger & Luckmann, 1968) al problema, es en este punto donde empezamos a hablar de Religión Popular como respuesta institucionalizada a un problema de la modernidad que afectan a individuos de sectores populares.

A modo de conceptualización, entendemos a la Religión Popular como

“Manifestación de mentalidad colectiva sujeta a las influencias de un proceso de modernización capitalista y sus manifestaciones en la urbanización, industrialización, escolarización y cambios en las estructuras productivas y culturales” (Parker, 1996, pág. 45)

La religión popular latinoamericana es un fenómeno religioso bastante particular, combina el tejido cultural religioso de la religión con los procesos de una modernidad periférica, para transformarse, como resistencia (Parker, 1996), en una salida legitima a los problemas de desigualdad históricos que afectan a la región.

Como vimos anteriormente, los procesos de conversión significan una reconfiguración de la biografía y del relato, la afiliación a estas religiones populares, como el pentecostalismo, buscan en el individuo “lograr transformar su anterior condición social de vida a través del abastecimiento que representan estos grupos evangélicos” (Covarrubias, 1998, pág. 12); de este modo, la religión popular debe encargarse de ser un discurso contestario a la modernidad, y, ofrecer al individuo un cambio en su condición social, mediante los procesos de conversión.

Es por aquello que la religión popular dignifica a los individuos de estratos populares, los vuelve a reencontrar con una colectividad y reinsértalos en la sociedad como “hombres religiosos”:

“La religión popular concede al sujeto popular una nueva dignidad, por medio de su religión con dios, nexo que restablece una identificación religiosa, cultural y social, y por medio de sus rituales comunitarios vigoriza sus lazos de identidad y solidaridad con su comunidad y con su pueblo” (Parker, 1996, pág. 334)

Entonces, el problema central al cual deben enfrentarse la religión popular es un fenómeno religioso que llamamos el problema “limite”, una problemática existencial de carácter religioso:

“El asegurar la reproducción de la vida en esta tierra y más allá de ella, por sobre las limitaciones impuestas por la escasez de recursos y los peligros que desde la contingencia amenazan la prolongación y potenciación de esa vida” (Parker, 1996, pág. 55)

Si bien hemos tratado de no entrar en teología en la teorización de este capítulo, no debemos olvidar con el tipo de fenómeno social que estamos tratando, el propósito de la religión, especial con cristianismos populares, es modificar los modos de vida enfocado con la posibilidad de que existe una vida después de ésta, lo que complejiza su rol:

“En todo tipo de religión va implícito un problema un problema central: salvar al hombre de la incertidumbre, darle sentido a su vida en el mundo y más allá de él, en una palabra, integración de lo sagrado y lo profano” (Zuluaga en Parker, 1996, pág. 320)

Consecuencia de esta integración, la religión popular se vuelve una forma de socorro a los individuos populares, una “Estrategia Simbólica de Supervivencia”, ya que, recurren a la religión popular para escapar de los problemas mundanos, para que, de esta manera, solucionar sus problemas con lo sagrado.

Cuando consideramos a la religión popular como una estrategia simbólica de supervivencia estamos hablando de que “el sujeto abandone su status de marginación sociocultural, se incorpore a una sociedad alternativa (de corte religioso) y por la vía simbólica, generalmente real, ascienda en el status social” (Parker, 1996, pág. 267); por la vía de la conversión, el individuo obtendrá los soportes necesarios para salir de

la situación de incertidumbre que le afecta, esta “religiosidad” puede que le dé solución a sus problemas “reales” pero definitivamente le asegura una estructura de sentido más firme que la anterior.

En este sentido, hay 3 funciones sociales que deben cumplir la religión popular: “una compensación simbólica consoladora, por una parte, una forma de resistencia simbólica oculta y silenciosa y, en tercer lugar, provee de un plus de sentido a una vida que está constantemente amenazada” (Parker, 1996, pág. 331); si bien sabemos que la visión de mundo que ofrecen estas religiones es acotada, y muchas veces conservadoras, se ha observado que han sido eficaces en proponer un sistema contestario a la modernidad, y devolverle al individuo un sentido de control de sus vidas, y de la siguiente.

2.4 Juventud

2.4.1 Contexto

Con el fin de generar un marco de referencias sobre “juventud”, en la presente investigación se tendrán en cuenta 3 características que este segmento demográfico posee en tiempos de modernidad reflexiva.

En primer lugar, encontramos la identificación del “joven” como aquel que “se ve forzado a construir su identidad individual al tiempo que define su inserción en la vida social” (PNUD, 2002, pág. 29); es decir, a un individuo con una problemática particular por su cohorte generacional como por su contexto social; en segundo lugar, cuando tratamos de identificar “lo juvenil”, la estética siempre destaca como categorización del grupo, pero, más que cuestiones de consumo cultural, lo que separa a los jóvenes del resto de la población es el abanico de virtuales “posibilidades” que poseen.

Estas posibilidades son posibles gracias al “tiempo libre” que poseen los jóvenes, o una “moratoria social”: “La moratoria social propone tiempo libre socialmente legitimado, un estadio de la vida que se postergan las demandas, un estado de gracia durante el cual la sociedad no exige” (Margulis & Urresti, 1998, pág. 4), este privilegio es utilizado generalmente para potenciar su construcción como adultos (estudios, preparación laboral, fortalecimiento de relaciones interpersonales); dicho de otra manera, la juventud se caracteriza por poseer un “espacio de irreversibilidad” (Margulis & Urresti, 1998, pág. 10) de acción menor que la adultez, ya que, posee menos acciones realizadas y más por realizar, abriendo sus posibilidades de acción:

“La factibilidad es el abanico abierto de las posibilidades de realización personal y de performances vitales; en los sectores no jóvenes este espectro está reducido. Por la serie de acontecimientos que se ha ido estructurando con cada elección realizada, y tiende a cerrarse con el paso de los años” (Margulis & Urresti, 1998, pág. 10)

Y, en tercer lugar, nos enfrentamos a los problemas ya discutidos en capítulos anteriores: la individualización y la segmentación, las cuales “han ahondado la sensación de extrañamiento y soledad en los jóvenes, produciéndose una desvalorización de las relaciones interpersonales y un desapego de la convivencia” (Contreras, 2002, pág. 159), lo que genera diferencias y periodos de crisis en los jóvenes, ya que, ni en sus pares son capaces de encontrar experiencias similares.

La complejidad del concepto de “juventud” estará dada por estas 3 características, y en la “factibilidad” encontramos la esencia de la “juventud”, al alejarla de lo socialmente establecido por modos culturales de comportamiento hegemónicos y acercar el concepto a la experiencia subjetiva de un fenómeno estructural.

Estos modos de comportamiento hegemónicos es lo que llamaremos “Juvenilización” como concepto que agrupa la cultura de la imagen con el “ser joven” como consumo:

“El proceso al que denominamos Juvenilización señala a un complejo articulado de signos que atraviesan el contexto cultural de la actualidad, en el que confluyen dos series de acontecimientos: por una parte, el avance de la cultura de la imagen y, además, el encumbramiento de lo juvenil fetichizado por los lenguajes hegemónicos de la sociedad de consumo” (Margulis & Urresti, 1998, pág. 15)

En resumen, el contexto de la juventud en la modernidad está dada por dos factores importantes, el cultural y el identitario, por un lado, la cultura presente una manera hegemónica de “ser joven”, y, por otro, el individuo debe ser capaz de construir su identidad enfocada en su biografía, en la adultez.

En este sentido, el joven popular es un ejemplo del fracaso del modelo cultural de juventud, ya que, es este tipo de joven el que no puede cumplir con el modo de comportamiento esperado ni posee el mismo capital temporal que otros en su generación:

“La juventud popular estaría en un estado de angustia permanente por no cumplir sus expectativas de vida (pautadas por el neoliberalismo) lo que verificaría el fracaso del itinerario pautado por la modernidad (trabajo-tranquilidad/estabilidad-consumo) con el consiguiente descentramiento de las instituciones encargadas socialmente de verificar este tránsito desde lo juvenil a lo adulto” (Aguilera, 2009, pág. 118)

Este ejemplo de fracaso estructural nos da la primera impresión de que no puede haber una homogeneidad en la juventud, sino, que debe haber diferentes experiencias sobre ella, y sobre la construcción de los individuos como jóvenes, es por aquello, que en vez de hablar de “juventud” es imperativo hablar sobre “juventudes”.

2.4.2 Juventudes

La primera relevancia teórica que debemos establecer al realizar el cambio de juventud a juventudes, es que nos estamos refiriendo a una postura más “relativa” (Aguilera, 2009) sobre el concepto, es decir, evitando generalizaciones, desconociendo referencias externas al individuo mismo sobre el proceso:

“No podemos suponer que un conjunto de atributos culturales que evidencie (exhiba) un individuo o una colectividad puede suponer automáticamente la homogeneidad cultural del grupo y la de los propios individuos” (Aguilera, 2009, pág. 122)

La adopción de los modos de comportamiento hegemónicos no adscribe al individuo directamente al grupo ni menos atribuye automáticamente estos modos a sus pares o a otros individuos con características sociodemográficas similares.

El “ser joven” no debe ser atribuible a un comportamiento estandarizado por la industria cultural, lo que nos genera dos problemáticas: por un lado, que los jóvenes poseen una manera particular de “estar” en la sociedad, y, por otro lado, la misma diversidad de la juventud impide la comunicación entre ellos.

En el primer caso, nos encontramos de que la condición de juventud esta desligada del imaginario social (Margulis & Urresti, 1998), es por esta razón que nos parece pertinente hablar de juventudes, ya que, el “ser joven” está más condicionado por la experiencia individual, que por la institucionalización de la juventud.

El segundo caso es más complejo, articulado por lo anterior, nos vemos en la obligación de legitimar toda esta diversidad de experiencias, y cada una se convierte en un referente identitario (Margulis & Urresti, 1998), esta diversidad cultural dentro de la juventud genera fronteras entre pares generacionales porque cada uno percibe su experiencia histórica juvenil como legítima, distanciándose de experiencias disímiles.

De esta manera, podemos separar la Juvenilización de ser joven: separamos una práctica de consumo cultural con la condición social de la juventud: “La condición de juventud indica, en la sociedad actual, una manera particular de estar en la vida: potencialidades, aspiraciones, requisitos, modalidades éticas y estéticas, lenguajes” (Margulis & Urresti, 1998, pág. 2); cada elección complejiza categorizar a los individuos homogéneamente por su condición etaria y nos aleja de una caracterización demográfica de la juventud.

Si continuamos con el ejemplo de juventud popular, podemos ver que el estado constate de angustia es característico de este tipo de juventud, donde “en los imaginarios sociales de los jóvenes, existe consciencia de las condiciones y

posibilidades de fracaso” (Contreras, 2002, pág. 162) por la inseguridad de su paso a la adultez o su término abrupto de la juventud, la moratoria social dentro de este grupo está dada por “abundante tiempo libre en estratos bajos (desempleo), tiempo de culpa, de congoja y de impotencia. Una circunstancia de desdicha que empuja hacia la marginalidad, la delincuencia o la desesperación” (Margulis & Urresti, 1998, pág. 5); esta categorización está muy alejada de los modos de comportamientos juveniles que son consumidos culturalmente, son producto de otra juventud, una dependiente de las instituciones, pero donde estas no responden por ella.

2.4.3 Proyectos de Vida

Uno de los imperativos modernos es la autoconstrucción de los proyectos de vida como trabajo autobiográfico, dentro de la juventud, estos proyectos de vida son moldeados no solo por el individuo, sino también por su entorno social:

“Cuando nos hemos referido a los proyectos de vida de los jóvenes, nos hemos estado refiriendo a que éstos implican una definición, por parte de los involucrados, de las «metas en la vida» y la ubicación de la vida individual en un entramado de significaciones sociales las que se rigen tanto por las categorías sociales que se construyen en su entorno social inmediato” (Contreras, 2002, pág. 168)

Dentro de esta construcción encontramos ámbitos de acción donde el joven busca su realización como próximo adulto, pero que están condicionadas por su ubicación sociohistórica, ya que, el individuo solo posee un número definido de recursos la construcción de su proyecto de vida, lo que difumina aún más la juventud como condición social con la juventud como consumo.

Brevemente, podemos conceptualizar los proyectos de vida como “relatos” (Contreras, 2002), una narrativa sobre sí:

“Los proyectos de vida implican una intencionalidad para la toma de control del propio devenir y, al mismo tiempo, refieren una lectura del pasado, la articulación de los significados que sostienen el propio presente” (González, 2009, pág. 7)

Es en estos proyectos de vida, en estos relatos, donde podemos encontrar las principales diferencias entre juventudes, ya que, su construcción esta preconcebida no por su condición sino por el espacio que ocupa en el entramado social, sin acotarse a problemas de clase, sino que a una temática cultural.

Lo que provoca que “los significados deben consistentemente articularse, acoplarse en una integración que haga asimilable y apropiable la narrativa que el sujeto ha constituido de sí en la búsqueda y afirmación del sentido de vida” (González, 2009, pág. 10); las juventudes, las vivencias disímiles de juventud, generan diferentes proyectos de vida, ya que, generan diferentes procesos de reflexión sobre su pasado, presente y futuro; la narrativa es condicionada por la estructura.

Cap. 3: Marco Metodológico

3.1 Tipo de Estudio

El presente estudio se caracterizara por ser uno de tipo descriptivo ya que como nos informa la literatura “busca especificar las propiedades, las características y los perfiles de personas, grupos, comunidades, procesos, objetos o cualquier otro fenómeno que se someta a un análisis” (Hernández, Fernández, & Baptista, 2014, pág. 92), enfrentando a los individuos a sus biografías, mediante relatos, buscaremos el cómo la adhesión al pentecostalismo genera una resistencia simbólica a las condicionantes socio-económicas de su cotidianeidad, respondiendo a situaciones “límites” personales, y ,a la vez, comprender el fenómeno de la conversión como punto de inflexión en estas biografías.

3.2 Tipo de Diseño

Optaremos por una investigación de tipo cualitativa para poder investigar de manera comprensiva los relatos biográficos de pentecostales con respecto a los fenómenos de la conversión, la adhesión a la Iglesia pentecostal y a sus situaciones “límites”. Las investigaciones cualitativas “se enfocan en comprender los fenómenos, explorándolos desde la perspectiva de los participantes en un ambiente natural y en relación con su contexto” (Hernández, Fernández, & Baptista, 2014, pág. 358), la principal característica de estos diseños cualitativos es que siempre apelan al punto de vista del individuo investigado (pentecostales, en este caso) ya que se concentran en trabajar y comprender sus significaciones, interpretaciones y la forma en que perciben fenómenos sociales particulares (religión e individuación).

Como complemento, seremos flexibles a la hora de adaptar la investigación a la teoría o al campo de estudio, es decir, un diseño emergente (Valles, 1999) para que no se nos presente desfases entre teoría, instrumento y contexto social investigado; nos prepararemos para cualquier tipo de cambio pertinente en la coyuntura de la investigación.

La investigación tendrá a su vez una temporalidad transversal (Hernández, Fernández, & Baptista, 2014), la recolección de datos se realizará solo una vez en un momento y contexto particular.

3.3 Universo y Muestra

Cuando hablamos de muestra entendemos los operadores y operaciones de medición con los recursos para informar “algo” del objeto construido por la investigación. (Canales, 2006, pág. 207). La muestra la constituyen los casos que cumplen con las especificaciones que necesitamos de los objetos de estudio, pero antes de definir la muestra debemos definir la unidad de análisis, entendida sobre qué o quienes haremos la recolección de los datos.

Basándonos en el tipo de estudio que realizaremos, la muestra a investigar presentara las siguientes características: no-probabilística, caso-tipo y homogénea.

La muestra es catalogable como no-probabilística conformándonos de comprender las realidades particulares de los individuos investigados, sin buscar extrapolar o representar los resultados a la población en general. Este tipo de muestra “logra obtener los casos que interesan (personas, objetos, contextos, situaciones) que interesan al investigar y que llegan a ofrecer una gran riqueza para la recolección y análisis de datos” (Hernández, Fernández, & Baptista, 2014, pág. 190), resultando de utilidad para estudios cualitativos.

Además, la tipología de la muestra comprende una caracterización homogénea, ya que, “las unidades que se van a seleccionar poseen un mismo perfil, o bien comparten rasgos similares. Su propósito es centrarse en el tema por investigar o resaltar situaciones, procesos o episodios de un grupo social” (Hernández, Fernández, & Baptista, 2014, pág. 388).

Por último, la muestra presenta criterios de accesibilidad (Valles, 1999) y de saturación de categorías (Hernández, Fernández, & Baptista, 2014) como estrategia de economía de tiempo y recursos para el investigador.

De este modo, el universo teórico de la investigación está conformado por todos los participantes bautizados de Iglesias Pentecostales de Chile que se hayan encontrado con algún tipo de situación “limite” a la hora de la conversión.

La unidad de análisis la comprenden un grupo de 6 “hermanos” de la Iglesia de Dios Pentecostal, jóvenes entre 18 y 24 años, y que, antes del proceso de su conversión religiosa, se encontraran en un periodo de incertidumbre afectados por el problema de las situaciones “limites”.

Una muestra de tipo teórico nos permite conducir el estudio de manera intencionada a los objetivos y trabajo teórico trabajado con anterioridad, buscando que

las entrevistas sean pertinentes a las metas planteadas en las etapas de diseño y trabajo bibliográfico.

De esta manera, podemos justificar nuestra muestra de análisis mediante los siguientes criterios de selección:

- Jóvenes entre 18 y 24 años
- Pentecostales
- Miembros de la Iglesia de Dios Pentecostal de Concón por más de 1 año.

Este tipo de muestra está diseñada especialmente para responder los objetivos planteados en la investigación, es un perfil diseñado para hacer más sencillo el estudio de la autoconstrucción religiosa, ya que, buscamos describir el proceso generando una muestra lo más homogénea posible, estructurada por su condición de pentecostal. El tercer criterio es para dejar establecido que los sujetos de estudio participan regularmente dentro de la congregación.

El segundo criterio de selección funciona como filtro entre conversos y jóvenes participes no conversos, ya que, estos últimos no cumplen con el perfil establecido por no cumplir a cabalidad los procesos de conversión. Y, el primer criterio, es para dejar establecido el perfil de manera más minuciosa, al enfocarnos en jóvenes en este rango etario nos cercioramos de que los sujetos de estudios seleccionados tengan experiencias similares en cuanto entrada a la adultez que se ven articuladas por las pruebas que enfrentan como pentecostales.

3.4 Caracterización de la Muestra

Antes de indicar de forma precisa como termino nuestra muestra, es necesario dejar establecido donde fue nuestro campo de estudio.

La iglesia escogida para la investigación fue la Iglesia de Dios Pentecostal de Concón, esta congregación fue fundada en 1953 por el pastor Arturo Espinoza Campos, desprendiéndose del alero de la Iglesia Metodista Pentecostal, creada en 1909 en Valparaíso por el pastor William Hoover.

La Iglesia de Dios Pentecostal de Concón se funda el año 2001, en la calle Vergara 859, con la finalidad de dar cabida a una congregación separada de la Iglesia Unida Pentecostal de la misma comuna. En el año 2006 se funda una segunda sede en Concón, desde ese año hasta la fecha ha funcionado de manera continuada con una comunidad cercana a los 40 hermanos participando de forma regular, y recibiendo delegaciones de diferentes partes de la región para eventos religiosos realizados en la comuna.

De esta forma, la muestra de estudio quedo establecida de la siguiente manera:

Entrevistado	Edad	Sexo	Estado Civil	Ocupación	Edad de Conversión	Familia Pentecostal
Número 1	23	Mujer	Soltera	Profesora	17 años	No
Número 2	24	Hombre	Casado	Obrero Contratista	14 años	Si
Número 3	18	Mujer	Soltera	Estudiante	15 años	Si
Número 4	21	Hombre	Soltero	Estudiante	5 años	Si
Número 5	22	Mujer	Soltera	Cajera	13 años	Si
Número 6	21	Hombre	Soltero	Técnico en Alimentos	16 años	No

3.5 Técnica de Producción de Datos

Dado lo argumentado, hemos recurrido a la entrevista en profundidad como técnica para la recolección de datos e información. La entrevista basa su fortaleza en la comunicación directa con los entrevistados, donde será el mismo el que decide los modos o significados de las respuestas a las preguntas propuestas (Canales, 2006).

El principal objetivo de la investigación es descubrir el cómo los individuos estudiados (pentecostales) generan su relato sobre la conversión, posicionando este fenómeno como angular en sus biografías; de manera más precisa, tendremos en cuenta la siguiente definición de entrevista a la hora de la construcción del instrumento:

“(...) La entrevista es un proceso comunicativo por el cual un investigador extrae una información de una persona (...) que se halla contenida en la biografía de ese interlocutor. Entenderemos aquí biografía como el conjunto de las representaciones asociadas a los acontecimientos vividos por el entrevistado. Esto implica que la información (...) será proporcionada con una orientación e interpretación significativo de la experiencia del entrevistado” (Alonso en Canales, 2006, 223)

La comunicación directa con el entrevistado, la conversación, nos dará una mayor oportunidad de obtener información relevante e importante para la investigación, ya que, perseguiremos “riqueza” (densidad) en contra de una “reducción”, característica en enfoques cuantitativos, Canales (2006) expresa a mayor riqueza simbólica de la información recolectada, en torno a significados o palabras de los entrevistados, mayor será el conocimiento final de la realidad investigada.

A su vez, Valles (1999) nos indica que toda conversación debe ser un punto de partida para la entrevista a posteriori transformándola en un técnico de carácter muy emocional, pertinente para los fenómenos estudiados, explica:

“Los procesos comunicativos, naturales en la vida cotidiana, se provocan (y precipitan) en las entrevistas con el propósito de obtener información relevante, de acuerdo a los objetivos de estudio, el tiempo y los recursos disponibles para su realización” (Valles, 1999, pág. 190)

Buscamos que nuestra entrevista sea un reflejo de conversaciones cotidianas de los individuos investigados, la comprensión del mundo con sus propias palabras. Esto debe asegurarse con un “conocimiento de las prácticas relatoras” de los entrevistados, trabajado en la investigación teórica previa y entradas al campo de estudio previo a la aplicación del instrumento; y conservando una abertura y flexibilidad (Canales, 2006) en la construcción y aplicación de la entrevista, para una mejor relación particular con cada individuo.

La abertura de nuestra entrevista la aleja de un modelo más cerrado y estandarizado, la literatura la llama estandarizada abierta (Canales, 2006) o estandarizada no programada (Valles, 1999), pero nos quedaremos con la terminología de Hernández de “semi-estructurada”.

Este tipo de entrevista en profundidad “se basa en una guía de asuntos y preguntas y el entrevistador tiene la libertad de introducir preguntas adicionales para precisar conceptos u obtener mayor información” (Hernández, Fernández, & Baptista, 2014, pág. 405); agregamos ciertas precauciones para la entrevista semi-estructurada, en primer lugar, una estandarización del significado de una pregunta en términos familiares, y en segundo, sistematización de las preguntas a medida de entrevistados.

3.6 Técnica de análisis de datos

La técnica a la que recurriremos para analizar la información recolectada en el transcurso de la investigación es el análisis de contenido y el relato de vida.

Cuando tratamos al análisis de contenido, por un lado, Bardin nos refiere al análisis de contenido como un análisis de las comunicaciones, en este caso, la conversación, pero indica que, además, el objetivo del análisis de contenido va por obtener indicadores (cuantificables o no) para generar conocimiento de cómo se reciben y emiten los mensajes durante la conversación.

Y, por otro lado, Fernández nos indica la importancia del análisis de contenido, construir un análisis de tres tipos: contingente, de valencia y de intensidad: el primero puede definirse como la asociación implícita entre palabras, temas u otro tipo de unidad de análisis claves; el segundo, con la toma de posición del entrevistado de su relato y los valores adjuntos; por último, como el mensaje se transfiere al receptor, pero sin nunca abandonar al emisor.

3.6.1 Relatos de Vida

Como método complementario al análisis de contenido de las entrevistas recurriremos a los relatos de vida con el fin de abarcar de mejor manera la complejidad del análisis de la entrevista.

El relato de vida, como técnica, nos propone una manera de “vincular la experiencia, única e individual de un sujeto, con el contexto social, para comprender los sentidos de la experiencia y los procesos sociales que en ella se desenvuelven” (Capriati, 2014, pág. 112), mediante la entrevista, podemos establecer lazos

biográficos entre las decisiones del entrevistado con procesos sociales o con el contexto mismo en el cual estas decisiones son llevadas a cabo; por lo mismo, establecemos el fin de los relatos de vida como:

“En el estudio de los relatos de vida no se busca construir tipologías, sino comprender los procesos que, aunque singulares, permitan comprender biografías similares. Por ello, se realizan entrevistas a personas que han vivenciado situaciones o transitado por espacios similares” (Kornblit en Capriati, 2014, pág. 112)

De esta manera, buscamos una comprensión de los procesos de conversión de los jóvenes entrevistados, entendemos que puede haber diferencias entre ellos, pero el uso de esta técnica nos permite establecer similitudes entre sus relatos biográficos y, así, establecer como los procesos de individuación modernos operaron.

El relato de vida nos permite configurar la entrevista, y su posterior análisis, de una manera en que el entrevistado pueda generar una narrativa en forma de trayectoria sobre los fenómenos que nos interesan investigar, con la finalidad de identificar aquellos acontecimientos que han determinado el relato.

La entrevista ayuda porque nos brinda “información de las experiencias de los sujetos” (Di Leo en Capriati, 2014, pág. 112) pero, a su vez, debemos tener en cuenta que “solo una parte de las experiencias biográficas es restituida durante el transcurrir de las entrevistas” (Leclerc-Olive, 2009, pág. 18), por lo cual es vital que la entrevista este pauteada para comprender los fenómenos estudiados.

Es importante recalcar que la narrativa del relato está condicionada por lo que el entrevistado tenga que decir o por como interprete la pregunta en la entrevista, esto es lo que llamamos carácter “performativo” (Di Leo & Camarotti, 2015) del relato: “entendiendo por ello que no recupera una historia, sino que la instituye desde el presente en virtud de la selección de los sucesos de vida mencionada” (Di Leo & Camarotti, 2015, pág. 343); estos sucesos de vida pueden separarse en dos tipos: acontecimiento biográfico y giros de la existencia.

Los relatos de vida estarán definidos de diferente manera de acuerdo a los acontecimientos biográficos y giros de la existencia que el entrevistado considere relevantes para su biografía estableciendo su propio “calendario” (Leclerc-Olive, 2009); de este modo, los acontecimientos biográficos serán los encargados de reelaborar los relatos de vida, “de esta forma, el acontecimiento es objeto y detonante del relato” (Leclerc-Olive, 2009, pág. 2), cada acontecimiento significativo biográficamente será un punto neurálgico dentro el relato de vida del entrevistado, pero es tarea del entrevistador imponer el relato de vida sobre el acontecimiento, ya que, es el relato en su totalidad lo que estamos analizando.

El acontecimiento biográfico está concebido como cambio, Leclerc-Olive las percibe como cambio en las representaciones de uno mismo y del mundo, pero para nosotros es más importante este cambio en el sentido del mundo, ya no se puede describir por el mismo lenguaje.

Los giros de la existencia son situaciones en las cuales se constituyen tiempo después, donde el sujeto ha podido estabilizar el significado (Leclerc-Olive, 2009) y “lleva a una persona a tomar cierto camino en una particular situación social y determinado momento, enlazando el tiempo histórico y el biográfico” (Di Leo & Camarotti, 2015, pág. 345) son las situaciones que estructuran el “calendario” del individuo.

Línea de Vida

La técnica práctica que nos ayuda a estudiar los relatos es la “línea de vida” la cual trata de establecer un esquema visual del relato de vida, donde cada acontecimiento biográfico y giro de la existencia pueda ser visualizado de manera gráfica.

La técnica, establecida por Leclerc-Olive para estudiar los relatos de vida, consiste en pedir al entrevistado en dibujar una línea de su vida, donde los altibajos de la línea establecerán las dificultades o los periodos de gracia de la biográfica del entrevistado, las ventajas de esta técnica pueden ser expuestas como:

“El hecho de trazar una línea que represente la vida, podría ser considerada como una manera de privilegiar la unidad y la continuidad biográfica, renunciando a todo replanteamiento del sujeto, a toda problematización del yo” (Leclerc-Olive, 2009, pág. 16)

De esta manera, la línea de vida nos presenta elementos que no están presentes en el relato o que se pierden en la comunicación oral a la transcripción escrita de la entrevista, con respecto al relato en general, esperamos que los acontecimientos biográficos correspondan a los altos y los bajos de la línea, y los giros de la existencia estarán representados en puntos de inflexión que el entrevistado presente.

3.7 Calidad del diseño

Se intenta resguardar la calidad del diseño de investigación de acuerdo a los criterios postulados por Valles (2003):

a) Primero, intentamos preservar la credibilidad del diseño, ya que los recursos técnicos que se utilizarán se aplicarán con el mayor cuidado posible, el investigador guiara las entrevistas; además, será él mismo que recolectará y analizara los datos. Esto para evitar posibles sesgos al utilizar otras personas que pueden no guiarse por los objetivos de la investigación. Sin embargo, se acudirá a fuentes externas y especializadas que complementen el proceso de investigación.

b) Segundo, se pretende cumplir con el criterio de transferibilidad en los procedimientos de decisiones muestrales. Para elegir a los participantes de las entrevistas se consideran los criterios de homogeneidad, accesibilidad de los participantes y de saturación de las categorías, se especifican claramente los criterios de inclusión y exclusión. Estas decisiones muestrales bien demarcadas nos permitirán cumplir con los objetivos estipulados a cabalidad porque encaminan la recolección de información a comprender el contexto de los individuos.

c) En último lugar se resguarda el criterio de dependibilidad, el que se cumplirá examinando y evaluando continuamente las opiniones y decisiones del investigador con respecto a la situación estudiada y la entrada metodológica del caso, se pondrá a disposición todo el material con el cual se trabajará en la investigación, para así facilitar el fácil seguimiento del trabajo.

3.8 Condiciones Éticas

Se tomaron decisiones metodológicas para mantener tanto la objetividad como la neutralidad en todos los procesos de la investigación.

Se mantendrá el anonimato, confidencialidad y el consentimiento informado (anexado) de los jóvenes entrevistados. Lo cual se establecerá mediante la firma del consentimiento informado, donde se conversará, anterior a la entrevista, el propósito de la investigación y el uso de grabadoras. También, durante la entrega de información, una vez terminada la investigación, se podrá tener acceso a ella.

Cap. 4: Relatos de conversión, Soportes y Autoconstrucción religiosa

4.1 Introducción

Siguiendo nuestra decisión metodológica de estudiar los procesos de conversión de los jóvenes pentecostales enmarcados en sus relatos de vida, el análisis será dividido en cuatro partes: relatos de pre conversión, relatos de conversión, relatos de post conversión y soportes y autoconstrucción religiosa. La información extraída en cada apartado ayudara a generar una matriz comprensiva de todo el proceso de conversión de los jóvenes, lo cual es esencial para contestar los objetivos planteados en la investigación. Lo que nos interesa al separar el análisis en esta estructura es describir de manera exhaustiva el proceso, el que presenta diferentes características dependiendo de la posición biográfica del individuo.

En el primer apartado sobre los relatos de pre conversión, nos enfocaremos en identificar los puntos en las biografías de los entrevistados que generen conflicto con su posición religiosa actual, construiremos un patrón de conducta religioso particular a este periodo, como también, identificaremos aquellos eventos (acontecimientos biográficos o giros de la existencia) que los acercaron a la Iglesia Pentecostal.

Luego, en los relatos de conversión, describiremos de manera íntegra el proceso y el impacto que significó a los entrevistados, en este apartado, nos enfocaremos en los elementos emotivos del proceso, los cuales llevan a cambios de prácticas y comportamientos religiosos, que, finalmente, acarrearán la adopción de un modo de vida pentecostal. Para terminar, los relatos de post conversión nos ayudarán a identificar estos cambios, además de describir las resignificaciones religiosas que tuvieron los entrevistados luego de su conversión a la iglesia pentecostal, las cuales también llevaron a producir un cambio en sus prácticas religiosas.

Todo esto acompañado con una lectura a las líneas de vida que los entrevistados dibujaron y reflexionaron una vez terminada la entrevista, algunos eventos biográficos fueron identificados gracias a esta técnica que también ayudó a tener una ayuda visual del peso biográfico que tenían estos eventos.

4.2 Relatos de Pre Conversión

Dentro de los relatos extraídos en la entrevista, podemos identificar dos categorías dentro de los relatos de pre conversión de los jóvenes: relatos religiosos y situaciones límites. El primero tiene relación en cuáles son sus apreciaciones sobre la religión, sus vivencias, el rol que cumplía dentro de sus vidas, como también los tipos de comportamiento religioso que los entrevistados practicaban antes de su conversión.

La segunda categoría en estos relatos de vida son las situaciones límites (Parker, 1996) a las cuales los individuos se veían enfrentados, si bien, estos tipos de eventos biográficos no solo aparecieron durante este extracto del relato, la significación que los individuos le atribuían a estos eventos antes de su conversión, o “salvación” como muchos de ellos la llamaban, es de una calidad cualitativa diferente a las “pruebas” que enfrentaban después de considerarse pentecostales.

En ese sentido, también tendremos diferentes extractos de las entrevistas que tienen relación con los procesos de individuación que los jóvenes transitaban durante esa época, lo que identificaremos como “pre-soporte” y “pre-prueba” con la finalidad de separarlos de aquellos elementos de autoconstrucción que son gracias a la conversión a la fe pentecostal, sin olvidar, que por motivos mismos de la individuación en sociedades modernas, los entrevistados transitaban por procesos de autoconstrucción y responsabilización pero sin el matiz religioso brindado por la Iglesia Pentecostal.

Debemos recordar que los procesos de conversión son procesos de socialización secundaria (Berger & Luckmann, 1968), lo que quiere decir, que debe tratar con individuos ya socializados, sea por elementos culturales o religiosos, por lo cual, la internalización de los nuevos patrones de comportamiento pentecostales se produce con un grado de emotividad enorme generando que lecturas de comportamientos del pasado sean vistas con un grado de indiferencia; además, como definimos anteriormente, los periodos de pre-conversión son momentos de crisis de sentido y un elemento clave en la biografía de los individuos como una predisposición cultural del sujeto (Covarrubias, 1998).

Como veremos a continuación, las enseñanzas familiares de los entrevistados llevar a estos a elegir un camino religioso para subsanar estas crisis de sentido, el primer apartado tiene relación con estas enseñanzas, mientras que el segundo con las crisis propiamente tal.

Relatos Religiosos

Los relatos religiosos durante los periodos anteriores a la conversión religiosa no requirieron mayor proceso de reflexividad en los entrevistados, ya que, una vez conversos, se produjo una resignificación biográfica que sedimentó estas prácticas como parte un camino que terminaba en la conversión misma, es por esto que cuando preguntamos durante las entrevistas el cómo vivían la religión antes de los procesos de conversión pudimos identificar aspectos comunes en los relatos religiosos de los entrevistados: comportamientos religiosos de rutina, indiferencia y una normalización de la vida religiosa.

Por ejemplo, cuando preguntamos por el aporte de la religión antes de la conversión, la entrevistada número 1 responde:

“Esa fue el momento cuando falleció mi abuela y eh momentos antes que ella falleciera para mi ir a la iglesia era más como acompañar a mi mama... es que (la religión) era como un aporte de mi vida igual yo lo veía super normal” (Ver Anexo 1, pág. 1)

De manera complementaria, el entrevistado número 2 indica:

“más que nada siempre se expresa de un tema de rebelión cosa que son sencillas: no quiero ir a la iglesia, no entiendo que está pasando... en el proceso que uno piensa y dice en mi juventud en mi adolescencia pensé yo creo posiblemente que no voy a estar toda mi vida en la iglesia, no me sentía aferrado a ella...” (Ver Anexo 2, pág. 23)

De estos relatos podemos extraer la idea de una normalización de la vivencia religiosa, la religión no logra ser la conductora de sus construcciones biográficas, es más, en estos periodos biográficos se da una constante, la autoconstrucción como joven se encuentra por sobre las construcciones religiosas, lo que veremos un poco más adelante; esta normalización provoca una indiferencia respecto a las enseñanzas religiosas que les brindaban en esos momentos, como agrega la entrevistada número 1:

“Es que antes de lo escucha como por respeto, por respeto, pero no lo tomaba como para mi ¿cachai? yo creo que eso era como la diferencia, iba a reunión yo creo que esa es la diferencia porque iba a reunión escuchaba peor no lo veía como para mi” (Ver Anexo 1, pág. 11)

Además, agrega que en periodos de crisis depresivas buscaba un apoyo emocional dentro de la oración, pero sin saber cómo ni estar completamente convencida de su eficacia:

“me costaba conciliar el sueño, me costaba eh pero mi mama me decía ora, ora en la noche... ya yo decía el padre nuestro porque yo no sabía cómo orar todavía así que como decía el padre nuestro, el salmo 23, leí el salmo 91” (Ver Anexo 1, pág. 6)

Si bien, la religión era parte de la vida de los entrevistados no ocupaba un lugar primordial dentro de sus construcciones identitarias, es por eso que podemos identificar una rutinización de sus prácticas religiosas que en los relatos se extraen de prácticas religiosas que carecen de carisma, weberianamente hablando, sin este elemento de “espiritualidad”.

A su vez, podemos identificar que en estos periodos existe una reflexión (Soneira, 1996) sobre sus construcciones religiosas, pero que no trascendía más allá que la futura afiliación a la iglesia pentecostal, es más, podemos identificar que en ambas entrevistas número 1 y número 2, las figuras parentales tienen mayor incidencia en su comportamiento religioso que las doctrinas enseñadas en la iglesia:

“entonces yo decía igual mi mama pasa todo el día en la casa cuidando a mi abuela, se escapa 5 minutos y es todo lo que necesita ella entonces igual... eso me llamo mucho la atención” (Ver Anexo 1, pág. 2)

“yo puedo ver eeeh en el caso muy que al haber estado totalmente arraigado a mi padre y a las enseñanzas de mi padre eso provoco en mi vida que yo tomara buenas decisiones, decisiones que viene de parte de dios” (Ver Anexo 2, pág. 30)

En estos casos, podemos identificar a estas figuras parentales de los entrevistados como “pre-soportes” y también como facilitadores religiosos que se verán desplazados por elementos religiosos más emotivamente intensos durante el transcurso del relato.

Es más, el entrevistado número 6 nos indica, cuando se le pregunta el por qué de la elección inicial por la Iglesia Pentecostal, que fue realizada por un criterio de “proximidad geográfica”:

“Fue por un familiar. Un poco por defecto... Mi madre estuvo en búsqueda de Dios por años, ahí fue cuando participamos en la iglesia anglicana y adventista, pero nunca se sintió 100% a gusto. Supongo que tuvo que ver más con el factor

humano. La Iglesia Pentecostal fue la opción más clara después de un cambio de casa que tuvimos esos años. Ella fue un domingo y nos quedamos hasta hoy.” (Ver Anexo 6, pág. 69)

Una vez más se puede apreciar como el soporte parental es utilizado para justificar comportamientos religiosos durante este periodo, ya sea, porque la Iglesia pentecostal funciona como una Estrategia Simbólica de Supervivencia para la madre de la entrevistada número 1, por las enseñanzas valóricas religiosas del entrevistado número 2, o por decisión geográfica del entrevistado número 6, las experiencias religiosas de estos periodos de pre conversión son articuladas principalmente alrededor de figuras parentales.

Estos periodos son caracterizados por jóvenes que construyen proyectos de vida donde la religión no posee la misma importancia que en las etapas posterior a la conversión, ya que, los proyectos de vidas (González, 2009) que los entrevistados están constantemente construyendo esta basados en sus biografías, por lo tanto, la revisión del pasado que realizan en estos periodos no está marcada por la conversión, lo que lleva a que la religión sea un complemento más en estos proyectos.

Situaciones Límites

Las situaciones límites (Parker, 1996) las definimos como una problemática socio-religiosa que trata sobre un fenómeno existencial de carácter religioso, en otras palabras, es hablamos de solucionar los problemas de esta tierra asegurándonos de la continuación más allá de ella.

La proximidad a estos tipos de problemáticas por parte de nuestros entrevistados siempre fue por medio de historias familiares, y los periodos de crisis que hemos estado mencionando son identificables en etapas biográficas donde la construcción como joven es más importante que la construcción religiosa.

En el primer punto, podemos identificar que existen relatos familiares que cuentan de casos donde la no participación religiosa de algún antepasado llevaba a problemas de violencia o de adicción, el entrevistado número 4 relata:

“Te pongo el caso de mi abuelo que.... el antes era una persona alcohólica quizás le gustaba salir en fiestas con los amigos, pero desde que recibió al señor desde que tuvo el bautismo del espíritu santo él tuvo un cambio radical en su persona porque también mi abuela le contaba que el la golpeaba quizás... pero desde ese minuto mi abuela me conto que él fue otra persona” (Ver Anexo 4, pág. 55)

Hechos como el anterior son compartidos dentro de las entrevistas, quizás no con el mismo significado entre los entrevistados, pero todas las respuestas dan a conocer que dentro de la religión encontraron respuestas a estas crisis personales que vivía algún familiar, otro ejemplo es el que nos cuenta la entrevistada número 5:

“mi papa cuando se casó con mi mama no era cristiano... él se casó digamos inconverso y... nació mi hermana mayor Paola, y ella estuvo muy enferma estuvo en el hospital y el en ese momento él se acercó al señor y ahí en ese momento el cambió...” (Ver Anexo 5, pág. 60)

Este tipo de “servicio” que realiza la Iglesia Pentecostal, la respuesta a este tipo de problemática social que afecta principalmente a gente de escasos recursos, es lo que identificamos como Estrategia Simbólica de Supervivencia (Parker, 1996), que, además, es ya identificado como una característica por sus miembros:

“La iglesia cristiana ha sido muy activa no solamente en un bienestar social, sino que también en el cambio, lo que te comentaba hace tiempo, el cambio de personas que han vivido una vida muy malograda, pero a llegar a la iglesia ha llegar a cristo su vida ha cambiado, y de ser delincuentes, alcohólicos, - abusadores, en fin... se han transformados en personas de bienestar en bienhechores entonces si la iglesia evangélica ha sido en general” (Ver Anexo 2, pág. 36)

El entrevistado número 2 en este extracto nos relata como él ha visto cambiar a gente que padecía de estas situaciones límites y como la Iglesia Pentecostal ha podido dar respuesta a estos problemas.

En cuanto a nuestros entrevistado, ya comentamos que durante los periodos de pre conversión los procesos de autoconstrucción el elemento juvenil estaba por sobre cualquier tipo de componente religioso, esto produjo dos momentos en sus biografías (recordar que cada relato está articulado por la conversión religiosa): momentos de experimentación los cuales llevaron a momentos de crisis religiosa.

Cuando hablamos de momentos de experimentación hablamos de periodos donde la autoconstrucción estaba siendo articulada por la cualidad juvenil, en contra de las articulaciones religiosas que se dan después de la conversión, en los casos estudiados podemos ver una clara distinción del “joven” como aquel encargado de construirse individualmente mientras está definiendo su inserción a la vida social (PNUD, 2002), en el caso del entrevistado número 4, nos expone su visión de lo que es la adolescencia desde su biografía, donde, en la evaluación posterior, lo juvenil supero a lo religioso:

“la adolescencia es donde uno quizás experimenta cambios, se empieza a dar cuenta de más cosas ya sea en cosas del señor o cosas de afuera, se mantiene. Pero hay un punto donde uno en su adolescencia quizás pretende, le llama la atención quizás cosas de afuera y si bien yo si alcance experimentar parte de esas cosas siempre hubo un recelo de parte del señor como que yo sabiendo que esas cosas no estaban bien” (Ver Anexo 4, pág. 56)

En este caso podemos identificar como lo juvenil en momentos de adolescencia y etapas anteriores a la conversión se posiciona como una fuerza dadora de sentido dentro de las construcciones de los entrevistados, el relato obviamente esta articulado una visión de análisis de prácticas en sentido religioso, pero hay que recalcar que estas pre-pruebas son bastante interesantes, porque en un primer momento su desafíos que están estructurados mayoritariamente por la condición “juvenil” de los entrevistados, pero que posterior a la conversión se produce una resignificación de las pruebas, donde estos desafíos son releídos con una mirada ética-religiosa y la evaluación de la prueba cambia, así también puede cambiar su calificación de superada a fracasada.

La entrevistada numero 5 nos relata este proceso de relectura de la siguiente manera:

Por ejemplo, ¿cómo veías ese proceso cuando estuviste en el liceo después de todo esto?

Ahora lo veo... pucha como que cometí errores... cuando las amistades a todo po cada paso que daba estaba mal todo mal.

¿En ese momento no lo veías como una prueba?

No no no es que eso no fue una prueba eso fue como malas decisiones que uno tomo po... eso. (Ver Anexo 5, pág. 65)

El tema relacional se repite cuando el entrevistado numero 4 nos indica:

“De los 17 a los 19.

Fue el periodo saliendo del colegio... donde tenías más libertades en ese momento.

Claro.

Y como veías tus esas experimentaciones, las veías como válidas.

No lo veía más... lo que pasa que yo tuve una relación con una persona que no era cristiana, entonces muchas veces es el entorno quizás o la misma persona que te influencia” (Ver Anexo 5, pág. 56)

Como vemos, existe un momento dentro de las biografías de los entrevistados donde se intenta “ser joven”, pero sus visiones de joven se combina con el concepto trabajado de “Juvenilización” (Margulis & Urresti, 1998), es decir, para nuestros entrevistados el “ser joven” no pasa por su edad sino por una vivencia que evidencie aquello adscribiendo a cualquier patrón de moda juvenil que esté imperando en la sociedad de consumo.

Esto, conlleva a que tengan experiencias donde su construcción como individuos este motivada por este factor, ya sea por un ordenamiento político, como expresa el entrevistado numero 2:

“yo tuve conflictos como mi pensamiento en mi adolecer eeeh cual sería mi corriente política, debería haber sido mi más grande conflicto me sentía también si soy parte de esta lucha o no, pero es una cuestión eh efímera no tiene hoy día.” (Ver Anexo 2, pág. 25)

O, como expone la entrevistada 5, por temas de adaptación al grupo y del cuerpo:

“Claro las niñas eran más... como preocupadas ocupaban las falditas más cortas o la blusa más corta me acuerdo en ese tiempo, apretaditas, y yo no... era como la niña tranquila callada del grupo que no se pintaba o se cortaba el pelo... y después de eso como que me rebelé... hubo una revelación, me rebele, me corte mi pelo me empecé a pintar para tratar de encajar en el grupo” (Ver Anexo 5, pág. 62)

Cuando se confunde la juvenilización con el hecho de ser joven produce estos desfases identitarios en estos periodos, serán estos lo que identificaremos como crisis de sentido, porque, por un lado, tenemos la autoconstrucción de los entrevistados articulados por su condición de jóvenes, pero, por otro, tenemos el constante recordatorio de las historias familiares de salvación, por lo cual, no pueden encajar en ninguno de los dos mundos; la entrevistada número 3 acuñó el dicho “pie adentro y pie afuera” para describir este proceso:

Ese pie adentro y pie afuera, que situación específica te refieres.

Como que vengo a la iglesia, aquí soy la niña más cristiana, pero en mi casa eeeh soy todo lo contrario como una forma de explicarlo... eeeh por ejemplo cuando vaya a la universidad no porque mis compañeras van no se a juntar a tal hora de las noches... siento que saber cómo separar las cosas de que no porque ellas sean mis compañeras de universidad y ellas lo hagan yo lo voy a hacer” (Ver Anexo 3, pág. 46)

Es decir, la autoconstrucción que estaban llevando a cabo los entrevistados durante los periodos anteriores a la conversión no eran exitosas porque no daban cabida a las expectativas que los círculos sociales tenían sobre ellos, el juvenil-escolar y el pentecostal existe un choque entre los ideales sociales y la experiencia, donde la historia familiar hace conflicto con el ideal de joven que mantienen en esos periodos, es más, al momento de la resignificación biográfica producto de la conversión veremos que estos procesos no son criticados por el fracaso como jóvenes, sino que, por la falta de espiritualidad que existía en ellos, lo que indica que ninguno de los dos daba cabida en la autoconstrucción y el entorno existencial (Martuccelli, 2007) se contradice y hace crisis.

4.3 Relatos de Conversión

Al momento de categorizar la conversión, la hemos identificado como un tipo de socialización secundaria en el sentido que hablamos principalmente de la internalización de un ethos religioso que busca transformarse en ética dentro de los individuos conversos; para lograr este objetivo, los procesos de conversión deben poseer un contenido emocional bastante grande, distanciándose de otros tipos de socialización secundaria.

Este contenido emotivo dentro la socialización secundaria nos hará tratar a la conversión de manera diferente, además de conceptualizarla de otro modo, es por lo mismo que cuando hablamos de conversión como socialización secundaria nos remitimos directamente al concepto de “alternación” que nos brinda Berger y Luckmann (1968) en “La construcción social de la realidad”.

El objetivo de identificar a la conversión como “alternación” es que nos permite incorporar los elementos emotivos de la socialización secundaria como elementos de análisis y como parte estructural de todo el proceso, es decir, que los procesos de conversión están previstos para ser momentos emocionalmente fuertes dentro la biografía de los entrevistados, lo que no solo se identifica en los momentos de reflexividad de la conversión, sino que también el bautismo es descrito de una manera emocional que sobrepasa a los entrevistados.

Esto quiere decir que los periodos de conversión son descritos principalmente como un quiebre, “un antes y un después”, por parte de los entrevistados, un “cambio radical” como lo indica David Snow. Para estudiar el cambio relatado por parte de los entrevistados nos enfocaremos en como los procesos de individuación afectaron a la conversión religiosa, es decir, apuntaremos a identificar relatos reflexivos sobre el fenómeno como también a las apreciaciones que generar de todo el proceso de conversión, ya que dentro de estas apreciaciones podremos identificar una generalización de la responsabilización sobre sus construcciones religiosas, fenómeno que no apareció dentro de los relatos de pre conversión.

Cuando hablamos de relatos reflexivos nos enfocaremos principalmente en elementos de resignificación y relectura de las biografías, como vimos anteriormente, los periodos anteriores a la conversión son estructurados por cómo este “cambio” reestructura las estructuras de plausibilidad lo que tiene como consecuencia que todo relato anterior a la conversión sea evaluado con una mirada diferente que cuando fueron realizados producto de un proceso de reflexividad biográfica donde se

resignifica todo lo relacionado con la “antigua vida”, una diferenciación entre lo mundano y lo sagrado.

En cuanto a los procesos de responsabilización, los entrevistados señalan que una vez dentro de la Iglesia, los principales responsables de la construcción de su “religiosidad” son ellos mismos, independientes de relatos de “espiritualidad” que hayan experimentado de manera posterior, es por lo mismo que cualquier prueba que enfrenten una vez convertidos se transforma en un relato de conflicto entre ellos y dios.

Cuando preguntamos directamente a los entrevistados por sus procesos de conversión, estos siempre se remiten a ellos de una manera emotiva con un grado de desconocimiento de cómo paso y por qué paso, la entrevistada numero 5 relata ese día de la siguiente manera:

“Debe haber sido cuando... cuando me bautizo el espíritu santo, no tuvo que haber sido como hace 4 años 5 años fue una ocasión muy especial... eeh habían venido unos hermanos de otro lugar que eran amigos de mi papa y el señor ocupó esa noche idealmente... y pude sentir el bautismo que es algo muy especial que no sé cómo expresarlo.” (Ver Anexo 5, pág. 61)

En los relatos de conversión, aparte de encontramos con estos dos elementos, la emotividad y esta forma de no saber expresar lo que ocurría, nos topamos con un tercer elemento, la “instrumentalización” de dios, esto tiene relación que en los relatos de conversión los entrevistados presentan a una persona como “instrumento” que los acerca al bautismo.

Para exponerlo de forma más desagregada, como primer elemento, la emotividad en el relato, la entrevistada numero 1 indica lo siguiente:

“Era como increíble lo que uno va sintiendo de a poco porque uno siente a Dios de distintas formas y es como un sentimiento que no logra conocer cómo entenderlo muy bien al principio, como felicidad, emoción, o si es algo más que una emoción, pero así fue como de a poco en realidad.” (Ver Anexo 1, pág. 3)

Este tipo de relato emotivo se repite en todas las entrevistas cuando preguntamos directamente por sus periodos de conversión, es más, cuando le preguntamos a la entrevistada 3 como ella veía el bautismo cuando aún no realizaba el proceso ella nos indicó:

“Encuentro que es como maravilloso y me gustaría experimentarlo yo como como el... como escuchar y a hermano es como oh yo también quiero sentir eso... y eso me pasa” (Ver Anexo 3, pág. 45)

Estos relatos nos ayudan a confirmar que el elemento emotivo dentro de los procesos de conversión es fundamental a la hora comprender como reestructuran la vida de los entrevistados, ya que, muchos de ellos aun buscan volver a este estado de agitación religiosa como indica la entrevistada 1:

“ahora igual, pero como todo tiempo pasado fue mejor, como que mi conexión como espiritual, mi compromiso, esa relación no está igual me gustaría que se hubiese mantenido más tiempo” (Ver Anexo 1, pág. 10)

Esto es algo que veremos en el apartado siguiente, el proceso de conversión fue tan emotivamente fuerte para nuestros entrevistados que necesitan confirmaciones de fe constantes de esta misma intensidad, es acá donde las autoridades y la comunidad de la iglesia pentecostal juegan un papel preponderante.

Como segundo elemento dentro de los relatos de conversión, nos encontramos que los entrevistados no saben cómo describir el proceso mismo, producto de la carga emotiva que representa en sus biografías, en este sentido, se nos hace pertinente recordar que la alternación debe acercarse a lo que fue la socialización primaria, ya que, su principal tarea es el reemplazo de mundos.

En este caso, el entrevistado 1 relata algo interesante:

“no sabía cómo explicarle todo lo que estaba sintiendo, todo lo que estaba viviendo entonces para mí en ese sentido cambió el el saber que no era algo como lineal” (Ver Anexo 1, pág. 20)

En este relato podemos identificar de manera clara y literal como la conversión se transforma en un quiebre en la biografía de los entrevistados, de este modo, mediante la emotividad de la conversión se genera el cambio de estructuras de sentido en los entrevistados, ellos identificarán este proceso como un “nacimiento” o un quiebre dentro de sus biografías personales

Y como último elemento de los relatos, identificamos en las entrevistas que en todo relato de conversión se reafirma la “salvación” mediante un instrumento de dios, esta reafirmación es un acercamiento por parte de un miembro de la comunidad al encuentro con la fe, por ejemplo, la entrevistada numero 5 expresa lo siguiente:

“y ella una hermana de instrumento, de instrumento de dios, se para al lado, se para por atrás de las otras niñas, me toma el brazo y me lleva adelante y es

cuando me dice eeeh que en ese momento como que confirmaba mi salvación”
(Ver Anexo 5, pág. 66)

Este fenómeno, que se repite de forma constante en los relatos de los entrevistados, es una afirmación donde la comunidad pentecostal acepta al nuevo converso como un hijo de dios y como un miembro oficial de la iglesia pentecostal, en este sentido, estos “ritos de pasaje” (Parker, 1996) son también una oportunidad para la comunidad pentecostal para consagrar lazos de solidaridad.

Ya hemos hablado de la intencionalidad de la alternación y lo que realmente significan los procesos de conversión cuando los tratamos dentro de esta conceptualización, esto quiere decir que por parte de los entrevistados el reemplazo de las estructuras de plausibilidad es descrita como un quiebre, un cambio o un nacimiento.

En primer lugar, el relatar la conversión religiosa como quiebre tiene relación con los cambios de sentido que se producen en las biografías, es por esto que durante las entrevistas se repite con gran frecuencia la distinción entre lo mundano y lo religioso y se expresa al mundo fuera de la comunidad pentecostal como “el mundo de afuera”.

Estos tipos radicales de distinción se nos hace presente cuando al entrevistado número 6 nos cuenta su visión de la juventud:

“La juventud en general... eeeh afuera... distorsionada... y dentro de la iglesia quizás podía definirlo como dentro de una burbuja” (Ver Anexo 3, pág. 55)

Este extracto es un claro ejemplo de cómo se logra internalizar una clara distinción entre lo que sucede dentro de la comunidad pentecostal y lo que sucede fuera de ella, si bien, esto puede generar un conflicto dentro de las relaciones externas a la comunidad religiosa, dentro de esta, los entrevistados, producto de los procesos de conversión, encuentran los soportes necesarios para que estos conflictos no provoquen periodos de crisis posteriores.

Los entrevistados usan un vocabulario similar para describir lo que significó la conversión para ellos, o metáforas que tenga relación con el concepto de cambio, por ejemplo, la entrevistada número 5 indica:

“Sentiste que hubo un cambio después... de cómo vivías la vida acá en la iglesia, la religión, tus oraciones, etc.

Si hubo un cambio hubo un periodo muy bueno de mi vida que están mi caminar cambio... era algo muy especial después del bautismo era algo muy especial...

mis oraciones eran distintas... mis pensamientos todo todo cambio” (Ver Anexo 5, pág. 62)

El entrevistado numero 2 habla de este proceso como uno parecido al nacimiento:

“tu cuando naces en el señor tu comienzas a crecer eso significa un nacimiento, y cuando tú eres salvado, eso es lo que se provoca un nacimiento... es literalmente sentirse que tu naces de nuevo, la vida te sabe diferente, caminas diferente... y comienza un periodo de gracia abundante y constante, y no es que la gracia antes no estuvo, la gracia estaba y no habíamos sido alcanzado por ella... como te decía lo que yo viví en mi etapa cuando el señor sale a mi encuentro cuando él me atrae hacia él, un cambio rotundo no solamente pensamiento sino que de vida” (Ver Anexo 2, pág. 33)

En un sentido figurado, es este impacto el que genera la conversión en los entrevistados, una nueva vida, como veremos más adelante, este cambio genera una transformación en las prácticas sociales de los conversos, en todo sentido del espectro, no solo religioso, el entrevistado numero 2 expone como este cambio, este nacimiento, provoca los cambios en las percepciones de su mundo, y que este cambio es palpable dentro de su vida social, no solamente en las prácticas religiosas que debe cumplir por su nueva adscripción a la Iglesia pentecostal.

Continuando con otro ejemplo, la entrevistada número 1 nos presenta el proceso como un “prender y apagar la luz”, un cambio drástico e instantáneo:

“Y me acuerdo que fue como que cuando uno prende y apaga la luz fue el cambio que sentí yo en ese momento fue una cosa muy increíble, de hecho me costó mucho como como lo cuento ¿cachai?” (Ver Anexo 1, pág. 16)

Esta es la manera inicial en cómo se identifica el cambio radical que están viviendo los entrevistados en estos periodos de conversión religiosa, este cambio es una “nueva organización subjetiva y objetiva que se hace observable en otra forma de ejecución de las prácticas sociales” (Covarrubias, 1998), por lo mismo, cuando durante la entrevista tratamos de conseguir más información acerca de cómo había cambiado sus prácticas después del bautismo la respuesta venía con la misma emotividad que la pregunta sobre el relato de sus conversiones, es decir, que la carga emocional que se presentó durante el momento del bautismo continuo acompañando a los entrevistados durante un periodo de tiempo particular a cada uno, en el caso de la entrevistada 5, ella nos presenta el cambio de la siguiente manera:

“Sentiste que hubo un cambio después... de cómo vivías la vida acá en la iglesia, la religión, tus oraciones, etc.

Si hubo un cambio hubo un periodo muy bueno de mi vida que están mi caminar cambio... era algo muy especial después del bautismo era algo muy especial... mis oraciones eran distintas... mis pensamientos todo todo cambio” (Ver Anexo 5, pág. 62)

La entrevistada numero 1 nos presenta como estos cambios de carácter emocional se fueron desarrollando al ámbito social, se fueron transformando en prácticas religiosas:

“Era una cosa como continua así como que y por lo mismo no quería que se me pasara no quería que se me pasara y empecé a ir a la oración me acuerdo a la al... a la reuniones de los martes a veces, algunas de los jueves pero pero fue así lo sentí yo por lo menos fue como un éxtasis una felicidad como que... no la había sentido de esa forma antes, si me había sentido emocionada pero no tan emocionada ah ah sentir la presencia de dios que es distinto estar ah que bonito y te dan ganas de llorar” (Ver Anexo 1, pág. 18)

De esta forma, podemos ver como los elementos emotivos de la conversión llevan a que las prácticas religiosas dentro de la iglesia pentecostal se realicen con mayor convicción, los entrevistados responden a estos procesos con una intensificación de cómo practican su religión en relación con los dogmas, con la comunidad, con ellos mismos y con dios.

En estos casos podemos apreciar que la nueva vida es algo articulado únicamente a su religiosidad (Silva, Romero, & Peters, 2010), los cuales son expresados de una forma de espiritualidad como “la experiencia con lo divino, siendo su naturaleza, individual, singular, específica y personal” (Silva, Romero, & Peters, 2010), en este sentido, la representación de la relación entre estos dos conceptos la podemos ver en este extracto de la entrevista al entrevistado número 6:

“¿Llevar una nueva vida? Tiene que ver con la posesión del Espíritu Santo en todo tu ser. En el momento en que tú aceptas que no puedes vivir una vida sin Dios, que sin El solo vagas en pecado. Ahí es cuando Él te ofrece su perdón, con el compromiso de que tú le honres en vida. Quizás lo identifico como algo demasiado intangible para la mayoría, porque no es algo que puedas ver, si no sentir. Es la presencia de Dios en tu vida la que te guía en ese cambio.” (Ver Anexo 6, pág. 70)

La utilización de los recursos religiosos para tratar de explicar de alguna forma lo que significó el proceso es la mejor manera de que nosotros podamos analizar de manera comprensiva como los cambios ocurren a nivel social, ya que para los entrevistados lo religioso es estrictamente social y nosotros no podemos negarles la oportunidad de expresarse de esta forma para relatar sus procesos de conversión; es la manera correcta de hacerlo.

El entrevistado número 6 nos explica como por obra del Espíritu Santo, la posesión, puede vivir una vida en comunión con dios, dentro de esta racionalización del proceso de conversión vemos como la religiosidad, el sistema organizado de creencias, se manifiesta mediante episodios de espiritualidad, experiencias individuales con lo sagrado, y no hay mejor ejemplo de esto que la oración.

La oración entendida de una manera religiosa como una comunicación directa con dios se contrasta con una visión racional sociológica de la oración, en este sentido, podemos entender a la oración como “el alejamiento de todo mal exterior en este mundo y el procurarse ventajas terrenales” (Weber, 1964, pág. 344), estos tipos de oración son los más comunes donde se pide la intercepción por alguna situación mundana, ya sea, para solucionarla o para brindar sabiduría para buscarle algún tipo de respuesta o sentido a estos problemas materiales.

Entonces, las oraciones, la practica religiosas de orar, se vuelve más abundante, como nos señala el entrevistado número 2, así como también desaparece el carácter instrumental de la plegaria, y se transforma en una comunicación de agradecimiento:

“entonces uno comienza realmente de preocuparse más de esas cosas, de leer más las escrituras, de ir mas a la oración que es un tema realmente espiritual que la oración es la comunicación directa con el señor, con dios y es a través del espíritu santo, y así comencé yo en verdad” (Ver Anexo 2, pág. 33)

“Si si absolutamente, comenzaron a ser más abundantes en eso, más abundantes antes si eran agradecidas, como te decía yo tengo una formación bíblica entonces siempre fue mis oraciones fue de gratitud, pero ahora eran más genuinas, más profundas... realmente no tuve que irme a ahí a la India para hacer más profundo en cuanto a mi vida espiritual”. (Ver Anexo 2, pág. 33)

Es interesante como compara sus experiencias de espiritualidad con otras experiencias no cristianas, con religiones que se caracterizan por ser de contemplación y de cercanía con lo espiritual, ya que, de alguna forma, logra legitimar sus procesos

mediante esas comparaciones. En otro ejemplo, la entrevistada número 5 nos explica de manera un poco menos expositiva como sus prácticas religiosas cambiaron:

“Sentiste que hubo un cambio después... de cómo vivías la vida acá en la iglesia, la religión, tus oraciones, etc.

Si hubo un cambio hubo un periodo muy bueno de mi vida que están mi caminar cambio... era algo muy especial después del bautismo era algo muy especial... mis oraciones eran distintas... mis pensamientos todo todo cambio” (Ver Anexo 5, pág. 62)

A estos cambios le procedió un fenómeno que Snow le denominó la “aceptación del rol del converso” pero que en términos de procesos de individuación religiosa hemos identificado como “responsabilización”.

La diferencia conceptual que identificamos entre el término de aceptación con el de responsabilización es porque en el primero se traduce como si el periodo de conversión haya terminado y el individuo haya quedado completo religiosamente, pero cuando analizamos las entrevistas vemos que los jóvenes pentecostales están en constante cuestionamiento de si son o no dignos del estado de gracia en que se encuentran.

A su vez, el concepto de responsabilización nos permite trabajar la religiosidad como algo dinámico, que está en constante reflexión por parte de los individuos, esta responsabilidad muchas veces es confundida por los deberes que caen a los conversos producto de su afiliación a la iglesia pentecostal, pero olvida el elemento constitutivo de la responsabilización (Martuccelli, 2007) que el individuo asuma causa de la totalidad de las cosas que le suceden, sean o no producto de la acción del individuo mismo.

De esta forma, las formas de dominación que clásicamente se le han atribuido a la religión se producen mediante la responsabilización, pero, a diferencia del sentido clásico de dominación, se origina un “mecanismo de inscripción sui generis de dominación” (Martuccelli, 2007, pág. 148), es decir, la decisión del individuo de afiliación a la iglesia pentecostal conlleva la dominación por responsabilización.

Al momento de las entrevistas no teníamos este aspecto de la conversión preconcebido en las pautas de entrevistas, sino que apareció naturalmente mediante las conversaciones eran llevadas a cabo, y como sucedió con la emotividad en la conversión, hubo un consenso entre los entrevistados.

Por ejemplo, las entrevistadas número 3 y 5, respectivamente, contestaron algo similar cuando se le preguntaba por el cambio que produjo la conversión religiosa:

“Y volviendo a tu bautismo, tu sentiste un cambio, viendo en retrospectiva... sentiste que después de bautismo venias con más ganas.

Sentí más responsabilidad

¿Responsabilidad cómo?

Compromiso que como lo explique delante que era yo quien estaba decidiendo seguir a cristo y no eran mis papas los que me empujaban” (Ver Anexo 3, pág. 48)

En el primer caso vemos como la entrevistada se despega de los soportes anteriores a la conversión religiosa, como sus padres, y elige por decisión propia ser la responsable de su propia salvación, en consecuencia, la situación se vuelca hacia el individuo recién converso convirtiéndolo en el único responsable de su vivencia religiosa

Otro tipo de responsabilización nos presenta la entrevistada número 5:

“Hubo un cambio en tus prácticas religiosas, venias más, orabas más.

Si oraba un poco.

Cambio el contenido de tu oración.

Si... agradecía más.

Empezaste a ver tu vida diferente.

Si me me analizaba harto.” (Ver Anexo 5, pág. 65)

Anteriormente habíamos ocupado su relato para identificar como la espiritualidad era vista como signo de cambio, en este otro extracto de la entrevista, ella presenta su responsabilización como un proceso de reflexividad constante, y no solo producto de la resignificación biográfica que produce la conversión.

Como ejemplo final para este apartado, el entrevistado número 2 relata dos tipos de responsabilización, la primera tiene que ver con un proceso de reflexividad con relación a su conducta con los patrones de comportamientos pentecostales:

“yo comencé en esa conducta de decir a ver hay cosas que a dios no le va a agradar de mí, uno piensa en esa conducta pensando que dios empieza a trabajar en uno” (Ver Anexo 2, pág. 32)

Estos cambios de conducta son producto de que el entrevistado es el responsable de su relación con dios, sin intermediarios, lo que genera que reconfigure ciertos patrones de comportamiento que no son adecuados a su nueva religión, además, nos expresa que como percibe sus acciones:

“yo el otro día te explicaba que para nosotros no existe las casualidades, para nosotros existe la voluntad soberana de dios y dentro de esa voluntad soberana él nos permite a nosotros tener una voluntad que es con la cual tomamos decisiones” (Ver Anexo 2, pág. 30)

De esta forma, podemos identificar que los entrevistados se sienten dueños de sus construcciones religiosas, pero más que una declaración de agencia, estamos hablando de una forma de dominación que obliga al individuo converso a hacerse cargo de su propia salvación en una relación directa con dios. El ultimo extracto nos permite identificar que para nuestros entrevistados existen dos tipos de verdades, o voluntades, cuando hablamos en relación a sus construcciones religiosas, la verdad absoluta o soberana de dios, y una verdad fluida que es en base al libre albedrio que dios les permite tener, mientras la primera se mantiene oculta, es trabajo de los individuos tratar de comprender y sincronizar la segunda con la primera.

4.4 Relatos de Post Conversión

En el presente apartado, nos enfocaremos en los relatos de los periodos posteriores a la conversión, en el caso de los entrevistados es correcto afirmar que todo el relato de conversión religiosa está articulado dependiendo de cómo sea la estructura de religiosidad que los soporte en el momento de la entrevista.

Es por esto que para esta apartado del análisis nos enfocaremos en 3 subcategorías post conversión que se presentaron durante las entrevistas: en primer lugar, trabajaremos las consecuencias en los modos de vida de los entrevistados, es decir, como la conversión cambio sus vidas en un sentido más mundano, adentraremos más a fondo en los cambios de prácticas religiosas sin enfocarnos tanto en los elementos emotivos característicos de la conversión e identificaremos los conflictos o problemas que la decisión de unirse a la Iglesia Pentecostal les acarrió a los entrevistados.

En segundo lugar, producto de estos conflictos identificables en los relatos, estudiaremos cuales son las consecuencias directas de la responsabilización en relación de cómo autoconstruyen su religiosidad, para esto, nos apoyaremos en los post-soportes y en las post-pruebas, como elementos característicos que aparecen en los relatos de los entrevistados luego de que el proceso de conversión sea exitoso. De esta manera, trataremos de configurar una tipología de Individuación Religiosa dentro de las entrevistas, con la finalidad de poder concebir de manera comprensiva como construyen los entrevistados su religiosidad.

Y, en tercer lugar, nos enfocaremos en identificar elementos reflexivos en los relatos de los entrevistados con el fin de establecer de manera definitiva cuales son los ejes por los cuales los procesos de resignificación y relectura biográfica y como estos son llevados a cabo.

Para poder identificar de manera completa lo que trata de buscar la primera subcategoría, las consecuencias relacionales de la conversión religiosa, nos enfocaremos los indicadores que nos permiten comprender empíricamente a la conversión (Snow, 1984): la membresía, participación en eventos religiosos y patrones del relato.

Cuando hablamos de membresía nos remitimos solamente al hecho de pertenecer a la iglesia, pasar por el bautismo, pero comprendemos el ritual de paso en sí mismo no es lo que permite internalizar de manera efectiva el ethos pentecostal, ni menos influenciar la religiosidad de los individuos, esto tiene su expresión más material

cuando hablamos de los “cristianos a su manera”, la entrevistada numero 3 nos los presenta de la siguiente manera:

“Mi mama quería que yo me bautizara siendo consiente por la iglesia de dios pentecostal porque se ha dado los casos que a los niños cuando chicos los bautizan por ejemplo por la iglesia católica y cuando son más grandes no ejercen más en la iglesia y por ejemplo o ya no participan o se convierten a dios, participan en iglesias metodistas, evangélicas, etc.” (Ver Anexo 44, pág. 44)

Si bien, estos tipos de prácticas religiosas no dejan de ser interesantes para un estudio, pero no es lo que buscamos ni lo que se propuso dentro de los objetivos, es por lo mismo que establecemos que no podemos identificar a la membresía como un signo de cambios en las prácticas religiosas de los entrevistados.

En segundo lugar, tenemos la participación en eventos religiosos, como sabemos estos eventos están orientados a gatillar una experiencia de espiritualidad en los individuos participantes lo que genera que cada persona dentro del evento tenga una percepción particular y único sobre el mismo, en estos casos podemos tomar el relato de la entrevistada número 1 cuando nos presenta como cambio su visión de las exhortaciones y la participación en el templo:

“la deje de ver como eso, la deje de ver como pasos que tenían que seguir para sentirte bien ellos, sino que lo vi como los pasos que tenían que seguir porque querían hacerlo para agradar a dios para orar a dios y no como una cosa de rutina po” (Ver Anexo 1, pág. 19)

Entendemos que la entrevistada genera una segunda lectura de cómo se realiza la participación dentro de la Iglesia Pentecostal, pero no genera una reflexión de la participación misma, sino que apunta a como es la vivencia individual dentro de estos eventos. Entonces, en lo que debemos enfocarnos en los patrones de relato, en si es capaz de desplazar un discurso por otro y en como este discurso puede cambiar las prácticas de los individuos.

En este sentido se nos hace pertinente extraer partes de las entrevistadas donde las respuestas se inclinan a racionalizar los comportamientos como “hijos de dios”, en los casos donde la legitimización de una acción es mediante este recurso podemos identificar patrones de relato que implican que el discurso de la vida anterior está siendo desplazado por el “discurso de salvación” provocando, algo que ya hemos mencionado, la “reconstrucción biográfica” (Snow, 1984); a modo de ejemplo, la entrevistada número 3 nos expone de manera sencilla que: *“Si... tengo ósea como dije aprender a separar las cosas y ante todo soy hija de dios”*.

En una breve frase podemos identificar como los relatos religiosos provocan una tensión con lo pasado y con lo mundano, en el sentido, de que articulan la totalidad de las acciones de los entrevistados, a su vez, hemos descubierto que donde más es posible identificar este desplazamiento del discurso es cuando los entrevistados eran afectados por pruebas luego de haber pasado por los procesos de conversión.

En estas post pruebas, vemos como la internalización de un modo de vida religioso fue exitosa y también en como la manera de enfrentarse a las pruebas cambia, ya no importa demasiado si la prueba es superada, sino de qué manera es afrontada.

Siguiendo con la entrevistada número 3, ella nos explica cómo ha sido el proceso de admisión a la educación superior para ella y sus compañeras de curso, en este sentido, ella explica de qué manera afronta todo el proceso, siempre mediante un lenguaje bien religioso:

“Si porque ellas se confían mucho en sus capacidades y por ejemplo si... si no entran eeh se auto echan la culpa, así como aaaah por qué... en cambio yo lo dejo en manos de dios porque siento que él tiene preparado mi futuro y me cierra las puertas y me abre las puertas.” (Ver Anexo 3, pág. 43)

Esta nueva manera de enfrentar las pruebas se nos presenta de manera automática en las entrevistas porque los entrevistados ya habían pasado por los periodos de conversión hace un buen tiempo, por lo que esta forma pentecostal de comportamiento ya estaba bastante internalizada en ellos.

El entrevistado número 6 presenta estas pruebas como constantes, su religiosidad está en constante peligro, y es en la comunidad donde él encontró un soporte a los constantes ataques del “enemigo”:

“El amor y compromiso entre Hermanos es tan rico que la tarea, a pesar de ser difícil, se hace sostenible. El Bautismo, o el perdón de pecados viene de la mano con muchas tentaciones. Incluso ahora te puedo decir que me siento mucho más expuesto al enemigo que antes, pero ahí es cuando la familia de la Iglesia te ayuda” (Ver Anexo 6, pág. 71)

Las post pruebas pueden ser consideradas de distintas formas, como terapias (Berger & Luckmann, 1968), como disciplina (Weber, 1964) o como lenguaje (Bourdieu, 2006), pero lo más relevante que las entrevistas arrojaron es como las post pruebas son un reflejo de cómo va el proceso de autoconstrucción del individuo y que tan exitosos han sido los procesos de responsabilización.

De esta forma, podemos identificar que mediante los procesos de individuación religiosa es como los entrevistados evalúan la coherencia entre sus acciones y la estructura de religiosidad que ellos mismos han creado, un ejemplo de aquello es como la elección afectó el general de su vida, con respecto a esto la entrevistada número 5 indica:

“Y cuál es el aporte a tu vida el ser pentecostal.

¿Pentecostal?... pucha... cuál ha sido el aporte para mí... ha sido bueno... ha sido más o menos... es que la gente igual no entiende... no entiendo po por ejemplo yo tenía el pelo mucho más largo me molestaban por esas cosas "ahí viene la canuta" y... bueno.

Entonces has tenido problemas con esta elección de vida.

Si he tenido problemas sobre todo en las relaciones... tuve periodos así muy malos por ser cristiana.” (Ver Anexo 5, pág. 62)

Si bien, cada prueba es individual a cada entrevistado, hemos descubierto que dentro de la comunidad encontraron un soporte para enfrentarlas, que no están solos en estos procesos, a lo anterior la entrevistada número 1 responde:

“Claro igual las compartíamos y igual nos dimos cuenta que claro po no no era como tan aislado lo mío con lo de al lado eh no se eran cosas chicas igual” (Ver Anexo 1, pág. 4)

Unas de las mayores ventajas de compartir experiencias similares en cuanto ser pentecostal, en la prueba de ser pentecostal, es que los testimonios pueden ser compartidos a la comunidad religiosa para que ella funcione de sostén al individuo es lo que se conoce como los “testimonios”, relatos de épocas de turbulencias alejados de la fe donde dios salió a su encuentro para devolverlos a la iglesia de dios.

Gran parte del éxito de los testimonios dentro de la iglesia pentecostal es que son un fenómeno colectivo donde toda la comunidad es parte del relato, pero cada miembro debe generar una lectura individual de los testimonios expuestos, lo que ayuda a la autoconstrucción de las religiosidades individuales, la entrevistada numero 5 relata lo siguiente cuando experimenta estos testimonios:

“¿Lo evalúas o hay una evaluación dentro tuyo primero?

Si porque nos ayuda a ver si estamos bien o mal... que aspectos de nuestra vida hay que cambiar y eso es siempre bien recibido.

¿Te sientes bien identificada cuando están hablando adelante?

La mayoría del tiempo llega ahí... sí sí porque eso también como te decía eso habla nos habla directamente al hueso cuando pucha cuando estamos mal nos ayuda a enderezarnos.” (Ver Anexo 5, pág. 61)

Producto de la responsabilización, la autoconstrucción se vuelve un imperativo para los entrevistados, incluso con mayor relevancia que en otros procesos de individuación, pasamos de una autoconstrucción como joven a una autoconstrucción como pentecostal, en la cual las experiencias anteriores a la conversión también son funcionales para justificar decisiones en torno a la construcción de la religiosidad, este cambio de enfoque se ve explicitado en el siguiente extracto de la entrevistada número 3:

“Si... siento que fue todo tan desordenado y. como que me llamo la atención eeeh o sea que anterior viví como poco ese proceso antes de bautizarte y ahora como que volví siendo como más adulta y como que me llamo la la atención como experimentar como lo que los jóvenes viven, pero me hallo, no me agrada, pero es como que no me agrada.” (Ver Anexo 3, pág. 51)

Estos procesos son la última subcategoría que trabajemos en el análisis, los procesos de reflexividad que conllevan una resignificación biográfica, en el extracto de la entrevista podemos identificar como estos problemas de joven ya no afectan tanto a la entrevistada luego de que los procesos de conversión fueron exitosos en su biografía, ya no se autodenomina como joven sino como pentecostal, el desplazamiento de discurso está completo.

Si bien, hemos descrito a la comunidad pentecostal como uno de los post soportes más importante para los entrevistados como manera de reafirmar su religiosidad, debemos recordar que los procesos de autoconstrucción son consecuencia de “debilitamiento normativo de los discursos institucionales y de los modelos heredados” (Guzman & Godoy, 2009, pág. 175), este alejamiento de la comunidad puede ser identificado en la denominación como “hijo de dios” que revisamos anteriormente, ya que, al considerar una relación directa con dios, los individuos se despegan de manera simbólica de la comunidad ya que cada uno es responsable de su propia relación, y el compartir experiencias entre miembros de una misma comunidad solo funciona como un método de evaluación de la relación.

Para terminar, podemos describir de manera un poco más comprensiva como los entrevistados realizan sus procesos de Individuación Religiosa, si bien, es este concepto el que ha estado presente durante todo el presente análisis, es necesario esclarecer en palabras de nuestros entrevistados el cómo opera este tipo de individuación.

Ya hemos descrito como los entrevistados se sienten dueños de su propia religiosidad mediante los procesos de responsabilización y de autoconstrucción, esto quiere decir, que nuestros entrevistados también poseen una apreciación y evaluación personal de las doctrinas pentecostales.

Dicho de otra forma, al considerarse legítimos constructores de sus patrones de comportamiento religioso, el ethos pentecostal tiene problemas para transformarse en ética, y esto los entrevistados lo tienen bastante claros; es de conocimiento público que la iglesia pentecostal fuerza a sus miembros a llevar un modo de vida bastante conservador, reproduciendo patrones de vida tradicionales, que pueden llegar a ser conflictivos a la hora de la evaluación que se les pide a los entrevistados, como joven, e incluso, cuando los entrevistados los evalúan como pentecostales.

En este sentido, lo que más les ha calado dentro de sus construcciones es que lo único importante dentro de sus construcciones religiosas es la relación personal que posee con dios, el entrevistado número 4 nos explica:

“Si tuviera que definirte en una palabra lo que es religión es una guía... porque no podemos caer solamente en lo que es ser religioso porque la religión en sí es como una pauta lo que verdaderamente importa es la palabra del señor y conocer al señor” (Ver Anexo 4, pág. 55)

Esta visión de religión se separa de la conceptualización clásica que maneja en el común de la sociedad y se acerca más a una visión moderna de religión, que, si bien es interpretada mediante un lenguaje pentecostal, posee toda la articulación de los procesos de individuación: significa que los entrevistados pueden obviar o incluso negar algunas de las enseñanzas exhortadas en la iglesia.

Si bien, existe una adscripción generalizada de que las enseñanzas son bien recibidas, convive con una percepción de que la religión posee una categoría secundaria con relación a las vivencias y prácticas religiosas individuales, la entrevistada número 1 indica:

“No a la religión, no a la religión, yo no estaba articulando entorno de la iglesia pentecostal porque si no hubiese sino no se distinto la iglesia tampoco me pone reglas así como yo tengo que hacerlo, yo lo hago por respeto, pero lo que a mí me toco no era la religión sino que era dios” (Ver Anexo 1, pág. 20)

El entrevistado 6 nos agrega que el tipo de religión no es importante, sino que tu relación con dios sea autentica

“La doctrina es en esencia la misma a la de los pentecostales. Diría que mi relación con ellas es de respeto. En general los protestantes en Chile a diferencia los católicos y ortodoxos tenemos una base común, que es el Evangelio, y vivimos una vida en pos de él. Tengo buenos amigos de esas denominaciones, y a pesar de que tenemos diferencia en ciertos temas, en líneas generales pensamos lo mismo. Creo que esa es la clave, Dios no vino a entregarle la verdad absoluta a un grupo selecto. El regalo es para todos, y el mensaje es claro. Son las pequeñeces las que finalmente causan división. Los anglicanos son litúrgicamente similares a los ortodoxos, mientras que los adventistas son una rama más conservadora dentro de los protestantes, pero en todas esas iglesias puedo sentirme en casa si estamos alabando al mismo Dios.” (Ver Anexo 6, pág. 68)

Estos extractos nos indican notoriamente que los entrevistados realizan constantes ejercicios de reflexividad sobre su postura religiosa, y que esas reflexiones están enmarcadas en el contexto de mercado normativo que explicamos en la problematización y marco teórico, ellos perciben a la doctrina pentecostal como parte del entramado de instituciones que compiten entre sí con el mismo objetivo y todas estas instituciones comparten la misma validez para ellos.

Estos procesos son característicos en una modernidad donde los individuos, como vimos con nuestros entrevistados, poseen la capacidad de “reflexionar sobre los medios religiosos que les ofrecen, y además los modifican, los seleccionan y los escogen” (Berger, 2005, pág. 11), estas elecciones no solo tienen relación con la construcción de sus religiosidades, ya que, las religiones otorgan recursos para articulares también con los otros y el mundo, es decir, nuestros entrevistados ostentan una agencia única, religiosa.

4.5 Soportes y autoconstrucción religiosa

Para comenzar a cerrar el presente capítulo, es necesario que revisemos la pregunta de investigación antes de iniciar las conclusiones, y de qué manera nuestros entrevistados, implícita o explícitamente, ayudaron, mediante las entrevistas, a contestar esta interrogante.

El objetivo general de la investigación responder cómo la conversión, a la Iglesia Pentecostal, les proporciona a los jóvenes soportes para su autoconstrucción religiosa; es por esto, que los soportes, que han sido mencionados en apartados anteriores, son la base para la contestación de la pregunta de investigación propuesta.

Como mencionamos en apartados anteriores de este capítulo, pudimos identificar, gracias a las entrevistas realizadas, dos tipos de soportes: soportes anteriores a la conversión y soportes posteriores a la conversión. Esta distinción es necesaria, ya que, para responder la pregunta de investigación es pertinente enfocarnos en los segundos porque son estos soportes los que determinan el carácter de la autoconstrucción religiosa de los entrevistados.

A su vez identificamos dos momentos en los relatos de conversión de los entrevistados que tiene relación a los soportes movilizados por los entrevistados: por un lado, tenemos los relatos emotivos de conversión donde, producto de la carga emotiva del proceso de conversión, los soportes son de carácter invisible como en el caso de la oración o la comunidad, en estos casos, tenemos una construcción de una religiosidad con matices muy cargados de espiritualidad, donde los procesos de individuación religiosa son reflejados en los relatos emotivos de los entrevistados.

En estos momentos de autoconstrucción, los soportes movilizados por los jóvenes entrevistados se despliegan para acompañar la emotividad característica de estos periodos de gracia mencionados anteriormente se establecen como secundarios al proceso de conversión, es decir, los soportes invisibles de la oración y la comunidad son participes del proceso de conversión.

El primer soporte, la oración como comunicación directa con dios, se desarrolla de manera de extensión del carisma brindado por la conversión, es por esto, que durante las entrevistas cuando preguntábamos directamente por el cambio en las prácticas religiosas luego de la conversión, el primer ejemplo que exponían nuestros entrevistados era el cambio que tuvieron sus oraciones, más agradecidas, más abundantes, más profundas.

Desde este punto, podemos identificar como los jóvenes entrevistados empiezan a generar una relación más directa con dios, punto clave durante el segundo momento de autoconstrucción, ya que, este ejercicio de oratoria se contrasta con periodos de intensa responsabilización.

De la misma manera, la comunidad religiosa también se despliega como un soporte de tipo invisible durante los periodos de conversión, pero en estos casos, la relación es de beneficio mutuo, ya que, la comunidad como los conversos utilizan estos ritos de pasaje para fortalecer sus construcciones religiosas mediante la emotividad de la conversión.

En este primer momento de autoconstrucción podemos concluir que los soportes movilizados por los entrevistados son directamente proporcionados por la conversión, como la comunidad, o se potencian por sus efectos, como la oración. Ambos apoyan al individuo en este periodo fuertemente emotivo a encontrar una manera de expresar su religiosidad para que de esta manera la conversión pueda internalizarse de manera definitiva en los individuos.

El segundo momento de autoconstrucción identificado dentro de las entrevistas a los jóvenes pentecostales está caracterizado por la pérdida del estado de gracia y la emotividad brindada por la conversión que le da paso al aumento de la responsabilización por la propia salvación de los entrevistados, la resignificación biográfica y las pruebas constantes.

Todo lo anterior produce que la construcción religiosa de los jóvenes caracterizada principalmente por la autodenominación de “hijo de dios”, es decir, en la relación personal e íntima que tiene con dios. Esto trae como consecuencia que la espiritualidad se vea disminuida y la religiosidad tenga aún más importancia dentro de sus autoconstrucciones.

Este paso de espiritualidad a religiosidad tiene relación a un mayor ejercicio reflexivo por parte de los entrevistados acerca de la religión, la iglesia, dios, es decir, acerca de todo lo relacionado con lo pentecostal. Es en este periodo donde se produce la resignificación biográfica y actos anteriores a la conversión comienzan a tomar otras significaciones por parte de los entrevistados, en mayor parte hablamos de las pruebas que tenían relación con lo juvenil que se transforman en pruebas religiosas.

El aumento en la responsabilización y la urgencia por la autoconstrucción religiosa llevan a los entrevistados a movilizar soportes que refuercen la idea de la relación directa con dios, en este sentido, la comunidad pierde un poco la legitimidad

que poseía en momentos iniciales y la oración se transforma en una rendición de cuentas.

En este segundo momento de autoconstrucción, la religiosidad supera a la espiritualidad producto de las constantes pruebas a las que se ven expuestos como nuevos pentecostales, y, por esta razón, la autoidentificación como “hijo de dios” se convierte en el soporte más importante en este periodo.

Esta identificación los transforma en legítimos constructores de su religiosidad, y, a la vez, en responsables de su salvación, de esta manera, el participar dentro de la iglesia pentecostal les brinda un status simbólico superior que otros jóvenes y, producto de este status, se legitiman cualquier tipo de construcción religiosa que lleven a cabo.

La relación personal con dios se transforma en un soporte “confesable”, es decir, en un “conjunto de soportes, sobre todo relacionales, susceptibles de ser reconocidos como dependencias sin que ello atente empero a la autoimagen del individuo” (Martuccelli, 2007, pág. 92), es más, esta relación eleva al individuo a una nueva condición social, y más que dependencia, es asumida como una bendición.

En este punto podemos observar la manera histórica en como los soportes se desarrollan dentro de los individuos, el hecho social de ser legítimos constructores religiosos, alejado de las primeras definiciones sobre la cura de almas y la técnica carismática religiosa (Weber, 1964), da cuenta de un periodo socio-histórico específico donde cada individuo es responsable de su propia salvación, y por ende, de su construcción religiosa. Esto no quiere decir que modelos religiosos anteriores pierdan validez dentro de la sociedad chilena actual, sino, que, de manera complementaria, estos soportes vienen a reforzar el concepto de reflexividad en la modernidad como la superación del componente irracional de la religión.

Conclusiones

La presente investigación buscó desde un comienzo contestar a la pregunta de la autoconstrucción religiosa dentro de miembros de la Iglesia Pentecostal, una interrogante que no ha sido estudiada lo suficiente, ya que, luego de las entrevistas y posterior análisis podemos concluir de manera general que los jóvenes entrevistados sí poseen herramientas para su autoconstrucción, es más, la misma iglesia ayuda a proveer esas herramientas.

Esta afirmación la trabajaremos por partes con relación a la pregunta de investigación, con el fin de contestar esta pregunta tuvimos que contextualizar el objetivo principal que nos propusimos al comienzo del planteamiento del problema y en el diseño del proyecto dentro de un contexto de modernidad que le brindaba el imperativo de la autoconstrucción del proyecto de vida, los procesos de individuación.

Junto con esto, expusimos que el campo religioso chileno en los últimos 30 años se ha transformado en una suerte de “supermercado” religioso, un pluralismo nunca antes visto, un fenómeno religioso interesantísimo que es bastante particular a Chile y a América Latina en particular, que produjo una expansión de la oferta religiosa, pero, conjuntamente, produjo una pérdida de la influencia tradicional que tuvo la religión como institución durante todo el siglo XX.

En este contexto sociohistórico construimos una pregunta de investigación que expusiera a cabalidad nuestra curiosidad investigativa inicial, es decir, en esta investigación se describió como la conversión a la Iglesia Pentecostal les proporcionó a los jóvenes soportes para su autoconstrucción religiosa mediante el relato biográfico, es decir, como se describió en su totalidad en el capítulo anterior, la condición social de pentecostal misma le proporcionaba herramientas a los jóvenes para construir su propia religiosidad, el ser considerado “hijo de dios”, producto de su conversión a la Iglesia Pentecostal, opera como soporte para que estos jóvenes puedan construirse legítimamente como constructores de su religiosidad.

Con el uso de las técnicas del relato biográfico y la línea de vida pudimos ser capaces de construir en la entrevista una narrativa que fuera funcional a nuestro objetivo general y a nuestros objetivos específicos, además, de otorgar datos cualitativos que no fueron previstos dentro del diseño original y que resultaron bastante útiles a la hora de analizar y sintetizar comprensivamente estos datos extraídos en el campo de estudio.

De esta manera, y con el fin de responder de forma exhaustiva la pregunta de investigación, encontramos que dentro de los relatos biográficos de los entrevistados existían 3 periodos articulados con su proceso de conversión, los que llamamos: periodos de pre conversión, periodos de conversión y periodos de post conversión; cada uno de ellos respondía de manera diferenciada a nuestros objetivos por lo que encontramos una claridad a la hora de identificar a la conversión como una “acontecimiento biográfico” (Leclerc-Olive, 2009) dentro de las narrativas de los entrevistados, esto quiere decir, que la conversión religiosa a la iglesia pentecostal cambio el lenguaje de los entrevistados, cambió las representaciones de sí mismo y el mundo.

Además, pudimos identificar que dentro de los relatos de los entrevistados existían eventos que ellos señalaban como gatillante para su acercamiento a la Iglesia Pentecostal, estos eventos son denominados como “giros de la existencia” (Leclerc-Olive, 2009) los cuales fueron resignificados productos del proceso de conversión, es en este cambio de lenguaje, de sentido, donde pudimos identificar como la Iglesia Pentecostal era internalizada de mejor manera, ya que, como pudimos establecer durante el trabajo teórico y de campo, la membresía y la participación (Snow, 1984) no eran indicadores pertinentes para identificar si los procesos de conversión eran exitosos en su función de desplazar la estructura de plausibilidad en los individuos.

Es por eso, que durante las entrevistas pudimos apreciar que en el relato hubo un cambio en el discurso de los entrevistados, especialmente cuando se referían a estos eventos, es decir, que cuando nos referenciamos en los periodos de pre conversión, los jóvenes comprendían que en estas etapas existían una forma diferente de ver y de realizar las cosas, no solo los asuntos religiosos e incluso las pruebas vividas dentro de estos periodos fueron resignificadas luego de la conversión.

Lo anterior, es lo que podríamos llamar el “lenguaje religioso” dentro de los relatos, implícitamente, durante toda la investigación hemos trabajado a la religión como lengua, siguiendo la definición de Pierre Bourdieu (2006), esto nos permite considerar a la religión como instrumento de conocimiento, más que puramente como una institución de carácter ético-moral, para ser capaces de identificar dentro de la Iglesia Pentecostal maneras de presentar un discurso religioso mediante la conversión religiosa.

De esta manera, dentro del lenguaje religioso que identificamos dentro de los relatos hemos concluido que la emotividad de la conversión aún conserva su carácter legitimador, esto quiere decir, que elecciones de religiosidad (Silva, Romero, & Peters, 2010) son racionalizadas por el grado de espiritualidad que expresaron en un momento

dado, donde las elecciones son confirmadas al ser compartidas como “testimonios” dentro de la comunidad pentecostal; el compartir la experiencia sobrenatural vivida es tan importante como vivirla, refuerza al miembro de la iglesia como apoyo simbólico de la fé y la comunidad pentecostal percibe los testimonios como declaraciones que soportan el ethos pentecostal.

Los testimonios o relatos de salvación son tan importantes como la conversión misma y son denominados “bautismos del espíritu santo” podemos considerarlos “ritos de pasaje” (Parker, 1996), tal y como los bautismos de agua, celebraciones no periódicas que ayudan a aceptar el cambio/quiebre y refuerzo lazos de solidaridad con la comunidad.

En el transcurso de la investigación se identificó dos tipos de soportes en los relatos biográficos de los entrevistados: soportes anteriores a la conversión (pre-soportes) y soportes posteriores a la conversión (post-soportes); esta distinción fue necesaria porque respondían a diferentes procesos de construcción biográfica: por un lado. los pre-soportes estaban articulados a una construcción con relación a la condición de joven, y, por otro lado, los post-soportes tenían relación con una construcción más religiosa.

En estos casos, identificamos el supuesto de “individuo soberano” (Martuccelli, 2007) no tenía cabida dentro de las autoconstrucciones religiosas de los entrevistados, ellos siempre se consideran hijos de dios primero lo que podemos identificar como el primer soporte que provee la conversión religiosa, lo que a su vez, los legitimaba a considerarse los primeros responsables de su salvación, y, por ende, de la construcción de su religiosidad. El tener una relación directa con dios les permite establecer una relación con la Iglesia Pentecostal con un carácter de “guía” o como un medio, de esta manera, los jóvenes pueden generar sus propias pautas de cómo vivir como pentecostal, de cuáles serán los ejes articuladores de sus religiosidades y de que prácticas religiosas encuentran más importantes para fortalecer esta relación.

Como segundo soporte identificamos los testimonios, estos se caracterizan por ser un refuerzo simbólico de la fe por medio de la comunidad, como ya explicamos, los testimonios son un elemento importante dentro del lenguaje religioso, pero también funcionan como soportes de tipo ambivalente (Martuccelli, 2007), es decir, que niegan la condición de individuo soberano pero sin generar los prejuicios que esto conlleva. Los testimonios trabajan de forma dual, por un lado, son formas de refuerzo personal para los individuos como manera de legitimar los procesos de conversión que se están llevando a cabo, y, por otro lado, para la comunidad pentecostal en su conjunto son

instancias de fortalecimiento de las maneras tradicionales, un modo de confirmar que la estrategia pentecostal para afrontar el mundo en pos del siguiente da resultado.

Es por esto, que la comunidad misma se transforma en un tercer soporte para los jóvenes, en estos casos, los hermanos de la Iglesia Pentecostal proveen de experiencias similares de las cuales los jóvenes pueden extraer conocimiento para sus propios proyectos de vida, a modo de consejo o de disciplina, este tipo de soporte invisible (Martuccelli, 2010) posee una dimensión de alejamiento del mundo exterior para los jóvenes, ya que, como muchos entrevistados explicaron, dentro de la iglesia se vive en un tipo de “burbuja” que aparta de manera sistemática a los jóvenes de lo mundano con una justificación religiosa, este dimensión de la conversión la denominamos como una forma de dominación, una característica que las religiones no han dejado de lado aun en contextos de modernidad periférica (Araujo, 2010).

En estos casos vemos como la Iglesia Pentecostal de forma indirecta produce que los jóvenes se vuelven responsables de su propia relación con dios y posterior salvación, en estos casos, vemos como los jóvenes se identifican directamente con la Iglesia en su conjunto, pero cada uno de ellos posee una manera particular de vivir como pentecostal a pesar de pasar por experiencias similares durante su relato biográfico.

Estas experiencias también fueron divididas a partir de la conversión religiosa, de esta forma, pudimos identificar pruebas anteriores a la conversión (pre-pruebas) y pruebas posteriores a la conversión (post-pruebas), y, como explicamos con los soportes, esta distinción está dada por la manera en que los jóvenes articulaban sus construcciones biográficas dentro de periodos de vida específicos. Lo interesante dentro del estudio de las pruebas fue que, luego de la conversión religiosa, pudimos encontrar en sus relatos una resignificación de las pre-pruebas como una manera de relectura biográfica, es decir, el discurso juvenil fue desplazado por el discurso religioso, ya no generaban distinciones por problemas relacionales que tuvieran que ver con pares de cohorte generacional, sino, que, al volver a estas experiencias, fueron evaluadas mediante los procesos de construcción religiosa que eran llevados a cabo en ese momento, o sea, fueron vistas con una mirada pentecostal. En el caso de las post-pruebas pudimos observar como estas eran evaluadas mediante a un crecimiento religioso constante, cualquier tipo de desafío era una prueba frente a dios y frente a sí mismos como una forma de seguir fortaleciendo su religiosidad, donde las justificaciones para enfrentar estos eventos siempre fueron validadas mediante un discurso religioso.

Todos estos elementos fueron adscribiendo a los procesos de autoconstrucción religiosa de los jóvenes que conllevaron que los entrevistados se sintieran aún más responsables de sí mismos, incluso de elementos externos a su control. Estos procesos de responsabilización son un producto intrínseco de la conversión religiosa vivenciada, así como también de los posteriores procesos de construcción biográfica que llevaron a cabo, en consecuencia, la comunidad pentecostal cumple su misión de soporte solo como medio para legitimar alguna acción o decisión por parte de los jóvenes porque, producto de esta relación directa con dios, no poseen los dispositivos disciplinarios para sancionar alguna decisión, en estos casos, se recurre a la biblia, la palabra de dios, para justificar alguna decisión o alguna posible sanción pero siempre a modo sugestivo, incluso, la palabra de las autoridades eclesiásticas, pastores y ancianos, puede no ser tomada en cuenta por los jóvenes.

Los procesos de responsabilización producen que el desenvolvimiento dentro de la vida social de los jóvenes se vea permeado por la constante presión de la comunidad, su religiosidad y ellos mismos, al convertirse en los responsables de su salvación deben trabajar con los recursos que tienen más próximos, esto produce una situación de angustia constante por la falta de conocimientos teológicos, la falta de recursos económicos y la definición que deben realizar para insertarse al mundo social adulto.

En conjunto, todas las categorías antes mencionadas producen que la configuración de la individuación religiosa de los jóvenes pentecostales se vea caracterizada principalmente por el desarrollo de un discurso reflexivo constante sobre el conflicto que significo el desplazamiento del discurso de joven por el discurso pentecostal, donde, los procesos de responsabilización se intensifican durante las post-pruebas y las elecciones con relación a la autoconstrucción religiosa se vea solo justificada por momentos de emotividad espiritual intensa, pero a pesar de esto, los jóvenes poseen una visión bastante moderna sobre el rol de la religión en general en la sociedad y legitiman de manera enfática que otro tipos de religiones cristianas protestante también puedan generar la relación con dios que ellos ostentan en estos periodos sociohistóricos específicos.

Para cerrar, a modo de consideraciones finales, queremos dejar establecido que la presente investigación no ha dado cabido con las posibilidades de estudios que existen con los procesos de individuación en pentecostales, hay un sinfín de elementos que son lo suficiente interesantes para volver a prestarles atención en futuras investigaciones, especialmente elementos carismáticos dentro de las iglesias que requerirían un método más etnográfico de estudio, a su vez, dejar en claro que si bien

las Iglesias Pentecostales son vistas como instituciones de carácter vertical y tradicionales, hemos desarrollado constantemente en la investigaciones que la vivencia pentecostal está lejos de reflejar estos elementos, son instituciones de base, autogestionadas, discriminadas y muchas veces calladas, los fenómenos religiosos estudiados no podrían tener cabida en instituciones que generen demasiado control social sobre sus miembros ni menos de carácter autoritario.

En un sentido más relacionado a la presente investigación podemos señalar que para futuras investigaciones sobre Individuación Religiosa en contextos pentecostales se han extraído interesantes datos sobre elementos comparativos entre iglesias, elementos doctrinarios, como también, en visiones diferentes sobre lo que significa ser pentecostal, en estos casos, podemos enfocarnos en tramas de poder dentro de la iglesia, como también en la influencia que diferentes personeros poseen. A su vez, es interesante generar un estudio de documentos sobre los estudios bíblicos que ahí se exhortan, ya que, hemos identificado, producto de conversaciones con informantes claves, que muchos de estos tienden a alejarse un poco de las escrituras, lo que reflejaría la verdadera ética pentecostal, y se podría generar un estudio comparativo con las escrituras o con otras iglesias que enseñen estudios similares.

Bibliografía

- Aguilera, O. (2009). Los Estudios sobre Juventud en Chile: Coordinadas para un Estado del Arte. *Última Década*, N° 31, 109-127.
- Araujo, K. (2010). La individuación y el trabajo de los individuos. *Educação e Pesquisa*, vol. 36(núm. especial), 77-91.
- Bardin, L. (1996). *El análisis de contenido*. Madrid: Ediciones Akal.
- Berger, P. (1969). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Berger, P. (2005). Pluralismo Global y Religión. *Estudios Públicos*, N° 98, 5-18.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1996). Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido. *Estudios Públicos*, N° 63, 2-54.
- Bourdieu, P. (1971). Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie*, Tome XII(Numero I), 0-21.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, vol. XXVII(núm. 108), 29-83.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de Investigación social*. Santiago: LOM Ediciones.
- Capriati, A. (2014). "Una Aventura Abierta". Acontecimientos biográficos de jóvenes residentes de villas y barrios populares del Gran Buenos Aires, Argentina. *Última Década*, N° 40, 109-129.
- Contreras, R. (2002). Las imágenes del paraíso: juventud popular, liberalismo y sociabilidad en Chile. *Última década*, N° 16, 153-174.
- Covarrubias, K. (1998). La conversión religiosa en la construcción de la identidad del sujeto. Reflexiones a partir del referente empírico. El caso de una familia cristiana-evangelica de Colima: Los Amezcua Torres. 1-31. Recuperado el 14 de Junio de 2016, de <http://www.equiponaya.com.ar/religion/XJornadas/pdf/5/5-Covarrubias.PDF>
- Cruz, J. (2010). Creencias y actitudes religiosas en sectores empobrecidos de Argentina: Individuación y des-institucionalización en los umbrales del siglo XXI. *Sociedad y Religión*, vol. 20(núm. 32-33), 60-80.
- Di Leo, P. F., & Camarotti, A. C. (2015). Todo puede, todo el tiempo, cambiar: (in)consistencias, agencias y procesos de individuación. En P. F. Di Leo, & A. C. Camarotti, *Individuación y Reconocimiento. Experiencias de jóvenes en la sociedad actual* (págs. 335-364). Buenos Aires: Editorial Teseo.
- Fernandez, F. (2002). El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación. *Revista de Ciencias Sociales*, 35-53.

- García, J. (2014). El neo-pentecostalismo en América Latina. Contribución a una antropología de la mundialización. *Sociedad y Religión*, vol. 24(núm. 41), 43-78.
- González, S. (2009). Individuación y modernidad: la constitución de la persona en el espacio público. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, N° 16, 5-20.
- Güell, P., Peters, T., & Morales, R. (2012). Individuación y consumo cultural: las afinidades electivas. En P. Güell, & T. Peters, *La trama social de las prácticas culturales. Sociedad y subjetividad en el consumo de los chilenos* (págs. 21-49). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Guzman, V., & Godoy, L. (2009). Individuación y Normatividad de Género: la construcción de proyectos biográficos de mujeres. En K. Arauyo, *¿Se acata pero no se cumple? Estudio sobre las normas en América Latina* (págs. 175-196). Santiago: LOM.
- Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, M. (2014). *Metodología de la Investigación*. Mexico DF: McGraw-Hill.
- INJUV. (2017). *Octava Encuesta Nacional de Juventud*.
- Leclerc-Olive, M. (2009). Temporalidades de las Experiencias: Las biografías y sus Acontecimientos. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, N° 8, 1-39.
- Margulis, M., & Urresti, M. (1998). La Construcción Social de la condición de Juventud. En Cubides, Laverde, & Valderrama, *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios y nuevas sensibilidades* (págs. 1-22). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Martuccelli, D. (2007). *Cambio de rumbo*. Santiago: LOM Ediciones.
- Martuccelli, D. (2010). La individuación como macrosociología de la sociedad singularista. *Persona y Sociedad*, vol. XXIV(núm. 3), 9-29.
- Masías-Hinojosa, V. H. (2010). La estructura narrativa de la conversión religiosa: El caso de los convertidos a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. *Forum: Qualitative Social Research*, vol. 11(núm. 1), 1-30.
- Míguez, D. (2001). La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la "década perdida". *Intersecciones en Antropología*, N° 2, 73-88.
- Parker, C. (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- PNUD. (2002). *Transformaciones culturales e identidad juvenil en Chile*. Santiago.
- Ramírez, M. (2012). La conformación de individuación religiosa en jóvenes tapatíos. *Sociedad y Religión*, vol. 22(núm. 38), 190-195.
- Ramírez, M. d., & Gutiérrez, C. (2011). Dimensiones operacionales de la Individuación Religiosa en jóvenes tapatíos. En T. Rodríguez, *Discursos e*

imágenes en movimiento. Siete estudios de comunicación y cultura (págs. 35-52). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- Rodríguez, J. M. (1988). Epistemología y Sociología de la Religión. *Ciencias Sociales*, N° 39, 83-97.
- Sarrazin, J. P. (2015). La conversión al Islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad. *Revista de Estudios Sociales*, N° 51, 132-145.
- Sierra, R. (1995). *Sociologías Latinoamericanas de la Religión: una introducción a la obra de Pedro Morande y Cristián Parker*. Santiago: Universidad Academia Humanismo Cristiano.
- Silva, C., Romero, J., & Peters, T. (2010). Espiritualidad Juvenil en el Chile de Hoy: Características y Ámbitos. *Ultima Década*, N° 33, 201-225.
- Simmel, G. (2005). *El problema religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Snow, D. (1984). The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*, vol. 10, 167-190.
- Soneira, A. (1996). *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Soto, A. (2012). Conversión pentecostal femenina: motivos e implicancias. Estudio Cualitativo sobre Pentecostalismo en Sectores Marginales. Santiago.
- Valenzuela, E. (2013). ¿En que creen los chilenos? Naturaleza y alcance religioso en Chile. *Temas de la Agenda Pública*, N° 59, 1-20.
- Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Vallverdu, J. (2001). Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad. *Gazeta de Antropología*, vol. 17, 1-10.
- Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yopo, M. (2013). Individualización en Chile: Individuo y sociedad en las transformaciones culturales recientes. *Psicoperspectivas*, vol. 12(núm. 2), 4-15.