

Construcción de identidad en personas convertidas a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile

Víctor Hugo Masías-Hinojosa, Paola Andrea Ramírez-Pérez & María Inés Winkler-Müller

Palabras clave:

*identidad,
narración,
conversión
religiosa,
pentecostalismo,
ideología*

Resumen: El presente artículo trata sobre la construcción de identidad en personas convertidas a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile (IMPCH). Se realizó una entrevista biográfica-narrativa a 11 personas convertidas a la IMPCH, siguiendo el método de la Grounded Theory para el análisis de los relatos. Los resultados indican que la identidad personal estaría construida por medio de cinco anclajes; continuidad como producto de la intervención divina, el cambio en el sentido de la mismidad, la definición de sí en relación con el Otro (Dios), la identidad como proyecto (ser gente de Dios) y la trascendencia como producto de una vida de apostolado. Tales anclajes poseen una organización cargada de mensajes ideológicos correspondiente al discurso Evangélico Pentecostal. Los resultados son comparados con hallazgos de otras investigaciones dedicadas al estudio de la identidad en personas convertidas, y la discusión culmina con el planteamiento de algunas consideraciones para las prácticas psicológicas.

Índice

[1. Introducción](#)

[2. Antecedentes Teóricos](#)

[2.1](#) Psicología de la conversión religiosa y construccionismo

[2.2](#) Narración, identidad personal y conversión religiosa

[3. Metodología](#)

[4. Resultados](#)

[4.1](#) Los anclajes de identidad personal

[4.1.1](#) Anclaje I: La continuidad de sí como producto de la intervención divina

[4.1.2](#) Anclaje II: El cambio en el sentido de la mismidad a lo largo de la narración

[4.1.3](#) Anclaje III: La definición de sí en relación con el Otro (Dios), los semejantes y *demás*

[4.1.4](#) Anclaje IV: La identidad como proyecto: ser mejor persona, ser gente de Dios

[4.1.5](#) Anclaje V: La trascendencia como producto de una vida de apostolado

[4.2](#) La organización de los anclajes de identidad y su respectiva carga ideológica

[5. Discusiones y Conclusiones](#)

[Agradecimientos](#)

[Referencias](#)

[Autores](#)

[Cita](#)

1. Introducción

Este artículo aborda un tema escasamente explorado desde la disciplina psicológica en Chile: la construcción de identidad en personas convertidas, específicamente, desde el catolicismo a la religión evangélica pentecostal. [1]

Con el nacimiento de la psicología como ciencia, uno de los primeros aspectos investigados en Estados Unidos acerca de la influencia de la dimensión religiosa en el individuo lo constituyó el fenómeno de la conversión religiosa, destacando en sus inicios el trabajo de los psicólogos William JAMES, G. Stanley HALL, Edwin STARBUCK y James LEUBA (HAY 1999; WULFF 1997). A lo largo del siglo XX, parte de la investigación psicológica se ha centrado en pesquisar la relación entre la identidad personal y la conversión religiosa. Así ERIKSON (1958) al estudiar la vida de Martin LUTERO indagó preliminarmente sobre la relación que existe entre la crisis de identidad, la adopción de una ideología y la conversión religiosa. Posteriormente KÖSE (1996), en una investigación hecha sobre una población de británicos convertidos al Islam, concluye que "el logro de la identidad, podría ser una explicación para la experiencia de conversión de los participantes entrevistados" (p.262). [2]

Estudios psicológicos más recientes también han indagado sobre la relación entre la identidad personal y la conversión religiosa (BEIT-HALLAHMI & NEVO 1987; NG 2002; THUMMA 1991). Entre estos, PALOUTZIAN, RICHARDSON y RAMBO (1999), han sugerido que una de las dimensiones de la personalidad que se ve influida por la conversión religiosa es la identidad personal, y plantean que el cambio personal no se situaría tanto en los rasgos o la estructura de la personalidad, sino que más bien se relaciona con el relato o narración de vida incorporado por medio del cual las personas convertidas realizan definiciones de sí. Paralelamente, han surgido desarrollos metodológicos en psicología que comprenden la conversión religiosa desde una aproximación narrativa (BELZEN 1996; DAY 1993; MANKOWSKI & RAPPAPORT 1995; RAPPAPORT 1995), especialmente la de POPP-BAIER (2001a, 2001b, 2002a, 2002b). [3]

El estudio de la conversión religiosa en Chile se ha centrado en la religión pentecostal¹ y ha sido abordada principalmente desde la sociología (CANALES,

1 La religión pentecostal es una de las ramas del protestantismo que enfatiza la acción directa del Espíritu Santo sobre sus fieles. Según MARTÍN-BARÓ (1987), este grupo religioso se caracterizaría por proponer 1) un mensaje salvífico que se funda en la creencia de la segunda venida de Cristo; 2) una simbología religiosa que concibe a Dios como espíritu o fuerza milagrosa, transformadora y santificadora; y 3) un énfasis en los vínculos comunitarios en los actos del culto pentecostal.

Por su parte, el pentecostalismo chileno se enmarca en lo que se ha denominado "Pentecostalismo Criollo", el cual se caracteriza por tener fuertes raíces en la cultura popular-católica y ser independiente, en su origen, de las misiones evangélicas extranjeras provenientes, ya sea de Estados Unidos o Europa (ÁLVAREZ 1992), aunque en el presente las iglesias pentecostales se estarían organizando en "redes transnacionales", incorporando elementos de iglesias pentecostales extranjeras (FEDIAKOVA 2002).

Actualmente, a pesar del desmembramiento observado al interior de los grupos pentecostales, se pueden distinguir a la IMPCH y la Iglesia Evangélica Pentecostal como algunas de las organizaciones más numerosas de este movimiento en Chile, siendo la primera la que congrega mayor número de fieles (DONOSO 1996; FEDIAKOVA 2001).

PALMA & VILLELA 1991; DONOSO 1996; GALILEA 1990, 1991; GUERRERO 1995, 1998; LAGOS & CHACÓN 1987; LALIVÉ 1968; OSSA 1991, 1996; SERVICIO EVANGÉLICO PARA EL DESARROLLO 1988; TENNEKES 1985; WILLEMS 1967), la ciencia política (FEDIAKOVA 2001, 2002, 2004), la antropología (ARAVENA 2003; CORNEJO & ÑANCUPIL 2004) la historia de la religión (CREARLY & J. SEPÚLVEDA 1997; J. SEPÚLVEDA 1999; N. SEPÚLVEDA 1992) y la teología pentecostal (J. SEPÚLVEDA 1988, 1992a, 1992b)². Algunos de estos trabajos han incorporado el concepto de la identidad personal para la comprensión de la conversión religiosa, aunque no lo han tomado como objeto de estudio propiamente tal. [4]

Sin embargo, no hemos encontrado publicaciones que exploren la relación entre la conversión religiosa y la identidad personal en organizaciones pertenecientes al pentecostalismo chileno³. Este estado del arte se mantiene pese a que existen antecedentes sobre que la conversión religiosa es un fenómeno relevante en la población chilena. De hecho, PARKER (1994) señala que en Chile ha habido un cambio vertiginoso en la pertenencia a las distintas religiones, a propósito del crecimiento de la religión evangélica frente a la católica. Es más, se ha estimado que en Chile por cada evangélico que se desplaza al catolicismo, cinco de éstos lo hacen a religiones evangélicas (PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO 2002); así de acuerdo al último Censo nacional (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS 2003) la población evangélica en Chile representa el 15,1% de las personas mayores de 15 años de edad, del cual un 80% correspondería a la religión pentecostal. [5]

De todos modos, además de estos antecedentes sociométricos, se conoce que la conversión religiosa al pentecostalismo tendría consecuencias substanciales en las pautas de comportamiento individual y social (CANTÓN 1998; DORK 2000 en FEDIAKOVA 2002; KIRBERG & MAASS 1985; MARTIN-BARÓ 1987, 1989; STOLL 1993 en GILL 1999; TENNEKES 1985). Por tanto, si consideramos que la investigación psicológica sugiere que la identidad personal es un aspecto de la personalidad que cambia con la conversión religiosa (KÖSE 1996; PALOUT-ZIAN, RICHARDSON & RAMBO 1999; THUMMA 1991), constituyendo el abordaje narrativo de ésta un tópico de discusión actual en psicología clínica y social de la religión (WOHLRAB-SAHR 2001; POPP-BAIER 2001a, 2001b, 2002a, 2002b), se justifica un estudio que explore la construcción de la identidad del convertido. De acuerdo con lo anterior, se propone investigar qué elementos del relato del convertido a la IMPCH resultan cualitativamente claves para comprender su construcción identitaria. [6]

Para obtener información respecto de la IMPCH, diríjase a su sitio web corporativo (<http://portal.impch.cl/>).

- 2 Para la introducción del estudio la conversión religiosa al catolicismo en Chile, véase la investigación de IGLESIAS (2001).
- 3 Quizá el estudio de ACEVEDO, CUADRA y VALLADARES (2001), aunque no toman como objeto la construcción de identidad en personas convertidas, sugieren que la conversión religiosa tendría consecuencias a nivel de la identidad.

En este contexto, es pertinente su estudio puesto que en Chile la religiosidad tiene un peso sustancial en las creencias, representaciones e imaginarios sociales y culturales (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS 1992 en PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO 2002; LEHMANN 2002; PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO 2002; WINKLER 1996). Además, el conocimiento de la producción identitaria en personas convertidas a la IMPCH, es condición sine qua non para la comprensión psicológica y clínica de un fenómeno que en nuestra sociedad adquiere el estatus de colectivo. [7]

2. Antecedentes Teóricos

2.1 Psicología de la conversión religiosa y construccionismo

La pregunta por la influencia de la religión en las personas, la sociedad y la cultura ha sido uno de los principales temas en la historia de la humanidad. La psicología no ha estado ajena a esta interrogante. [8]

El estudio de la conversión religiosa por parte de la psicología comienza hace más un siglo con el último trabajo del profesor Edwin Dillar STARBUCK, *Psychology of Religion*, publicado en el año de 1899 (HAY 1999). Este autor investigó los motivos de conversión de una población protestante en un ambiente estadounidense y concluyó que ésta se caracteriza por "cambios de carácter más o menos súbitos desde la maldad a la bondad, de la pecaminosidad a la rectitud y de la indiferencia a la actividad e insight espiritual" (STARBUCK 1912, p.21, en YOUNG WOON 2001, p.156). [9]

Semejantemente, G. Stanley HALL se dedicó a explorar este fenómeno religioso a propósito de su propia experiencia de conversión, la que ocurrió durante su adolescencia en un encuentro de renovación espiritual (VANDE 1992). HALL aplicó su psicología genética al estudio de este fenómeno en sus obras *Adolescence* de 1904 y en *Jesus Christ in the Light of Psychology* de 1917, y concibió la conversión como resultado natural del período de la adolescencia, la que vinculó al desarrollo moral y a la educación religiosa recibida (VANDE 1992). [10]

Sin embargo, uno de los desarrollos en psicología que más ha influido en los investigadores de la conversión religiosa durante todo el siglo XX, proviene de la obra de William JAMES titulada *Las Variedades de la Experiencia Religiosa*, publicada en el año de 1902. En dicho trabajo, que contiene una serie de conferencias, se puede encontrar uno de los más tempranos intentos en la pesquisa de la fenomenología de la conversión. Al comenzar la IX conferencia titulada *La Conversión*, JAMES elabora una de las primeras definiciones, dicha en sus propias palabras:

"Convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir seguridad, todas estas son frases que denotan el proceso, repentino o gradual, por el cual un yo dividido hasta aquel momento, conscientemente equivocado, inferior e infeliz se torna unificado y conscientemente feliz, superior y correcto, como

consecuencia de sostenerse en realidades religiosas. Esto es lo que significa, al menos en términos generales, conversión, creamos o no que se precisa una actividad divina directa para provocar este cambio moral" (JAMES 1986, p.149). [11]

Actualmente, la investigación de la construcción identitaria en personas convertidas, demanda desafíos importantes, en cuanto a las formas de aproximación desde la psicología como ciencia. Hasta el momento, existen diversos enfoques psicológicos dedicados al estudio de la conversión religiosa, y que han tendido a explicarla en términos intra psíquicos. Por ejemplo, en la aproximación psicodinámica, el análisis de la conversión religiosa ha estado supeditado a las dinámicas internas del individuo, y ha sido interpretada de diferentes maneras, ya sea como un intento original de resolver conflictos edípicos (FREUD 1980); como parte del proceso de maduración psíquica de la representación interna de la imagen de Dios (COHEN 2002); o bien – desde el polo de la personalidad de lo inconsciente – como un proceso de formación por enantiodromía (JUNG 1936). [12]

Desde la aproximación humanista ha sido concebida como una de las formas del despertar religioso frente a una crisis personal (ALLPORT 1950), o ha sido vinculada – a nivel supraconciente – a las experiencias cumbres (MASLOW 1974), e interpretada, en general, como un proceso de cambio y crecimiento personal (STRUNK 1962). De modo similar, pero ahora focalizándose en los contenidos de la conciencia, la aproximación fenomenológica ha descrito la conversión como un renacimiento fenoménico para la vida del sujeto (VAN DER LEEUW 1964); desde una aproximación cognitiva y cognitiva-conductual ha sido conceptualizada como el cambio de creencias personales (ULLMAN 1982) o del sistema atribucional (PROUDFOOT & SHAVER 1975; SPILKA, SHAVER & KIRKPATRICK 1985), o bien, utilizando el modelo transteórico del cambio de PROCHASKA y DICLEMENTE, como cualquier otro proceso psicológico que responde a la naturaleza del cambio individual (BOCKIAN 2001). [13]

En este panorama, tales enfoques psicológicos han propuesto distintos contenidos y diferentes procesos, los cuales han sido situados ya sea en el campo consciente, inconsciente e incluso supraconciente del individuo. De este modo, la conversión religiosa parece ser concebida como un producto de la mente individual. Frente a este *modus operandi*, ¿qué se puede proponer desde el construccionismo para el estudio de la conversión religiosa? [14]

Para comenzar, nada estipula u obliga que la comprensión futura de la conversión sea circunscrita a explicaciones intra individuales. Desde una aproximación construccionista, resulta atractivo investigar las producciones discursivas de las personas convertidas, donde los relatos personales no constituyen la expresión de un mapa mental, sino que dan cuenta de un complejo cambio relacional. [15]

La identidad de las personas convertidas puede ser explorada desde el relato personal, y resulta apropiado como concepto psicosocial, sobre todo si se conoce que las narraciones en las comunidades religiosas son un recurso que a)

define la pertenencia e identidad colectiva, b) demarca el sentido de comunidad, y c) proporciona los medios para la construcción de una identidad personal alternativa (MANKOWSKI & RAPPAPORT 2000). Además, los relatos de personas convertidas a la IMPCH tienen una estructura narrativa prototípica, la cual sirve de marco para la instanciación de variantes de los relatos (MASÍAS & DE LA VEGA 2007). [16]

La narración puede ser entendida como el relato construido respecto de la relación de los acontecimientos en un plano temporal, lo que debe interpretarse como un discurso público acerca del yo (GERGEN 1996). Desde esta perspectiva, la concepción de sí es pensada como "una narración que se hace inteligible en el seno de las relaciones vigentes" (op.cit. p.231). Mantener una identidad sería el resultado de la negociación en los intercambios sociales y de la validez que tenga la narración en una comunidad más amplia, en tanto que sólo en ella, el yo y/o el otro logran su inteligibilidad y legitimación (BERGER & LUCKMANN 1968; GERGEN 1996; GOFFMAN 1959, 1967). Como señalan DAVIES y HARRÉ (1990) y POTTER y WETHERELL (1987), el uno y el otro toman posiciones en secuencias conversacionales, las que por supuesto, tienen sus funciones en el plano de la interacción social. [17]

Por lo anterior, nos inclinamos a reforzar la idea sobre que la conversión religiosa se edifica a partir de las relaciones que se establecen con los demás, en el intercambio efectivo del discurso. Según esta comprensión, la conceptualización de la identidad en personas convertidas a la IMPCH, propone un desafío similar al que señala RAPPAPORT (1995) en el ámbito de la psicología comunitaria estadounidense. Este autor plantea la necesidad de incorporar la aproximación narrativa para analizar "cómo las narraciones organizacionales y comunitarias son creadas y apropiadas en nuestros relatos de vida personal (y viceversa) y cómo estos relatos influyen al comportamiento y la identidad, al cambio social y personal" (p.796). De hecho, BERGER y LUCKMANN (1968) enfatizaron tempranamente la importancia de la reorganización del aparato conversacional y del requerimiento de un aparato legitimador y comunitario para soportar el cambio subjetivo en la conversión religiosa. Es decir, la conversión religiosa es un fenómeno social que puede ser entendido como producto de la dinámica de las relaciones sociales. [18]

Antes de proseguir, se debe señalar que lo presentado en esta sección constituye solamente una breve descripción del foco sobre el cual se ha articulado el estudio psicológico de la conversión religiosa. Teniendo en cuenta el constante cambio investigativo del objeto de estudio de la psicología, y por supuesto la del ojo del observador, creemos necesario recordar, como en toda actividad escolar, que el mapa no es el territorio y que el nombre no es la cosa nombrada (BATESON 1990); es decir, la conversión religiosa puede diferir de aquello que piense un grupo de psicólogos o de investigadores. Comprender lo anterior constituye una aprendizaje nuclear, pues como ha señalado RAMBO (1999), investigador especialista en el estudio del cambio religioso, "las teorías de conversión a menudo nos dicen más acerca de quién realiza la atribución que de la persona o grupo que se ha convertido" (p.261). [19]

2.2 Narración, identidad personal y conversión religiosa

Considerando el foco de análisis planteado para esta investigación, se estima que el estudio psicosocial de las narraciones de conversión es una vía alternativa al individualismo de algunos enfoques de la psicología de la religión (BELZEN 1996; DAY 1993) y de la conversión religiosa (BELZEN 1999; POPP-BAIER 2001a, 2001b, 2002a, 2002b). [20]

Esta aproximación destaca la importancia que tiene el uso de las narraciones personales en el proceso de la conversión, y tiene como antecedente aquellos desarrollos de la sociología de la religión que ven en este fenómeno un cambio del universo de discurso del sujeto (SNOW & MACHALEK 1984). También abarca aquellas propuestas que entienden que la modificación del auto concepto es el medio por el cual las personas convertidas logran la transformación de sí (STAPLES & MAUSS 1987). Además, se puede mencionar la contribución del antropólogo STROMBERG (1993), quien señala que la apropiación del discurso posibilita que la persona convertida concilie conflictos y deseos y/o exprese nuevos propósitos personales, lo que es requerimiento para la auto transformación. [21]

En esta línea de desarrollo, se sostiene que el cambio identitario del convertido, sólo puede ser comprendido sobre la base de una narrativa comunitaria compartida, en la que se articularían tales relatos personales (MANKOWSKI & RAPPAPORT 1995; RAPPAPORT 1995). Lo anterior nos recuerda lo sentenciado por el filósofo español LAÍN (1988), cuando en su libro *Teoría y Realidad del Otro* aborda el tema del encuentro con Dios, y plantea que la experiencia religiosa se cimienta tanto en lo personal como en lo comunal. En sus propias palabras:

"La experiencia religiosa es a la vez personal y comunitaria; quiéranlo o no, a Dios le 'encuentro' siendo yo ser coexistente, Mitdasein. Toda la Humanidad, y más aún la que me es próxima, va virtualmente conmigo cuando yo patentizo mi religión, y de ahí que el descubrirme como ser religado y fundamentado sea a la vez el verdadero fundamento de mi vinculación con los otros. Mi religatum esse fundamenta mi vinculatum esse y le da sentido" (p.546). [22]

De lo antes dicho, se puede vislumbrar con claridad el temprano acierto de BERGER y LUCKMANN (1968) cuando destacaron el contexto comunal en el fenómeno de la conversión religiosa. Como ellos señalan:

"Saulo puede haberse convertido en Pablo en la soledad del éxtasis religioso; pero para seguir siéndolo necesitaba del contexto de la comunidad cristiana que lo reconociera como tal y confirmara el 'nuevo ser' en que ahora se ubicaba esta identidad" (p.198). [23]

La conversión de la identidad desde una comprensión narrativa, es consistente con el argumento que señala que aquellos acontecimientos que una persona comunica pueden ser re-significados por circunstancias vitales, y que tales

cambios plantean distintas versiones de identidad personal. Como señala GERGEN (1996): "las personas pueden autorretratarse de muchas maneras dependiendo del contexto relacional. Uno no adquiere un profundo y durable 'yo verdadero', sino un potencial para comunicar y representar un yo" (p.254). [24]

Parafraseando la sentencia de WITTGENSTEIN (1995), la cual señala que las demarcaciones del lenguaje significan los límites del mundo, puesto que el lenguaje es el ámbito de todo aquello que se puede señalar con sentido, GERGEN (1998) propone que "los límites de nuestras tradiciones narrativas sirven como los límites de nuestra identidad" (pars.22), en tanto que las narraciones serían el medio de todo lo que la persona puede decir y comunicar respecto de sí. [25]

De acuerdo con lo anterior, los relatos de conversión constituyen una puerta de acceso. También, son la mejor excusa para dar cuenta de la producción identitaria del convertido a la IMPCH. [26]

3. Metodología

Esta investigación se realizó bajo una metodología de orientación cualitativa (KRAUSE 1995; TAYLOR & BOGDAN 1984). Puesto que no existe una metodología que por definición pueda llamarse constructorista, sino más bien un conjunto de aproximaciones metodológicas que giran en torno a un cuerpo teórico (POTTER 1996), los investigadores optaron por utilizar la estrategia metodológica la Grounded Theory, de acuerdo a los planteamientos de CHARMAZ (1990, 2000). Esta estrategia metodológica ha sido utilizada para guiar el análisis de los relatos de conversión, en virtud de la flexibilidad que da al investigador para desarrollar categorías sin descuidar un mínimo desarrollo conceptual (POPP-BAIER 1998). [27]

En este contexto, luego de plantearnos investigar qué elementos son cualitativamente claves en la construcción de la identidad de las personas convertidas a la IMPCH, se codificaron línea a línea los relatos de conversión. Simultáneamente, se aplicó dos procesos analíticos; el método de comparación constante y el cuestionamiento continuo del material de análisis. Desde el proceso descrito, se construyeron las categorías así como los conceptos, por medio de la contrastación y comparación con el material de análisis previamente codificado. Finalmente, el equipo investigador preparó un manuscrito que permitió clarificar y organizar los resultados del análisis. En resumen, el empleo de la Grounded Theory constó de las siguientes fases (CHARMAZ 1990):

- Desarrollar y refinar el estudio y las preguntas para la recolección de datos.
- Levantar los datos por medio de la codificación, para luego transformarlos a conceptos.

- Plantear preguntas conceptuales en un nivel genérico.
- Fabricar descubrimientos y clarificar los conceptos a través de la escritura, discusión y reescritura de un manuscrito. [28]

La técnica de recolección de datos de orientación narrativa fue la entrevista biográfica narrativa (ROSENTHAL 1993). Esta consiste en invitar a cada participante a contar, sin interrupción, su relato de vida, para en una segunda etapa, realizar algunas preguntas sobre lo dicho, o bien, sobre algún tema que resultó de interés. La selección de los entrevistados se delimitó a quienes participaran en comunidades de Santiago congregadas bajo la IMPCH, y que fueran reconocidos en su comunidad como convertidos. Estos fueron contactados personalmente, para explicar los objetivos y alcances del estudio, y sobre la libertad para participar o desistir de la investigación; y mediante una estrategia sucesiva, del análisis de los primeros relatos, se construyeron los criterios de selección de los siguientes participantes. De esta forma, y con un fin exploratorio, se entrevistó a 11 personas, 7 hombres y 4 mujeres, con un rango de edad entre los 20 y 31 años. [29]

Las narraciones fueron registradas en cassettes de audio, previa lectura y aprobación del consentimiento informado, el cual consignó la asignación de un pseudónimo a cada participante para garantizar el anonimato y manejo confidencial de los datos. [30]

4. Resultados

4.1 Los anclajes de identidad personal

La interrogante que guió el análisis de las narraciones, tuvo que ver con identificar las claves que permiten la emergencia de la identidad del convertido a la IMPCH. Proponemos que tales identidades son construidas por medio de cinco anclajes de identidad, entendidos como aquellos pasajes que se consideraron cualitativamente claves para soportar e identificar un tipo de discurso público. También los entendemos como una vía de acceso a los acontecimientos de vida y como parte de lo que consideramos una clase original de subjetividad en la sociedad chilena. [31]

Sin embargo, en último término, los anclajes no son la reificación de ninguna cosa. Más bien, son utilizados como una metáfora para señalar que cuando las personas se anclan o cambian su propio discurso también comprometen una versión de identidad. Para dar cuenta de ellos, se realiza una breve descripción de cada anclaje, del tipo de contenido y temas que incluye. Con la finalidad de comunicar el criterio, se citan algunos pasajes relatados por los entrevistados/as. [32]

4.1.1 Anclaje I: La continuidad de sí como producto de la intervención divina

Este anclaje refiere a la continuidad de sí a través del tiempo y el espacio, que es vinculada a la intervención divina. A este nivel, la interrogante sobre la identidad

personal en las narraciones no logra su solución con contestar objetivamente ¿quién soy yo?, sino que más bien con trasladar esa misma pregunta a otro tiempo verbal, esto es, indagar respecto a ¿quién hubiera sido?, o bien ¿qué sería de mí? Otra forma de plantearla, tiene que ver con responder ¿qué hubiera sido de mí si Dios no me hubiera salido al encuentro? [33]

En términos descriptivos de este pasaje, la intervención divina está orientada a salvaguardar, por medio de distintas acciones, de eventos abismales o situaciones problemáticas. Así entonces, la puesta en juego de la integridad personal, se erige como el punto de mayor tensión dramática, puesto que no sortear la situación crítica implicaría el riesgo perder la vida o llevar una vida mundana, es decir, una vida sin Dios. Lo mencionado se puede ejemplificar mediante las siguientes citas:

"Señor, ¿qué sería de mí?, ¿a dónde yo estaría ahora, si yo no hubiese estado aquí sentado ahora?, quizá hubiera estado más en la droga, quizá hubiera vendido todas mis cosas, quizá hubiera estado en la calle. Uno no sabe, yo digo, Dios tuvo tanta misericordia, y me salió al encuentro" (Cristóbal, P14, p1).

"Dios me sostuvo de la muerte, siempre estuve expuesto en el mundo a la muerte, entonces yo ahora cuando me convertí al Señor vi en mi corazón detrás del Señor (...) para que yo pudiera un día dar testimonio de Dios, que Él realmente sostuvo mi vida de la muerte, para poner vida en mi vida, porque realmente pude haber estado muerto, o realmente pude haber estado en otro lugar, o seguir en la cárcel, seguir haciendo otras cosas" (Carlos, P3, p1). [34]

En último término, la continuidad o no-continuidad existencial es vinculada a la voluntad de Dios. Sin embargo, la constancia en el tiempo y el espacio no asegura ser alguien diferente. De la posibilidad del cambio personal, damos cuenta a continuación. [35]

4.1.2 Anclaje II: El cambio en el sentido de la mismidad a lo largo de la narración

Este anclaje se sitúa en el plano de la mismidad. Está compuesto por aquellos pasajes que refiere a la alteración de las cualidades con que la persona se define a lo largo del relato y se expresa en las caracterizaciones que los convertidos realizan de sí mismos. [36]

En términos descriptivos de este pasaje, se compara un antes con un ahora, donde prevalece la valoración negativa del pasado versus una positiva del presente. En relación con el estado del ánimo, existe una traslación que va desde la tristeza a la felicidad, en que destacan sentimientos de angustia, soledad, aflicción, pena, desesperanza e intranquilidad en el pasado, que son vivenciados como conflicto, en contraste a un estado presente descrito en términos de bienestar, en el cual resalta la vivencia de paz, compañía, felicidad, esperanza, etc. Así, algunos pasajes de los relatos señalan:

"mi vida ha cambiado totalmente y sacar esa pena que tenía por años, imagínate todo lo que tenía, eso como que llegué a tener una pena tan tremenda, tan tremenda que no quería vivir" (Margarita, P20, p1).

"Una cosa sé que Él [Dios] pudo cambiar mi vida, transformarla y llevarla a una situación buena, poder ser una persona sonriente, no una persona amarga, una persona enojona y peleador, encontrarme muy bonito" (Carlos, P1, p1). [37]

Del mismo modo, se refieren a modificaciones en las relaciones interpersonales, caracterizaciones y evaluaciones de sí. De esta manera, las relaciones interpersonales que en los relatos se presentan como problemáticas o con alto nivel de conflicto, son resueltas luego de la conversión. Algo similar se sugiere respecto a las características personales que se adjudican, las que son contrapuestas a la vida correcta que se actúa en el presente:

"yo era muy agresivo hacia el mundo, (...) no me podían decir nada, ni en el sentido de broma ni nada, era súper cuadrado, era bien pesado, era odioso, odioso, odioso, y era '¡buenas tardes!', siempre educado, si tenía una persona, era '¡buenas tardes!' sólo lo necesario, y no me relacionaba con el mundo ni nada, ahora converso un poco, trato de tirar la talla, de reírme un poco más, de no ser tan yo, sin... de poder abrirme a los demás, (...) entonces, el Señor me cambió en eso, de yo no hablar con nadie en la calle, de no mirar a nadie, de vivir mi vida no más, que lo único que me importaba eran los animales, (...) y a la persona no los miraba, pues no miraba a la gente, ahora miro a la gente, ése es uno de los cambios más grandes en mí" (Andrés, P6, p1). [38]

Así entonces, este anclaje plantea que la intervención divina (de Dios, Jesucristo o del Espíritu Santo) opera como generador de diferencia. Sin embargo, incluso en los casos de contrastes más radicales, quién cambia, quién nace de nuevo, es el mismo (*sameness*). Es decir, no existiría cambio de la mismidad, sino que sólo cambios en ella: hay cambios en el personaje, pero no se cambia al personaje. Así, las personas que relatan haber nacido de nuevo disponen de mecanismos para realizar modificaciones en la mismidad evitando su disolución o reemplazo total. Tal es el caso de quienes utilizaron su nombre propio como soporte para conservar el sentido de la mismidad a pesar de la diferencia, por ejemplo:

"y yo cuando recibí a Cristo en mi corazón, murió el viejo Cristóbal, ¿me entendí?, murió el viejo Cristóbal, y nació un nuevo Cristóbal para Cristo" (Cristóbal, P24, p1). [39]

Por último, la modificación de la mismidad requiere en los relatos tanto de la intervención divina, como de la decisión personal de cambio, lo cual implica para el personaje tomar una posición respecto a las propias creencias en relación a Dios, a los otros y los demás. [40]

4.1.3 Anclaje III: La definición de sí en relación con el Otro (Dios), los semejantes y demás

Este anclaje refiere, en principio, a la cualificación y definición de sí como resultado de la relación con Dios. Los pasajes que incluye destacan la dimensión relacional, es decir, la incidencia de tal o cual relación en la producción narrativa de la identidad. Por consiguiente, en este plano se debate el tipo, cualidad de la vinculación y religación: aquí, la pesquisa de la identidad personal puede ser contestada dando cuenta de las definiciones de sí y lugar que se adquiere en relación con Dios, los otros y los demás. [41]

4.1.3.1 Definición de sí en una relación pasada con Dios

Este anclaje está compuesto por pasajes en los que se precisa características y calificativos personales a medida que se perfila la relación con Dios; en el inicio y desarrollo de los relatos, antes del establecimiento de una relación directa y cercana, aparecen expresiones que refieren a ser pecador, rebelde, inmaduro espiritualmente, soberbio, sin temor, incrédulo, inocente, vacío, de corazón duro, sin motivos, persona fría, etc. las que se vinculan a una relación con Dios, ya sea de desconocimiento, rebeldía, renegación, manifiesta incredulidad o desinterés etc. Citando a dos entrevistados:

"yo me puse rebelde, entre comillas, porque, yo igual tenía conocimiento de Dios, sabía lo que era bueno, lo que era malo, podía discernir lo bueno de lo malo, lo que convenía, lo que no me convenía" (Roberto, P3, p2).

"este hermano siempre me predicaba y me decía que hay un Dios, y que ese Dios puede morar en nuestros corazones, y hace obras en nuestras vidas, y yo decía, '¡está loco!, ¡a'onde!' yo le decía, '¿se come?, ¿qué?, ¿qué es Dios?', así yo como que no estaba ni ahí se puede decir, como que no me interesaba mucho" (Cristóbal, P1, p1). [42]

En síntesis, en una etapa inicial de las narraciones destaca una relación negativa en que predominan diversos niveles de conflicto con el Otro, en la cual se realiza una definición negativa de sí mismo en el pasado. [43]

4.1.3.2 Definición de sí en relación de parentesco con Dios

Los relatos plantean que tras el establecimiento de una comunicación directa y personal con Dios, se puede agregar una nueva relación: la definición de sí como hijo/a, como un tipo de relación de parentesco. Como consecuencia de la aceptación de este tipo de relación se adquiere el título de hijo/a de Dios, que después se presenta como una condición vincular sine qua non:

"Dios alimenta a los pajaritos, ellos no trabajan, eh, pero nunca le falta el alimento, y al hijo de Dios, nunca le va a faltar el alimento, porque Dios alimenta a los pajaritos que son inofensivos, entonces, ¿cómo Dios no va a darle de comer a sus hijos que somos nosotros?" (Roberto, P10, p1). [44]

Por otra parte, cuando en los relatos no se precisa alguna afiliación religiosa, cuando se reniega de ella o de plano es descartada, la aceptación de Dios como Padre constituye un hito en los relatos. Lo anterior es canalizado por dos rutas, ya sea por reconocer y apropiarse de Dios como Padre, o bien por la acción prolijamiento que es vinculada causalmente a Dios. Mediante estas rutas se instaura o restaura la relación de parentesco. Lo anterior se puede ejemplificar en los siguientes pasajes:

"en la adolescencia hubo un cuestionamiento de por qué, por qué mi papá no estaba, y lo sentí digamos, lo sentí en ese tiempo, en la adolescencia, pero después pedí que Dios fuera mi padre y que Él supliera todas mis necesidades" (Margarita, P13, p1).

"en el bautismo [Dios] te hace su hija, como que ya todo lo que sale en la Biblia, todo lo que puedes leer y dice, 'ya hijita mía', porque hay partes en que Él se refiere [a ti] como su hijo, y uno como que se siente ya más de la familia (...) uno como que siente que todo lo que habla la palabra puede ser asimilado, así como consejo de papá a hijo" (Carolina, P4, p1). [45]

En síntesis, definir el tipo de vinculación con Dios requiere que se lo haya aceptado como Padre y que se acceda a la definición de hijo/a en relación a Él. Este doble asentimiento que se indica en los relatos, inaugura la definición de Dios como Padre y de la contraparte como hijos/as en una relación de parentesco. Otra definición de sí, tiene que ver con ser instrumento de Dios. Esta denominación emerge producto de la vinculación de servicio que se asume al aceptar a Dios salvador personal.

"Dios me usa para poder, poder ser un instrumento para que otros puedan conocer a Dios y que esto ... como que se unan los hilos que estaban como cortados, en el caso de lo que era mi familia" (Antonio, P9, p1). [46]

A diferencia de lo dicho en el punto 4.1.3.1, Dios aparece como una figura no sólo omnipresente, sino que también incondicional, no punitivo y por sobre todo personal, con quien se puede establecer una comunicación directa e íntima, en la que se adquiere una definición positiva de sí. [47]

4.1.3.3 Definición de sí en relación a los semejantes y los demás

Paralelamente, definida la relación y religación con el Otro, la cualificación de las vinculaciones con los otros y los demás adquieren una nueva connotación. El prójimo empieza a ser definido en términos de hermandad, constituyendo según nuestro juicio, el anclaje de la identidad personal en la comunidad. Específicamente, podemos señalar que gracias a la relación de parentesco vista anteriormente, cobra significado que en la interacción los feligreses de la IMPCH se llamen entre sí hermanos/as, pues en ella se reconoce al mismo tiempo la vinculación de hijo/a que se tiene con Dios. De esta manera, la relación de parentesco con Dios aparece como fundamento de la semejanza con los otros y de des-semejanza con los demás. Así la relación con el Otro (Dios-Padre),

permite la definición del uno (hijo/a), y de los semejantes (hermanos/as), lo cual es central respecto del significado y sentido de ser evangélico/a:

"Ser evangélicos es ser una persona normal que tiene a Cristo en su vida y que Cristo te ayuda todo el día, todos los días de tu vida, te ama, independiente que pases problemas, enfermedades" (Margarita, P13, p1).

"somos un pueblo adquirido por Dios, fui adquirido por Dios, no un linaje, el linaje fue injertado, yo fui injertado a Cristo, fui injertado por Dios a la vid verdadera" (Carlos, P5, p1). [48]

Ser evangélico/a pentecostal, constituye, por tanto, una categoría social que en la interacción actuaría como soporte que hace semejantes a quienes se identifican en tal categoría, pero distintos de quienes no se reconocen en ella, lo cual organiza un orden de clases de pertenencia de inclusión – nosotros – y exclusión – ellos. Nótese cómo el siguiente pasaje deja claro que el entrevistado se distingue de los demás por su condición religiosa:

"a mis compañeros de trabajo, les digo cómo es mi vida, porque ellos me dicen que yo soy distinto a los demás, muchas veces con mi actuar yo estoy predicando, entonces ahí, de repente se acercan y entonces ahí, y me dicen 'sabes, tienes algo especial tú, me gustaría poder ser como tú eres, porque eres distinto a los demás', entonces yo me siento bien, porque, porque igual puedo predicar o puedo decirle que Dios existe con mi manera de actuar, con mi manera de comportarme" (Roberto, P26, p1). [49]

Conjuntamente, ser evangélico/a pentecostal actuaría como dispositivo de distintividad; la definición de sí consiste en ser diferente del resto y semejante con quienes pertenecen a la misma clase, es decir, semejantes a quienes han establecido una relación directa, personal, de parentesco y no conflictiva con Dios. [50]

En síntesis, la producción de identidad en las narraciones del convertido a la IMPCH, es similar a los relatos donde se revela un enigma. Este se expresa en tres niveles de solución condicionados entre sí, a saber: La solución del enigma de la existencia de Dios, la respuesta sobre quién soy respecto de éste, y por último, definir una posición y vinculación frente a los semejantes y los demás. Al definir la existencia de Dios y sobre quién es Dios, por vía de la religación se obtiene la respuesta de la propia identidad como hijo o hija de éste, permitiendo la vinculación con los semejantes en una comunidad más amplia, la Pentecostal. [51]

4.1.4 Anclaje IV: La identidad como proyecto: ser mejor persona, ser gente de Dios

Este anclaje se relaciona con pasajes en los que se plantea una posibilidad o alternativa de vida distinta frente a situaciones de frustración o una vida de fracasos, que es significado como una nueva oportunidad para reconstruir y reparar su propia vida y/o la ocasión de realizar proyectos presentes y futuros. [52]

Sin embargo, mientras en el anclaje de la mismidad se compara el pasado con el presente, en éste se plantea aquello que el convertido espera ser en el presente respecto de un futuro próximo. Este proyecto se relaciona con llevar una buena vida, lo que incluye tratar de ser una mejor persona, en el sentido de superar las debilidades y falencias, seguir el ejemplo de algún personaje bíblico (Jesús, Salomón, etc.), desarrollar virtudes, formar una familia firme en el evangelio y cumplir de forma ejemplar los roles que ella demanda. Lo anterior es vinculado a un estado de bienestar y prosperidad. Por ejemplo:

"espero llegar a ser alguien aquí dentro de la sociedad, esa, mi experiencia, a mi me gustaría ser alguien, de lo que no fui, de lo que perdí, de los años que perdí, de mi adolescencia que perdí, de los estudios que perdí, las oportunidades que perdí, lo pueda lograr durante el lapso de ser mejor, y llegar a ser un anciano bien firme en el evangelio" (Carlos, P37, p1).

"lograr ser, tener un poquito de la sabiduría de Salomón, porque él nunca le pidió al Señor nada, sólo sabiduría, y el Señor le entregó mucha sabiduría, y con esa, él pudo obtener el temor, y fue un gran hombre, el más sabio después del Señor" (Genoveva, P15, p1). [53]

Además, como se presentó en el anclaje tres, este apartado refiere a definiciones de sí en una futura relación con Dios.

"¿qué espero yo?, por ejemplo, ser, con la ayuda de Dios, un gran hijo de Dios en primer lugar, un instrumento en sus manos, siempre predicar el evangelio, a toda criatura que aún no lo conoce y tiene necesidad, y realizarme como persona también, porque vivo en un mundo secular, donde hay que estudiar y hay que comer, esas son mis proyecciones" (Cristóbal, P55, p1). [54]

De este modo, se puede señalar que el anclaje de la identidad como proyecto, corresponde al campo de posibilidades futuras, el cual estaría vinculado con permanecer cercano a Dios, ya sea por, llevar una vida virtuosa, de acuerdo al ejemplo de algún personaje bíblico, y la esperanza de permanecer en un estado de bienestar y prosperidad, que está circunscrito a todo aquello que se espera ser en una relación futura con aquel. [55]

4.1.5 Anclaje V: La trascendencia como producto de una vida de apostolado

En relación con lo proyectado en un futuro más lejano, lo que importa es la trascendencia, la permanencia en el tiempo y espacio. Este anclaje adquiere un significado diferente a la continuidad de sí frente a situaciones problemáticas o eventos abismales; más bien se relaciona con una visión escatológica, es decir, una visión apocalíptica del fin de los tiempos, de ser con Dios en sus reinos, llegar a la gloria de la salvación. Las siguientes citas dan cuenta de lo anterior:

"Cristo te moldea conforme a tu carácter, ¿me entendí?, te va moldeando de a poquito, de a poquito, hasta que llegai' a la estatura de un varón perfecto, nunca vamos a ser perfectos, porque el único perfecto y santo es Dios, y vamos a llegar a

la perfección el día que comparezcamos ante el tribunal de Cristo, y entremos al gozo de nuestra salvación" (Cristóbal, P26, p1).

"Entonces en el momento de arriba, que llegaremos arriba, que yo llegaré a la eternidad, que llegue un día a la eternidad terminando con Cristo. Porque ese día alto va a subir, nosotros vamos subiendo, vamos inclinándonos hacia arriba, y llegamos todos" (Carlos, P40, p1). [56]

Lo anterior demanda para el convertido cumplir el mandato de dar a conocer a Dios y su palabra⁴, el cual se concreta mediante una praxis que da cuenta de un proyecto de ascenso, de una vida de apostolado como expresión de la fidelidad y gratitud al Señor, el que se erige como el único camino para el logro de la verdadera virtud, santidad, salvación. Es aquí donde el convertido define y comienza una nueva historia con Dios. [57]

4.2 La organización de los anclajes de identidad y su respectiva carga ideológica

Sugerimos que los anclajes poseen una organización que permite producir una versión de identidad personal. En esta organización, el anclaje de la definición de sí en relación con el Otro se puede encontrar de modo transversal a las narraciones. Además, ocupa un lugar central respecto de los demás anclajes, no sólo por su presencia en todo el relato, sino que precisamente porque sin su mediación los demás anclajes no logran sentido ni inteligibilidad. En dicha organización los anclajes de la identidad personal tienen posiciones centrales y periféricas, como se grafica en la figura 1.

4 Como señala el evangelio, "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura" (MARCOS 16:15).

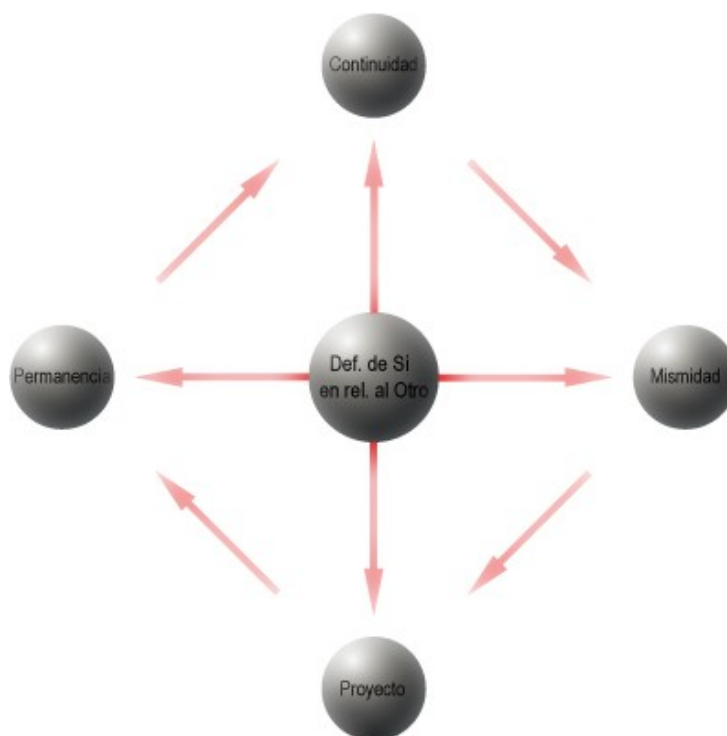


Figura 1: Organización de los anclajes de la identidad del convertido a la IMPCH [58]

En la figura 1 el anclaje de la definición de sí en relación al Otro, los semejantes y los demás ocupa un lugar central, mientras que los restantes se encuentran alrededor, de modo periférico, pero de todos modos conectados entre sí componiendo un sistema. [59]

El tercer anclaje es el principal, central y necesario para los demás anclajes, puesto que la continuidad de sí es definida en torno al Otro; en el segundo anclaje, los cambios en la mismidad son vinculados causalmente a la intervención divina, y en el cuarto anclaje, la identidad responde a un proyecto futuro en relación con Dios. Por último, en el quinto anclaje se propone la definición de sí con Dios en un futuro transmundo. Así entonces, la identidad personal se produce en torno a la definición del uno en relación al Otro. Es en esta configuración que se organiza y soporta, en conjunto a los demás anclajes, un tipo de subjetividad que expresa una posición del discurso y de interacción social. [60]

Además, notamos que en cada uno de los anclajes operan ciertos conceptos-valor provenientes de la cosmovisión religiosa cristiana e ideología de discurso evangélico Pentecostal. Así, lo que corresponde al anclaje de la mismidad se podría relacionar con el concepto de bautismo y el de conversión (tanto personal como nacional⁵); el anclaje de la continuidad, tiene asociado los de salvación

5 La conversión nacional, es decir, la conversión de totalidad de chilenos/as es propuesta como el proyecto de desarrollo y de cambio social. De hecho, la página web oficial de la IMPCH ha utilizado varias figuras de retórica visual en el diseño de las imágenes del sitio. Estas vinculan estrechamente algunos símbolos religiosos, iconos y emblemas de su institución, con los emblemas nacionales, patrios y del Estado de Chile. Tampoco es menor considerar que al

presente y sanidad; en cuanto al anclaje de la identidad como proyecto, los de santificación, frutos del espíritu y justificación por la fe; el anclaje de la trascendencia, con la cosmovisión escatológica y los conceptos de salvación futura y vida eterna; y por último, la relación de amor, la comunicación directa, sin mediación, íntima y personal que pertenece al concepto de Dios y de ser humano propuesto por la ideología Evangélica Pentecostal, es la que se defiende en el anclaje de la definición de sí en relación con el Otro (sea Dios, Jesucristo, o el Espíritu Santo), así como del lugar que ocupan los otros y los demás de acuerdo a su interpretación religiosa. De lo anterior damos cuenta en la figura 2.

inicio de los cultos el pastor anuncia que la meta de la comunidad es lograr un "¡Chile para Cristo!".

En este contexto, la utopía social evangélica pentecostal consiste en que toda la nación esté en los "Caminos del Señor" y que el medio para lograrlo es la conversión religiosa. De ahí que la conversión personal tenga como meta la salvación, tanto presente como futura, no sólo de individuos, sino que la de una nación entera.

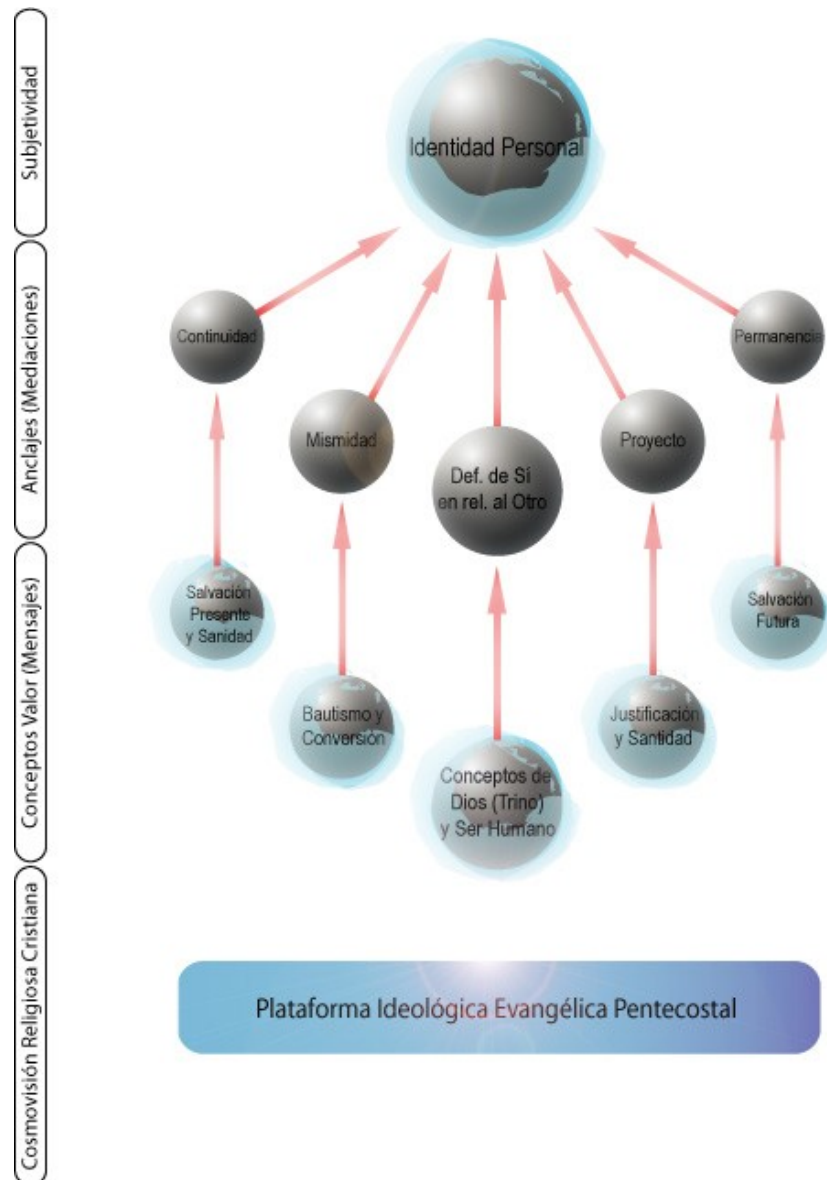


Figura 2: Construcción identitaria: Relación entre los anclajes de la identidad, conceptos-valor (mensajes) y la plataforma ideológica Evangélica Pentecostal [61]

A partir de la figura 2 se puede apreciar que en la producción de esta subjetividad, se plantean asociaciones entre los anclajes de la identidad y algunos de los principales mensajes del discurso evangélico pentecostal, los cuales estarían íntimamente incorporados en la producción de su identidad personal. [62]

De este modo, de acuerdo a esta composición entre los anclajes y los mensajes religiosos asociados, permite comprender que en la interacción logren ser significativos los títulos personales que refieren a ser salvo, hermano/a, hijo/a, instrumento, misionero/a, siervo/a, rebelde, vuelto a nacer, evangélico/a etc. Lo interesante, es que tales títulos no son sólo palabras capturadas desde un lenguaje bíblico o interpretación religiosa protestante, sino que participan en la

dinámica relacional de estas personas. De este modo, la identidad personal se construye como una exquisita y organizada composición, cargada de mensajes ideológicos correspondientes al discurso religioso de la IMPCH. [63]

5. Discusiones y Conclusiones

En primer lugar, consideramos que los resultados pueden ser comparados con algunas investigaciones nacionales afines con el estudio de la conversión en organizaciones religiosas evangélico pentecostales en Chile. Así, podemos señalar que en la investigación sociológica de CANALES et al. (1991), se propone que con la conversión religiosa la persona logra una salvación cismundana, es decir, aquello que el discurso de la IMPCH propone para resolver y salir de un estilo de vida y de un mundo valorado negativamente. Ello resulta cualitativamente coherente con el anclaje de la continuidad de sí, en tanto la conversión permite salir de todo aquello que los convertidos a la IMPCH identifican con salir del mundo y de los peligros que ella conlleva, y recuperar el sentido de sanidad. [64]

Respecto al anclaje de la mismidad, podemos advertir que existe un exquisito juego para presentar el cambio personal, que llega hasta sus límites sin disolver al personaje. El cambio personal sin la disolución del sentido de la mismidad cumple su función en el relato, la que consiste en exaltar retóricamente la diferencia entre el yo pasado (en las sendas anchas, fuera del camino, sin Dios), del actual (en el camino angosto, por la vía correcta, con Dios). El cambio en la mismidad sin su disolución, podría resultar aparentemente incongruente con el criterio de la estabilidad de la identidad del yo que K. J. GERGEN y M. GERGEN (1986, 1987, 1988; GERGEN 1996) proponen como elemento de la estructuración de las narraciones. Sin embargo, en última instancia resulta concordante, pues este tipo de narraciones "no son sino casos en los que el relato intenta explicar el cambio mismo" (GERGEN 1996, p.238). [65]

En cuanto al anclaje de la identidad como producto de la relación con el Otro, los semejantes y los demás, existe información fragmentada. PALLAVICINI (2000) señala que la salvación personal es la que gatilla la formación de la identidad personal como hijo/a y amado/a por Dios; por su parte, LALIVÉ (1968) indicó que el convertido adquiere una filiación de hermandad espiritual, lo cual resulta congruente con aquello que abordamos en la definición de sí frente a los semejantes; OSSA (1991) y LALIVÉ (1968) señalan que es en el grupo donde el yo se descubre, reconoce y logra distinguirse, porque gracias a que la persona pertenece a un grupo puede igualarse a otros (hermanos/as) y a la vez distinguirse de los demás (quienes están fuera del grupo), lo que permite definir qué es propio y ajeno a su identidad. Por su parte CANALES et al. (1991) describe que en su máxima expresión de la relación con Dios, el convertido adopta una relación de servidumbre y se define como instrumento de Él, tal como ha sido abordado en el anclaje de la definición de sí en relación con Dios. [66]

Respecto al anclaje de la identidad como proyecto, algunos investigadores han señalado que a partir de la conversión se inicia un proyecto de vida de santidad,

donde prima la metáfora de ascender en el camino de la vida (CANALES et al. 1991). Este anclaje también se identifica con una vida futura vinculada a lo que Dios señale para el ser humano, de acuerdo a los roles, derechos y deberes que incluye este tipo de vida religiosa (LALIVÉ 1968; OSSA 1991). [67]

Además, tal proyecto identitario tiene que ver con una cosmovisión religiosa, de permanecer y vivir eternamente con Dios, puesto que en la medida que el pentecostal practica una forma de vida, resulta más probable lograr la salvación ultramundana (CANALES et al. 1991), es decir, una salvación futura que trasciende el mundo terrenal para llegar a un mundo ideal, el Reino de Dios. También plantea la realización de una comunidad ideal que trasciende a este mundo humano y que se condice con la comunidad formada junto a los hermanos/as (OSSA 1991). Lo anterior corresponde al anclaje de la trascendencia, que es la realización de un proyecto de vida que se identifica con la permanencia individual y la de los demás en una relación futura con Dios. [68]

En síntesis, al comparar los resultados de este estudio con estudios afines, parece plausible señalar que los anclajes propuestos en esta investigación podrían ser efectivamente los soportes o vías de acceso que permiten dar cuenta de la identidad del convertido a la IMPCH. [69]

En un segundo plano, hemos sugerido que la identidad en personas convertidas a la IMPCH estaría compuesta por una serie de relaciones entre los anclajes y algunos mensajes del discurso evangélico pentecostal. Pensamos que los resultados revelan algo similar a lo propuesto por el antropólogo STROMBERG (1993) y la psicóloga POPP-BAIER (2001b, 2002a, 2002b), quienes en sus estudios de narraciones de personas convertidas al cristianismo, han demostrado cómo cierto contexto de significado religioso se vuelve constitutivo para la narración personal. [70]

Paralelamente, si los conceptos-valor o mensajes fueran compartidos comunitariamente, se podría pensar que éstos pertenecerían a una cultura común, en el sentido que la entienden GEERTZ (1973) y KRAUSE (2001), vale decir, una red de significados compartidos. Lo anterior es significativo, en tanto que los elementos culturales e ideológicos son centrales para entender el control del consenso, la coordinación de la interacción así como el establecimiento de roles, y en especial, para comprender cómo es que los seres humanos se constituyen como sujetos con sentido⁶. [71]

6 En esta línea de interpretación, CANALES et al. (1991) sugieren que la conversión religiosa es una experiencia y lugar "en que una necesidad de sentido es solucionada religiosamente" (p.36) y que tal necesidad (déficit) radica en la cultura de la sociedad, en el fracaso de la cultura dominante en proponer identidades.

Desde esta aproximación, como se puede entrever, el pentecostalismo no es sólo una categoría social o teológica. Es antes que todo una experiencia desde la cual el sujeto vive y "en su intensidad como experiencia, el pentecostalismo constituye algo más que un refugio; es en sí mismo un espacio propio, un lugar donde vivir de otra manera; un lugar donde acceder a una identidad" (CANALES et al. 1991. p.80). Así, la conversión religiosa al pentecostalismo propone una identidad posible para el sujeto y una visión religiosa del mundo, un cambio de lugar en la realidad, lo que constituye una (CANALES et al. 1991): "(...) condición de articulación – en una misma experiencia – de al menos dos vivencias a la vez opuestas y complementarias: la vivencia del sujeto antes y después de la conversión. Entre estos dos

En relación a lo anterior, estamos de acuerdo con el planteamiento de DONOSO (1996), quien sugiere que la puesta en escena de elementos comunitarios en la administración de significados y bienes simbólicos de salvación, sería una de las aristas que explicaría que la IMPCH se erija como la organización religiosa más exitosa, en términos estadísticos, del mercado religioso chileno. No obstante, pensamos que la efectividad de tales bienes requiere de la administración comunitaria de otras constelaciones de significados y mensajes religiosos, como los que encontraron relacionados a cada uno de los anclajes de la identidad del convertido a la IMPCH. [72]

Desde este punto de vista es comprensible que la forma en que las personas convertidas a la IMPCH relatan su propia historia resulte ser más atractiva, por la potente circulación de algunos conceptos-valor (mensajes) evangélico pentecostales, en comparación a las producciones identitarias derivadas de otros subsistemas cristianos disponibles en Chile (católicos, paracristianos y protestantes etc.). [73]

Adicionalmente, no sería equivoco respaldar la tesis sobre que la teología en las comunidades pentecostales sería defendida narrativamente. Lo anterior puede ser fundamentado si se observa el antecedente histórico y social de este grupo en la sociedad chilena. Generalmente se ha caracterizado a los miembros de las iglesias evangélico pentecostales como personas modestas pertenecientes a estratos económicos y socialmente desfavorecidos, que incluso se han marginado del sistema educativo formal bajo la creencia que la educación mata la fe (CLEARY & SEPÚLVEDA 1997; CANALES et al. 1991; LAGOS & CHACÓN 1987; MONTECINOS 2002; POBLETE & GALILEA 1984; TENNEKES 1985; WILLEMS 1967). [74]

En este contexto, pese a que los líderes y pastores de la IMPCH no han cursado formación teológica académica alguna, han accedido a la doctrina y teología Pentecostal por medio del canto de alabanzas, prédicas callejeras, lectura de la palabra y de sermones en la vía pública, o por su participación en la Escuela Dominical etc. Es decir, por un conjunto de prácticas en que los miembros de esta organización religiosa despliegan su capacidad para realizar la transmisión del conocimiento a través de diversos medios orales. [75]

En este sentido, estamos de acuerdo que habría que contestar positivamente frente a la pregunta, y desestimar el cuestionamiento, sobre si efectivamente existe una teología en el pentecostalismo chileno. Pensamos que la pesquisa de esta teología deviene primariamente de la comprensión y del entendimiento de la producción y reproducción de las narraciones personales y comunitarias, más que a partir de las definiciones y conceptualizaciones formalmente constituidas de lo que es la religión y la experiencia religiosa. Como enfatiza el teólogo chileno J. SEPÚLVEDA (1992a):

momentos se sitúa una vivencia que actúa como operador de la diferencia entre el antes y el después; esta vivencia es propiamente la vivencia de la experiencia de conversión pentecostal" (p.49).

"se puede afirmar con toda certidumbre que el pentecostalismo chileno tiene su teología. Pero esa teología hay que buscarla en los 'testimonios'. Es en el 'testimonio', es decir, en la narración de la experiencia en el Espíritu, y no en libros o en las elaboraciones sistemáticas, donde podemos encontrar la teología del pentecostalismo chileno" (p.79). [76]

Desde un punto de vista conceptual, los resultados permiten distinguir cualitativamente que la identidad personal es soportada en anclajes del discurso que tienen una organización particular, en los cuales operan mensajes religiosos (conceptos-valor) relacionadas con una plataforma ideológica (evangélica pentecostal). Sin embargo, para que tales anclajes se identifiquen con una práctica de vida, requiere que el convertido adopte una posición diferenciada en sus relaciones, como consecuencia de participar e internalizar el valor propuesto por la IMPCH. [77]

En síntesis, podemos concluir que opera con gran fuerza, en la producción de identidad personal, la incidencia de las tradiciones narrativas religiosas en los relatos del convertido. En este sentido, las narraciones de personas convertidas a esta organización pueden ser vistas como producto de los recursos dispuestos por la IMPCH en el mercado religioso chileno para la producción de identidades personales. [78]

Antes de finalizar, hemos de señalar que las narraciones en las cuales se produce tal o cual versión de identidad personal, no siempre surge como producto de una negociación libre, ya que tales producciones identitarias se sustentan en discursos y prácticas dominantes que reflejan relaciones de poder (WHITE & EPSTON 1990). De hecho, se ha planteado que las instituciones religiosas sujetan a sus miembros por medio de la ideología (ALTHUSSER 1971). Sin embargo, hemos de advertir que tomar conciencia sobre la producción de la identidad de las personas convertidas a la IMPCH, no implica que se utilice la metáfora de la construcción como argumento o justificación para deconstruir alguna u otra versión de sí en particular. [79]

Lo anterior debe ser distinguido de lo que ocurre cuando las prácticas psicológicas se ponen al servicio de resguardar los derechos fundamentales del ser humano, en especial el derecho a la libertad de credo y de culto, entendiendo por esto también la posibilidad de no profesar ninguna religión y/o sistema de fe. No ignoramos que es posible que la persona, grupo o comunidad (sea teísta, ateísta, agnóstica, deísta, etc.) requieran de la asesoría e intervención del profesional psicólogo/a u organización psicológica calificada para cambiar y/o solucionar los problemas derivados de la relación de un individuo u otro tipo de organización social, con alguna religión, secta, psicogrupo, institución religiosa, y/o la propia vivencia religiosa etc. [80]

Consideramos entonces, que no existe algo que determine aquello que implica una buena forma de ser fuera del contexto evaluativo, valorativo y moral de nuestro modo de concebir tales relatos y testimonios de vida. Lo anterior, conduce inexorablemente a reflexionar sobre las consecuencias axiológicas y

políticas de las prácticas psicológicas, en la realización de personas que definen su identidad en relación a Dios. [81]

Agradecimientos

Agradecemos al Centro de Investigaciones Socioculturales CISOC-BELLARMINO por apoyar y financiar parte de esta investigación, especialmente a la gestión de R.P. Renato POBLETE B., S.J., y de Gabriel VALDIVIESO R. También aprovechamos la oportunidad para agradecer a Roberto de la VEGA Z. por sus enseñanzas en psicología social, así como a Barbel LOWENBERGER R. por su apoyo, lectura y crítica de algunos artículos y conceptos relacionados con esta investigación.

Referencias

- Acevedo, Javier O.; Cuadra, David J. & Valladares, Vanessa A. (2001). *La conversión religiosa como instancia psicoterapéutica: Un estudio descriptivo – interpretativo de casos en miembros de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile*, sede Coquimbo. Tesis de Licenciatura no publicada, Departamento de Psicología, Universidad de La Serena, Chile.
- Allport, Gordon (1950). *The individual and his religion*. New York: McMillan.
- Althusser, Louis (1971). *Lenin and philosophy and other essays* (Ben Brewster, Trad.). New York: Monthly Review Press. [Trabajo original publicado en 1969]
- Álvarez, Carmelo (1992). Panorama histórico de los pentecostalismos latinoamericanos y caribeños. En Benjamín Gutiérrez (Ed.), *En la fuerza del espíritu. Los pentecostales en América Latina: Un desafío a las iglesias históricas* (pp.50-68). Guatemala: Celep y Skipjack Press Inc.
- Aravena, Andrea (2003). El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Estudios Atacameños*, 26, 89-96.
- Bateson, Gregory (1990). *Espíritu y naturaleza* (Leandro Wolfson, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu. [Trabajo original publicado en 1979]
- Beit-Hallahmi, Benjamín & Nevo, Baruch (1987). "Born again" Jews in Israel: The dynamics of an identity change. *International Journal of Psychology*, 22, 75-81.
- Belzen, Jacob A. (1996). Beyond a classic? Hjalmar Sunduen's role theory and contemporary narrative psychology. *International Journal for the Psychology of Religion*, 6(3), 181-199.
- Belzen, Jacob A. (1999). Religion as embodiment: Cultural-psychological concepts and methods in the study of conversion among "Bevindelijken". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38(2), 236-253.
- Berger, Peter B. & Luckmann, Thomas (1968). *La construcción social de la realidad* (Silvia Zuleta, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu. [Trabajo original publicado en 1966]
- Bockian, Martha (2001). *Applying the stages of change model to Jewish conversion*. Tesis para optar al grado de PhD, Fordham University. New York, Estados Unidos.
- Canales, Manuel; Palma, Samuel & Villela, Hugo (1991). *En tierra extraña II: Para una sociología de la religiosidad popular protestante*. Santiago: Amerinda-Sepade.
- Cantón, Manuela (1998). *Bautizados en fuego: Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala* (1989-1993). La Antigua Guatemala: CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies.
- Charmaz, Kathy (1990). "Discovering" chronic illness: Using grounded theory. *Social Science & Medicine*, 30(11), 1161-1172.
- Charmaz, Kathy (2000). Grounded theory: Objectivist and constructivist methods. En [Norman K. Denzin](#) & Yvonna S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (2ª ed., pp.509-535). Thousand Oaks, Ca.: Sage.
- Cleary, Edward L. & Sepúlveda, Juan (1997). Chilean pentecostalism: Coming of age. En Edward L. Cleary & Hannah W. Stewart-Gambino (Eds.), *Power, politics, and pentecostals in Latin America* (pp.97-122). Colorado: Westview Press.

- Cohen, Miriam (2002). Convergence: Maturation and integration in the course of a religious conversion. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 30(3), 383-395.
- Cornejo, Karla & Ñancupil, Marcia (2004). *Pertenencia religiosa y salud intercultural en Makewe: Una relación controvertida en siete comunidades Mapuche*. Tesis de Licenciatura no publicada, Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco.
- Davies, Bronwyn & Harré, Rom (1990). Positioning: The discursive production of selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 20(1), 43-63.
- Day, James M. (1993). Speaking of belief: Language, performance, and narrative in the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 20(4), 213-229.
- Donoso, Francisco (1996). *Comunitarización competitiva: Auge de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile*. Tesis no publicada de Maestría en Ciencias Sociales, FLACSO-México.
- Erikson, Erik H. (1958). *Young man Luther*. New York: Norton.
- Fediakova, Evguenia (2001). Protestantismo endógeno y protestantismo misionero: Nuevas tendencias religiosas en Chile entre 1970 y 2000. *Revista de Ciencias Religiosas*, 9(1-2), 79-93.
- Fediakova, Evguenia (2002). Redes religiosas transnacionales: El pentecostalismo latinoamericano en la "era de la información". *Revista de Ciencias Religiosas*, 11(5), 47-60.
- Fediakova, Evguenia (2004). Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y política en el Chile post autoritario. *Política*, 43, 253-284.
- Freud, Sigmund (1980). *Una vivencia religiosa*. En José L. Etcheverry (Ed. y Trad.), *Obras completas (Vol. 21, pp.167-170)*. Buenos Aires: Amorrortu. [Trabajo original publicado en 1928]
- Galilea, Carmen (1990). *El pentecostal. Testimonio y experiencia de Dios*. Santiago: Cisoc-Bellarmino.
- Galilea, Carmen (1991). *El predicador pentecostal*. Santiago: Cisoc-Bellarmino.
- Geertz, Clifford (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- [Gergen, Kenneth J.](#) (1996). *Realidades y relaciones: Aproximaciones a la construcción social* (Ferrar Meler Ortí, Trad.). Barcelona: Paidós. [Trabajo original publicado en 1994]
- Gergen, Kenneth J. (1998). Narrative, moral identity and historical consciousness: A social constructionist account. En [Jürgen Straub](#) (Ed.), *Identität und historisches Bewusstsein*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, <http://www.swarthmore.edu/SocSci/kgergen1/web/page.phtml?id=manu3&st=manuscripts&hf=1> [10.03.2006].
- Gergen, Kenneth J. & [Gergen, Mary](#) (1986). Narrative form and the construction of psychological science. En Theodore Sarbin, (Ed.), *Narrative psychology: The storied nature of human conduct* (pp.22-44). New York: Praeger.
- Gergen, Kenneth J. & Gergen, Mary (1987). The self in temporal perspective. En Ronald Abeles (Ed.), *Life-span social psychology* (pp.121-137). New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Gergen, Kenneth J. & Gergen, Mary (1988). Narrative and the self as relationship. En Leonard Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (pp.17-56). New York: Academic Press.
- Gill, Anthony (1999). Government regulations, social anomie and protestant growth in Latin America: A cross-national analysis. *Rationality and Society*, 11(3), 287-316.
- Goffman, Erving (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Anchor Books.
- Goffman, Erving (1967). *Interaction ritual: Essays on face to face behavior*. New York: Doubleday Anchor.
- Guerrero, Bernardo (1995). Quemar las naves: El proceso de conversión al pentecostalismo en el altiplano chileno. *Revista Chilena de Psicología*, 16(2), 35-41.
- Guerrero, Bernardo (1998). La conversión al pentecostalismo: Una discusión teórica. *Revista de Ciencias Sociales*, 8, 109-121.
- Hay, David (1999). Psychologists interpreting conversion: Two american forerunners of the hermeneutics of suspicion in the United States. *History of the Human Sciences*, 12(1), 55-72.
- Iglesias, Margarita (2001). Pobres, pecadoras y conversas: Mujeres indígenas del siglo XVII a través de sus testamentos. *Revista de Historia Indígena*, 5, 23-53.

- Instituto Nacional de Estadísticas (2003). *Censo 2002*, <http://www.ine.cl/> [25.06.2003].
- James, William (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa* (José F. Yvars, Trad.). Barcelona: Ediciones Península. [Trabajo original publicado en 1902]
- Jung, Carl G. (1936). *Tipos psicológicos* (Ramón de la Serna, Trad.). Santiago: Letras. [Trabajo original publicado en 1921]
- Kirberg, Arturo & Maass, Juan (1985). Observaciones sobre los hábitos de ingesta de alcohol en una comunidad aymará del altiplano de la provincia de Iquique. *Revista Psiquiatría*, 2, 269-274.
- Köse, Ali (1996). Religious conversion: Is it an adolescent phenomenon? The case of native British converts to Islam. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6(4), 253-262.
- Krause, Mariane (1995). La investigación cualitativa: Un campo de posibilidades y desafíos. *Revista Temas de Educación*, 7, 19-39.
- Krause, Mariane (2001). Hacia una redefinición del concepto de comunidad. *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, 10(2), 49-60.
- Lagos, Humberto & Chacón, Arturo (1987). *Los evangélicos en Chile: Una lectura sociológica*. Concepción: Ediciones Literatura Reunida.
- Laín, Pedro (1988). *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza.
- Lalivé, Christian (1968). *El refugio de las masas*. Santiago: Pacífico.
- Lehmann, Carla (2002). ¿Cuán religiosos somos los chilenos? Mapa de la religiosidad en 31 países. *Estudios Públicos*, 85, 21-40.
- Mankowski, Eric S. & Rappaport, Julian (1995). Stories, identity, and the psychological sense of community. En Robert Wyer (Ed.), *Knowledge and memory: The real story* (pp.211-226). Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
- Mankowski, Eric S. & Rappaport, Julian (2000). Narrative concepts and analysis in spiritually based communities. *Journal of Community Psychology*, 28, 479-493.
- Martín-Baró, Ignacio (1987). Del opio religioso a la fe libertadora. En Maritza Montero (Ed.), *Psicología política latinoamericana* (pp.229-268). Caracas: Panapo.
- Martín-Baró, Ignacio (1989). "Sólo Dios salva": Sentido político de la conversión religiosa. *Revista Chilena de Psicología*, 10(1), 13-20.
- Masías, Víctor H. & De la Vega, Roberto A. (2007). *La estructura del discurso de la persona convertida a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile*. Manuscrito presentado para publicación.
- Maslow, Abraham (1974). Religion and peak-experiences. En Norbert O. Schelder (Ed.), *Philosophy of religion: Contemporary perspectives* (pp.120-135). New York: Macmillan.
- Montecinos, Sonia (2002). Nuevas femineidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de La Pintana. *Estudios Públicos*, 87, 73-103.
- Ng, Ho-Yee (2002). Drug use and self-organizations: A personal construct study of religious conversion in drug rehabilitation. *Journal of Constructivist Psychology*, 15(4), 263-278.
- Ossa, Manuel (1991). *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*. Santiago: Rehue.
- Ossa, Manuel (1996). La identidad pentecostal. *Persona y Sociedad*, 10(1), 189-196.
- Pallavicini, Patricia A. (2000). *Un acercamiento hacia la dimensión psicoterapéutica del cristianismo bíblico: Un estudio con relatos de vida*. Tesis de Maestría no publicada, Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Paloutzian, Raymond F.; Richardson, James T. & Rambo, Lewis R. (1999). Religious conversion and personality change. *Journal of Personality*, 67(6), 1047-1079.
- Parker, Cristián V. (1994). Radiografía a la religión de los chilenos. *Mensaje*, 428, 178-181.
- Poblete, Renato & Galilea, Carmen (1984). *Movimiento pentecostal e iglesia católica en medios populares*. Santiago: Centro Bellarmino.
- Popp-Baier, Ulrike (1998). *Das Heilige im Profanen. Religiöse Orientierungen im Alltag. Eine qualitative Studie zu religiösen Orientierungen von Frauen aus der charismatisch-evangelikalen Bewegung*. Amsterdam: Rodopi.
- Popp-Baier, Ulrike (2001a). Von der Möglichkeit, ein anderer Mensch zu werden. Psychologische Analysen von Konversionserzählungen. *Psychotherapie & Sozialwissenschaft*, 3(3), 182-201.

- Popp-Baier, Ulrike (2001b). Narrating embodied aims. Self-transformation in conversion narratives—a psychological analysis [39 paragraphs]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 2(3), Art. 16, <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-01/3-01popp-e.htm> [05.09.2007].
- Popp-Baier, Ulrike (2002a). Conversion as social construction. A narrative approach to conversion research. En Chris A. M. Hermans, Aad De Jong, Gerrit Immink & Johannes Van Der Lans (Eds.), *Social constructionism and theology* (pp.41-61). Leiden: Brill.
- Popp-Baier, Ulrike (2002b). Psychologische Analysen von Konversionserzählungen. *Wege zum Menschen*, 54, 241-253.
- Potter, Jonathan (1996). Discourse analysis and constructionist approaches: Theoretical background. En John T. E. Richardson (Ed.), *Handbook of qualitative research methods for psychology and social sciences* (pp.125-140). Leicester: British Psychological Society.
- Potter, Jonathan & Wetherell, Margaret (1987). *Discourse and social psychology: Beyond attitudes and behavior*. London: Sage.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2002). *Nosotros los chilenos: Un desafío cultural*. Santiago: PNUD.
- Proudfoot, Wayne & Shaver, Philip (1975). Attribution theory and the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14(4), 317-330.
- Rambo, Lewis (1999). Theories of conversion: Understanding and interpreting religious change. *Social Compass*, 46(3), 259-271.
- Rappaport, Julian (1995). Empowerment meets narrative: Listening to stories and creating settings. *American Journal of Community Psychology*, 23(5), 795-807.
- Rosenthal, Gabriele (1993). Reconstruction of life stories: Principles of selection in generating stories for narrative biographical interviews. En Ruthellen Josselson & Amia Lieblich (Eds.), *The narrative study of lives* (Vol. 1, pp.59-91). London: Sage Publications.
- Sepúlveda, Juan (1988). Pentecostal theology in the context of the struggle for life. En Dow Kirkpatrick (Ed.), *Faith born in the struggle for life* (pp.298-318). Grand Rapids: Eerdmans.
- Sepúlveda, Juan (1992a). Características teológicas de un pentecostalismo autóctono: El caso chileno. En Benjamín Gutiérrez (Ed.), *En la fuerza del espíritu. Los pentecostales en América Latina: Un desafío a las iglesias históricas* (pp.73-87). Guatemala: Celep y Skipjack Press.
- Sepúlveda, Juan (1992b). Reflections on the pentecostal contribution to the mission of the church. *Journal of Pentecostal Theology*, 1, 93-108.
- Sepúlveda, Juan (1999). *De peregrinos a ciudadanos: Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago: Facultad Evangélica de Teología.
- Sepúlveda, Narciso (1992). Breve síntesis histórica del movimiento pentecostal en Chile. En Carmelo Álvarez (Ed.), *Pentecostalismo y liberación: Una experiencia Latinoamericana* (pp.37-45). San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI.
- Servicio Evangélico para el Desarrollo (1988). *En tierra extraña: Itinerario del pueblo pentecostal chileno*. Santiago: Amerinda.
- Snow, David A. & Machalek, Richard (1984). The sociology of conversion. *Annual Review of Sociology*, 10, 167-190.
- Spilka, Bernard; Shaver, Philip & Kirkpatrick, Lee (1985). A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 1-20.
- Staples, Clifford L. & Mauss, Armand L. (1987). Conversion or commitment? A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26(2), 133-147.
- Stromberg, Peter G. (1993). *Language and self-transformation. A study of the Christian conversion narrative*. Oklahoma: Cambridge University Press.
- Strunk, Orlo (1962). *Religion: A psychological interpretation*. New York: Abingdon Press.
- Taylor, Steven J. & Bogdan, Robert (1984). *Introduction to qualitative research methods: The search for meanings* (2° ed.). New York: Wiley.
- Tennekes, Hans (1985). *El moviendo pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique: Montero Impresores S.A.

- Thumma, Scott (1991). Negotiating a religious identity: The case of the gay evangelical. *Sociological Analysis*, 52(4,) 333-347.
- Ullman, Chana (1982). Cognitive and emotional antecedents of religious conversion. *Journal of Personality and Social Personality*, 43(1), 183-192.
- Van der Leeuw, Gerardus (1964). *Fenomenología de la religión (Ernesto de la Peña, Trad.)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. [Trabajo original publicado en 1933]
- Vande, Hendrika (1992). G. Stanley Hall and the Clark School of religious psychology. *American Psychologist*, 47(2), 290-298.
- White, Michael & Epston, David (1990). *Narrative means to therapeutic ends*. New York: Norton.
- Willems, Emil (1967). *Followers of the new faith. Culture and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Winkler, María I. (1996). *Representaciones sociales de prácticas mágico-religiosas en una comuna urbana*. Tesis de Maestría no publicada, Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Wittgenstein, Ludwig (1995). *Tractatus logico-philosophicus* (Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Trad.). Madrid: Alianza. [Trabajo original publicado en 1921]
- Wohlrab-Sahr, Monika (2001). Ich habe das eine gegen das andere ausgetauscht sozusagen. Konversion als Rahmenwechsel. *Psychotherapie & Sozialwissenschaft*, 3(3), 202-227.
- Wulff, David H. (1997). *Psychology and religion: Classic and contemporary*. New York: Wiley.
- Young Woon, Lee (2001). Toward a better understanding of educational conversion. *Torch Trinity Journal*, 1(1), 145-169.

Autores

Victor Hugo MASÍAS-HINOJOSA; Psicólogo de la Universidad de Santiago de Chile (USACH). Actualmente experimenta su propia conversión intelectual hacia la ontología y modelamiento conceptual de sistemas psicosociales mediante UML. Además, está dedicado al estudio de sistemas complejos, redes sociales y al desarrollo de modelos y metodologías para la integración socio técnica. Otros intereses: Petri Nets, Process Mining y Simulación.

Contacto:

Víctor Hugo Masías H.

Escuela de Psicología
Universidad de Santiago de Chile (USACH)
Ecuador 3650, 3º piso
Estación Central
Santiago, Chile

Tel.: 97859983

E-mail: victormasias@usach.cl,

victormasias@hotmail.com

URL: <http://web.usach.cl/psicologia/>,
<http://www.calamar.cl>

Paola Andrea RAMÍREZ-PÉREZ; Escuela de Psicología, Universidad de Santiago de Chile (USACH); Alumna Magíster Psicología Social Aplicada USACH; Intereses actuales: Psicología Social, Ética y Docencia en el área.

Contacto:

Paola Andrea Ramírez Pérez

Millaray 380 casa 33, La Florida
Santiago, Chile

E-mail: paolaramirezperez@gmail.com

URL: <http://web.usach.cl/psicologia/>

María Inés WINKLER-MÜLLER; Psicóloga y Magíster en Psicología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctora en Estudios Americanos Mención Pensamiento y Cultura por la Universidad de Santiago de Chile. Académica de la Universidad de Santiago, en psicología clínica y psicología comunitaria. Investigadora en psicoterapia en sectores populares, representaciones sociales de ayuda psicológica y de prácticas mágico-religiosas, historia de la psicología, género y ética en la

Contacto:

María Inés Winkler Müller

Escuela de Psicología
Universidad de Santiago de Chile (USACH)
Ecuador 3650, 3º piso
Estación Central
Santiago, Chile

Tel.: 776 19 86

E-mail: mwinkler@lauca.usach.cl

formación de psicólogos/as.

URL: <http://web.usach.cl/psicologia/>

Cita

Masías-Hinojosa, Víctor Hugo; Ramírez-Pérez, Paola Andrea & Winkler-Müller, María Inés (2007).
Construcción de identidad en personas convertidas a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile [81
párrafos]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 9(1), Art. 23,
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0801238>.