

ASPECTOS EMOCIONALES SUBYACENTES A LAS RELACIONES DE
RECONOCIMIENTO INTERGRUPAL EN TRES LÍDERES DE GRUPOS RELIGIOSOS
MINORITARIOS

GERMÁN DARÍO ZAPATA AGUDELO

Trabajo de investigación para optar al título de Magíster en Psicología

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA
MEDELLÍN

2019

ASPECTOS EMOCIONALES SUBYACENTES A LAS RELACIONES DE
RECONOCIMIENTO INTERGRUPAL EN TRES LÍDERES DE GRUPOS RELIGIOSOS
MINORITARIOS

GERMÁN DARIO ZAPATA AGUDELO

Trabajo de investigación para optar al título de Magíster en Psicología

ORLANDO ARROYAVE ÁLVAREZ

Doctor en Ciencias Sociales

(Asesor)

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA
MEDELLÍN

2019

Tabla de contenido

Agradecimientos	4
Resumen.....	5
Introducción	6
1. Planteamiento del problema.....	10
2. Antecedentes de investigación	16
3. Justificación	29
4. Referentes conceptuales	32
4.1. La psicología social de las relaciones intergrupales	33
4.1.1. La categorización social.....	34
4.1.2. La identidad social	36
4.1.3. La comparación social	38
4.1.4. Estereotipos, prejuicios y discriminación	40
4.1.5. Diferencias entre grupos minoritarios y mayoritarios.....	43
4.1.6. Grupos religiosos minoritarios.....	45
4.2. Reconocimiento	46
4.2.1. El origen intersubjetivo de la identidad	46
4.2.2. Patrones de reconocimiento intersubjetivo	49
4.3. La dimensión afectiva de los comportamientos sociales	53
4.3.1. Emoción y afecto	54
4.3.2. Algunas características de las emociones	56
4.3.3. La construcción social de las emociones	58
4.3.4. Emociones y relaciones intergrupales.....	60

4.3.5.	Conflictos de reconocimiento y sufrimiento social.....	66
5.	Objetivos	70
5.1.	General.....	70
5.2.	Específicos	70
6.	Diseño metodológico	71
6.1.	Tipo de estudio	71
6.2.	Enfoque.....	72
6.3.	Participantes.....	74
6.3.1.	Descripción de los participantes	75
6.4.	Técnicas de recolección de la información.....	77
6.4.1.	Relatos de vida	77
6.4.2.	La entrevista focalizada	78
6.4.3.	La entrevista en profundidad.....	79
6.5.	Plan de recolección de la información.....	80
6.5.1.	Revisión de antecedentes	80
6.5.2.	Entrevistas exploratorias	81
6.5.3.	Trabajo de campo.....	81
6.6.	Plan de análisis	82
6.6.1.	Transcripción y codificación.....	82
6.6.2.	Construcción de categorías	83
6.6.3.	Análisis e interpretación.....	85
6.7.	Unidades de análisis	86
6.8.	Consideraciones éticas.....	86

7.	Descripción y análisis	89
7.1.	“La antesala de la ruptura”: antecedentes de la conversión religiosa	92
7.1.1.	Formación religiosa heterodoxa.....	94
7.1.2.	“Pero faltaba algo más”: insatisfacción con la religión del grupo de origen	101
7.1.3.	Características personales, relaciones sociales y experiencias significativas ...	106
7.1.4.	Aspectos emocionales de la apertura espiritual	112
7.2.	“El camino alternativo”: vinculación, identificación y compromiso.....	114
7.2.1.	Acercamiento, familiarización e incorporación	115
7.2.2.	Nueva identidad, nuevas emociones	125
7.3.	“Ellos y nosotros”: diferenciación categórica e interacción grupal.....	126
7.3.1.	Disciplina y autocontrol	128
7.3.2.	“Ni provecho, ni fama”: reconocimiento social de las prácticas religiosas minoritarias	131
7.3.3.	“La preeminencia de la tolerancia”: afrontamiento a las diferencias intergrupales 138	
7.3.4.	Ser un grupo religioso minoritario implica una ventaja.....	142
7.3.5.	Consecuencias emocionales de la conversión religiosa.....	145
8.	Reflexión final.....	148
8.1.	Limitaciones y recomendaciones.....	158
	Referencias.....	161
	Anexos	170
	Anexo 1. Consentimiento informado	170

Agradecimientos

A Yusuf, Sanriki y Bhajan Ananda, por compartir sus relatos de vida de forma abierta y generosa; les agradezco su buena disposición y la receptividad que evidenciaron frente a la participación en la investigación.

A Orlando Arroyave por su acompañamiento en el desarrollo de este estudio, aprecio su paciencia y su pertinente orientación a lo largo de todo el proceso formativo.

Resumen

Este trabajo describe las percepciones de tres líderes de grupos religiosos minoritarios de la ciudad de Medellín y su Área Metropolitana, referentes a los aspectos emocionales subyacentes a las relaciones de reconocimiento intergrupales de sus creencias y prácticas religiosas. Específicamente, se abordaron los casos del islam, el budismo zen y el vaishnavismo. El reconocimiento de la identidad religiosa minoritaria representa un fenómeno social complejo en el que confluyen distintos factores psicológicos, sociales, culturales e incluso políticos que configuran unos tipos particulares de relaciones interreligiosas. En cuanto al diseño metodológico implementado, se utilizó el enfoque narrativo, soportado en los relatos de vida facilitados por los informantes por medio de entrevistas en el proceso de recolección de la información. Los resultados sugieren que distintos aspectos emocionales subyacentes al proceso de conversión religiosa de los participantes, determinaron de forma significativa una desvalorización de la necesidad de reconocimiento de las prácticas y creencias religiosas minoritarias, en favor de una autoafirmación identitaria que no depende de la estimación social externa percibida.

Palabras clave: Relaciones intergrupales, Reconocimiento, Emociones sociales, Grupos religiosos minoritarios, Conversión religiosa.

Abstract

This paper describes the perceptions of three leaders of minority religious groups in the city of Medellín and its metropolitan area, referring to the emotional aspects underlying intergroup recognition relationships of their religious beliefs and practices. Specifically, the cases of Islam, Zen Buddhism and Vaishnavism were addressed. The recognition of minority religious identity represents a complex social phenomenon in which different psychological, social, cultural and even political factors that make up particular types of interreligious relations converge. Regarding the methodological design implemented, the narrative approach was used, supported in the life stories provided by the informants through interviews in the process of information collection. The results suggest that different emotional aspects underlying the process of religious conversion of the participants, significantly determined a devaluation of the need for recognition of minority religious practices and beliefs, in favor of an identity self-affirmation that does not depend on the external social estimation perceived.

Keywords: Intergroup relations, Recognition, Social emotions, Minority religious groups, Religious conversion.

Introducción

La presente investigación se desarrolló en el marco de la cuarta cohorte de la Maestría en Psicología de la Universidad de Antioquia, y se encuentra inscrita en el grupo de investigación *Psicología, Sociedad y Subjetividades*. El propósito principal consistió en describir los aspectos emocionales subyacentes a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas que tres líderes de grupos religiosos minoritarios de la ciudad de Medellín y su Área Metropolitana identifican en sus relaciones intergrupales. Dicho estudio surgió, inicialmente, del interés del autor por las vivencias de los grupos religiosos minoritarios en una ciudad de marcada tradición católica como lo es Medellín; lo cual se justifica por la escasa literatura académica hallada en Colombia acerca del tema, considerándose esto una razón pertinente que estimuló su ejecución.

Este trabajo pretendió, inicialmente, explorar la categoría de relaciones intergrupales a partir de distintos referentes teóricos. Entre estos se destacan los aportes de Henri Tajfel (1984), quien contribuyó de manera significativa a posicionar el estudio de las relaciones intergrupales como un área privilegiada en la psicología social, sugiriendo, en colaboración con autores como John Turner, distintos factores psicológicos y sociales que determinan el comportamiento de los individuos cuando se inscriben en un grupo social particular. El estudio también buscó explorar la noción de reconocimiento, tomando como referente principal los postulados de Axel Honneth (1997), acerca de los patrones de reconocimiento intersubjetivo, los cuales constituyen un antecedente teórico de gran relevancia para los propósitos de esta investigación, ya que ofrecen una conceptualización acerca de las implicaciones que la necesidad de reconocimiento tiene en las distintas esferas del comportamiento social de los individuos. Adicionalmente, se incorporaron las consideraciones teóricas acerca de la dimensión social de las emociones; aquí se

destacan los trabajos de autores como Nicolas Dimertzis (2013), Paul Hoggett y Simon Thompson (2012), Lisa Feldman (2018) o Eliot Smith (1993), quienes han contribuido al desarrollo conceptual del papel de lo social en la construcción y expresión de las emociones, así como de la incidencia de los factores emocionales en el comportamiento social de los individuos.

El objetivo general de la investigación fue describir los aspectos emocionales subyacentes que tres líderes de grupos religiosos minoritarios de Medellín y su Área Metropolitana identifican en torno a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de sus creencias y prácticas religiosas en el contexto de las relaciones intergrupales. Sin embargo, la investigación arrojó algunos temas que no fueron considerados inicialmente en los objetivos del estudio, pero que, dada su relevancia para la comprensión del fenómeno, fue necesario incluirlos dentro del análisis. Este estudio permitió identificar la importancia asociada a los estilos de socialización religiosa y el proceso de conversión religiosa como factores determinantes de la forma en cómo se experimenta la necesidad de ser reconocido en las relaciones interpersonales e intergrupales, por lo que se configuran como un eje articulador de dichas experiencias y, por lo tanto, merecieron atención del investigador durante el análisis.

En cuanto al diseño metodológico, se recurrió al enfoque narrativo como guía para la recolección y análisis de la información, dado el carácter biográfico que implica, el cual se consideró pertinente para el abordaje de los objetivos perseguidos en el estudio. La entrevista en profundidad fue utilizada como técnica de recolección de información para la construcción de relatos de vida de tres líderes de grupos religiosos minoritarios de Medellín y su Área Metropolitana, en torno a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de sus creencias y prácticas religiosas; específicamente, se tomaron los casos del islam, el budismo zen y el vaishnavismo. El análisis de la información recolectada se estableció mediante la constante

comparación con los referentes teóricos abordados en el marco conceptual, así como con los antecedentes de investigación encontrados que se relacionan con el problema planteado.

Algunos de los resultados de esta investigación sugieren que el proceso de desidentificación y desafiliación con la religión del grupo de origen se soporta en distintos antecedentes que se relacionan con los estilos de socialización religiosa parental, la insatisfacción asociada a las creencias y a las prácticas del catolicismo, una búsqueda espiritual personal, unas características individuales y unos factores sociales particulares.

Igualmente, se destaca el papel de las emociones en la valoración que los participantes hacen de la necesidad de reconocimiento social de sus creencias y prácticas religiosas. Las experiencias emocionales asociadas al proceso de conversión sugieren una influencia determinante en la percepción que se construye acerca de las relaciones de reconocimiento intergrupales. Igualmente, la influencia de las prescripciones éticas y morales promovidas por los grupos religiosos, sobre la manera en cómo se experimentan emocionalmente las relaciones de reconocimiento intergrupales, moldea considerablemente las expectativas que se tienen ante éstas y orientan un estilo de afrontamiento basado en la tolerancia y el respeto.

También se resalta cómo el proceso consciente de conversión religiosa, de un grupo mayoritario a uno minoritario, determina de forma considerable las expectativas de reconocimiento social de las prácticas y creencias religiosas que se generan ante los miembros de los exogrupos, donde se desestima la importancia de obtener reconocimiento y visibilidad social, en pro de definir una identidad social claramente diferenciada de aquella del grupo mayoritario en el cual ya no se reconocen.

Por otra parte, se encontró que la condición minoritaria, lejos de considerarse una desventaja en la valoración subjetiva que se hace del endogrupo, se percibe como un aspecto positivo que

garantiza mayor cohesión y familiaridad entre sus miembros, lo que a su vez se traduce en mayor transparencia y legitimidad en sus relaciones.

Finalmente, la investigación permitió destacar la función política de la conversión religiosa al presentarse como una forma de resistencia a la religión y a la cultura hegemónica. El rechazo a la forma de guiar la conducta de las personas promulgada por la religión católica y la asimilación intencional de un estilo de vida alternativo orientado por la nueva creencia religiosa, implica una transformación ética que trasciende de lo individual a lo público cuando estos sujetos adoptan otras formas de relacionarse con los demás miembros de la sociedad.

1. Planteamiento del problema

El propósito que anima esta investigación es describir los aspectos emocionales subyacentes que tres líderes de grupos religiosos minoritarios de la ciudad de Medellín y su Área Metropolitana, identifican en torno a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de sus creencias y prácticas religiosas que se dan en las relaciones que establecen con otros grupos, específicamente en los casos del islam, el budismo zen y el vaishnavismo.

Inicialmente, es importante señalar que Medellín es una ciudad reconocida por su marcada tradición católica, que al mismo tiempo reúne un gran número de prácticas y creencias religiosas y espirituales diversas (Restrepo, 2013); por lo cual es pertinente preguntarse cómo las minorías religiosas experimentan dicha cultura hegemónica, de modo que nos permita conocer las experiencias asociadas a las comparaciones que se establecen con otros grupos y sus efectos sobre la identidad.

Ahora bien, a pesar de este contexto hegemónico, en Colombia existen intentos normativos por garantizar la libertad de culto. Se destaca el Artículo 19 de la Constitución Política de Colombia de 1991, el cual dice: “Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a manifestar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley” (Const., 1991, art. 19)¹.

Sin embargo, algunas declaraciones halladas en la prensa sugieren que la eficacia de este derecho no ha representado avances plenos, ya que continúan muchas restricciones para las entidades religiosas minoritarias y sus miembros, donde se subestima la importancia de este derecho, o se restringe bajo normas de menor jerarquía (Muñoz, 2016). Este desconocimiento

¹ Otros artículos de la Constitución que también sustentan la libertad de cultos en Colombia son el 5, 7, 10, 13, 18, 38, 42, 68, 84 y el 100 (véase Morales, 2013).

del fenómeno religioso, que se expresa en acciones administrativas basadas en prejuicios por parte de funcionarios públicos, ha permitido que algunos líderes de distintos grupos religiosos consideren que sí hay libertad, pero que aún no hay igualdad en cuanto a las posibilidades de participación en las decisiones del Estado y en la atención a las demandas sobre actividades reguladas tales como, por ejemplo, trámites de permisos para la celebración de actividades públicas (Cardona & González, 2016; Morales, 2013; Muñoz, 2016). Asimismo, la investigación realizada entre la Universidad de Antioquia y la Alcaldía de Medellín acerca de la diversidad religiosa en el Centro de Medellín también refiere esta percepción que tienen algunos líderes de grupos religiosos minoritarios de esta ciudad:

Un buen número de los líderes entrevistados piensa que en el momento actual la ciudad ha ganado en tolerancia y que la llamada persecución es asunto del pasado. No obstante, muchos de ellos creen que el Estado no los mira en igualdad de condiciones frente a la religión mayoritaria (Carballo, 2013, p. 158).

Dada esta situación de desigualdad percibida por estos líderes, es pertinente considerar el modo en cómo tales derechos de minorías culturales puedan encontrar límites en los principios de la libertad individual, la democracia y la justicia social (Kymlicka, 1996, citado en Maioli & Donatello, 2015).

Es oportuno señalar cómo en la actualidad existe una tendencia creciente de los grupos culturales minoritarios a exigir el reconocimiento de sus identidades colectivas, especialmente en las sociedades más desarrolladas. Dichas movilizaciones se sustentan en la búsqueda de superación de las injusticias sociales que producen distintas formas de *daño psíquico* en los individuos (Honneth, 1997). Según la literatura, estos daños movilizan la búsqueda de reconocimiento legal y social de los grupos minoritarios, buscando una transformación social

que procure el desarrollo equitativo de sus potenciales de autorrealización (Honneth, 2010; Maioli & Donatello, 2015).

La situación de no reconocimiento de los derechos de los grupos minoritarios, o el desprestigio social que puede surgir de un contexto de relaciones intergrupales asimétricas, plantea la cuestión acerca de las consecuencias en las vivencias emocionales de los miembros de dichos grupos. Es decir, resalta la pertinencia de indagar en las emociones que subyacen a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de los grupos minoritarios, y da cuenta del contexto particular en el que se dan aquellas relaciones entre los grupos.

Ahora bien, para acercarnos a este problema desde una perspectiva psicológica, se sugiere un abordaje desde la psicología social de las relaciones intergrupales que, de acuerdo con Smith (2006), es “el área de la psicología que estudia las causas y consecuencias de las acciones y percepciones que tienen los individuos sobre sí mismos y los otros en tanto miembros de diferentes grupos sociales” (p. 46). Este campo de trabajo se dedica entonces a estudiar las conductas intergrupales de los sujetos, o sea, las similitudes y regularidades en los patrones conductuales que surgen de la percepción del sí mismo y de los demás de acuerdo con su adscripción a un grupo social (Tajfel & Turner, 1979). El estudio de las relaciones intergrupales nos ofrece un marco general para acercarnos al problema planteado, ya que nos permite profundizar en aquellos procesos psicosociales que sustentan fenómenos como los estereotipos, el prejuicio y la discriminación, así como las condiciones y mecanismos asociados a la reducción de las diferencias intergrupales y la promoción de relaciones positivas (Smith, 2006).

Por otra parte, el concepto de reconocimiento es utilizado con el fin de dimensionar la complejidad propia de un aspecto fundamental de las relaciones que se establecen entre los miembros de una sociedad. Dicho concepto servirá para delimitar las distintas dimensiones que

implican los patrones de reconocimiento intersubjetivo, expuestos en tres esferas específicas: la esfera del “amor” (o las relaciones próximas), la esfera del derecho y la esfera de la solidaridad social. Se sugieren, además, unas consecuencias afectivas que se derivan de las posibilidades de autorrealización en cada una de estas esferas, resaltando el componente emocional asociado a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento en las relaciones sociales. La comprensión de las relaciones que se establecen entre grupos sociales, partiendo de las condiciones de reconocimiento intersubjetivo, permite orientar la interpretación acerca de los modos en cómo los miembros de grupos poco reconocidos socialmente, como lo son los grupos religiosos minoritarios, experimentan emocionalmente dicha situación de desigualdad.

Debido a la relevancia de las consecuencias emocionales de las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento, se torna necesario considerar el abordaje conceptual acerca de la dimensión afectiva subyacente a los comportamientos sociales. Cabe señalar inicialmente que este tema ha sido poco desarrollado teóricamente, dado que, tradicionalmente, se le ha dado mayor relevancia al estudio de aspectos racionales de la conducta humana que han sido utilizados para explicar distintos fenómenos sociales. El estudio de las emociones fue por mucho tiempo restringido a un análisis molecular de éstas, o sea, a su comprensión como fenómeno fisiológico con implicaciones en el funcionamiento cognitivo de los individuos. En esta tradición, la perspectiva de las emociones se correspondía con una concepción “irracional” de éstas, lo que a su vez implicaba cierta desconfianza acerca de sus implicaciones en el comportamiento de los individuos.

Los estudios que exploraban los procesos psicológicos asociados a distintos fenómenos políticos y económicos, por ejemplo, asumían una actitud preventiva sobre el papel de las emociones en la toma de decisiones, por lo que se buscaba favorecer la autorregulación (la

identificación y el control de las propias emociones) para garantizar una eficacia predominantemente racional en éstas (Nussbaum, 2006; Quintero & Mateus, 2014). Sin embargo, el giro afectivo en las ciencias sociales ha permitido destacar el papel de las emociones en los comportamientos sociales y ha posibilitado desligar la emoción de la irracionalidad, lo que ubica las emociones en la base de procesos racionales como las creencias y las actitudes, y resalta su influencia en la toma de decisiones y en la adopción de posturas; trabajos como los de Brian Massumi (1995), Eve Sedgwick y Adam Frank (1995) promovieron una orientación intelectual hacia el cuestionamiento por los aspectos emocionales de los fenómenos sociales. Por ejemplo, en el caso de las protestas, se ha destacado el papel de la rabia y la indignación como el sustento de las motivaciones afectivas de éstas (Clarke, Hoggett & Thompson, 2006; Gamson, 1992; Jasper, 1998).

El énfasis de las emociones en las conductas sociales sugiere una vía de análisis que las posiciona en una categoría privilegiada para la comprensión del fenómeno a abordar, al considerarlas como un factor determinante de otros aspectos del comportamiento intergrupales de los seres humanos.

En conclusión, esta investigación buscó profundizar en la dimensión afectiva subyacente a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas que se dan en las relaciones intergrupales de tres líderes religiosos minoritarios de la ciudad de Medellín y su Área Metropolitana, representados en el islam, el budismo zen y el vaishnavismo. En este sentido, se pretende realizar un aporte al énfasis afectivo en la investigación sobre el reconocimiento y las relaciones intergrupales.

Lo expuesto anteriormente permite preguntarnos: *¿Cuáles son los aspectos emocionales subyacentes que tres líderes de grupos religiosos minoritarios identifican en torno a las*

experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de sus creencias y prácticas religiosas que surgen en las relaciones intergrupales?

2. Antecedentes de investigación

El problema de las emociones asociadas a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y prácticas en líderes de grupos religiosos minoritarios, no cuenta con antecedentes empíricos significativos. Pese a esto, los trabajos realizados sobre la dimensión emocional de las relaciones intergrupales nos permiten contemplar un panorama sobre la forma en cómo las emociones están siendo estudiadas en investigaciones sobre grupos sociales con características específicas y en unas condiciones particulares que se acercan a las que pretende explorar este estudio. De igual forma, las investigaciones acerca de las implicaciones que la condición minoritaria de un grupo tiene en la subjetividad de sus miembros, su identidad y sobre las relaciones intergrupales, como aquellos orientados a indagar en los factores que contribuyen al establecimiento de relaciones positivas entre grupos, constituyen unos antecedentes relevantes para los propósitos de esta investigación.

La selección de los artículos de investigación respondió a un criterio de temporalidad que incluyó sólo aquellos estudios posteriores al año 2000. Estos se organizaron en tres bloques que corresponden, primero, a aquellos que indagan en la dimensión emocional y las implicaciones de la identidad social en las diferencias intergrupales; segundo, los estudios relacionados con las diferencias entre grupos mayoritarios y minoritarios; y, tercero, las investigaciones orientadas a profundizar en las condiciones que facilitan las relaciones positivas entre grupos sociales. Estos antecedentes, si bien no están directa o explícitamente relacionados con el tema central del presente estudio, dan cuenta de distintos aspectos asociados a las implicaciones del reconocimiento de la identidad, o la privación de éste, en las relaciones entre grupos sociales, enfatizando la dimensión afectiva subyacente.

Cabe señalar que los estudios referenciados se soportan en diseños metodológicos de tipo cuantitativo, especialmente experimentales, esto debido a que el campo de investigación en relaciones intergrupales ha logrado suficientes avances en cuanto a la medición de los factores que se le asocian, lo que posibilita que se le vincule con otras variables de carácter psicológico igualmente susceptibles de medición. No obstante, debido a la particularidad de las variables de interés del presente estudio, las características de la población y del contexto social que implica el problema de investigación, sumado a la ausencia de estudios previos sobre el tema, se sostiene la pertinencia de un abordaje cualitativo para la exploración de las experiencias subjetivas de los participantes y la percepción que estos construyen sobre las mismas. Este tipo de estudio promete una indagación más profunda del fenómeno en cuestión, favoreciendo la posibilidad de un tratamiento posterior de los factores relevantes que se identifiquen, desde otros diseños metodológicos tanto cualitativos como cuantitativos.

Ahora bien, frente a los estudios asociados a la identidad y las emociones que surgen en las relaciones intergrupales, cabe mencionar inicialmente la investigación realizada en Estados Unidos por McCoy & Major (2003), la cual tiene como tesis que la identificación grupal (importancia del grupo en el autoconcepto) modera el impacto de la discriminación percibida en emociones autoevaluadas de depresión y autoestima. Esta investigación incluyó dos estudios experimentales, el primero realizado con 54 mujeres entre 18 y 20 años de edad y el segundo con 36 latinoamericanos (12 hombres y 24 mujeres) entre 18 y 24 años. En el primer estudio, las participantes completaron unos cuestionarios que incluían aspectos emocionales como el nivel de depresión y algunas emociones hostiles (rabia, agitación, irritabilidad), el estado de autoestima (mediante un instrumento adaptado de la escala de Heatherton & Polivy, 1991, citada en McCoy & Major, 2003), la identificación grupal y la autoestima colectiva.

En el experimento, todas las participantes recibieron retroalimentación negativa de un evaluador masculino, pero posteriormente sólo a la mitad de ellas se les informó que el evaluador mantenía actitudes sexistas hacia las mujeres, mientras que a las restantes se les dijo que éste no tenía actitudes sexistas. Los resultados mostraron que las mujeres que obtuvieron una puntuación baja en identificación de género experimentaron menos emociones depresivas y un mayor grado de autoestima ante la evaluación negativa asociada al sexismo (McCoy & Major, 2003).

En el segundo estudio, los participantes latinos completaron un cuestionario que incluía ítems de emociones depresivas, estado de autoestima, emociones hostiles, identificación grupal, autoestima colectiva y una evaluación de amenaza personal percibida. A los participantes, aleatoriamente, se les asignó la lectura de un artículo que describía la existencia de prejuicios severos y generalizados contra los latinos en los Estados Unidos o contra un grupo desconocido (los Inuit) en Canadá. Los resultados de este estudio mostraron que la identificación étnica y las emociones depresivas se relacionaron positivamente cuando los latinoamericanos leyeron acerca del prejuicio generalizado contra el endogrupo, pero se relacionaron negativamente cuando leyeron acerca de los prejuicios contra un grupo externo.

Ambos estudios demostraron que, para los individuos altamente identificados, los prejuicios contra el endogrupo son una amenaza contra ellos mismos. Por lo tanto, la estrategia de autoprotección de atribuir retroalimentación negativa a la discriminación puede ser principalmente efectiva para las personas que no consideran al grupo como un aspecto central de sí mismos (McCoy & Major, 2003).

Por su parte, Gaunt, Leyens & Demoulin (2002) estudiaron la hipótesis de que las personas perciben que su endogrupo experimenta emociones más humanas que los exogrupos. El estudio

se realizó con 38 estudiantes belgas, de psicología de la Universidad de Louvain-la-Neuve, e incluyó tres etapas para su ejecución. En la primera etapa, los participantes resolvieron anagramas que incluían asociaciones entre el endogrupo (belgas) o el exogrupo (árabes) y emociones primarias (emociones básicas compartidas con otros animales como el miedo, la rabia y la sorpresa) o secundarias (emociones complejas atribuidas exclusivamente a los humanos como la esperanza, la admiración o el arrepentimiento). En la segunda etapa, los participantes escucharon una lista de palabras en pares en una grabadora, de contenido similar al de los anagramas; luego fueron instruidos para repetir cada par de palabras de la lista en voz alta y memorizarlas para una prueba de memoria posterior. Finalmente, en la tercera etapa, se realizó una prueba de memoria de reconocimiento de dichas palabras. La prueba incluyó elementos que se presentaron como anagramas en la primera etapa, palabras que escucharon en la segunda y nuevos elementos que los participantes nunca habían visto o escuchado.

La mitad de los participantes realizó una prueba de memoria de inclusión, la cual indicaba categorizar las palabras que aparecieron en la primera y la segunda etapa como “antiguas”, y aquellas que no surgieron en estas como “nuevas”. La otra mitad de los participantes realizó una prueba de memoria de exclusión, que solicitaba nombrar las palabras que se escucharon sólo en la segunda etapa como “antiguas”, mientras que las demás palabras debían ser nombradas como “nuevas” (Gaunt et al., 2002).

El procedimiento de Jacoby de disociación de procesos, se usó para medir la memoria de reconocimiento de los participantes para materiales que asociaban el endogrupo o el exogrupo con emociones secundarias o primarias. Este procedimiento considera que la medida de los procesos automáticos en la recuperación de información resulta de la diferencia entre los rendimientos obtenidos cuando un estímulo viene automáticamente a la mente, menos los

rendimientos basados en la inhibición deliberada de éste, una vez que se ha recuperado consciente e intencionalmente (Gaunt et al., 2002).

Los resultados mostraron que las asociaciones entre el endogrupo y las emociones secundarias son más consistentes con las creencias generales de las personas sobre los distintos grupos y, por lo tanto, se recuerdan menos conscientemente que las asociaciones entre el exogrupo y las emociones secundarias. No se encontró en este estudio, tal diferencia para las emociones primarias; los resultados sugieren que las personas atribuyen más humanidad al endogrupo que al exogrupo (Gaunt et al., 2002).

Cairns, Kenworthy, Campbell & Hewstone (2006), llevaron a cabo análisis cuantitativos de datos de dos muestras aleatorias de la población de Irlanda del Norte, las cuales se dividieron por su afiliación religiosa entre católicos y protestantes. La investigación buscó explorar el papel de la identidad grupal y la pertenencia a un grupo religioso en la moderación de la relación entre el afecto endogrupal y exogrupal. El estudio se basó en una encuesta realizada en el año 2000, a 1046 participantes (38% católicos, de los cuales el 42% eran hombres y el 58% mujeres; y 62% protestantes, 43% hombres y 57% mujeres) y otra realizada en el año 2001, con 1000 participantes (41% católicos, 42% hombres y 58% mujeres; 48% protestantes, 40% hombres y 60% mujeres; el 11% restante se categorizaron como “otros”).

Ambas encuestas contenían preguntas acerca de datos sociodemográficos como la edad, el género, el estatus socio-económico y la afiliación religiosa; también se incluyó una medición del afecto endogrupal y el afecto exogrupal, el cual consistió en un termómetro de sentimientos en el cual se solicitaba a los participantes calificar su propia comunidad frente a la otra (entendidas como el endogrupo y el exogrupo religioso, respectivamente) en una escala de cero a cien, donde los números más bajos indicaban sentimientos menos favorables y los más altos sentimientos

más favorables. Otros ítems fueron incluidos para valorar la identificación endogrupal, ítems adaptados y acortados de la escala de identificación grupal de Brown, Condor, Mathews, Wade, & Williams (1986, citados en Cairns et al., 2006).

En ambas encuestas los resultados indicaron un sesgo general en el endogrupo; las puntuaciones de afecto para el endogrupo excedieron significativamente a las del exogrupo. Este efecto fue moderado por el nivel de identificación grupal de los participantes y por el grupo religioso (católico o protestante), pero estas moderaciones también variaron en función de una tensión diferencial sectaria ocurrida entre el año 2000 y el 2001. En ambos años, aquellos participantes que puntuaron alto en identificación grupal exhibieron más sesgos endgrupales que los que puntuaron bajo. De igual forma, los miembros del grupo protestante evidenciaron mayor sesgo endogrupal en contraste con los miembros del grupo católico (Cairns et al., 2006).

Dentro de los estudios asociados a las diferencias entre grupos mayoritarios y minoritarios, se encuentra la investigación realizada en los Países Bajos por Pennekamp, Doosje, Zebel & Alarcón (2009), la cual indagó en las reacciones de miembros de grupos minoritarios a los mensajes sobre la expresión de la identidad por fuentes internas y externas al grupo. Esta investigación incluyó dos estudios, el primero de ellos se realizó con 153 homosexuales (48 hombres y 92 mujeres) y el segundo con 98 estudiantes belgas (39 hombres y 59 mujeres), los cuales pertenecían a la comunidad flamenca de Bruselas (minoría lingüística de habla holandesa). La hipótesis principal fue que, en comparación con las fuentes del endogrupo, las fuentes externas generan más enojo cuando defienden la supresión de la identidad.

En el primer estudio, se les dijo a los participantes que se quería conocer sus opiniones acerca de la expresión de su identidad como homosexuales y en particular acerca de las expresiones de afecto entre homosexuales. Posteriormente, se les informó que esto se hizo investigando la

generalización de opiniones sobre la expresión de afecto entre homosexuales que se habían publicado en foros de Internet. La membresía grupal de la fuente fue manipulada al presentarla como miembro del endogrupo (homosexual) o por fuera de él (heterosexual). Los participantes luego leían la opinión de la fuente sobre la expresión pública de afecto de las parejas homosexuales. En la condición experimental que favorecía la supresión de la identidad, la fuente afirmó que los homosexuales deberían tener en cuenta la opinión de otras personas sobre los homosexuales que expresan afecto en público, que deberían tener cuidado con las reacciones que provocan y que podrían expresar mejor el afecto a puerta cerrada. En la condición que apoyaba la expresión de la identidad, la fuente dijo que los homosexuales no deberían tomar en cuenta las opiniones de otras personas, que no son responsables de las reacciones que provocan, y que deberían poder expresar afecto en público (Pennekamp et al., 2009).

Posteriormente, los participantes respondieron a un cuestionario que preguntaba acerca de su grado de acuerdo con la opinión, la evaluación de la fuente, una medida sobre qué tan amenazante era percibida la fuente de la opinión para el grupo y, finalmente, una medida del enojo que sintieron hacia ésta. Los resultados mostraron que los homosexuales evaluaban a la fuente externa al grupo, que favorecía la supresión de la identidad, más negativamente que a la fuente interna; asimismo, se sintieron más amenazados por la fuente externa, dando como resultado sentimientos de ira más fuertes hacia ésta (Pennekamp et al, 2009).

El segundo estudio fue presentado como una colaboración entre la Universidad de Amsterdam y la Universidad Libre de Bruselas. En éste se les dijo a los participantes que la investigación indagaba en las opiniones sobre el uso de múltiples idiomas en Bruselas. También se les dijo que obtener información sobre las diferentes posiciones que existen sobre este tema podría beneficiar las relaciones entre ambos grupos lingüísticos. En esta ocasión, la pertenencia

al grupo de la fuente fue manipulada presentándola como miembro del endogrupo minoritario (flamenco) o como miembro del grupo mayoritario (francés). En la condición que favorecía la expresión identitaria, la fuente declaró que Bruselas era bilingüe por ley y que la población de habla holandesa tenía derecho a ser tratada en su propio idioma por las autoridades. La fuente también dijo que las personas de habla francesa deberían adaptarse a los holandeses, ya que la mayoría de los miembros de la comunidad de habla holandesa también se han adaptado a los franceses. En la condición que favorecía la supresión de la identidad, la fuente dijo que la población de habla holandesa no tenía derecho a ser tratada en su propio idioma. La fuente también afirmó que la ley sobre el bilingüismo no era realista porque los franceses forman una mayoría y como la mayoría de la comunidad de habla holandesa habla francés, no sería necesario que la comunidad francófona se adaptase a los holandeses (Pennekamp et al., 2009).

La investigación mostró que el enojo que se experimenta hacia la fuente externa produce una intención de cambiar la opinión de ésta. Cuando las fuentes internas o externas apoyaron la expresión de la identidad, las evaluaciones y la experiencia de ira no difirieron en ninguno de los dos estudios. Se señala en esta investigación la importancia de la membresía grupal de la fuente en las reacciones a las opiniones sobre el propio grupo (Pennekamp et al., 2009).

Otro estudio realizado por Falomir-Pichastor, Mugny, Quiamzade & Gabarrot (2008), examinó las motivaciones subyacentes a las actitudes intergrupales en condiciones de apoyo mayoritario frente a apoyo minoritario, basándose en la *teoría del enfoque regulatorio*, la cual propone que cualquier comportamiento dirigido a un objetivo está regulado por dos sistemas motivacionales distintos, un *enfoque de prevención* relacionado con necesidades específicas de seguridad y un *enfoque de promoción* asociado a la realización de ideales y emociones (esperanzas, deseos y aspiraciones).

La investigación incluyó dos estudios. El primero, basado en una encuesta de opinión acerca de los extranjeros que vivían en Suiza, la cual fue aplicada a 89 estudiantes universitarios de nacionalidad suiza (47 mujeres y 42 hombres), que incluía tres ítems que median las actitudes hacia la igualdad y la no discriminación de los extranjeros. Se pidió a los participantes que leyeran un texto titulado "Identidad suiza, diversidad cultural y extranjeros". Antes de leer el texto, se les informó que, en una encuesta previa con una muestra representativa de la población, una mayoría (88%) o una minoría (12%) de los suizos había respaldado este texto. Después de leerlo, se indicó a los participantes que pensarán sobre el principio igualitario y se imaginaran actuando frente a los extranjeros en contradicción con dicho principio. Luego se les pidió que indicaran en qué medida sentirían las siguientes ocho emociones: positivas de promoción (alegría y satisfacción); negativas de promoción (tristeza y decepción); positivas de prevención (relajación y calma); y negativas de prevención (tensión e intranquilidad) (Falomir-Pichastor et al., 2008).

El segundo estudio contó con la participación de 155 estudiantes universitarios de nacionalidad suiza (87 mujeres y 68 hombres). En éste se solicitó a los participantes que leyeran los resultados de una encuesta realizada sobre una muestra representativa de la población suiza acerca la idoneidad y la legitimidad de varios comportamientos, en particular, frente al trato a los extranjeros. Se presentaron cinco declaraciones que evaluaban el apoyo social, para posteriormente informar que el apoyo de estas declaraciones fue en promedio de 88%, en condición de mayoría, y del 12%, en condición de minoría. Con el fin de evaluar el nivel percibido de apoyo social para la igualdad, se les preguntó a los participantes si consideraban que este principio era respaldado por una minoría o una mayoría de los ciudadanos suizos. Después de presentar el enfoque autorregulatorio, se pidió a los participantes que reflexionaran

sobre los principios de igualdad y no discriminación con respecto a los extranjeros. Luego se les pidió que imaginaran actuando frente a los extranjeros de acuerdo con este último principio, y que indicaran hasta qué punto sentirían seis emociones positivas, tres emociones de promoción (alegre, satisfecho y feliz) y tres emociones de prevención (relajado, tranquilo y calmado).

Luego se les pidió que imaginaran actuando frente a los extranjeros en contradicción con este principio, y que indicaran hasta qué punto sentirían seis emociones negativas, tres emociones de promoción (decepcionado, triste y desanimado) y tres emociones de prevención (tenso, inquieto y nervioso). Finalmente, se evaluó el nivel de acuerdo o desacuerdo con cinco ítems sobre las actitudes hacia los extranjeros, los cuales consistieron en las siguientes afirmaciones: “Hay demasiados extranjeros en Suiza”, “Con respecto al empleo, a los ciudadanos suizos se les debe dar prioridad sobre los extranjeros”, “Sería apropiado si un gran número de extranjeros que viven en Suiza volvieran a sus propios países”, “Debería ser más fácil que los extranjeros se conviertan en ciudadanos suizos” y “El porcentaje de extranjeros que viven en Suiza debería aumentar en los próximos años”. El enfoque regulatorio evaluó la medida en que los participantes sintieron emociones relacionadas con la promoción y la prevención cuando actuaban de manera inconsistente o coherente con el principio igualitario (Falomir-Pichastor et al., 2008).

Los resultados mostraron que la actitud intergrupal estaba relacionada con las emociones asociadas con la prevención en la condición mayoritaria pero no en la condición minoritaria, mientras que para la condición minoritaria la actitud intergrupal estaba más fuertemente relacionada con las emociones asociadas con la promoción que en la condición mayoritaria. Específicamente, la actitud intergrupal positiva se asoció más con las emociones de prevención cuando se contó con el apoyo de la mayoría, mientras que cuando fue apoyada por la minoría se

relacionó con las emociones de promoción. Estos hallazgos proporcionaron evidencia que respalda la hipótesis de que las actitudes están relacionadas con emociones de prevención cuando cuentan con el respaldo de la mayoría, pero más con las emociones de promoción cuando son apoyadas por la minoría (Falomir-Pichastor et al., 2008).

En cuanto a las investigaciones acerca de las condiciones que facilitan las relaciones intergrupales positivas, se resalta el estudio realizado por Vezzali, Giovannini & Capozza (2010), en el cual se exploraron los efectos longitudinales del contacto sobre la mejora en las relaciones intergrupales y se indagó acerca de si estos efectos eran diferentes para los miembros de grupos mayoritarios que para aquellos de grupos minoritarios. Además, se examinaron los procesos subyacentes a los efectos del contacto. Los participantes fueron 68 estudiantes italianos (grupo mayoritario) y 31 inmigrantes (grupo minoritario) de secundaria, quienes completaron un cuestionario que preguntaba por la cantidad y la calidad de contacto intergrupales, la ansiedad intergrupales, la empatía intergrupales, la evaluación del exogrupo y los estereotipos positivos hacia el exogrupo.

Los resultados de este estudio mostraron que, en consonancia con la hipótesis del contacto intergrupales, la cantidad y la calidad del contacto mejoraron longitudinalmente en la evaluación externa y aumentaron la atribución de estereotipos positivos al exogrupo. Mientras que la cantidad de contacto mejoró las actitudes y estereotipos intergrupales para los participantes de los grupos mayoritarios y minoritarios, la calidad del contacto tuvo efectos confiables sólo para el grupo mayoritario. La ansiedad y la empatía intergrupales mediaron los efectos longitudinales de la cantidad de contacto tanto para los italianos como para los inmigrantes; los efectos cruzados referentes a la calidad del contacto, en las variables de criterio para el grupo italiano, estuvieron mediados por la empatía intergrupales (Vezzali et al., 2010).

Adicionalmente, el estudio realizado por Simon & Grabow (2014) se focalizó en la fenomenología del respeto y examinó su papel en las relaciones intergrupales. La investigación se realizó con miembros de la comunidad gay y lesbiana de Alemania (1028 homosexuales y 703 lesbianas), enfocándose en sus experiencias de respeto y cómo estas se relacionan con sus actitudes hacia los musulmanes. Las medidas de este estudio incluyeron datos sociodemográficos, así como escalas de reconocimiento percibido, respeto percibido y actitudes anti-musulmanas; también se incluyeron algunos ítems orientados a explorar el respaldo de los tres principios normativos sugeridos por Honneth (principio de igualdad, de amor/necesidad y de realización individual) y otros aspectos como el respeto por las diferencias entre grupos y culturas, la religiosidad, la actitud autoritaria, la identificación con Alemania, y la identificación con la comunidad gay y lesbiana.

En este estudio se encontró que la experiencia de ser respetado en la sociedad reflejaba principalmente el reconocimiento percibido de gays y lesbianas como miembros iguales de la sociedad. Asimismo, se evidenció que el respeto percibido de la comunidad musulmana estaba negativamente relacionado con la actitud antimusulmana entre gays y lesbianas. Lo mismo se encontró para el respeto percibido de la sociedad en general. Específicamente, los encuestados que se sintieron respetados por la mayoría de la sociedad, mostraron niveles más bajos de actitud antimusulmana y, en línea con el estatus dominante de reconocimiento percibido de igualdad en la experiencia de ser respetado, esta disminución en la actitud antimusulmana fue mediada a través de un aumento en la igualdad percibida de reconocimiento (Simon & Grabow, 2014).

Estos estudios dan cuenta de las condiciones y variables que intervienen en las reacciones emocionales que surgen en las relaciones entre grupos sociales, sugiriendo la complejidad de dicho fenómeno. Aspectos como el nivel de identificación con el grupo, la percepción de

diferencias con los exogrupos y las actitudes que se identifican desde los miembros del grupo externo hacia el endogrupo, plantean la cuestión acerca de los distintos factores que intervienen en la construcción subjetiva que los miembros de grupos minoritarios establecen en sus relaciones intergrupales y, por lo tanto, señala la atención que requieren para la comprensión del fenómeno que se pretende analizar en el presente estudio.

En síntesis, los antecedentes reseñados ofrecen ejemplos de la forma en cómo se ha venido estudiando el problema de las relaciones intergrupales en asociación con factores emocionales, identitarios, de reconocimiento y las diferencias entre grupos mayoritarios y minoritarios. No obstante, se subraya nuevamente la ausencia de investigaciones que indaguen en las emociones asociadas a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas de líderes de grupos religiosos minoritarios, lo que sustenta la pertinencia de esta investigación.

3. Justificación

El problema de los aspectos emocionales asociados a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y prácticas en líderes de grupos religiosos minoritarios, no ha sido abordado desde estudios empíricos, lo cual requiere de investigaciones que permitan caracterizar y describir el fenómeno, para, posteriormente, sugerir problemas más específicos que aporten a su comprensión. La elección de un tipo de estudio cualitativo, exploratorio y descriptivo se torna pertinente para acercarse a una problemática que no cuenta con antecedentes significativos a nivel de investigación empírica.

La investigación se encuentra inscrita en la línea de estudios sobre psicología política y la exclusión del grupo *Psicología, Sociedad y Subjetividades* de la Universidad de Antioquia, y constituye un aporte a la comprensión de las dinámicas de reconocimiento y no reconocimiento de grupos sociales que no cuentan con una visibilidad significativa dentro de la ciudad, representando una alteridad de las manifestaciones culturales que se producen en ésta.

El estudio, además, permitió al investigador acercarse a las historias de vida de unos sujetos que representan un proceso de disidencia ante una religión hegemónica impuesta culturalmente que es considerada por éstos como insatisfactoria, así como una búsqueda de alternativas espirituales más coherentes con sus características, necesidades y aspiraciones personales, con todo lo que esto implica en términos de identidad, relaciones interpersonales y posicionamiento social dentro de la comunidad. Dicho acercamiento representa una superación del objetivo inicial que motivó el desarrollo del presente estudio, al permitir al investigador proponer una interpretación guiada teóricamente de las vivencias de algunos miembros de grupos religiosos minoritarios, en un contexto predominantemente católico como lo es la ciudad de Medellín y su Área Metropolitana.

Por otro lado, la investigación buscó favorecer la apropiación del concepto de reconocimiento en la psicología social de las relaciones intergrupales, ya que éste permitió dimensionar la complejidad de los procesos psicosociales que subyacen a las dinámicas del comportamiento intergrupar. Con este enfoque se buscó profundizar en las interpretaciones que los participantes construyeron acerca de las necesidades de estimación social de las expresiones identitarias producto de la adopción de unas prácticas espirituales alternativas que resultan ajenas para la mayoría de la población con la que cohabitan, en su percepción de equidad en términos de derechos cuando se comparan con otros grupos religiosos de la ciudad y en los efectos resultantes sobre las relaciones interpersonales e intergrupales.

Adicionalmente, el giro afectivo en las ciencias sociales se ha encargado de resaltar la importancia de investigar los componentes emocionales de los comportamientos sociales, al considerarlos como variables determinantes de otros aspectos psicológicos como lo son las actitudes o las creencias, los cuales inciden en los tipos de relaciones que se establecen entre grupos. Por esta razón el presente estudio buscó destacar el papel de las emociones en las relaciones intergrupales de mutuo reconocimiento, de acuerdo con los significados que los informantes construyeron sobre éste en sus narraciones autobiográficas.

En cuanto al aporte social del estudio, se buscó obtener información acerca de las condiciones y procesos psicosociales que subyacen a las relaciones que se establecen entre grupos religiosos, tanto conflictivas como de cooperación, con el fin de señalar necesidades de intervención que apunten a favorecer las relaciones positivas, la cooperación intergrupar y a prevenir las relaciones conflictivas.

Finalmente, la investigación pretende realizar un aporte a los campos de estudio en psicología social, psicología política y psicología de la religión, ya que el problema estudiado contribuye a

la construcción de conocimientos sobre los comportamientos sociales que surgen de la afiliación de los individuos a grupos minoritarios, sobre las relaciones que estos establecen con una cultura hegemónica a la cual se resisten y buscan superar y, finalmente, sobre las particularidades que la religiosidad implica en dicho proceso y sus efectos sobre la subjetividad.

4. Referentes conceptuales

Para delimitar teóricamente los conceptos que se trabajarán, es necesario, en primer lugar, ofrecer un contexto general sobre el estudio de las *relaciones intergrupales* desde la psicología social, pues ésta constituye un marco de investigación de los distintos procesos psicosociales que subyacen a las conductas, tanto individuales como colectivas, asociadas a las relaciones entre grupos. El estudio de las relaciones intergrupales implica un acercamiento a las teorías de *categorización social, identidad social y comparación social*, las cuales proponen una conceptualización de los procesos psicológicos y sociales que derivan de la inscripción en un grupo social particular. Igualmente, se requiere precisar conceptualmente lo que se entiende por grupo religioso minoritario y las implicaciones que dicha categoría tienen en las relaciones intergrupales.

Adicionalmente, se recurrirá al desarrollo teórico del concepto de *reconocimiento*, ya que éste se considera apropiado para indagar en las experiencias y significados que construyen los miembros de grupos religiosos minoritarios en torno las relaciones que establecen con otros grupos, en términos de valoración o estimación social. Los planteamientos de Axel Honneth (1997), acerca de los patrones de reconocimiento intersubjetivo, sirven como guía para la comprensión de las distintas dimensiones que implica este aspecto de las relaciones sociales, tanto en lo interpersonal, como en lo legal y lo social. Asimismo, esta teoría destaca la importancia del impacto de la privación de reconocimiento sobre las posibilidades de autorrealización de los individuos, sugiriendo unas consecuencias emocionales derivadas de las limitaciones que puedan darse en éstas.

Finalmente, dada la relevancia señalada de las emociones asociadas a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento, se contextualizará el uso que se le ha dado al concepto de

emoción en la investigación de distintos fenómenos sociales y, específicamente, su papel en las relaciones intergrupales y el reconocimiento. Lo anterior tiene el propósito de resaltar la pertinencia de ahondar en la dimensión afectiva que subyace al reconocimiento y el no reconocimiento en el comportamiento intergrupar, al considerarse ésta como la base de otros procesos psicológicos que se manifiestan en las relaciones entre grupos.

4.1. La psicología social de las relaciones intergrupales

La psicología social de las relaciones intergrupales es, según Smith (2006), “el área de la psicología que estudia las causas y consecuencias de las acciones y percepciones que tienen los individuos sobre sí mismos y los otros en tanto miembros de diferentes grupos sociales” (p. 46). Este campo de la psicología se dedica al estudio de las conductas intergrupales e intragrupalas de los sujetos, o sea, las similitudes y regularidades en los patrones conductuales que surgen de la percepción del sí mismo y de los demás, de acuerdo con su adscripción a un grupo social (Tajfel & Turner, 1979), lo que ha permitido conceptualizar los procesos motivacionales, los mecanismos cognitivos y las variables intraindividuales y contextuales de distintos fenómenos como los estereotipos, los prejuicios y la discriminación (Smith, 2006).

En los siguientes apartados se abordarán los postulados que, dentro de este campo de estudio, se proponen para la comprensión de la conducta humana que surge como producto de la afiliación a un grupo social específico, con el propósito de señalar los procesos psicosociales que implican, en la población seleccionada para este estudio, su pertenencia a un grupo religioso minoritario.

4.1.1. La categorización social

La categorización es uno de los procesos cognitivos más básicos de todos, el cual consiste en la focalización de la atención en aspectos contextuales relevantes y significativos del mundo, destacando aquellas distinciones importantes y desestimando las que no lo son. La categorización hace el mundo más predecible y, por lo tanto, nos permite planificar acciones eficaces. El proceso de categorización opera tanto con estímulos sociales como con los no sociales, pero se diferencian en cuanto a que la categorización social implica al yo, y, por lo tanto, gira en torno a las comparaciones entre personas, incluyendo al yo (Hogg, 2001).

La teoría de la categorización social estudia los procesos que se producen por la creación y definición del lugar que ocupa el individuo en un grupo social y en la sociedad. Los individuos que toman consciencia de formar parte de un grupo de interacción ubican claramente a otros individuos como miembros de grupos diferentes (Wilder, 1978). Los estudios sobre la categorización social sugieren que el proceso de categorizar personas implica una exageración de las similitudes percibidas entre aquellos que se encuentran en un mismo grupo y las diferencias entre las personas de distintos grupos (Hogg, 2001). De acuerdo con esta teoría, un grupo social es entendido como una representación cognitiva en la que el sí mismo y los demás son agrupados como miembros de una misma categoría social (Turner, 1999), o, en otras palabras, un grupo de personas que se consideran a sí mismas como miembros de la misma categoría, se identifican con ésta y están dispuestos a actuar de acuerdo con las normas de la misma (Turner et al., 1987). Dichas categorías surgen de características específicas como, por ejemplo, las creencias religiosas, la ubicación geográfica, los orígenes étnicos, el estatus socioeconómico, entre otras. (Smith, 2006).

Según Tajfel (1984), el término *grupo* indica una entidad cognitiva significativa para el individuo en un momento determinado; en este sentido, la categorización social es entendida por el autor como “un proceso de unificación de objetos y acontecimientos sociales en grupos que resultan equivalentes con respecto a las acciones, intenciones y sistema de creencias de un individuo” (p. 291). La interacción entre las diferentes valoraciones subjetivas que se hacen del propio grupo y de los otros, y el proceso cognitivo de la categorización social, subyacerían a todas las divisiones sociales entre lo que se considera “nosotros” y “ellos”, esto es, las distinciones entre el grupo (o grupos) en los cuales se inscribe un individuo y los exogrupos con los que se compara (Tajfel, 1984). Las personas categorizan a otras con el fin de dar al mundo social un lugar significativo y predecible en donde puedan actuar de forma eficiente. La reducción de la incertidumbre subjetiva podría ser considerada la motivación principal de la categorización social. Adicionalmente, la categorización social implica, casi siempre, ubicarse a sí mismo en una de las categorías y, por lo tanto, adquirir los atributos valorativos de dicha categoría (Hogg, 2001).

En el marco de esta teoría se destacan algunos factores que inciden en la diferenciación entre los grupos sociales. Uno de estos es el *sesgo a favor del endogrupo*, el cual se refiere al favorecimiento en la valoración del propio grupo sobre las virtudes, reales o no, de otro grupo (o grupos). Otro factor importante a tener en cuenta es la *percepción de homogeneidad*, la cual se refiere a la exageración de las características del exogrupo, para diferenciarlo claramente del endogrupo; durante este proceso también se da una exageración de las características del exogrupo, para provocar la polarización de los grupos y hacerlos parecer más diferentes de lo que en realidad pudiesen ser. Los procesos de *similitud*, *percepción de homogeneidad* y

diferenciación social que permiten identificar categorías grupales y sociales, son algunos de los principales postulados de esta teoría (Tinoco, 2006).

El proceso de categorización social, al derivar necesariamente de la inscripción en un grupo social, resalta la importancia de la construcción de una identidad que surge de la asimilación de las características de un grupo como propias, lo cual nos remite al concepto de *identidad social*, el cual se describirá en el siguiente apartado.

4.1.2. La identidad social

La identidad social es entendida como una parte del autoconcepto del individuo que surge del conocimiento de su pertenencia a un grupo social específico y del significado valorativo y emocional asociado a esta pertenencia (Tajfel, 1984). La hipótesis central de esta teoría sostiene que algunos aspectos del concepto que los individuos construyen de sí mismos, en relación con el mundo físico y social en el que se encuentran inmersos, son producto de la inscripción a ciertos grupos o categorías sociales; la teoría de la identidad social se interesa entonces en los efectos de estas pertenencias sobre aquellos aspectos de la conducta del individuo que son relevantes para las relaciones intergrupales (Tajfel, 1984).

La identidad social y la pertenencia a grupos están necesariamente vinculadas, en el sentido de que la concepción o definición de quién es uno (identidad) se compone en gran parte de autodescripciones en términos de las características que definen los grupos sociales a los cuales se pertenece. Dicha pertenencia no consiste solamente en el mero conocimiento de los atributos de un grupo, la identificación con un grupo social es un estado psicológico muy distinto a sólo ser designado como perteneciente a una categoría social u otra, e implica consecuencias importantes en la autovaloración de los individuos (Hogg & Abrams, 1998). Tajfel (1984)

propuso que parte del autoconcepto de un individuo estaría conformado por su identidad social, esto es, “el conocimiento que tiene de pertenecer a ciertos grupos sociales junto con la significación emocional y valorativa que él mismo le da a dicha pertenencia” (p. 296).

Tajfel (1984) enumera cuatro posibles consecuencias que se derivan del reconocimiento de la identidad en términos socialmente definidos. La primera de ellas sugiere que un individuo tenderá a permanecer como miembro de un grupo y buscar la pertenencia a nuevos grupos si éstos tienen alguna contribución que hacer a los aspectos positivos de su identidad social. La segunda consecuencia plantea que, si un grupo no satisface estos aspectos, el individuo tenderá a abandonarlo, a no ser que el abandono del grupo resulte imposible por razones “objetivas”, o entre en conflicto con valores importantes que en sí mismos son una parte de su autoimagen aceptable (Tajfel, 1984).

Ahora bien, la tercera consecuencia establece que, si el abandono del grupo presenta las anteriores dificultades, existen por lo menos dos soluciones. La primera de ellas consiste en cambiar la interpretación de los atributos del grupo, de forma que las características desagradables se justifiquen o se hagan aceptables mediante la reinterpretación; la segunda solución implica aceptar la situación tal como es y comprometerse con una acción social que cambie la situación en el sentido deseado (Tajfel, 1984).

Por último, la cuarta consecuencia parte de la afirmación de que ningún grupo vive aislado, todos los grupos en la sociedad viven en medio de otros grupos. En palabras de Tajfel (1984), “los «aspectos positivos de la identidad social» y la reinterpretación de los atributos y el comprometerse en la acción social sólo adquieren significado con relación a, o en comparación con, otros grupos” (p. 293).

De estas consecuencias señaladas por Tajfel conviene resaltar, dada su pertinencia para la presente investigación, aquella relacionada con mantener la pertenencia en el grupo por la sintonía que construye con valores personales significativos que favorecen una autoimagen aceptable, y aquella asociada a la reinterpretación que se hace de los atributos del propio grupo que podrían considerarse como desfavorables, justificándolos o haciéndolos aceptables. Estos aspectos son relevantes para el presente estudio de acuerdo con las características personales y las condiciones sociales de los participantes, donde se identifica, como se expondrá posteriormente, una asimilación positiva de la condición minoritaria de sus grupos, bajo una interpretación apoyada en unas características individuales particulares y en unos contextos sociales específicos.

La construcción de una identidad social, producto de la pertenencia a un grupo, se sostiene no solamente en el proceso de categorización social, sino también en la comparación que se establece con los grupos que se consideran externos y distintos al propio. La *comparación social* es un aspecto relevante a tener en cuenta para comprender las dinámicas asociadas a las relaciones intergrupales.

4.1.3. La comparación social

La comparación social es un proceso psicológico que ha despertado el interés de numerosos académicos, quienes reconocen la importancia de esta facultad cognitiva en la adaptación y la supervivencia humana. En el clásico trabajo de Leon Festinger, *A Theory of Social Comparison Processes* (1954), se propone inicialmente el término *comparación social*. Según los planteamientos de este autor, existe en el organismo humano un impulso por evaluar sus opiniones y habilidades estableciendo un balance comparativo con las de los demás. El deseo de

aprender acerca de sí mismo, mediante la comparación con otros, es considerado como una característica humana universal (Buunk & Gibbons, 2006).

La comparación social es filogenéticamente antigua, biológicamente fuerte y se ha identificado en distintas especies (Gilbert, Price & Allan, 1995, citados en Buunk & Gibbons, 2006). Se ha sugerido que este proceso cognitivo tiene sus bases evolutivas en la necesidad del organismo de medir su poder y su fuerza, comparándolas con las de sus competidores. En el curso de la evolución, esta tendencia a compararse con los otros fue incrementándose a medida que los humanos pasaron a vivir en grupos cada vez más grandes (Buunk & Gibbons, 2006). De acuerdo con Beach & Tesser (2000), una vez que los *Homo sapiens* empezaron a emerger como una especie diferenciada, se produjo un cambio hacia una mayor especialización dentro de los grupos, lo que requirió de una habilidad para evaluar los dominios en los que podían especializarse, con el fin de mejorar su estatus y sus oportunidades reproductivas.

Es importante señalar que, a pesar de que esta tendencia a compararse con los otros es considerada, como se mencionó previamente, una característica humana universal, varios autores han observado que muchos individuos se resisten a admitir que establecen comparaciones sociales (Brickman & Bulman, 1977; Helgeson & Taylor, 1993; Hemphill & Lehman, 1991; Schoeneman, 1981, citados en Buunk & Gibbons, 2006). Este hecho parece sugerir que, dado que las comparaciones suelen ocurrir automáticamente, de forma espontánea e involuntaria, las personas comúnmente no se percatan de realizarlas (Brickman & Bulman, 1977, citados en Buunk & Gibbons, 2006).

Sin embargo, se ha evidenciado que, de hecho, algunas personas raramente se interesan en establecer comparaciones sociales, lo cual sugiere una diferenciación individual en la disposición que se tiene para compararse a sí mismo con otros, o sea, el grado y la frecuencia en

el que las personas se comparan a sí mismas con otras varía de un individuo a otro y puede estar asociado a características específicas de personalidad (Hemphill & Lehman, 1991, citados en Buunk & Gibbons, 2006).

Tanto el proceso de categorización, como la identidad social y la comparación entre grupos, son aspectos que determinan el comportamiento intergrupar de las personas. Ahora bien, la psicología social ha otorgado notable relevancia al estudio de fenómenos como los *estereotipos*, los *prejuicios* y la *discriminación*, dado que estos son comportamientos comunes que se originan en las relaciones intergrupales negativas, especialmente aquellas que se establecen hacia los grupos minoritarios. La definición de estos conceptos nos ayudará a entender las implicaciones que la percepción de las diferencias intergrupales puede tener sobre las actitudes que construyen las personas hacia los exogrupos, aspecto que para el presente estudio cobra una importancia particular, dada la condición minoritaria de los grupos abordados.

4.1.4. Estereotipos, prejuicios y discriminación

Dentro de las relaciones intergrupales que surgen de la diferenciación identitaria entre el endogrupo y los exogrupos, se presentan distintos fenómenos psicológicos que es pertinente considerar dada su relevancia para la comprensión del comportamiento intergrupar. Los conceptos de *estereotipo*, *prejuicio* y *discriminación* conforman un campo sobresaliente en el estudio de las relaciones intergrupales, debido a la importancia de las implicaciones que dichos fenómenos psicológicos tienen en el comportamiento social de los individuos. Para el presente estudio, estos conceptos son relevantes en la medida en que las relaciones que establecen los miembros de los grupos religiosos minoritarios con otros grupos pueden estar atravesadas por las vivencias de dichos fenómenos.

En primer lugar, el término *estereotipo* puede ser definido como “las creencias consensuales sobre los atributos (características de personalidad, conductas o valores) de un grupo social y sus miembros” (Smith, 2006, p. 3). Los estereotipos consisten en las percepciones que se construyen de una persona basadas exclusivamente en su pertenencia a ciertos grupos o categorías sociales.

Ahora bien, los estereotipos pueden ser tanto positivos como negativos, sin embargo, se ha evidenciado que los estereotipos sobre los exogrupos y las minorías sociales suelen tener connotaciones más negativas que los estereotipos sobre los endogrupos y las mayorías, e implican una relación más fuerte con la formación de actitudes intergrupales. Adicionalmente, se ha señalado que los estereotipos, incluyendo los positivos, definen los lugares que ocupan los grupos en la jerarquía social y posibilitan la legitimación de las relaciones de poder entre los grupos (Fiske, Cuddy, Glick, & Xu, 2002).

En segundo lugar, el concepto de *prejuicio* se ha entendido como “las actitudes derogatorias hacia una persona debido a su pertenencia a determinada categoría social” (Smith, 2006, p. 4). El prejuicio se refiere a la tendencia de las personas a desarrollar actitudes sociales o creencias derogatorias, expresar emociones negativas o presentar conductas discriminatorias u hostiles hacia miembros de un grupo sólo por su pertenencia a este.

En la literatura académica se han distinguido tres componentes del prejuicio: el *cognitivo*, el *afectivo* y el *conativo*. En palabras de Smith (2006):

Desde esta perspectiva, las respuestas evaluativas negativas hacia un miembro de un grupo social (componente afectivo-evaluativo) están basadas en una particular estructura de creencias sobre los atributos de los miembros de ese grupo social (componente cognitivo) y son susceptibles de concretarse en conductas hostiles (componente conativo). Sin embargo, las limitaciones ampliamente conocidas del modelo tripartito hacen que en la mayoría de los

casos el prejuicio se haya conceptualizado y operacionalizado primordialmente desde su dimensión afectiva, diferenciándolo claramente de las creencias (estereotipos) y las intenciones o conductas (discriminación) (p. 5).

Se ha encontrado también que los prejuicios pueden ser tanto explícitos como sutiles. Pettigrew & Meertens (1995), basándose en sus estudios acerca de la hostilidad interétnica, sugieren que el prejuicio directo apunta a un rechazo de las minorías étnicas sustentado en un sistema de creencias explícitamente racista, mientras que el prejuicio sutil parte de una exageración de las diferencias culturales, la defensa de valores tradicionales y la negación de emociones positivas hacia las minorías.

Finalmente, la *discriminación* hace referencia a “un complejo sistema de relaciones entre los grupos sociales que produce y reproduce desigualdades en el acceso a recursos como salud, ingreso económico, educación, propiedad, etc.” (Giddens, 1993, citado en Smith, 2006, p. 6). La discriminación implica una negación al acceso a oportunidades, sea de empleo, de salud, de educación, etc., a un grupo social particular y sus miembros. Se hace referencia aquí especialmente a las instituciones, normas y prácticas sociales que perpetúan y legitiman la exclusión o vulneración de ciertos miembros de la sociedad como consecuencia de su pertenencia a una determinada categoría social (Smith, 2006).

La discriminación en términos psicológicos se considera como la dimensión conductual del prejuicio, a saber, el tratamiento diferencial hacia una persona en sus interacciones cotidianas por el solo hecho de pertenecer a una categoría social específica. La discriminación entonces abarca todas aquellas conductas orientadas a limitar o negar la igualdad en el trato a ciertos individuos o grupos sociales (Smith, 2006).

La psicología social se ha dado a la tarea de comprender los mecanismos psicosociales de producción y reproducción de los estereotipos, los prejuicios y la discriminación, fenómenos que se presentan en la conducta social de los individuos y que tienen su origen en las relaciones intergrupales. Sin embargo, debe señalarse que también algunas características específicas de los grupos implican unas condiciones que moldean estas conductas. Para los propósitos de esta investigación, la *condición minoritaria* de los grupos religiosos se considera la característica más relevante para comprender la implicación que dicha condición social tiene en las relaciones intergrupales, por lo que el siguiente apartado se encarga de retomar los abordajes teóricos que se han desarrollado con relación a las características de los grupos minoritarios.

4.1.5. Diferencias entre grupos minoritarios y mayoritarios

La condición minoritaria o mayoritaria de un grupo puede influir en la forma en cómo son percibidos sus miembros. Una definición común de los grupos minoritarios y mayoritarios se basa en el número de miembros que contienen, con relación a la distribución de la población en un territorio determinado. Pero no solamente el número de individuos determina la condición minoritaria o mayoritaria de un grupo, el poder relativo dentro de una sociedad y el estatus social de los grupos, son también usados como criterios para definir dicha clasificación (Simon, Aufderheide & Kampmeier, 2003).

En los estudios acerca de las diferencias entre grupos minoritarios y mayoritarios se ha destacado el fenómeno de la *discriminación intergrupala* (Tajfel, 1982). La teoría de la identidad social sostiene que la discriminación intergrupala puede ser entendida como un intento por establecer una distinción positivamente valorada del endogrupo (Tajfel & Turner, 1985). La mayoría de los investigadores que han estudiado el efecto del tamaño del endogrupo en la

discriminación intergrupala, sugieren que los miembros de grupos minoritarios muestran mayor discriminación intergrupala que los miembros de los grupos mayoritarios.

Los argumentos que sustentan esta posición se basan, en primer lugar, en que los grupos minoritarios generan una mayor sensación de parentesco entre sus miembros que los grupos mayoritarios, lo que deja como consecuencia que los grupos minoritarios susciten una mayor preocupación por su identidad social, manifestándose en un mayor comportamiento discriminatorio. En segundo lugar, se señala la posibilidad de las implicaciones amenazantes de ser un grupo numéricamente inferior; según esto, para compensar la inseguridad, los miembros de los grupos minoritarios deben esforzarse por fortalecer una identidad social positiva, la cual suele darse mediante la discriminación hacia el grupo mayoritario (Simon et al., 2003).

Adicionalmente, se ha identificado un contraste en las bases del prejuicio intergrupala en miembros de grupos minoritarios y mayoritarios, donde las actitudes de los grupos mayoritarios suelen estar orientadas a defender su estatus privilegiado, mientras que las actitudes de los grupos minoritarios se basan comúnmente en la anticipación del prejuicio por parte del grupo mayoritario. Así mismo, estas teorías sostienen que los miembros de grupos mayoritarios no suelen reflexionar acerca del estatus de su grupo, e incluso no suelen pensarse como miembros de un grupo, mientras que los miembros de grupos minoritarios parecen estar plenamente conscientes del devaluado estatus de su grupo, y de la posibilidad de ser evaluado en términos de su membresía a un grupo desvalorizado, por lo que pueden sentirse amenazados de ser víctimas de prejuicio y discriminación social (Simon et al., 2003).

La condición minoritaria de un grupo implica un tipo de relaciones sociales particulares al momento de compararlos con aquellos grupos de mayor representación en una sociedad específica. El estudio de las relaciones intergrupales ha permitido conceptualizar las

singularidades de aquellas diferencias que se establecen entre grupos minoritarios y mayoritarios.

4.1.6. Grupos religiosos minoritarios

Para abordar los postulados teóricos sobre las particularidades que implican una condición minoritaria en los grupos religiosos es necesario, en principio, distinguir el concepto de minoría religiosa del de grupo religioso minoritario, el cual puede definirse como:

[...] un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante, cuyos miembros, súbditos del Estado, poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico unas características que difieren de las del resto de la población y manifiestan incluso de modo implícito un sentimiento de solidaridad al objeto de conservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma (Capotorti, 1977, citado en Gracia & Horbath, 2013, p. 20).

La minoría religiosa se define entonces en función de su ubicación en un Estado-Nación y en el hecho de expresar rasgos que le confieren una identidad particular, características que comparte con las minorías étnicas y lingüísticas, si bien las minorías religiosas suelen traslaparse, ya que estas pueden ser, al mismo tiempo, étnicas y lingüísticas (Gracia & Horbath, 2013).

Un aspecto que diferencia el concepto de minoría religiosa del grupo religioso minoritario, es que en el segundo no se pretende marcar una diferencia con respecto a la población que se adhiere a un credo mayoritario, otra religión, o que no profesa ningún credo, sino que se asume una religión específica en medio de una pluralidad de expresiones religiosas disponible (Gracia

& Horbath, 2013); el término de grupo religioso minoritario entonces se considera más acorde con las características de los grupos elegidos para esta investigación.

La posición que pueden asumir los miembros de un grupo minoritario, en torno a las relaciones que construyen con otros grupos de la sociedad, permite plantearnos la pregunta por las dimensiones que configuran el reconocimiento de la identidad en términos socialmente definidos, y las implicaciones que esto tiene para la subjetividad de los individuos. El *reconocimiento* es un aspecto clave de la conducta social, puesto que se configura como la base de la identidad de las personas; en los siguientes apartados se desarrollará en mayor detalle dicho concepto y sus implicaciones en la subjetividad y en las relaciones sociales.

4.2. Reconocimiento

El concepto de reconocimiento tiene una amplia tradición desde la filosofía y los estudios políticos; sin embargo, para delimitar el concepto de reconocimiento desde una perspectiva psicosocial, acorde con los propósitos de la investigación, recurriremos inicialmente a los planteamientos realizados por George H. Mead acerca del origen intersubjetivo de la identidad, para luego retomar los postulados acerca de los patrones intersubjetivos de reconocimiento y su implicación en las posibilidades de autorrealización de los individuos en la teoría de Axel Honneth.

4.2.1. El origen intersubjetivo de la identidad

Mead (2010), señala que la identidad surge de un reconocimiento intersubjetivo, un sujeto puede adquirir consciencia de sí mismo en la medida que aprende a percibir su propio actuar a partir de la perspectiva simbólicamente representativa de una segunda persona. La propuesta de

Mead tiene un énfasis en el reconocimiento intersubjetivo como base de la identidad, o lo que es lo mismo, en el origen social del yo.

La pregunta por este proceso intersubjetivo surge de la intención de Mead por contribuir a la comprensión de lo psíquico. Para esto, propone que el sujeto singular sólo puede constituirse en un mundo de vivencias psíquicas en el momento en que, por un problema práctico que se le plantea, se ve obstaculizado en la acostumbrada realización de su actividad (Mead, 1973, citado en Honneth, 1997). Según Mead, la psicología puede lograr un acceso a sus objetos de estudio a través la perspectiva de un actor que toma consciencia de su subjetividad cuando es impulsado a una reelaboración creadora de las interpretaciones de una situación, bajo la presión de un problema práctico determinado que debe resolverse. Pero en la culminación de una tarea instrumental, el sujeto no tiene consciencia de su subjetividad, por lo cual se requiere de la orientación a un tipo de acción, en la que, para el que la realiza, sea funcional reflexionar sobre su propia posición subjetiva (Mead, 1973, citado en Honneth, 1997).

Adicionalmente, Mead señala que tan pronto nos representamos una interacción entre varios organismos, se produce un acontecimiento de acción que, en un momento de crisis, exige de los participantes una reflexión acerca de su propia actitud reactiva. El comportamiento de interacción humana representa un específico y apropiado punto de partida para la comprensión de la *autoconsciencia*, ya que, en caso de que surjan problemas, los sujetos requieren ser conscientes de su propia subjetividad (Mead, 2010).

Por otra parte, la consciencia de las propias actitudes incide en el control del comportamiento de los demás. Pero para esto, un actor debe conocer el sentido que sus compañeros de interacción atribuyen a su propio comportamiento en una situación práctica, lo cual implica un proceso de significación de la acción social (Mead, 1973, citado en Honneth, 1997). El sujeto

regula sus acciones de acuerdo con lo que ha interiorizado como unas pautas generales de comportamiento que se esperan de él frente a un determinado rol o en un contexto particular. Se dice en este caso, que el sujeto adopta la actitud del *otro generalizado*, entendiendo esto como el acto de incorporar roles prescritos socialmente. Para Mead (2010), el *mí* son las actitudes de los otros, organizadas e incorporadas en el individuo, que le permiten comportarse eficazmente en distintos contextos y posibilitan la capacidad de juzgar el comportamiento de los demás, en referencia a ese otro generalizado. Lo anterior permite comprender los mecanismos por los cuales un sujeto guía su conducta bajo las pautas de un grupo específico.

Pero la persona no es sólo un reflejo de la estructura social en la que se encuentra, no es exclusivamente la repetición automática del repertorio del *mí*; el sujeto cuenta además con un *yo*, aspecto de la persona que Mead entiende como el principio de la acción y el impulso, el cual, mediante sus actos, cambia la estructura social. Esta posibilidad del *yo* permite a la persona orientar sus decisiones con base a sus necesidades, por ejemplo, la de diferenciarse de los otros en la interacción para tomar consciencia de su unicidad o satisfacer su necesidad de autorrealización.

La teoría de Mead acerca del origen de la autoconsciencia en la interacción social ubica al reconocimiento en la base de la subjetividad, y nos permite dimensionar los procesos psicosociales que subyacen a las relaciones interpersonales e intergrupales que se sustentan en la configuración de una identidad social. Estos planteamientos, a su vez, nos introducen en la cuestión acerca de las dimensiones que implica el reconocimiento, para lo cual se recurrirá a la teoría de Axel Honneth sobre los *patrones de reconocimiento intersubjetivo*.

4.2.2. Patrones de reconocimiento intersubjetivo

Axel Honneth (1997) retoma los trabajos de Hegel y Mead acerca del reconocimiento, enfatizando su constitución intersubjetiva. Según esta tradición, el ser humano sólo se constituye como tal en la relación con sus pares, en un medio de interacción intersubjetiva; de allí que el reconocimiento sea el elemento fundamental de constitución de la subjetividad humana. Honneth (1997), siguiendo a estos autores, señala tres patrones de reconocimiento intersubjetivo denominados *esferas del reconocimiento*; estas esferas incluyen el *amor*, el *derecho* y la *solidaridad social*. En su teoría, Honneth sugiere brindar especial atención a los daños producidos por el no reconocimiento y el menosprecio que pueda darse sobre dichas esferas, ya que estos se pueden clasificar según el tipo de autorrealización que puedan obstruir en un individuo.

En primer lugar, para describir la *esfera del amor*, es necesario entender el término “amor” no en su acepción romántica, sino en un sentido más amplio de cuidado y atención, o sea, aquella dedicación emocional propia de las relaciones de amor o de amistad en las cuales se establecen fuertes vínculos afectivos. Para explicar esta esfera del reconocimiento, Honneth (1997) se basa en algunos postulados de la teoría psicoanalítica del desarrollo, especialmente aquellos de Donald W. Winnicott sobre las relaciones objetales, dado el énfasis puesto en la implicación que tienen los sucesos más tempranos de interacción en las relaciones afectivas que se establecen con las otras personas durante la maduración, las cuales dependerán del mantenimiento recíproco de una tensión entre la entrega simbiótica y la autoafirmación individual.

El surgimiento de la necesidad de reconocimiento, según esta teoría, se da en la relación primaria de mutua necesidad entre la madre y el hijo, donde a la madre se le asigna un valor especial, debido a que la amenaza de su pérdida, en la fase de indefensión psíquica del lactante,

se ha considerado causa de todos los tipos de angustia madura; según Honneth (1997): “Con ello se establecería un cuadro del desarrollo psíquico del niño, en el que sus relaciones con otras personas sólo se consideraron como una simple función del desarrollo de tendencias libidinales” (p. 119). Es en esta relación madre-hijo donde aparecerán las primeras formas de reconocimiento relacionadas con el cuidado, la asistencia, la satisfacción de las necesidades básicas, etc. El concepto de reconocimiento en la esfera del amor hace referencia entonces a la relación en la que los sujetos se reconocen en una mutua necesidad afectiva, de acuerdo con Honneth (1997):

El amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad; en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional (p. 118).

Los tipos de daño en esta esfera tienen que ver con maltrato, violación, tortura y muerte, lo que quebranta la *autoconfianza* como posibilidad de autorrealización.

En cuanto a la *esfera del derecho*, se relaciona con los deberes y derechos en los que los seres humanos se reconocen como portadores, independientemente de las categorías sociales a las que pertenezcan. Retomando a Hegel y a Mead, Honneth (1997) señala el hecho de que no podemos llegar al entendimiento de nosotros mismos como portadores de derechos, si no conocemos las obligaciones normativas que debemos cumplir frente a los otros ocasionales, “sólo desde la perspectiva normativa de un «otro generalizado» podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derecho, en el sentido que podemos estar seguros de la realización social de determinadas de nuestras pretensiones” (Honneth, 1997, p. 133).

Ahora bien, Honneth (1997) afirma, citando a Habermas (1976), que “el sistema de derecho puede ser entendido como expresión de los intereses generalizables de todos los miembros de

una sociedad, de manera que su pretensión según excepciones y privilegios no debe consentirse” (Habermas, 1976, citado en Honneth, 1997, p. 135), esto con el fin de garantizar una disposición al cumplimiento de las normas de derecho por parte de los otros en la interacción:

[...] si ellos están de acuerdo en tanto que seres libres e iguales, penetra en la relación de reconocimiento del derecho una forma de reciprocidad nueva y ambiciosa: los sujetos de derecho se reconocen, porque obedecen a la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual (p. 135).

Se señala aquí entonces el deber categórico de reconocer a todos los individuos responsabilidad moral (Honneth, 1999, citado en Tello, 2011); de ahí que el no reconocimiento de la capacidad moral del sujeto de hacerse cargo de sus actos como sujeto autónomo digno de derechos y deberes, dañe la dimensión de su concepción de sí mismo entendida como *autorrespeto* (Tello, 2011). El origen de las luchas por el reconocimiento en esta esfera puede rastrearse en las luchas sociales de la burguesía en los siglos XVII-XVIII y las posteriores luchas proletarias que lograron ampliar la esfera del derecho tanto en generalización, como en materialización (Tello, 2011).

Por último, la *esfera de la solidaridad social* debe considerarse de forma contextual, ya que el reconocimiento y la valoración de las particularidades de los sujetos dependen del marco interpretativo que cada sociedad da a determinadas características sociales:

Las interpretaciones culturales de los abstractos objetivos sociales, que se deben concretizar en cada caso en el mundo de la vida, son ampliamente determinadas por los intereses que los grupos sociales tienen en la valoración de las capacidades y cualidades que ellos representan; pero dentro de las escalas de valor que han llegado a establecerse conflictivamente, la

consideración social de los sujetos se mide en las operaciones individuales que aportan en el marco de sus formas particulares de autorrealización social (Honneth, 1997, p. 156).

El reconocimiento social se entiende entonces como “la valoración, en el contexto del marco interpretativo de una sociedad determinada, de las características que los sujetos presentan para el cumplimiento de objetivos socialmente compartidos” (Tello, 2011, p. 50). De acuerdo con este autor:

Mientras la esfera del derecho es universal, la esfera de la valoración social es particularista y contextual; es particularista no en el mismo sentido que la esfera del amor, donde la pertenencia de los sujetos a ésta es sólo respecto a su grupo de referencia, sino que es particularista en el sentido de que aquí lo que se reconoce son las particularidades del sujeto, lo que hace que una persona se diferencie de otra (Tello, 2011, p. 49).

En esta esfera se da lugar a la incorporación de los diversos estilos de vida que puedan adoptar las personas, en el espectro de posibilidades de autorrealización que la sociedad debe garantizar. La apertura a la diversidad de expresiones culturales, políticas o religiosas que se pueden manifestar dentro de una comunidad, demanda atención y valoración social de las diferencias individuales; de acuerdo con Honneth (1997):

A diferencia del reconocimiento jurídico en su forma moderna, como hemos visto, la valoración social vale para las particularidades por las que los hombres se caracterizan en sus diferencias personales; mientras que el derecho moderno presenta un medio de reconocimiento que expresa la propiedad general de los sujetos en forma diferenciada, esa segunda forma de reconocimiento requiere un médium social que puede expresar la diferencia de cualidad entre los sujetos humanos en una forma intersubjetivamente coaccionante (p. 149).

El reconocimiento del estatus o la estima social está estrechamente relacionado con la institucionalización del principio de igualdad legal. La democratización de las formas de reconocimiento legal resalta la persistencia de jerarquías de valores injustas y la falta de estima social otorgada a ciertos individuos y grupos en la sociedad civil (McNay, 2008). Los tipos de daño en esta esfera corresponden entonces a la injuria y la estigmatización, lo que quebranta la *autoestima* como posibilidad de autorrealización (Tello, 2011).

El énfasis puesto por Honneth en las secuelas emocionales producidas por la privación de reconocimiento y en las consecuencias subjetivas asociadas a los impedimentos en las posibilidades de autorrealización de los individuos, resalta la importancia de la dimensión afectiva de estos procesos de socialización. La implicación de las emociones en las relaciones intergrupales constituye un tema de particular importancia para la comprensión del fenómeno que se propone analizar. En los siguientes apartados se revisarán aquellas concepciones teóricas acerca del papel de las emociones en la dimensión social de las personas, así como su relación con el comportamiento intergrupar y el reconocimiento.

4.3. La dimensión afectiva de los comportamientos sociales

En los siguientes apartados se revisarán las aproximaciones teóricas al estudio de las emociones asociadas a los comportamientos sociales, las cuales servirán como guía para la interpretación de las implicaciones y consecuencias afectivas que se derivan de la inscripción de los sujetos a un grupo religioso minoritario. Para ello es necesario especificar la diferencia entre los términos *emoción* y *afecto*, describir algunas características esenciales de las emociones, comprender la dimensión social de su construcción y, posteriormente, especificar su papel en el comportamiento intergrupar y su relación con el reconocimiento.

4.3.1. Emoción y afecto

Inicialmente, es importante resaltar que no existe unanimidad en la concepción que se tiene de los términos emoción y afecto en la literatura científica. Estos conceptos suelen usarse de forma distinta entre un autor y otro, a veces asociando la emoción a la mera reacción fisiológica, y el afecto como el componente consciente o cognitivo de la emoción (Ottati & Wyer, 1993), mientras otros lo comprenden de forma contraria (Hoggett & Thompson, 2012). Para el presente estudio se usará el término emoción para referirnos al fenómeno que abarca tanto la reacción fisiológica como el componente cognitivo y social de éste. Sin embargo, con el fin de respetar la fidelidad a los planteamientos teóricos tomados de la literatura en inglés, se optará por conservar los términos empleados en la fuente original.

Hoggett & Thompson (2012) entienden el afecto (*affect*) como la dimensión más encarnada, sin forma y menos consciente de las sensaciones humanas, mientras que la emoción estaría asociada a sensaciones que son mucho más conscientes al estar ancladas al lenguaje y el significado. Por lo tanto, el afecto estaría menos incrustado en el discurso que la emoción, otorgándole relevancia significativa para los estudios sociales, debido a su naturaleza lábil y fluida que la hace más susceptible de expandirse rápidamente a través de los grupos.

Ahora, a pesar de que las reacciones afectivas no siempre son directas y observables, estas pueden proporcionar la base de varios juicios y decisiones comportamentales. Ottati & Wyer (1993) sugieren cuatro constructos que son relevantes para la comprensión del afecto: las evaluaciones de un objeto o un aspecto particular de éste; las reacciones emocionales hacia el objeto; el estado de ánimo y la activación afectiva. Estos constructos permiten clasificar el afecto según su duración (duradero o transitorio), su relación con el objeto emocional (difuso o específico), y su grado de consciencia (identificado o no de forma consciente).

Una solución que se sugiere para esta dificultad conceptual es diferenciar la “emoción” como una categoría genérica amplia, derivada de un nivel más alto de abstracción, de las emociones específicas como el miedo, la alegría, el odio, el resentimiento, la esperanza, la vergüenza, el orgullo, etc. (Demertzis, 2013).

Por su parte, Clarke et al. (2006) señalan el lugar ambiguo que ocupan las emociones en la imaginación popular. Según estos autores, las emociones están ocasionalmente asociadas a pasiones irracionales que amenazan nuestras calmadas y ordenadas vidas. De acuerdo con esta visión, las emociones se localizarían en el cuerpo, y se entenderían como una energía violenta que nos hace actuar de forma que luego nos arrepentimos. Las emociones serían entonces, según esta concepción, fuerzas fuera de nuestro control, opuestas a la razón, de las cuales no tenemos responsabilidad, y que pueden incluso amenazar las normas y regulaciones de las que depende la sociedad (Demertzis, 2013; Goodwin, Jasper & Polletta, 2001).

De cualquier modo, las emociones no son meras sensaciones brutas, éstas pueden ser fuente de valiosa información acerca de nosotros y el mundo en que vivimos (Clarke et al., 2006). Las emociones no pueden ser consideradas como opuestas a la razón; la teoría de la inteligencia emocional señala que, si los humanos tienen autoconsciencia, empatía hacia los otros, y la posibilidad de amar y ser amado, pueden llevar vidas más satisfactorias (Goleman, 1996; Szczurek, 2005, citados en Clarke et al., 2006).

Así, las emociones juegan un papel muy importante en nuestras vidas, éstas son, entre otras cosas, indicadoras importantes de nuestras necesidades y guías vitales de cómo debemos vivir. Lo anterior sugiere que las emociones no se deben remplazar por la razón, sino que es necesario entender el papel que estas juegan en ella (Clarke et al., 2006; Goodwin et al., 2001).

4.3.2. Algunas características de las emociones

Ahora bien, parece existir un consenso entre muchos sociólogos y psicólogos sociales sobre la presunción de que las emociones no son de naturaleza autonómica e innata en sí mismas, sino que median entre reacciones fisiológicas y normas culturales. Más allá de su innegable sustrato biológico, las emociones son extremadamente plásticas y sujetas a la variabilidad histórica (Bargh, 2018, Feldman, 2018; Illouz, 2007).

De acuerdo con Demertzis (2013), las distintas teorías sobre las emociones, tanto en la psicología como en la sociología, han priorizado de distinta manera los elementos mencionados anteriormente. Por ejemplo, las teorías sobre el control del afecto se centran en la valoración afectiva, las teorías de la interacción se centran en las normas culturales, el etiquetado y la cultura emocional, mientras que las teorías sobre el ritual dan especial relevancia a la expresión de estados y procesos emocionales.

Las emociones entonces no pueden mantenerse al margen de la comprensión que tenemos acerca de la toma de decisiones cotidianas; según Martínez & Quintero-Mejía (2016):

[...] el esfuerzo racional por tener las emociones al margen de nuestras decisiones cotidianas es un inútil combate, toda vez que, como lo señala Mèlich, «somos más el resultado de nuestras pasiones que de nuestras acciones» (2010, p. 14). Aquí se encuentran visiones que reconocen las emociones como inmanentes al género humano, lo que lleva a aceptarlas como inexcusables en cualquier reflexión o investigación que pretenda comprenderlo (p. 303).

Lo anterior nos permite considerar una posición particular acerca del papel de las emociones en la conducta social. Aceptar la imposibilidad de desligarse de las emociones facilita la comprensión de la parte necesaria que estas tienen en una gama entera de procesos y fenómenos sociales (Clarke et al., 2006).

Las emociones se consideran compuestas de cinco elementos. El primero de ellos consiste en la activación de sistemas corporales y la disposición a la acción hacia algo; el segundo incluye la valoración del estímulo situacional, los contextos relacionales y los objetos; el tercer elemento incluye las expresiones abiertas a través de movimientos faciales, bucales y paralingüísticos; el cuarto corresponde a las etiquetas lingüísticas proporcionadas por la cultura de uno o más de los primeros tres elementos; el último elemento consiste en las reglas construidas socialmente sobre cómo deben ser experimentadas y expresadas las emociones (Thoits, 1989; Gordon, 1990, Turner & Stets, 2005; Sieben & Wetegren, 2010, citados en Demertzis, 2013). Estos elementos dan cuenta de la interacción entre componentes corporales, contextuales, sociales y culturales que tiene lugar en los fenómenos emocionales; lo anterior resalta la complejidad de la dimensión emocional de los seres humanos, superando la concepción reduccionista que la margina al ámbito exclusivo de lo biológico.

En conclusión, las emociones son un aspecto fundamental en la vida de los seres humanos, y su definición no debe restringirse simplemente a una energía amenazante que se debe regular. Igualmente, las emociones juegan un papel importante en la forma en cómo razonamos, tomamos decisiones, o adoptamos actitudes, por esto, se infiere que son un factor de gran relevancia en nuestra vida social (Bargh, 2018; Feldman, 2018). Ahora bien, una vez señalada la relevancia de la dimensión emocional en la conducta social, conviene revisar el papel de los factores sociales en la construcción de las emociones; el siguiente apartado aborda en mayor detalle dicha relación.

4.3.3. La construcción social de las emociones

En su libro *La vida secreta del cerebro: cómo se construyen las emociones*, Lisa Feldman (2018) resalta la naturaleza social de las emociones, ya que, pese a que reconoce el innegable sustrato biológico de éstas, otorga mayor relevancia a los determinantes que permiten su construcción y expresión en determinados contextos sociales. Así, el moldeamiento de las distintas experiencias y expresiones emocionales se considera dependiente de elementos sociales y culturales particulares de un contexto específico.

Al igual que otros fenómenos naturales, como la percepción del sonido o del color, las emociones requieren de un componente biológico que permita al organismo experimentar distintas reacciones fisiológicas; sin embargo, la experiencia subjetiva de los sonidos, los colores y las emociones, requieren de referentes conceptuales que les permitan a los individuos procesar y organizar cognitivamente aquellos estímulos físicos y reacciones fisiológicas para categorizarlos como fenómenos perceptuales reconocibles. Estos referentes conceptuales sólo pueden ser construidos mediante un proceso lingüístico que otorga un nombre y un sentido a dichas respuestas biológicas, el cual depende de un consenso construido socialmente para su validación como experiencias perceptivas legítimas (Feldman, 2018).

De lo anterior se infiere que el contexto lingüístico de determinado grupo social incide en la forma en cómo se procesan los estímulos físicos del ambiente y cómo se experimentan las diversas reacciones biológicas del organismo, basándose en un conjunto de conceptos validados a través del consenso social en determinado contexto. Este aspecto determinante en la construcción de las emociones es denominado por Feldman (2018) como *realidad social*.

Para Feldman (2018) dos capacidades humanas esenciales para la realidad social nos permiten concebir las emociones como reales. La primera de ellas se relaciona con la necesidad de que un

grupo de personas estén de acuerdo con la existencia de determinado concepto, lo que se conoce como *intencionalidad colectiva*. La segunda hace referencia a la capacidad exclusivamente humana del *lenguaje*. La creación de *conceptos emocionales* permite experimentar las emociones de forma que correspondan con los consensos lingüísticos de determinada cultura o grupo social, lo que subraya el carácter social de las vivencias emocionales.

Feldman (2018) sugiere tres funciones de los conceptos emocionales. La primera de ellas se refiere a la posibilidad de *crear significado*, lo cual permite una explicación de nuestras sensaciones y nuestros actos en determinados contextos; la segunda indica la capacidad de los conceptos emocionales de *prescribir acción*, o dicho de otra manera, de orientar nuestra conducta a una meta concreta en una situación dada; y, finalmente, la tercera se asocia a la capacidad de *regular nuestro presupuesto corporal*, ya que dependiendo de cómo categoricemos nuestro estado fisiológico, nuestro presupuesto corporal puede verse afectado de forma diferente.

Estas tres funciones de los conceptos emocionales hacen alusión a capacidades individuales, que no requieren de la participación de otras personas; aun así, los conceptos emocionales tienen otras dos funciones que atraen a los otros a nuestro círculo de realidad social. La primera de ellas se refiere a la *comunicación emocional*, la cual implica una sincronía en la categorización de conceptos emocionales entre un individuo y otro, mientras la segunda corresponde a la *influencia social*, donde los conceptos emocionales sirven como instrumentos para regular los presupuestos corporales de otras personas. Estas funciones requieren de la interacción con un otro que pueda validar que ciertos estados corporales o actos físicos desempeñan unas funciones concretas en ciertos contextos (Feldman, 2018).

Finalmente, se plantea que los conceptos emocionales son también instrumentos culturales. Según Feldman (2018), estos implican un conjunto de reglas orientadas a regular nuestro

presupuesto corporal o influir en el de alguien más. Estas reglas dependen de la cultura y conciertan la aceptabilidad de experimentar una emoción específica en una situación dada. Los determinantes sociales de las vivencias emocionales y las funciones sociales de las emociones resaltan el carácter intersubjetivo subyacente en su construcción, experimentación y valoración subjetiva. Lo anterior introduce la cuestión acerca de las experiencias emocionales que surgen en contextos sociales más específicos como lo son los grupos sociales y sus implicaciones en el comportamiento intergrupar de los individuos.

4.3.4. Emociones y relaciones intergrupales

Distintos estudios sugieren que los estados de ánimo y las emociones tienen profundas influencias en muchas áreas del funcionamiento cognitivo, por ejemplo, se ha encontrado que el estado de ánimo afecta aspectos de la persuasión y de la percepción de las personas, mediante su influencia en los procesos de memoria, atención, y el tipo de procesamiento de la información (Forgas, 1992, citado en Kelly, 2001). También se ha encontrado que muchos aspectos de los fenómenos afectivos cuentan con antecedentes y consecuencias personales (Wallbott & Sherer, 1986, citados en Kelly, 2001), y que las expresiones emocionales tienen un impacto importante en la interacción social. De lo anterior se resalta la pertinencia de examinar los efectos de las emociones en la interacción interpersonal entre miembros de grupos (Kelly, 2001).

Las emociones basadas en grupos juegan un papel importante en el comportamiento intergrupar. Estas proporcionan una evaluación más diferenciada de las relaciones intergrupales que la dimensión básica del efecto positivo y negativo (Smith, 1993). Además, las emociones incluyen componentes motivadores que pueden conducir a conductas intergrupales específicas (Brehm, 1999).

Algunos investigadores han definido varios tipos de experiencias emocionales que pueden ocurrir principalmente en configuraciones grupales, por ejemplo, el concepto de *cohesión grupal* se refiere a los vínculos afectivos que unen a un grupo, o un sentido de solidaridad que puede desarrollarse en el transcurso de la interacción grupal (Hogg, 1992). La cohesión grupal fue definida en 1950 por Festinger, Schachter & Back (citados en Parkinson, Fischer & Manstead, 2005) como “el campo total de fuerzas que actúan sobre los miembros para permanecer en el grupo” (p. 93).

Por su parte, George (1990, citado en Kelly, 2001) acuñó el término *tono afectivo grupal* para describir el nivel característico de afecto positivo o negativo experimentado por algunos grupos. Estos conceptos permiten inferir la diversidad de experiencias emocionales que pueden surgir de la pertenencia a un grupo.

Las emociones también han sido estudiadas en el proceso de comparación social que establecen los miembros de un grupo particular hacia los exogrupos. Los estudios acerca de las emociones producto de la comparación social estuvieron inicialmente restringidos a la dimensión individual de éstas, o sea, se focalizaban en comprender los factores emocionales que surgen de la comparación que un individuo establece con otro. Posteriormente, los investigadores empezaron a interesarse por la comparación que establecen los individuos con otros, en términos de su membresía a un grupo social específico y en la diferenciación con los exogrupos; en otras palabras, la comparación que un individuo que se identifica con un grupo particular establece con un miembro de un grupo externo (Smith & Leach, 2004).

El estudio de las emociones asociadas a la comparación social intergrupal hace uso de distintas teorías para comprender dicha relación. Se destaca entre estas la *teoría de la privación relativa*, la cual propone que las personas pueden sentirse privadas de sí mismas cuando se

comparan, como individuos, con un individuo mejor. Esta teoría también sugiere que las personas pueden sentir privación grupal cuando se comparan, como miembros de un grupo, con un miembro de un grupo externo relevante (Smith & Leach, 2004).

Otra teoría notoria en estos estudios es la *teoría de la identidad social* abordada anteriormente. Esta teoría propone que la comparación intergrupal permite una motivación para el prejuicio y la discriminación contra otros grupos. Según esto, las comparaciones establecidas con grupos externos considerados inferiores ayudan a confirmar la diferenciación positiva de un grupo y pueden contribuir al sentido de autoestima de sus miembros (Tajfel & Turner, 1985). A nivel intragrupal, la teoría de la identidad social propone que las normas e influencias grupales surgen de las comparaciones sociales que los miembros del grupo hacen con los demás miembros de su grupo de referencia (Smith & Leach, 2004).

En su libro *Schadenfreude: la dicha por el mal ajeno y el lado oscuro de la naturaleza humana*, Richard Smith (2016) explora la experiencia emocional asociada a la satisfacción por la desdicha de los otros, la cual surge en medio de un proceso de comparación social. Según el autor:

Las comparaciones con los demás, las conclusiones que sacamos de nosotros mismos en virtud de ellas y las emociones resultantes impregnan gran parte de nuestras vidas. Si es cierto que la inferioridad nos hace sentir mal, la superioridad nos hace sentir bien. [...] las desgracias que les ocurren a los demás son uno de los caminos que conducen a las alegrías de la superioridad y contribuyen a explicar muchos casos de *Schadenfreude* (p. 28).

Las comparaciones nos ayudan a identificar si estamos triunfando o fracasando, y nos permiten asumir una explicación para esto con base en un referente externo; si estamos triunfando es porque los demás hacen algo peor que nosotros, de lo que se infiere una gran

capacidad propia; mientras que, si fracasamos, concluimos que los demás hacen las cosas mejor que nosotros y, por lo tanto, inferimos una escasa capacidad. De ahí que las desgracias que le ocurren a otras personas pueden resultar gratificantes, al incrementar nuestra suerte relativa y favorecer nuestra autoevaluación (Smith, 2016). Esta satisfacción por el mal ajeno se extiende hasta el nivel intergrupal, donde los infortunios padecidos por un exogrupo rival son experimentados como amenos.

En esta línea se destaca también la *teoría de las emociones intergrupales* de Smith (1993), la cual plantea que los individuos llevan a cabo una evaluación cognitiva de las situaciones que enfrentan, teniendo en cuenta que son miembros de un grupo y no individuos únicos. Según el autor, los recursos y obstáculos con los que se enfrenta el grupo al que pertenecen las personas, alimentan la experiencia emocional de los miembros del grupo, así como los recursos y obstáculos con los que se enfrentan los individuos moldean sus respuestas emocionales personales. Una hipótesis que se desprende de esto sugiere que la fuerza de la posición del endogrupo influye en las emociones y en las tendencias de acción de los miembros del grupo (Yzerbyt, Dumont, Mathieu, Gordijn & Wigboldus, 2006).

Ahora bien, según Smith & Mackie (2015), la naturaleza dinámica de las emociones, así como del proceso de evaluación y del comportamiento, permite que las situaciones se valoren de manera diferente y se responda con diferentes emociones dependiendo de los cambios en la categorización e identificación del perceptor, los cambios en la realidad concreta de la situación y la influencia social de otros miembros del grupo. Según los autores:

La variabilidad emocional también puede reflejar procesos regulatorios a nivel individual o grupal: las personas pueden preferir experimentar algunas emociones en lugar de otras, y los

grupos construyen normas que influyen en la experiencia y expresión emocional de los miembros (p. 352)².

Así, por ejemplo, los cambios temporales en las emociones experimentadas hacia un grupo social específico pueden contribuir a la incomodidad en la interacción con los miembros del grupo y, en última instancia, a la evitación. Tal malestar ha sido conceptualizado como *ansiedad intergrupala* (Stephan & Stephan, 1985, citados en Smith & Mackie, 2015), y por lo general se considera asociada a la falta de familiaridad con el grupo y el deseo de no decir algo incorrecto u ofensivo. La ansiedad intergrupala tiene efectos potentes que pueden convertir la interacción intergrupala en una experiencia negativa para los participantes, quebrantando los efectos positivos que el contacto intergrupala tiene en la reducción de los prejuicios (Richeson & Shelton, 2010, citados en Smith & Mackie, 2015).

Smith & Mackie (2015) sugieren que una causa adicional de la incomodidad en la interacción puede incluir diversas emociones cambiantes que se sienten hacia el exogrupo. Las personas rara vez informan sentir sólo una emoción hacia un grupo externo, siendo más común que diferentes emociones negativas, como la ira, la ansiedad y la repugnancia, se califiquen bastante altas; incluso suele presentarse una combinación de emociones negativas con otras positivas, tales como la esperanza o la simpatía (Cottrell & Neuberg, 2005, citados en Smith & Mackie, 2015).

Las emociones intergrupales también se han analizado con relación al proceso de *autocategorización*. De acuerdo con esto, se sugiere que debido a que las emociones grupales dependen de la autocategorización como miembro del grupo, las situaciones o eventos que le recuerdan a las personas su membresía en éste influirán directamente en sus emociones. Los

² Las citas textuales, tomadas de artículos en inglés, fueron traducidas por el autor.

cambios en la autocategorización (cambio de una identidad grupal a otra, o entre las identidades grupales e individuales), como la supresión y la reevaluación, también inciden en la regulación de las emociones (Smith & Mackie, 2015). Igualmente, las personas pueden regular sus emociones al cambiar la autocategorización o disminuir el nivel de identificación con los grupos que provocan emociones negativas como la decepción, la culpa o la ansiedad (Kessler & Hollbach, 2005).

Adicionalmente, Smith & Mackie (2015) señalan tres afirmaciones conceptuales relevantes que se desprenden de la teoría de las emociones intergrupales. La primera de ellas establece que las emociones pueden ser provocadas por eventos que afectan a los grupos con los que la gente se identifica (y que por lo tanto constituyen una identidad social), incluso si los eventos no afectan directamente al individuo. La segunda sugiere que estas emociones basadas en grupos son en gran medida independientes de las emociones experimentadas a nivel individual, ya que son causadas por apreciaciones distintas. Por último, la tercera afirmación plantea que las emociones grupales sirven para regular el comportamiento del grupo, mediando las conductas hacia el endogrupo (como la afiliación con otros miembros), así como hacia el exogrupo (como la discriminación).

Finalmente, en la teoría del reconocimiento también se señala la implicación de la configuración grupal en la determinación de algunas experiencias emocionales que surgen de la identidad colectiva:

Mientras la forma de reconocimiento de la valoración está estamentalmente organizada, la correspondiente experiencia de distinción social sólo puede referirse a la identidad colectiva del propio grupo; las operaciones por las que el singular puede verse reconocido están tan poco diferenciadas de las cualidades típicamente colectivas de su estamento que, no como

sujeto individual, sino sólo el grupo en su conjunto puede sentirse destinatario de la valoración (Honneth, 1997, p. 157).

Las relaciones de reconocimiento intra e intergrupales están entonces atravesadas por unas vivencias emocionales que responden a la identidad social de los miembros del grupo. Así, por ejemplo, las experiencias emocionales positivas asociadas al reconocimiento de la identidad social sirven de sustento para el fortalecimiento del vínculo entre sus miembros y promueven la solidaridad intragrupal:

La autorreferencia práctica a la que con tal experiencia de reconocimiento pueden llegar los individuos es el sentimiento de orgullo de grupo o de honor colectivo; el individuo se sabe en ello miembro de un grupo social, capaz de llevar a cabo operaciones conjuntas, cuyo valor para la sociedad es reconocido por todos los demás. En la relación interna de tales grupos las formas de interacción, en el caso normal, porque cada cual se sabe valorado por los otros en la misma medida, adoptan el carácter de relaciones solidarias (Honneth, 1997, p. 157).

Ahora bien, para los propósitos de este estudio es necesario considerar los efectos emocionales que se desprenden de la privación de reconocimiento; en el siguiente apartado se revisará en mayor detalle la dimensión emocional de los conflictos de reconocimiento.

4.3.5. Conflictos de reconocimiento y sufrimiento social

En su teoría sobre la *lucha por el reconocimiento*, Honneth (1997) plantea que los conflictos sociales y políticos tienen su origen en las *heridas morales* que surgen de las múltiples formas en las que la necesidad humana básica de reconocimiento es desatendida en las sociedades desiguales. El modelo de Honneth resalta los motivos emocionales de la acción política, en particular, el sufrimiento que surge de la falta de respeto y las ideas morales que esto genera: "En

tales reacciones de sentimiento de vergüenza, la experiencia del menosprecio puede devenir el impulso motivacional de una lucha por el reconocimiento" (Honneth, 1997, p. 168). Honneth (1997) presta especial atención a las reacciones emocionales negativas que surgen de la privación de reconocimiento. El autor sugiere que las emociones están ligadas a juicios normativos, por lo tanto, habla de experiencias y sentimientos morales.

La expectativa de reconocimiento sugiere que el individuo implícitamente espera ser tomado en cuenta en los proyectos de otros de una manera positiva. Es a partir de la privación de reconocimiento, y a través de las emociones que esto despierta, que el sujeto descubre que tiene expectativas normativas que se relacionan con su vulnerabilidad. La atención del sujeto desilusionado se centra en sus propias expectativas, haciéndolo consciente de los elementos cognitivos, en este caso el conocimiento moral, que rigen su acción (Ferrarese, 2011).

Esto sugiere que las emociones negativas están impregnadas de contenido normativo; experimentar estas emociones implica entonces hacer un juicio normativo más o menos explícito (Thompson, 2006; Mendonça, 2011). Honneth (1997) señala tres formas distintas de violación, que corresponden a las tres formas de reconocimiento. Si las personas son maltratadas, se sentirán humilladas y se dañará su *autoconfianza*, los ataques contra la integridad del cuerpo humano, como la tortura, harán que los humanos se sientan de esta manera. Por otro lado, si se excluyen a las personas de la ciudadanía y se les niegan los derechos de los que se consideran merecedores, entonces su *autorrespeto* se verá afectado. Finalmente, si la forma de vida con la que las personas se asocian es denigrada, entonces su *autoestima* estará en riesgo (Thompson, 2006; Mendonça, 2011). Los tres tipos de falta de respeto (el abuso físico, la negación de los derechos y la denigración) componen *daños sociales* a los que los humanos no pueden reaccionar de manera emocionalmente neutra. En esta imposibilidad de neutralidad emocional

radica el motivo por el cual se establecen *patrones normativos de reconocimiento mutuo* (Brace, 2011).

Honneth (1997) sugiere, por ejemplo, que sentimientos como la ira constituyen una *f fuente afectiva de conocimiento*. Estas emociones pueden darnos una *percepción moral* de nuestra situación y, en ciertas circunstancias, la injusticia puede *revelarse cognitivamente*. En otras palabras, experimentar una emoción negativa no es sólo hacer un juicio moral, sino que también es descubrir algo sobre las circunstancias en las que me encuentro (Thompson, 2006).

Por lo tanto, la experiencia de una emoción negativa tiene dimensiones tanto normativas como epistémicas. Tener un sentimiento de este tipo permite tanto hacer un juicio moral como obtener una idea de una situación. La hipótesis de Honneth es que sentimientos como la ira, se desencadenan, entre otras cosas, por la negación de diversas formas de reconocimiento (Thompson, 2006). Esto es referido por el autor como la “violación de las reglas implícitas de reconocimiento recíproco” (Honneth, 1997, p. 193).

El sufrimiento puede generar ideas morales que, a su vez, pueden tomar la forma de *resistencia política*. No obstante, si bien es posible experimentar vergüenza y falta de reconocimiento en la esfera del amor, esta forma más básica de reconocimiento no puede dar lugar directamente a la lucha social, ya que sus intereses no pueden generalizarse más allá del ámbito de las relaciones primarias para convertirse en una cuestión de interés público. Sin embargo, las demandas de reconocimiento legal y social pueden ser la base del conflicto social ya que operan de acuerdo con criterios generalizados (McNay, 2008).

En conclusión, las distintas teorías acerca del papel de las emociones en las relaciones intergrupales de reconocimiento nos ofrecen diversas herramientas para la interpretación de la dimensión afectiva subyacente a las relaciones que los participantes de este estudio establecen

con los miembros de su grupo, así como con los de los grupos externos. La pertinencia de dichas teorías para este estudio se sustenta en la condición específica de identificación que expresan los informantes con sus grupos religiosos minoritarios, claramente diferenciados en términos de categorización social y búsqueda social de reconocimiento.

5. Objetivos

5.1. General

Describir los aspectos emocionales subyacentes que tres líderes de grupos religiosos minoritarios de Medellín y su Área Metropolitana identifican en torno a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de sus creencias y prácticas religiosas que surgen en las relaciones intergrupales.

5.2. Específicos

- Distinguir las emociones asociadas a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas que tres líderes de grupos religiosos minoritarios identifican en los ámbitos interpersonal, legal y social.
- Identificar las emociones vinculantes y no vinculantes asociadas a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas, en las relaciones intra e intergrupales de tres líderes de grupos religiosos minoritarios.
- Describir las emociones subyacentes que tres líderes de grupos religiosos minoritarios relacionan a la identificación con el grupo religioso.

6. Diseño metodológico

6.1. Tipo de estudio

El tipo de investigación en el que se enmarca el presente estudio es cualitativo. La investigación cualitativa se centra en la comprensión de la realidad social de los sujetos investigados, ahondando en las significaciones e intenciones de los comportamientos y las vivencias de estos. Desde esta perspectiva, el investigador no puede ser ajeno a la realidad social que estudia, y las pretensiones de objetividad en la investigación son reevaluadas con el fin de garantizar mayor profundidad en la comprensión de aquellos fenómenos que no han sido suficientemente abordados. En este tipo de estudios se destaca la participación de los sujetos investigados, tomando como material de análisis sus puntos de vista. Según Jiménez & Domínguez (2000, citados en Salgado, 2007):

[...] los métodos cualitativos parten del supuesto básico de que el mundo social está construido de significados y símbolos. De ahí que la intersubjetividad sea una pieza clave de la investigación cualitativa y punto de partida para captar reflexivamente los significados sociales. La realidad social así vista está hecha de significados compartidos de manera intersubjetiva. El objetivo y lo objetivo es el sentido intersubjetivo que se atribuye a una acción. La investigación cualitativa puede ser vista como el intento de obtener una comprensión profunda de los significados y definiciones de la situación tal como nos la presentan las personas, más que la producción de una medida cuantitativa de sus características o conducta (p. 71).

Dado que esta investigación busca indagar en los aspectos emocionales subyacentes que tres líderes de grupos religiosos minoritarios identifican en torno a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de sus creencias y prácticas religiosas, en la construcción

subjetiva que elaboran en sus relatos, la investigación cualitativa se encuentra pertinente para abordar dicho objetivo. Las interpretaciones que estos líderes hacen de sus propias vivencias, sentimientos y conductas, se consideran un material de análisis idóneo para explorar un fenómeno que no cuenta con abordajes empíricos previos.

Ahora bien, la investigación cualitativa abarca una serie de tendencias en investigación, cada una con características diferenciales, y no debe entenderse como una forma explícita de guía metodológica con pautas homogéneas. El término investigación cualitativa recoge una gran variedad de enfoques y corrientes de investigación, y se refiere particularmente al tipo de datos que se busca recolectar y analizar de forma sistemática (Rodríguez, Gil & García, 1996). El presente estudio tomó como material de análisis las narraciones autobiográficas de los participantes acerca del problema planteado.

En cuanto al alcance de la presente investigación, este es exploratorio y descriptivo. En primer lugar, no existen investigaciones previas sobre el problema de las emociones asociadas a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas de líderes de grupos religiosos minoritarios. En segundo lugar, el nivel descriptivo del estudio se sustenta en la intención de caracterizar la elaboración subjetiva que los informantes plantean en sus narraciones acerca de las vivencias emocionales asociadas a las relaciones de reconocimiento intergrupales.

6.2. Enfoque

El enfoque de investigación del presente estudio es narrativo. A pesar de que las narrativas han sido consideradas como sólo una técnica de recolección y análisis de los datos, algunos autores las conciben como un enfoque metodológico específico (Blanco, 2011; Domínguez &

Herrera, 2013). Según esta postura, a pesar de que no hay una definición única de lo que son las investigaciones narrativas, se reconoce un elemento común que las caracteriza. Dicho elemento consiste en el énfasis que se hace en el análisis de la experiencia humana, bajo el argumento de que los seres humanos dan forma a sus experiencias por medio de relatos sobre quiénes son ellos y los otros, de acuerdo con la interpretación que hacen de su pasado en función de esas historias (Blanco, 2011).

Las narrativas pueden entenderse como las estructuras o modelos que la gente suele emplear para contar historias; estas suelen contener temas y personajes que se interrelacionan a través de hechos y sucesos que forman un argumento expuesto secuencialmente en el tiempo y el espacio, así como una explicación o una consecuencia final. Con relación a esto, Clandinin, Pusher & Orr (2007, citados en Domínguez & Herrera, 2013) sugieren que:

[...] la investigación narrativa es un proceso dinámico de indagación basado en una serie de asunciones epistemológicas y ontológicas que se ponen en juego desde los primeros pasos de la concepción y el diseño de la investigación hasta la manera en que se procesan y analizan sus resultados (p. 625).

Es pertinente señalar que el enfoque narrativo reúne una gran diversidad de posturas teóricas y epistemológicas, por esta razón su conceptualización y focos de atención dependerán de la forma cómo el investigador concibe la realidad y algunos fenómenos que subyacen a las narraciones (Domínguez & Herrera, 2013). Sin embargo, en el presente estudio se considerará, siguiendo a Polkinghorne (1988), que el propósito general de los estudios narrativos es hacer explícitas las operaciones que producen formas particulares de significación, y resaltar las implicaciones que esta significación deja sobre la comprensión de la existencia humana.

Siguiendo a Hernández, Fernández & Baptista (2006):

El investigador analiza diversas cuestiones: la historia de vida, pasaje o acontecimiento(s) en sí; el ambiente (tiempo y lugar) en el cual vivió la persona o grupo, o sucedieron los hechos; las interacciones, la secuencia de eventos y los resultados. En este proceso, el investigador reconstruye la historia del individuo o la cadena de sucesos (casi siempre de manera cronológica: de los primeros hechos a los últimos), posteriormente la narra bajo su óptica y describe (sobre la base de la evidencia disponible) e identifica categorías y temas emergentes en los datos narrativos (que provienen de las historias contadas por los participantes, los documentos, materiales y la propia narración del investigador) (p. 702).

El enfoque narrativo se consideró pertinente para abordar los objetivos de la presente investigación, dado que el énfasis en la construcción de significado inherente a la narración de las propias vidas de los sujetos permitió reconocer las características propias de los significados otorgados a las emociones subyacentes a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y las prácticas religiosas minoritarias.

6.3. Participantes

Para el presente estudio se recurrió a tres líderes de grupos religiosos minoritarios de Medellín y su Área Metropolitana, con el fin de ahondar en la función atribuida a las emociones que subyacen a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de sus creencias y prácticas religiosas. Específicamente se incluyó un miembro de la Academia Vaishnava de Medellín, uno de la Comunidad Islámica de Colombia y finalmente, uno de la comunidad zen Montaña de Silencio de Medellín. Estos grupos fueron elegidos debido a que representan alternativas espirituales que se distancian significativamente de la creencia dominante de la ciudad, además de que son religiones que, a nivel mundial, reúnen mayor número de adeptos,

por lo cual, se considera pertinente su análisis en un contexto donde constituyen un número reducido de la población.

Por otra parte, los criterios de inclusión para la selección de la población fueron los siguientes:

- Ser mayor de edad.
- Representar un grupo religioso minoritario de Medellín o su Área Metropolitana.
- Tener una participación activa en su grupo religioso, especialmente en un rol de liderazgo o de apoyo y orientación a otros miembros del grupo, dado el nivel de implicación personal que requiere.
- Expresar una religiosidad acorde a su grupo, es decir, reconocer una doctrina y realizar unas prácticas propias del grupo religioso que representa.

Por último, no se consideran relevantes variables como el lugar de origen o el género, dado que no se encuentran pertinentes para los propósitos de la presente investigación.

6.3.1. Descripción de los participantes

Los participantes de este estudio fueron tres miembros de grupos religiosos minoritarios de Medellín y su Área Metropolitana, quienes ejercen algún tipo de liderazgo dentro de su grupo, asumiendo responsabilidades de orientación y apoyo a otros miembros de su comunidad. Se seleccionó un representante del islam, uno del budismo zen y otro del vaishnavismo, los cuales se describirán a continuación.

Yusuf: José Manuel Sandoval Oquendo, conocido dentro de su comunidad como “Yusuf”, con una edad de 32 años al momento de la realización de esta investigación, es un musulmán converso nacido en Medellín y proveniente de una familia católica. Músico profesional egresado

de la Universidad de Antioquia y quien ejerce labores de docencia en esta misma universidad, Yusuf desempeña el papel de secretario de la mezquita del Valle de Aburrá desde hace aproximadamente seis años, donde desarrolla funciones asociadas a la supervisión de la adaptación de prácticas y costumbres musulmanas, en el marco normativo que los rige en el país.

Es importante aclarar que, pese a que el participante ejerce algunas funciones de liderazgo dentro de su comunidad, este no se reconoce como líder, y solicita explícitamente al investigador que no se le nombre como tal, ya que no considera, de acuerdo con la concepción que éste tiene del término, que reúna las características asociadas a éste.

En su historia de vida, Yusuf identifica, en relación con la religión católica a la cual pertenecía, una sensación constante de insatisfacción que, junto con otros factores de carácter personal y del contexto social y familiar, motivan una disidencia de la religión hegemónica y una apertura a propuestas espirituales alternativas.

Sanriki: Juan Felipe Jaramillo Toro, quien usa el nombre de Sanriki, es un budista zen de 64 años de edad, nacido en la ciudad de Medellín y proveniente de una familia católica. Médico egresado de la Universidad de Antioquia, quien actualmente desempeña labores de docencia en distintas universidades, Sanriki es el director del proyecto Montaña de Silencio, una fundación sin ánimo de lucro que busca promover la práctica y la enseñanza del budismo zen en la ciudad.

Este participante reconoce en su relato autobiográfico, una influencia directa de las condiciones sociales e históricas del panorama mundial sobre sus propias actitudes hacia la religión y la cultura predominante en Colombia. Las distintas revoluciones sociales que marcaron el carácter de su generación sustentan una actitud de rechazo al orden establecido y una búsqueda de alternativas en otras culturas, las cuales permitieran satisfacer las necesidades dejadas por el catolicismo en el cual fue formado inicialmente.

Ananda: Cesar Augusto Arias de 34 años, conocido con el nombre Bhajan Ananda, que significa “el que canta con felicidad”, es originario del Chocó, proveniente de una familia católica, y quien reside en la ciudad de Medellín desde hace aproximadamente 17 años. Ananda es músico de reggae y chef en el Centro Cultural Govindas, donde también desempeña labores de formación en temas relacionados con la filosofía vaishnava. Ananda pasó por otros intereses espirituales previos a su conversión al vaishnavismo, donde se destaca su vinculación con la religión y la cultura rastafari.

La búsqueda de alternativas espirituales, basada en la inconformidad asociada al catolicismo y la influencia de distintos grupos sociales e intereses culturales, permitió a este participante tomar la decisión de adoptar otros puntos de vista frente a la espiritualidad y la religión.

6.4. Técnicas de recolección de la información

Para el abordaje metodológico de los objetivos del presente estudio, se tomó como estrategia de investigación los relatos de vida, y como instrumentos de recolección de información la entrevista focalizada y la entrevista en profundidad, con el objetivo de ahondar en las experiencias particulares de los sujetos entrevistados. Todas las entrevistas fueron grabadas, con previa autorización de los participantes, para luego ser transcritas y así producir un texto apto para su análisis.

6.4.1. Relatos de vida

Cómo estrategia de investigación se usaron los relatos de vida. Siguiendo a Cornejo, Mendoza & Rojas (2008), los relatos de vida son una reconstrucción realizada de la vida y las historias de los participantes, en el momento preciso de la narración y en relación específica con

“un narratario”. Estos relatos entonces están necesariamente afectados por influencias contextuales actuales, tanto de la vida del narrador como la del “narratario”, y por las particularidades del encuentro entre éstos.

Ahora bien, los contactos previos y los encuentros con cada narrador sirvieron de soporte para la narración que estos proporcionaron, y ofrecieron información asociada a la producción de los relatos que fue importante considerar al momento de analizar la información recogida. Lo anterior señala la importancia del establecimiento de relaciones apropiadas con cada uno de los informantes, ya que un relato permite el despliegue de una historia de vida, en la medida que el narrador se siente en confianza de hacerlo frente al investigador (Cornejo et al., 2008).

Los relatos de vida se consideraron una estrategia metodológica apropiada para los objetivos del presente estudio, dado el énfasis biográfico que expresan, y la cualidad interpretativa y subjetiva de los datos que producen.

6.4.2. La entrevista focalizada

La entrevista focalizada se caracteriza por el énfasis que hace en aspectos específicos que son de interés para la investigación; estas pueden incluir preguntas abiertas, cerradas, o semiestructuradas, pero organizadas bajo un guión que permita indagar de forma ordenada las temáticas propuestas (Toro & Parra, 2010).

Estas entrevistas se realizaron con el fin de efectuar una exploración empírica inicial sobre el fenómeno de interés y a la vez favorecieron el diseño de las posteriores entrevistas en profundidad.

6.4.3. La entrevista en profundidad

La entrevista cualitativa se define “como una reunión para intercambiar información entre una persona (el entrevistador) y otra (el entrevistado) u otras (entrevistados)” (Hernández et al., 2006, p. 597). Éstas se caracterizan por ser íntimas, flexibles, y abiertas, y buscan una construcción conjunta de significados respecto a un tema.

Las entrevistas cualitativas se describen como no directivas, no estructuradas, no estandarizadas y abiertas. Existen distintos tipos de entrevistas, las cuales se clasifican de acuerdo con el tipo de información que se desea recolectar. Para los propósitos del presente estudio nos ocuparemos de las entrevistas en profundidad. Siguiendo a Taylor & Bogdan (1987):

Por entrevistas cualitativas en profundidad entendemos reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros éstos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras (pp. 194-195).

En las entrevistas en profundidad, como herramientas para la construcción de relatos de vida, el investigador trata de abordar las experiencias destacadas de la vida de una persona y las definiciones que ésta emplea para referir dichas experiencias. En estas entrevistas, se presenta la visión de la vida que tiene la persona, en sus propias palabras, de forma similar a una autobiografía común (Taylor & Bogdan, 1987).

De acuerdo con los propósitos de la presente investigación, la entrevista en profundidad se consideró una herramienta pertinente para la construcción de los relatos de vida de los participantes, guiadas bajo el objetivo de indagar en las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de sus creencias y prácticas religiosas y las interpretaciones que construyen de estas, con un especial énfasis en sus componentes emocionales.

6.5. Plan de recolección de la información

Esta investigación requirió de tres etapas de recolección de la información. La primera consistió en la búsqueda y selección de artículos de investigación sobre el tema, como también una aproximación a las obras de algunos investigadores que han contribuido al estudio del comportamiento intergrupar, las emociones y el reconocimiento. En la segunda etapa, se realizaron entrevistas exploratorias que permitieron un acercamiento inicial al fenómeno y a los participantes y orientaron las posteriores entrevistas. Por último, se realizaron entrevistas a profundidad orientadas a la construcción de los relatos de vida.

6.5.1. Revisión de antecedentes

En la fase de revisión de antecedentes se recolectaron artículos de investigación empíricos y teóricos relacionados con el problema señalado en este estudio. Se consultaron bases de datos como SAGE, JStor, EBSCO, Science Direct y Springerlink, usando combinaciones de descriptores como: “relaciones intergrupales”, “diferenciación intergrupar”, “identidad social”, “comparación social”, “emociones”, “emociones sociales”, “reconocimiento”, “minorías religiosas” o “grupos minoritarios”. También se consultaron libros de los principales teóricos que han contribuido al estudio de las relaciones intergrupales, las emociones y el reconocimiento.

La búsqueda se realizó en inglés y en español, con el fin de acceder a una cantidad mayor de antecedentes de investigación en las temáticas abordadas en el presente estudio. Se intentó mantener un criterio temporal de un margen de 18 años, para aquellos artículos de investigación empírica realizados sobre los temas relacionados con los propósitos de la investigación. En cambio, no se usó un criterio temporal estricto para la selección de aquellos artículos y libros

teóricos relevantes sobre las temáticas, con el fin de obtener un panorama del desarrollo y evolución de las concepciones epistemológicas que han sustentado las investigaciones.

6.5.2. Entrevistas exploratorias

En esta fase se realizó un primer acercamiento empírico al fenómeno. Las entrevistas focalizadas exploratorias permitieron destacar aspectos relevantes a tener en cuenta en el abordaje del problema de investigación y contribuyeron al diseño del guion temático para los posteriores encuentros. Para la implementación de estas se diseñó previamente un guion de los temas de interés para el estudio, donde se tuvieron en cuenta aspectos como los datos sociodemográficos de los participantes, las motivaciones para vincularse con el grupo religioso minoritario, el rol desempeñado dentro del mismo y las percepciones asociadas a las relaciones con otros grupos religiosos de la ciudad.

6.5.3. Trabajo de campo

Durante esta fase se realizó un segundo acercamiento empírico al fenómeno, alimentado por la información obtenida en las entrevistas exploratorias previas. Se llevaron a cabo entrevistas en profundidad que permitieron obtener las narraciones de los participantes acerca de sus propias experiencias con relación al problema de investigación. Los guiones que se elaboraron para estas entrevistas estuvieron orientados a profundizar en los aspectos biográficos de los participantes, así como en los aspectos más relevantes que emergieron en las primeras entrevistas exploratorias.

6.6. Plan de análisis

El plan de análisis incluyó una serie de pasos que iniciaron con la transcripción, para luego pasar por la codificación, el análisis y la interpretación de la información recogida. A continuación, se describirán de manera detallada las fases del proceso de análisis.

6.6.1. Transcripción y codificación

Se realizó la transcripción de cada entrevista con el propósito de generar documentos que facilitaran su posterior análisis. Este proceso es relevante en la investigación cualitativa, pues el documento escrito posibilita realizar un análisis pormenorizado y detallado que en la literatura se ha denominado microanálisis (Strauss & Corbin, 2012). Es ideal que entre la realización de la entrevista y la transcripción haya una continuidad temporal para identificar elementos de análisis y planear las siguientes sesiones. La transcripción fue literal, y no excluyó ni omitió ningún tipo de información.

Posteriormente se pasó a la codificación, partiendo de un análisis inicial de las entrevistas y una asignación de códigos a los fragmentos relevantes, donde se resaltaron los elementos que aportaban a los propósitos de la investigación (Flick, 2007). La codificación incluye la comparación constante de fenómenos, casos, conceptos, etc. e implica un desarrollo de teorías mediante un proceso de abstracción. Según Flick (2007), la asignación de conceptos o códigos al material empírico requiere inicialmente que éstos se formulen lo más cercanos posible al texto original, para luego elaborarlos de un modo cada vez más abstracto:

La categorización en este procedimiento se refiere al resumen de estos conceptos en *conceptos genéricos* y a la elaboración de las relaciones entre los conceptos y los conceptos genéricos, o las categorías y los conceptos superiores. El desarrollo de la teoría implica la

formulación de *redes* de categorías o conceptos y las relaciones entre ellos. Se pueden elaborar relaciones entre categorías superiores e inferiores (jerárquicamente) pero también entre conceptos en el mismo nivel. Durante todo el proceso, las impresiones, asociaciones, preguntas, ideas etc., se apuntan en *notas de código*, que complementan y explican los códigos que se encontraron, o más frecuentemente, en memorandos (p. 193).

Para este proceso de codificación se usó el programa de análisis de datos cualitativos *Atlas-ti*, versión 7.5.4 ©, con el cual se organizó la información y se hizo una refinación del material transcrito.

6.6.2. Construcción de categorías

La codificación y la organización de la información permitieron identificar una serie de elementos que fueron relevantes por su presencia recurrente en los relatos de los participantes, por la coincidencia inter-caso, o por la importancia para los propósitos del estudio. A partir de estos se construyeron las categorías centrales para el análisis final. Para la construcción de categorías no sólo se tuvo en cuenta la información recolectada en las entrevistas, sino que se recurrió también a las teorías o referentes conceptuales que permitieran una mejor comprensión de los fenómenos destacados.

Inicialmente se plantearon cuatro categorías de análisis basadas en los conceptos teóricos que se consideraron fundamentales para el abordaje del problema de investigación; dichas categorías consistían en las *relaciones intergrupales*, el *reconocimiento*, las *emociones* y los *grupos religiosos minoritarios*. No obstante, el análisis de los datos permitió resaltar el papel que juega la *conversión religiosa* en la comprensión del problema formulado. Durante este proceso, se asignaron códigos a los distintos fragmentos de las entrevistas que se relacionaban con los

intereses del estudio, los cuales fueron agrupados posteriormente en familias de códigos que daban cuenta de las condiciones del grupo de origen, las características personales, las relaciones sociales y los eventos vitales significativos que posibilitaron el proceso de conversión religiosa, así como los componentes emocionales asociados a la diferenciación e interacción intergrupales y el reconocimiento. La información fue organizada teniendo en cuenta la secuencia histórica del proceso de conversión religiosa de los participantes, del cual emergieron tres categorías de análisis que encierran los distintos elementos de interés que buscan responder a la pregunta de investigación.

Las categorías resultantes corresponden, en primer lugar, a los antecedentes de la conversión religiosa, la cual se denominó *La antesala de la ruptura: antecedentes de la conversión religiosa*; en segundo lugar, se construyó una categoría relacionada con la vinculación e incorporación con el grupo religioso minoritario, la cual se nombró *El camino alternativo: vinculación, identificación y compromiso*; finalmente, la tercera categoría agrupó las consecuencias asociadas a la conversión religiosa, tanto a nivel emocional como en las relaciones intergrupales, dicha categoría se tituló *Ellos y nosotros: diferenciación categórica e interacción grupal*.

Estas categorías incluyeron a su vez unas subcategorías de análisis que refieren los aspectos más relevantes de la incidencia del proceso de conversión religiosa sobre las vivencias emocionales y las relaciones de reconocimiento intergrupales de los informantes. Así, la primera categoría se divide en cuatro subcategorías nombradas *Formación religiosa heterodoxa, Pero faltaba algo más: insatisfacción con la religión del grupo de origen, Características personales, relaciones sociales y experiencias significativas* y *Aspectos emocionales de la apertura espiritual*. La segunda incluye las subcategorías *Acercamiento, familiarización e incorporación*

y Nueva identidad, nuevas emociones. Por último, la tercera categoría se divide en cinco subcategorías denominadas *Disciplina y autocontrol, Ni provecho, ni fama: reconocimiento social de las prácticas religiosas minoritarias, La preeminencia de la tolerancia: afrontamiento a las diferencias intergrupales, Ser un grupo religioso minoritario implica una ventaja y Consecuencias emocionales de la conversión religiosa.*

6.6.3. Análisis e interpretación

El análisis y la interpretación son etapas que se dan durante todo el desarrollo de la investigación, lo cual dificulta limitarlas a un momento específico del proceso. El objetivo de estas tareas consistió en convertir los datos recogidos en elementos conceptuales para generar una mayor comprensión del fenómeno, mediante la continua interacción con los referentes conceptuales. La asignación de códigos a los fragmentos de las entrevistas y la identificación de relaciones entre estos permitió generar unas familias de códigos que se relacionaban con los intereses de la investigación. Dichas familias fueron posteriormente organizadas de acuerdo con el enfoque narrativo elegido para el estudio, dando lugar a unas categorías más abstractas relacionadas con una perspectiva secuencial de los relatos de vida de los participantes.

Las conclusiones derivadas del análisis son parte esencial del aporte conceptual de la investigación. Se subraya en este punto que las inferencias que se realizan acerca del fenómeno abordado sólo tienen valor teórico en el contexto en el que éstas aparecen (Coffey & Atkinson, 2003), sin embargo, estas pueden dar lugar a preguntas de investigación más especializadas que posibiliten la ampliación del conocimiento acerca del fenómeno abordado.

6.7. Unidades de análisis

- Relaciones intergrupales.
- Reconocimiento.
- Emociones.
- Grupos religiosos minoritarios.

6.8. Consideraciones éticas

En primer lugar, debe señalarse que esta investigación se enmarca bajo los parámetros legales establecidos por la resolución N° 8430 de 1993 del Ministerio de Salud, que reglamenta la investigación en el campo de la salud. Específicamente, el Título II de esta resolución, llamado de la investigación en seres humanos, Capítulo 1, refiere las diversas consideraciones que se deben tener en cuenta para el trabajo con personas.

En segundo lugar, se consideró lo establecido en la Ley 1090 de 2006, que regula el ejercicio de la psicología en Colombia. El Capítulo VII hace referencia a la investigación en el área y a las responsabilidades que asume el investigador. El tema abordado por la investigación requirió de un abordaje prudente, tanto en el uso de los datos recolectados como en el tratamiento de estos, buscando proteger a los participantes y garantizar que su aporte a la investigación no tuviera ningún efecto adverso para ellos.

Adicionalmente, se tuvieron en cuenta los principios básicos de la bioética, tales como: *la autonomía*, ya que se considera que los sujetos están en condiciones de tomar sus propias decisiones; *el principio de beneficencia*, en el que se presupone que la investigación buscó los mayores beneficios para quienes participaron en ella; *el principio de no maleficencia*, según el cual el investigador evita todo perjuicio, por mínimo que este sea, a los participantes; y por

último, *el principio de justicia*, en éste se procura tratar con igualdad y equidad a cada uno de los informantes.

Igualmente, para la recolección de información se diseñó un consentimiento informado en el que se explicó de manera detallada en qué consistía la investigación, sus objetivos, métodos y procedimientos. Lo anterior con el fin de empoderar a los informantes acerca de la decisión de participar libremente en la investigación.

El consentimiento informado explicitó el carácter voluntario de la participación en el estudio, así como el derecho a retirarse en cualquier momento. Adicionalmente, se hizo mención del riesgo mínimo que podía implicar la participación, y se resaltó la responsabilidad que asumía el investigador en caso de que las entrevistas provocaran algunas manifestaciones emocionales que requirieran ser intervenidas.

Por otra parte, en el consentimiento informado se consultó con los participantes la pertinencia de usar nombres propios, o asignar códigos, con el fin de salvaguardar el anonimato en caso de que los participantes no quisieran que su identidad, o parte de la información que suministraron, fuera revelada, garantizando de esta forma el secreto profesional. Respecto a este punto, los tres informantes consintieron que se usara su nombre propio o su nombre religioso. Sólo el participante Yusuf solicitó que se hiciera claridad frente a que él no se identifica con la etiqueta de líder, dada la concepción que éste tiene acerca de dicho término en el cual no se reconoce.

De igual forma, fue necesario especificar que la participación en el estudio no conllevaba ninguna remuneración económica. Se compartió con los participantes el análisis que se hizo de la información facilitada y el informe final de la investigación como forma de reconocer el valor de su participación y validar las interpretaciones realizadas.

Finalmente, se respetaron los derechos de autor de todo el material bibliográfico utilizado, mediante el uso de las normas de citación y referenciación propuestas por las Normas APA sexta edición.

7. Descripción y análisis

Para presentar los resultados hallados en esta investigación, se proponen tres categorías de análisis que se sustentan en los referentes teóricos abordados, así como en los aspectos más relevantes que emergieron de la información analizada. Estas categorías se presentan de forma tal que permitan construir una secuencia temporal del proceso de vinculación con el grupo religioso minoritario de los participantes, elemento que emerge como condición determinante de la percepción de reconocimiento intergrupala, el cual parte de la descripción de unas condiciones iniciales del contexto social y familiar y unas características personales que posibilitaron la conversión religiosa, y que finaliza con las implicaciones que a nivel afectivo tuvo dicha decisión en las relaciones de reconocimiento intergrupala.

Con el fin de organizar la información analizada de acuerdo con el proceso de conversión religiosa experimentado por los participantes, dada su relevancia para la comprensión del problema de investigación, la primera categoría a desarrollar aborda aquellos factores contextuales que posibilitaron el proceso de transformación religiosa. Esta categoría se titula *La antesala de la ruptura: antecedentes de la conversión religiosa*, e incluye cuatro subcategorías denominadas *Formación religiosa heterodoxa*, *Pero faltaba algo más: insatisfacción con la religión del grupo de origen*, *Características personales, relaciones sociales y experiencias significativas* y *Aspectos emocionales de la apertura espiritual*.

La segunda categoría propuesta ofrece una descripción del contexto de la iniciación en el grupo religioso minoritario de los informantes. Esta categoría se titula *El camino alternativo: vinculación, identificación y compromiso*, y en ésta se abordan las experiencias personales que determinaron la conversión de los participantes, así como sus motivaciones para adoptar una religión más coherente con sus características personales, sus concepciones acerca de la

religiosidad y sus necesidades espirituales. Esta categoría se divide en dos subcategorías denominadas *Acercamiento, familiarización e incorporación* y *Nueva identidad, nuevas emociones*.

Por último, la tercera categoría se nombró *Ellos y nosotros: diferenciación categórica e interacción grupal*. Dicha categoría se divide en cinco subcategorías de análisis nombradas: *Disciplina y autocontrol, Ni provecho, ni fama: reconocimiento social de las prácticas religiosas minoritarias, La preeminencia de la tolerancia: afrontamiento a las diferencias intergrupales, Ser un grupo religioso minoritario implica una ventaja* y *Consecuencias emocionales de la conversión religiosa*.

Antes de proseguir, es necesario destacar la importancia que el fenómeno de la conversión religiosa tiene para comprender el problema planteado. A pesar de que inicialmente no se contempló la conversión religiosa como una categoría de análisis, la incidencia de dicho proceso de transformación espiritual de los participantes en la valoración que estos hacen de las necesidades de reconocimiento intergrupales se considera determinante. Adicionalmente, la conversión religiosa constituye el hilo conductor de los relatos de vida narrados por los informantes, por lo que permite considerar una linealidad en el proceso de desvinculación con el grupo religioso de origen y la inscripción al grupo alternativo.

Los psicólogos de la religión entienden la conversión religiosa como un cambio en la actitud religiosa, cuando una persona adopta creencias que eran extrañas o marginales antes de la conversión (Halama, 2015). En esta investigación se hará uso del modelo del proceso de conversión religiosa propuesto por Rambo (1993), dado el nivel de aceptación que representa en la literatura académica acerca del tema. Este autor define la conversión religiosa como el cambio

de y hacia un grupo religioso, con efectos en la forma de vida, el sistema de creencias y el modo de relacionarse con una deidad o con la naturaleza de la realidad.

El modelo de conversión religiosa de Rambo (1993) consta de siete etapas: la primera tiene que ver con aquellos factores dinámicos del contexto que inician la conversión; la segunda está relacionada con un periodo de crisis, una perturbación en la cosmovisión causada por factores personales y sociales; la tercera se refiere a una búsqueda activa de solución a la crisis; la cuarta implica el encuentro con la nueva opción religiosa o espiritual; la quinta tiene que ver con la interacción con esta nueva opción a través de relaciones, rituales y otros comportamientos; la sexta se asocia al compromiso o la decisión de aceptar la nueva opción; y, finalmente, la séptima correspondería a las consecuencias y el fortalecimiento de las nuevas opciones. Este modelo no es estrictamente secuencial, sino más bien complejo e interactivo, donde las etapas son acumulativas y posiblemente intercambiables (Halama, 2015).

Las categorías de análisis propuestas se encuentran vinculadas con dichas etapas; así, la primera categoría se relaciona con lo que serían las primeras tres etapas de la conversión planteadas por Rambo (1993), es decir, tanto aquellos factores contextuales que posibilitaron el proceso de transformación religiosa de los informantes, como la denominada *crisis* y la *búsqueda*. La segunda categoría abarca desde la cuarta hasta la sexta etapa, las cuales corresponden al *encuentro*, la *interacción* y el *compromiso*. Finalmente, la tercera categoría aborda la séptima etapa del proceso de conversión, las *consecuencias*.

Si bien estas etapas no se presentan de una forma estrictamente lineal y se manifiestan diferenciadamente en cada caso, el proceso de conversión religiosa facilita una interpretación del camino transitado por los informantes en su vinculación con un grupo religioso minoritario y,

por lo tanto, permite destacar su influencia en la valoración del reconocimiento social de las prácticas y creencias religiosas que estos construyen.

7.1. “La antesala de la ruptura”: antecedentes de la conversión religiosa

En el proceso de conversión religiosa experimentado por los informantes de este estudio se identifican algunos factores que antecedieron y posibilitaron dicha decisión; estos factores predeterminantes incluyen las implicaciones del contexto social y familiar, la relación con la religión del grupo de origen, las características de personalidad de los participantes, la influencia del oficio desempeñado y de los círculos sociales de interacción y las experiencias personales significativas. La inclusión de estos factores en la primera categoría de análisis responde a la intención de ofrecer un panorama general de los antecedentes comunes a los tres informantes que determinaron la posición asumida hacia la religión del grupo de origen.

Los antecedentes de la conversión religiosa se enmarcan en las primeras etapas propuestas por Rambo (1993); la primera de ellas se denomina *el contexto*. Según este autor:

El contexto es más que una primera etapa que se pasa; más bien, es el entorno total en el que se produce la conversión. El contexto continúa su influencia a lo largo de las otras etapas de conversión. El anverso también es cierto: las conversiones, ya sea debido a un poder inusual o a una fuerza acumulada, pueden tener un impacto recíproco sobre el contexto. El contexto da forma a la naturaleza, estructura y proceso de conversión (p. 20).

Rambo (1993) distingue igualmente entre el macrocontexto de los sistemas políticos y ecológicos del microcontexto de la familia, los amigos y la comunidad religiosa o étnica. El macrocontexto se refiere al entorno total, que incluye elementos tales como los sistemas políticos, las organizaciones religiosas, las consideraciones ecológicas relevantes, las

corporaciones transnacionales y los sistemas económicos. El microcontexto, por su parte, es el mundo más inmediato de la familia, los amigos, el grupo étnico, la comunidad religiosa y el vecindario de una persona. Estas influencias inmediatas juegan un papel importante en la creación de un sentido de identidad y pertenencia y en la formación de los pensamientos, sentimientos y acciones de una persona.

La segunda etapa del proceso de conversión propuesta por Rambo (1993) consiste en la *crisis*. Según el autor, ciertas formas de crisis generalmente preceden a la conversión y pueden ser de origen religioso, político, psicológico o cultural. Dos cuestiones básicas están en juego en la etapa de crisis; la primera es la importancia de los aspectos contextuales, mientras que la segunda consiste en el grado de actividad o pasividad del converso. Asimismo, la naturaleza de la crisis difiere de caso a caso; dos tipos básicos de crisis son importantes para el proceso de conversión: las crisis que cuestionan la orientación fundamental de la persona hacia la vida y las crisis que en sí mismas pueden ser bastante leves, pero que son altamente significativas y llevan a la persona a un punto de quiebre.

Por último, la tercera etapa corresponde a la *búsqueda*. Según Rambo (1993), los seres humanos participan continuamente en el proceso de construcción y reconstrucción del mundo con el propósito de generar significado y propósito, mantener el equilibrio psíquico y asegurar la continuidad. De acuerdo con esto, las personas son concebidas como agentes activos en la creación de significado y en la selección entre las distintas opciones religiosas. La búsqueda parte de la suposición de que las personas buscan maximizar el significado y el propósito en la vida, superar la ignorancia y resolver la inconsistencia. En condiciones anormales o de crisis, las personas buscan activamente recursos que ofrezcan crecimiento y desarrollo para "llenar el

vacío", resolver el problema o enriquecer la vida. La búsqueda es un proceso continuo, pero que se intensifica en tiempos de crisis (Rambo, 1993).

Considerando lo anterior, iniciaremos con la descripción del papel del contexto familiar en las actitudes asumidas hacia la religión hegemónica, para posteriormente introducirnos en los sentimientos de inconformidad hacia ésta y, finalmente, destacar la influencia de las características individuales, de los círculos sociales de interacción y de las experiencias personales significativas de los informantes en su proceso de conversión.

7.1.1. Formación religiosa heterodoxa

El grupo de origen constituye aquel espacio de interacción inicial de los participantes, o sea, el grupo primario de socialización en el cual estos nacieron y en el que tuvieron sus primeras interacciones sociales y sus primeros contactos con la religión. En los tres informantes, el grupo de origen presenta una característica común de especial relevancia, la cual consiste en una *formación religiosa heterodoxa* que favoreció una actitud crítica hacia la iglesia católica. En sus relatos, los informantes hacen referencia a un ambiente religioso flexible en el núcleo familiar y una actitud crítica de alguno de sus miembros, que favoreció de alguna manera la posición que estos asumieron posteriormente ante la religión católica en la cual fueron formados. Esta formación católica heterodoxa es considerada como una condición determinante para la forma en cómo los participantes se vincularon con la religión hegemónica.

La influencia de la familia sobre la conformación de las actitudes y valoraciones hacia la religión ha sido ampliamente estudiada en las ciencias sociales (Goeke-Morey & Cummings, 2017; Kim & Wilcox, 2014; Martin, White & Perlman, 2003; Myers, 1996; Petts, 2014; Regnerus & Burdette, 2006; Vaidyanathan, 2011; Vermeer, 2014). En estos estudios se han

resaltado diversos factores que inciden en dicha influencia, tales como la participación religiosa de los padres, el grado de vinculación de estos con el grupo religioso, los estilos de socialización religiosa parental, la calidad de la relación entre padres e hijos, entre otras. Para los propósitos del presente estudio, los estilos de socialización religiosa parental cobran especial relevancia dada la postura heterodoxa y liberal hacia la religión coincidente en el núcleo familiar de los tres participantes.

La socialización se refiere al proceso por el cual una cultura (generalmente a través de sus agentes principales, como los padres) alienta a los individuos a aceptar unas creencias y unos comportamientos que son normativos y esperados dentro de la cultura (Spilka, Hood, Hunsberger & Gorsuch, 2003). La formación religiosa heterodoxa deriva de un estilo de socialización religiosa parental en la cual predomina una actitud liberal y crítica de los padres en la forma en como transmiten las creencias y los valores religiosos, los cuales se dan bajo un estilo democrático de socialización (Desmond, Morgan & Kikuchi, 2010).

La socialización religiosa parental puede definirse como un proceso en el cual los padres intercambian sus conocimientos, comportamientos, valores, costumbres, normas y creencias acerca de la religión con sus hijos (Bebiroglu, Roskam & van der Straten Waillet, 2015). Se han identificado cuatro estilos de socialización parental: autoritativo, permisivo, autoritario y negligente (Baumrind, 1991, citado en Hardy, White, Zhang & Ruchty, 2011). Los padres autoritativos son cálidos, implicados y receptivos, aunque también son exigentes, tienen expectativas claras, responsabilizan a sus hijos por seguir las reglas y no son excesivamente intrusivos o restrictivos. Además, involucran democráticamente a los niños en el desarrollo de reglas y estrategias de disciplina y apoyan la autonomía individual. Por su parte, los padres autoritarios son igualmente exigentes, pero lo hacen de una manera que no es cálida ni apoya la

autonomía; más bien, a menudo son intrusivos, demasiado restrictivos y se centran en afirmar su poder. En cuanto a los padres permisivos, éstos son el tipo de "mejor amigo" de los hijos: cálido e involucrado, que apoya la autonomía, pero no es exigente. Por último, los padres negligentes simplemente se desconectan; por lo tanto, no están involucrados o no son exigentes (Hardy et al., 2011).

En las narraciones de los tres participantes, se infiere un estilo de socialización cercano al autoritativo dentro del núcleo familiar; pese a que los tres nacen en familias católicas, éstas no son identificadas como ortodoxas ni rigurosas en la práctica, por el contrario, se perciben como abiertas, críticas, o al menos poco interesadas en impartir una formación religiosa estricta y ceñida a los designios de la iglesia católica. Los participantes identifican un ambiente familiar que les permitió posteriormente cuestionar las prácticas y creencias que sugería la religión hegemónica y facilitó una postura crítica hacia ésta.

En el caso de Yusuf, este describe a su familia como católicos practicantes, pero se destacan algunas características del padre que permiten inferir un estilo de socialización religiosa parental similar al autoritativo, con una *afiliación marginal* (una identificación con un grupo religioso y una asistencia a los servicios religiosos principalmente para fiestas religiosas o ritos de paso; Thiessen, 2016) con la religión católica, que favorece el cuestionamiento a las tradiciones y estructuras de la iglesia:

Soy de familia de tradición católica, plenamente católica, practicantes todos. [...] Mi papá y mamá no eran totalmente practicantes [...] mi papá y mi mamá estuvieron metidos en la vida religiosa también, ellos, yo no sé en qué momento se quebró su vida religiosa, pero eran personas que estaban en la acción comunal, eh, trabajando para la comunidad, de la mano del sacerdote de la parroquia (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

En este caso, el padre se identifica como una figura de influencia significativa, que muestra una vinculación marginal con la religión católica, unas actitudes críticas explícitas hacia ésta y una participación religiosa limitada:

[...] mi papá se declaraba ateo, pero, pero yo creo que él sí creía en Dios, lo que no creía era en la religión católica [...]. Entonces mi papá me dio a mí una, una visión del mundo y de la fe bastante particular. Él, él era un hombre muy ligado a la lectura sobre comunismo, aunque también él, él también leía mucho sobre capitalismo. Ehm, a pesar de que el islam no va con el comunismo, hmm, mi papá me, me mostró a mí, en palabras de él pues, hmm, que la fe no está en objetos, que la fe no está en personas, que la fe, el perdón, la recompensa y castigo está mucho más allá de lo que el sacerdote o de lo que el predicador puede decirnos (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

El tipo de religiosidad mantenida por el padre permite inferir una educación religiosa parental que da cabida al cuestionamiento de algunas características de la iglesia católica, donde subyace una sensación de insatisfacción con ésta, por lo que no apunta a una transmisión fiel de sus valores, creencias y prácticas a la descendencia. Estas características de la socialización religiosa parental, abierta y crítica, constituyen unos factores que predisponen la posterior disidencia del grupo religioso de origen.

Igualmente, se identifica un estilo autoritativo de socialización religiosa parental, liberal y abierta en el grupo familiar de Sanriki, donde especialmente la figura de la madre se percibe como respetuosa y tolerante ante el desinterés y la disidencia religiosa:

Mi madre ya era de esa generación que se le dio libertad, entonces ella fue muy respetuosa cuando yo a los 12 años dije: «mamá, pero qué pereza oír a ese cura repetir esas pendejadas todo el tiempo, yo más bien la espero»; no se ofendió por eso [...] mi madre era muy

respetuosa, yo diría que lo más importante que recibo de mi madre es su gran tolerancia ante todo y su apoyo a las búsquedas (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

La percepción que se tiene de los padres incide también en la valoración que se hace de las posturas y creencias que estos sostienen hacia la religión, y contribuye a la apropiación o el distanciamiento de estas a lo largo del desarrollo religioso de las personas (Bao, Whitbeck, Hoyt & Conger, 1999). En el relato de Sanriki, se percibe una ausencia de la influencia de la figura paterna sobre su concepción de la religiosidad, donde apenas y se hace mención de su falta de criterios intelectuales, como se evidencia en esta cita, la cual es la única en la que se hace alusión al padre: “mi familia era de padres separados, mi padre no tenía muchos criterios claros a nivel intelectual, políticos ni formales” (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017). Ananda, por su parte, describe a sus padres como católicos, de alguna forma conservadores, pero poco religiosos, donde se percibe una afiliación marginal con la tradición religiosa católica. Aquí el padre es percibido como una figura parcialmente desvinculada de las prácticas y creencias religiosas:

[...] mi familia era poco religiosa [...]. Pues mi papá sí venía [...] de una tradición muy católica [...], digámoslo así, como muy, muy campesina, pues, conservadora, pero... él nunca manifestó como muchos síntomas así devocionales; yo sí sé que él creía en Dios [...] él toda la vida siempre fue como más científico, pues [...] siempre estuvo [...] más interesado en la ciencia, pues él es veterinario (Ananda, entrevista individual, 14-09-2017).

La religiosidad de la madre es percibida aquí como más cercana a la espiritualidad individual que a la institucionalización religiosa. Se menciona una escasa participación en los servicios religiosos de la iglesia católica, pero unas prácticas espirituales individuales que dan cuenta de sus vínculos activos con la religiosidad:

Mi mamá [y mi papa] tenían una religiosidad muy rara pues, o sea nunca, nosotros nunca fuimos de ir a misa cada ocho días. Pero ellos sí tenían su espiritualidad en un sentido, por ejemplo, mi mamá tampoco era mucho de ir a misa y de ir a grupos así pues religiosos [...] era como muy devota de San Antonio de Padua y le pedía de todo y sacaba novenas y las y las y las repartía por ahí pues a cambio de milagros, pues como cosas así (Ananda, entrevista individual, 14-09-2017).

Pese a esta actitud flexible hacia la formación religiosa de los padres descrita por los informantes, se identifica en el relato de estos la influencia de otros miembros de la familia en los primeros contactos con la religión, especialmente por parte de los abuelos, quienes evidencian una mayor vinculación con la espiritualidad y la religiosidad. Dicha influencia justifica una valoración positiva de la espiritualidad que se mantiene a lo largo de la vida de los participantes. Yusuf, por ejemplo, refiere lo siguiente:

Eh... mi abuela por parte de mi papá, una mujer de mucha religión, por parte de mi papá todos eran muy religiosos, no tanto por parte de mi mamá, pero yo sí me acuerdo que Pedro José leía mucho la Biblia. Cada noche, antes de dormir, sagradamente Pedro José estaba parado ante su Biblia leyendo. Entonces miré que todo eso compone a una persona religiosa y yo me... yo me considero siempre una persona religiosa (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

Sanriki identifica también una religiosidad más arraigada en su abuelo, que, no obstante, se acompaña de una postura crítica y una cercanía con las ideologías políticas de izquierda:

Entonces en mi casa mi abuelo promovía una disidencia intelectual; él mandó a hacer unos cuadros en homenaje a Camilo Torres. En mi casa había un cuadro pintado del Che Guevara, pero allí se reunían las hermanas de mi abuelo y todo el mundo, y él era un hombre de misa, y

era, pues, un hombre que vivía el temor de Dios permanentemente, en él era patente el temor de Dios, mi abuela era también muy devota (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

Ananda, por su parte, refiere una primera experiencia de Dios, facilitada por un periodo de convivencia con sus abuelos a los 14 años de edad, los cuales practicaban una religiosidad mucho más ortodoxa que la descrita en sus padres:

Ya mis abuelos si tenían [...] no sé si llamarlo santificada pues, pero una vida como muy entregada [...] a la cultura católica, pues a su tradición, se levantaban temprano a orar, iban a misa todos los días, leían las escrituras, mi abuelo tenía pues como toda una práctica espiritual y... yo aprendí mucho de él con eso [...] [aunque] al principio cuando llegué a vivir donde ellos yo les dije como, no yo soy ateo, no sé qué, y... [...] al principio tuvieron pues como mucha paciencia, pero me fueron como compartiendo cosas, entonces es como el año [...] que yo siento que como que conocí a Dios [...] a tener una relación con Dios y como que empecé (Ananda, entrevista individual, 14-09-2017).

Las posturas de los miembros del grupo primario de socialización religiosa determinaron en gran medida las actitudes que los participantes establecieron hacia la espiritualidad en general y hacia la religión católica en particular. La coincidencia de un interés temprano por la espiritualidad y una formación católica heterodoxa y flexible, constituyen unos antecedentes determinantes de la formación religiosa de los informantes.

El grupo primario de socialización religiosa constituye para los participantes un *otro generalizado* que, inicialmente, moldea los comportamientos sociales y las relaciones que establecen frente a la religión. En esta temprana etapa del proceso de formación religiosa de los informantes, las relaciones de reconocimiento correspondientes a la esfera del amor no implican ningún tipo de tensión, ya que éstos se posicionan de forma pasiva en la construcción de su

identidad religiosa, la cual se basa principalmente en los elementos culturales proporcionados por los miembros del núcleo familiar.

Estas concepciones liberales de la religión, identificadas en el grupo de origen de los informantes, responden, a su vez, a unas características propias de la sociedad moderna (Berger & Luckmann, 1997; Beck, Giddens & Lash, 2001). La desinstitucionalización de la religión, la individualización y la crítica cultural frente a una supuesta crisis de sentido en occidente, constituyen unas condiciones culturales y sociales particulares del contexto histórico contemporáneo que inciden en las relaciones que se establecen con la religión y lo religioso (Sarrazín, 2017b).

Es importante mencionar que, según las investigaciones sobre el desarrollo de la religiosidad a lo largo del ciclo vital, la influencia de los padres en la formación religiosa de las personas tiende a debilitarse cuando entran en juego otros agentes de socialización como los amigos o las parejas afectivas (Leonard, Cook, Boyatzis, Kimball & Flanagan, 2013). No obstante, debido a que este elemento emerge en las narraciones de los participantes de este estudio como aspecto determinante de la actitud que se asume hacia la religión, la formación religiosa heterodoxa experimentada en el grupo de socialización primario requiere de especial atención para la comprensión de la relación que se establece con la religión del grupo de origen.

7.1.2. “Pero faltaba algo más”: insatisfacción con la religión del grupo de origen

El ambiente religioso del grupo de origen previamente mencionado da cuenta de un contexto primario en donde la socialización religiosa tiene su entrada. El estilo de religiosidad de los padres, y sus posturas hacia la educación religiosa de sus hijos, dejan preparado el terreno para la construcción de una valoración propia hacia la religión y, especialmente, hacia el catolicismo.

Ahora bien, en el desarrollo personal y religioso de los participantes empiezan a entrar en juego otros factores que influirán significativamente en la postura que asumirán hacia la religión del grupo de origen. Estos aspectos son relevantes para los propósitos de este estudio, ya que describen el proceso de diferenciación categórica de los informantes con el grupo de origen, aspecto relevante para comprender las relaciones de reconocimiento intergrupal que dicha separación implica.

En el proceso de distanciamiento con la religión del grupo de origen, se identifica un elemento significativo que corresponde a un componente emocional que justifica esta elección; dicho elemento consiste en la *insatisfacción con la religión del grupo de origen*. Esta insatisfacción con la religión en la cual fueron inicialmente formados expresa una inconformidad, una decepción, o por lo menos, una desidentificación con la religión del grupo de origen. En el relato de los tres participantes se puede rastrear una postura de rechazo, cuestionamiento o incredulidad hacia muchos aspectos de la iglesia católica, tanto en términos teológicos e ideológicos, como frente a su concepción de la verdad y la moralidad, sus propósitos institucionales, su papel en el conflicto armado colombiano y hasta las formas en cómo sus adeptos viven la religiosidad.

En su relato, Sanriki nos ofrece un interesante panorama que da cuenta del contexto histórico de violencia en el cual se desarrolló su postura hacia la iglesia católica:

[...] mi infancia está llena del terror de la violencia, ahora decía yo, pero miren, 52 años de guerra y no llegamos ni a 300.000 muertos, y ahora en 5 años la violencia dejó más de 400.000 ¡Dios! ¿Pero qué fue lo que sucedió en ese momento? En nombre además de las

grandes virtudes de la iglesia católica, porque además es la *godarria*³ (sic) la que promueve el asesinato de Gaitán, así no se pueda demostrar quien lo hizo, y esa guerra cruel y desamparada por mandatos divinos (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

Sanriki también nos habla de unas características que él identifica como propias de su generación, lo cual permite inferir la influencia del contexto histórico-social en la formación de actitudes personales de resistencia y distanciamiento con la religión católica:

[...] yo soy de esa generación entonces, intelectualmente orientado a una búsqueda, tenemos también pues todo lo de la revolución de mayo del 68, el quiebre también de la rudeza de la revolución socialista soviética, entonces, buscar una vía diferente sonaba realmente importante para mi generación (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

Adicionalmente, Sanriki identifica unos aspectos emocionales que atribuye a su generación, y que sustentan la búsqueda de alternativas a la cultura y a la religión hegemónica:

[...] hay unas tendencias emocionales, digamos, marcadas, que no digo que son absolutas en toda mi generación, pero que muy frecuente estaban asociadas a mi generación, y tenía que ver con ese desbocamiento, queríamos encontrar una salida, yo creo que es que mi generación se sentía ahogada (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

En este caso, la respuesta a la insatisfacción con el catolicismo se encuentra en el interés y la admiración por la cultura oriental, la cual se percibe como una alternativa prometedora ante el déficit identificado en la cultura local:

Sí, yo creo que todo eso hace que miremos hacia Oriente, así como Oriente miró hacia Occidente para subsanar sus déficits materiales, eh, Occidente mira hacia Oriente para

³ El término de argot popular, *godarria* hace referencia a los grupos sociales que representan una orientación política conservadora.

subsana sus déficits espirituales, una iglesia católica insatisfactoria, yo creo que todas las iglesias son necesariamente insatisfactorias porque están basadas en el patriarcado [...] (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

Por su parte, Yusuf deja ver en su relato que, en su adolescencia, a pesar de considerarse una persona religiosa, identifica un vacío en su espiritualidad:

[...] siempre me causó mucho interés el tema religioso, participaba en la, en la, en la semana santa del colegio, que yo estudié en un colegio de monjas [...] participaba mucho de la eucaristía, pues era, era un, era un hombre bastante religioso, bastante religioso... pero faltaba algo más (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

Yusuf manifiesta que, desde temprana edad, siendo un católico practicante, se cuestionaba por algunos asuntos de la creencia católica que, para él, representaban una falta de sentido y coherencia:

Aparte yo me hice preguntas durante toda la vida, aunque yo si era un practicante de la religión católica, yendo a la eucaristía, participando en las reuniones de feligreses, toda la cuestión, yo siempre me pregunté por qué Jesús, siendo Dios, cuando estaba crucificado miró al cielo y dijo: «Oh Dios, ¿por qué me has abandonado?». Ahí hay algo muy raro, porque Jesús es Dios, por qué entonces no ha mirado el cielo y se dice «¿por qué me he abandonado?» eso no tiene lógica. Siendo muy pequeño, yo me hice esa reflexión (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

Las incoherencias identificadas en las creencias que defiende la religión católica adquieren fuerza en el relato de Yusuf a medida que describe su distanciamiento con dicha religión, donde se establecen constantes comparaciones con los argumentos teológicos del islam, dando cuenta

de un *sesgo a favor del endogrupo* que es incisivo en su propósito de establecer una diferenciación intergrupala.

Finalmente, Ananda también hace referencia a una sensación de insatisfacción, falta de interés o desapego por la religión católica, donde se destaca una inconformidad con las respuestas ofrecidas por ésta a sus inquietudes espirituales:

Pero en el caso mío, en mi proceso, si sentí que como que no había respuestas y todo eso y no había inspiración, no sentía como... como hablábamos ahorita, no había como alguien que me halara pues, como que me mostrara como «¡ey! mira que yo estoy practicando esto me siento feliz, me siento pleno», pues como algo así no... no lo... no lo percibí (Ananda, entrevista individual, 14-09-2017).

Ananda es enfático en que dicho desinterés no se debe necesariamente a características propias de la religión católica, sino a la relación que éste tuvo con ella a lo largo de su vida, por lo que en su relato no se identifican expresiones significativas de rechazo a las creencias católicas de las que se desprende, absteniéndose de elaborar mayores juicios comparativos con su religión actual.

Dadas estas diversas expresiones de inconformidad con la religión del grupo de origen, las cuales sugieren unas experiencias emocionales no vinculantes hacia ésta y que permiten su desidentificación, se puede inferir que la insatisfacción con la religión del grupo de origen es un aspecto relevante en el proceso de disidencia religiosa por el que pasaron los participantes del estudio. Este aspecto es relevante para los objetivos trazados, debido a que son factores que determinan la movilización religiosa de los participantes, incidiendo directamente en la valoración que establecerán frente a la necesidad de reconocimiento y estimación social de las creencias y las prácticas religiosas que posteriormente elegirán de forma voluntaria.

7.1.3. Características personales, relaciones sociales y experiencias significativas

La formación personal, las actividades desarrolladas, las nuevas redes sociales y las experiencias vitales significativas inciden también en la formación religiosa de los participantes, y constituyen unos factores importantes que aportan a las elecciones espirituales posteriores. El oficio ejercido por los participantes es coincidentemente un factor relevante en su acercamiento a nuevas formas de vincularse con la religiosidad y la espiritualidad.

En el caso de Yusuf, éste como músico, empezó a vincularse con la cultura musulmana a partir del interés de su madre por el “belly dance”, que lo llevó a familiarizarse con la música árabe:

Mi mamá se entró en la moda de la danza del vientre, que el belly dance, que todo eso, entonces como mi papá era músico empírico, entonces tenía muchos instrumentos y empezó a sonar en mi casa la música para belly dance ¿cierto? entonces yo le dije a mi mamá «Ve madre, yo con la caja vallenata de mi papá, te puedo hacer ese tipo de ritmos para que estudiés». Y yo me fui metiendo en el estudio pleno de esa música, esa música es bastante visceral en unos aspectos, es muy cerebral en otras, eso me llamó mucho la atención y yo perfeccioné, perfeccioné, hasta que en mi vida empezaron a llegar los instrumentos musicales y personas que hacían de eso (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

Este acercamiento al grupo religioso alternativo, facilitado por el oficio ejercido por el informante y los grupos de interacción con los que éste empieza a relacionarse, aparece de forma similar en el caso de Ananda, donde se ve más claramente la influencia de los grupos sociales de interacción en la vinculación con expresiones religiosas alternativas (Hood, Hill & Spilka, 2009). Ananda pasó por otros intereses espirituales previos a su conversión al vaishnavismo, donde se

destaca su identificación con el movimiento rastafari, el cual surge de su gusto por la música reggae y de su vinculación con otras personas afines a la misma:

[...] mi acercamiento empezó como a través del rastafarismo pues, yo empecé, cuando yo me vine a vivir acá a Medellín a mí me gustaba mucho pues como la música así de Jamaica, el ska, reggae. Entonces [...] busqué como amigos como de ese ambiente, pues por así decirlo, y como en ese mismo combo pues de amigos que teníamos empezaron, hubo un momento donde empezó a influenciar pues como lo del rastafarismo (Ananda, entrevista individual, 14-09-2017).

También en Ananda se identifica la incidencia del oficio ejercido en la aproximación al grupo religioso alternativo. En este caso, siendo estudiante de gastronomía en búsqueda de prácticas profesionales, Ananda llega al Centro Cultural Govindas, donde empezó su interés y su camino formativo en la filosofía vaishnava:

[...] empecé a buscar las prácticas y... todos los restaurantes eran muy pequeños, con un menú muy sencillo, pues como cosas que yo ya sabía hacer [...] entonces ya por ese lado empecé a ir a Govindas, como que fui por las prácticas y ya cuando llegué el... uno de los líderes pues que había en ese ese tiempo pues me, me inspiro mucho pues como mucha paz desde el primer día que llegué yo como que «uy, yo no creo en nada de esto», pero este man tiene su energía pues como su pureza no se el lustre como la, sí, tenía una energía especial el man. Incluso ese día hablamos muy bacano⁴ ahí como cinco minuticos y todo lo que ese man decía yo lo anotaba... pues como muy bacano (Ananda, entrevista individual, 14-09-2017).

⁴ *Bacano* hace referencia a una cualidad positiva de algo.

Por su parte, pese a que en su adolescencia se consideraba claramente ateo, ya distanciado y diferenciado de la religión de su grupo de origen, Sanriki estableció un interés por la dimensión espiritual de la práctica médica durante su formación profesional. Dicho interés surge de la apertura a distintas visiones de la religiosidad y la espiritualidad facilitado por su formación religiosa heterodoxa y su insatisfacción con la religión hegemónica. Nuevamente la aproximación a espiritualidades alternativas se asocia con el oficio del participante:

Eh, trabajé como médico en el campo de las medicinas complementarias, pasamos de las medicinas alternativas, al comienzo, cuando lo alternativo era un asunto cultural muy serio, a medicinas bioenergéticas, cierto, yo me quedé con aquello complementario, que entiendo que además era una búsqueda, justamente de cosas que complementarían el ejercicio de la medicina (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

También se resalta en Sanriki una tendencia temprana a percibirse diferente de sus pares, como se puede ver en este apartado:

Al momento de mi graduación, eh, conscientemente de que me diferenciaba completamente de la mayor parte de mis compañeros, le entregué un discurso no pronunciado al decano de medicina, en términos de afirmar que lo más importante en mi camino médico era el descubrimiento de la importancia del papel de la función espiritual del médico (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

Este llamativo aspecto que trae Sanriki en su relato, se considera de especial importancia, ya que remite a una característica de personalidad que favorece la diferenciación con el grupo mayoritario, y la búsqueda individual de sentido. Dicha característica, presente de alguna u otra forma en los tres participantes, es fundamental para la forma en cómo se asimilan las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas.

Sanriki utilizó el término *autosuficiencia* para referirse a la capacidad de tomar decisiones en su vida, sin otorgar mayor relevancia a las reacciones de los demás, incluyendo los miembros del grupo familiar, o la sociedad en general, buscando diferenciarse explícitamente de estos:

[...] yo soy un hombre que podríamos definir con una tendencia a la autosuficiencia, entonces yo no soy un hombre de buscar apoyo social, ni a buscar respaldo familiar, al contrario, yo siento que he renunciado, además porque me parecen muy pesados los ambientes sociales y familiares tradicionales paisas (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

Esta autosuficiencia se identifica especialmente en los relatos acerca de las experiencias emocionales identificadas en la reacción del grupo familiar a la conversión religiosa, donde sobresale una ausencia de respuestas afectivas significativas ante dicha situación. Cómo refiere Yusuf a la pregunta acerca de su respuesta emocional ante la reacción de su familia a la conversión: “Es que... no. Yo no sentí nada” (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017). Esta falta de identificación de alguna vivencia afectiva asociada a la experiencia inicial de reconocimiento de la nueva identidad religiosa por el grupo familiar da cuenta de una desestimación de la necesidad de reconocimiento en la esfera del amor, la cual se corresponde con una autovaloración favorable de características personales que, según su juicio, ofrecen garantías en la percepción que el grupo familiar pudiera construir hacia él. El siguiente apartado ilustra dicha posición:

[...] mi mamá ve el cambio, ve el cambio, ya ve a una persona responsable, con una familia, que se preocupó por lograr cierto nivel socioeconómico adecuado, sociocultural óptimo, basado todo en un pilar religioso, en unos pilares religiosos, eh con una conciencia religiosa amplia, de respeto, de tolerancia, de amor, de ternura, de condescendencia, de

arrepentimiento, de agradecimiento, de un montón de cosas, ella lo ve (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

La indiferencia ante la respuesta del otro y la autosuficiencia aparecen aquí como características personales que favorecen la disidencia del grupo religioso de origen y posibilitan el proceso de conversión. En este orden de ideas, la necesidad de que las creencias religiosas de los informantes sean reconocidas por los miembros del grupo de origen, carece de relevancia a la hora de decidir abandonar su identidad religiosa original.

Por otra parte, las experiencias personales significativas también entran en juego para determinar la apertura a las alternativas espirituales. En su relato, Yusuf nos plantea unos factores que fueron determinantes en su proceso de conversión religiosa; la estimulación de un pensamiento autorreflexivo por parte de su padre, en un contexto de socialización religiosa parental de carácter liberal y heterodoxo, sumado a una sensación de insatisfacción con la religión católica, prepararon el terreno para la recepción de una alternativa espiritual que no fue buscada de forma intencional. Para el informante, dichos aspectos cobran relevancia en la medida en que condicionaron su respuesta a una experiencia personal de mayor importancia que motivó su conversión religiosa.

Siendo aún estudiante de música en la Universidad de Antioquia, Yusuf se encontró con un mundo donde la fiesta y las drogas recreativas entraron a hacer presencia. Durante este período, Yusuf adoptó un estilo de vida donde el consumo de sustancias psicoactivas ganó un lugar significativo, y es precisamente en un momento de reflexión y autoconfrontación moral donde la religiosidad aparece como una alternativa a su estilo de vida percibido como desorganizado e incoherente:

[...] entonces, hay un desequilibrio que no va a llevarte a ningún aspecto positivo y eso era lo que me pasaba en ese entonces, tanta droga, tanto alcohol, con una concepción sana de la vida, porque yo pensaba, yo me acuerdo mucho que en las reflexiones yo miraba el cielo y yo me decía: «José, ponete a pensar una cosa, mirá en la casa hay dos personas que se están quebrando el lomo para darte el estudio», con el bareto⁵ en la mano, con la copa de alcohol en la mano, con el perico⁶, y yo pensaba «hombre sí, hay dos personas que se están quebrando el lomo para darme techo, comida y yo aquí» eso es una, eso un pensamiento religioso, eso es un pensamiento moral, la religión es moral (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

Aquí aparecen unos elementos emocionales que es importante analizar. La autoconfrontación moral que describe el informante permite inferir unas vivencias emocionales donde la tristeza, la vergüenza y el arrepentimiento parecen estar presentes. Esta experiencia personal narrada por Yusuf corresponde a lo que en la literatura académica de la conversión religiosa se ha denominado crisis. La crisis no debe ser necesariamente entendida como una tensión directa con la religión a la cual se pertenece, la crisis incluye también aquellas experiencias en las cuales una persona entra a cuestionarse por su interpretación de la vida en general y del rumbo que le está dando a esta (Rambo, 1993). El caso de Yusuf ilustra de forma conveniente dicha precisión.

En síntesis, las condiciones facilitadas por el oficio que desempeñan los informantes en su aproximación a las alternativas espirituales, la influencia de nuevos agentes de socialización con los que entran a interactuar, el rasgo de personalidad “autosuficiente” que los caracteriza y las experiencias personales significativas representan unos factores iniciales que posibilitan la

⁵ *Bareto* se refiere a un cigarrillo de marihuana.

⁶ *Perico* se refiere al clorhidrato de cocaína.

separación categórica gradual con el grupo religioso mayoritario del cual hacían parte y la vinculación con un grupo alternativo.

7.1.4. Aspectos emocionales de la apertura espiritual

Los distintos factores abordados anteriormente señalan los aspectos que favorecieron el proceso de conversión religiosa de los informantes. Ahora bien, dichos elementos dan cuenta de unas vivencias afectivas que responden al interés central del estudio. Las emociones identificadas en estas etapas del proceso de conversión resultan de especial interés para comprender las motivaciones subyacentes a la apertura hacia otras alternativas religiosas y al distanciamiento con la religión del grupo de origen. Es importante señalar que estos aspectos del proceso de conversión son relevantes para los propósitos de la presente investigación en cuanto informan acerca de la dimensión emocional del proceso subjetivo que tiene lugar en la diferenciación categórica con el grupo de origen, la identificación con un grupo alternativo y las relaciones intergrupales que de allí se desprenden.

En primer lugar, se destacan unas experiencias emocionales asociadas a la desidentificación con la religión del grupo de origen. Como se señaló anteriormente, la teoría de las emociones intergrupales indica que las emociones positivas asociadas al grupo generalmente se correlacionan positivamente con la identificación grupal (Smith, Seger & Mackie, 2007), lo que sugiere que, si tales emociones disminuyen, las personas también pueden reducir sus niveles de identificación (Kessler & Hollbach, 2005).

La desidentificación puede definirse como un proceso que va desde los sentimientos de alienación, hasta la separación activa del endogrupo (desapego); se expresa en sentimientos de insatisfacción con la membresía en éste (insatisfacción) y en la percepción de que se es diferente

de los otros miembros del grupo (disimilitud) (Becker & Tausch, 2014). Dukerich, Kramer & Parks (1998, citados en Ikegami & Ishida, 2007) propusieron un modelo esquemático que describe la relación entre identificación y desidentificación, distinguiendo la desidentificación de la no identificación. Según los autores, la desidentificación significa la diferenciación activa y el distanciamiento del grupo, ya que en este caso la identidad se define al no identificarse con el grupo. Por el contrario, la no identificación se produce cuando los individuos no se definen a sí mismos ni en términos del grupo ni en la diferenciación con éste (Ikegami & Ishida, 2007).

Pero esta desidentificación con el grupo religioso no sólo parte de la sensación de insatisfacción asociada a éste, también se asocia a unas vivencias emocionales particulares que no necesariamente derivan de la membresía en el grupo religioso y que más bien se relacionan con unas experiencias personales que favorecen una búsqueda por el cambio subjetivo. Entre estas experiencias emocionales sobresale la “tristeza” o la “depresión”, emociones mencionadas por los participantes, las cuales surgen en los relatos de Yusuf y Sanriki como un elemento determinante que facilitó la apertura a nuevas alternativas espirituales.

En el caso de Yusuf, este identifica un episodio de su historia personal marcado por la depresión, el cual se encuentra asociado a la reflexión acerca del rumbo que le estaba dando a su vida, en una etapa donde el consumo de sustancias tenía una presencia importante. La vivencia de una crisis personal, marcada por una experiencia emocional depresiva, constituye un elemento afectivo que predispone al individuo a establecer una búsqueda por superar dicha condición aversiva, ante lo que el cambio hacia una alternativa religiosa se presenta como una solución plausible.

En cuanto a Sanriki, el elemento depresivo es considerado una característica tanto personal como generacional. La depresión como característica generacional se relaciona, en el relato de

Sanriki, con las condiciones sociohistóricas del contexto. La atribución de la depresión como un elemento característico de su generación, sirve como justificación a la necesidad de buscar alternativas espirituales e ideológicas que contribuyesen a transformar la realidad social.

Estas experiencias emocionales dan cuenta de la dimensión afectiva que sustenta la apertura a otros discursos acerca de la religiosidad y que favorecen el inicio de un camino de transformación espiritual. Es importante reiterar en este punto la naturaleza no necesariamente religiosa de este tipo de experiencias emocionales que, sin embargo, tienen consecuencias sobre la vida espiritual de los informantes; de lo anterior se infiere la relevancia de las vivencias emocionales y las experiencias personales significativas en la elección de una identidad religiosa alternativa.

7.2. “El camino alternativo”: vinculación, identificación y compromiso

El punto determinante en la diferenciación con el grupo religioso mayoritario consiste en *la conversión religiosa*, la cual da cuenta del camino transitado por los participantes en la identificación e incorporación a un grupo religioso minoritario. La conversión religiosa es de particular importancia para la comprensión de la forma en cómo los participantes asimilan la necesidad de reconocimiento a nivel interpersonal e intergrupar, ya que implica unas condiciones especiales donde el tránsito voluntario y gradual de un grupo mayoritario hacia uno minoritario determina la importancia atribuida a la valoración comparativa que se hace del estatus social del endogrupo en referencia a los demás exogrupos.

Es de resaltar que las condiciones sociales e históricas propias de la modernidad favorecen la individualización de las vivencias religiosas, permitiendo un distanciamiento de la institucionalidad religiosa dominante y promoviendo la migración a tradiciones religiosas

extranjeras. Estas nuevas formas de creer son moldeadas por las dinámicas sociales contemporáneas, las cuales responden a un sistema económico basado en el consumo, por lo que las tradiciones religiosas podrían entrar a conformar un “mercado cultural” que promueve una oferta personalizada de acuerdo con los intereses de los consumidores (Sarrazín, 2017a).

7.2.1. Acercamiento, familiarización e incorporación

En las historias de los informantes, se narra un proceso de conversión religiosa que incluye diversos factores identificados en la literatura académica sobre el tema. En los apartados anteriores, se describieron los factores contextuales, familiares, sociales y personales que precedieron al proceso de conversión; en este apartado se abordarán los relatos donde se describe el acercamiento con el nuevo grupo religioso, así como el contexto de la iniciación.

Estos relatos abarcan lo que en el modelo de conversión de Rambo (1993) corresponde a las etapas de *encuentro*, *interacción* y *compromiso*. La etapa del *encuentro* describe el contacto entre el posible converso y el “promotor”⁷. Cabe señalar que este contacto inicial puede precipitar el proceso de conversión, desencadenar una crisis y fomentar una búsqueda de nuevas soluciones (Rambo & Farhadian, 1999).

Los aspectos relevantes de los conversos en la etapa del encuentro tienen que ver con lo que estos perciben como beneficios de la conversión, de acuerdo con Rambo & Farhadian (1999):

El tipo y el grado de los beneficios variarán según las necesidades individuales y generalmente son mixtos. La conversión puede proporcionar un sistema de significado,

⁷ Se usará la palabra *promotor* como traducción del término en inglés *advocate*, el cual se refiere, en este contexto, a aquella persona que realiza acciones orientadas a favorecer la vinculación del potencial converso con el nuevo grupo religioso.

gratificación emocional, técnicas para vivir, liderazgo y poder. Por ejemplo, un beneficio poderoso es que la opción religiosa puede proporcionar un sentido de pertenencia y un sentido convincente de significado (p. 28).

El encuentro une a las personas que están en crisis y en busca de nuevas opciones con aquellos que buscan proporcionar una nueva orientación. Los posibles conversos como agentes activos son hábiles para buscar lo que quieren y rechazar lo que no desean (Gooren, 2007).

En cuanto a la etapa de *interacción*, ésta sugiere que las personas que continúan relacionándose con el nuevo grupo religioso después del encuentro inicial, intensifican su interacción con éste. Los potenciales conversos profundizan en las enseñanzas, el estilo de vida y las expectativas del grupo, y en este se les brindan oportunidades para que se incorporen plenamente en él. La intensidad y duración de la fase de interacción varía de un grupo a otro, ya que algunas religiones exigen un largo período de educación y socialización, mientras que otras se restringen a períodos breves e intensos durante los cuales se anima y/o se demanda que los potenciales conversos tomen una decisión (Rambo, 1993). En esta etapa son importantes aspectos como las relaciones, los rituales, la retórica y el aprendizaje y la ejecución de roles (Gooren, 2007), los cuales proporcionan las pautas para la adopción de nuevos comportamientos y valores en el potencial converso (Rambo & Farhadian, 1999).

Frente a la etapa de *compromiso*, Rambo (1993) sugiere que después de un período de interacción intensiva con el nuevo grupo, el posible converso se enfrenta al requerimiento de tomar decisiones frente a la vinculación efectiva con éste:

A menudo se requiere y/o se experimenta un punto de inflexión o decisión específico, y esta decisión de compromiso a menudo es dramatizada y sellada conmemorativamente con una demostración pública de la elección del converso. [...] Estos rituales son poderosos porque no

solo proporcionan un tipo de configuración final para la experiencia de una persona en el proceso de conversión, sino que también proporcionan un medio por el cual consolidan las creencias y la participación de una persona en un grupo (p. 124).

El compromiso es la consumación del proceso de conversión. Un elemento central de la conversión es la reconstrucción que hace el converso de su memoria biográfica y el despliegue de un nuevo sistema de atribución en distintas esferas de la vida (Gooren, 2007). En esta etapa, los conversos experimentan un sentido de rendición, un "ceder" a la opción religiosa, que a menudo da lugar a sentimientos de alivio y de liberación (Rambo & Farhadian, 1999).

Teniendo claro lo anterior iniciaremos con el relato de Sanriki. Desde su adolescencia Sanriki se consideraba a sí mismo como ateo, disidente de la religión católica a la cual rechazaba y con la que claramente no se identificaba. Así, Sanriki no vivenciaba una búsqueda activa por una religión que llenase los vacíos dejados por el catolicismo. Sin embargo, Sanriki evidencia una temprana curiosidad por espiritualidades alternativas, donde inicialmente sobresale su acercamiento a las culturas y espiritualidades indígenas:

Lo primero que yo hice fue dar un paso hacia las culturas indígenas, a lo primero que yo me muevo, más que a la religiosidad, pues, tal vez a la cosmovisión espiritual indígena... me seduce profundamente (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

En esta dirección, Sanriki decide explorar directamente aquellas culturas en la Sierra Nevada de Santa Marta:

[...] porque mis tías están trabajando en la Sierra Nevada de Santa Marta, conocer de primera mano lo de ellos... yo llego pidiendo ser alumno de sus tradiciones, pues, por supuesto ellos se ríen de mí, me dicen: «usted no es de acá, usted tiene que estudiar medicina, váyase», pero

[...] por terco si se me ha caracterizado desde siempre, me quedé (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

Estando allí, Sanriki casualmente se encuentra con alguien que le habla del budismo zen, el cual ya reconocía por acercamientos previos desde la literatura, pero que en este caso logra llamar su atención de forma definitiva:

[...] y estando ahí, muy curiosamente, yo si había oído hablar, y había leído, y además de buenas fuentes... había sabido del budismo zen, pero no le había parado bolas [...] pero lo que menos me esperaba yo, era que estando en la Sierra Nevada de Santa Marta, alguien llegara a hablarme solamente del zen durante 15 días, y eso marca, a los 21 años de edad, un camino en mi formación (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

Es importante mencionar que Sanriki no considera haber pasado por un proceso de conversión, ya que, según su interpretación, “al budismo uno no se convierte, el budismo es muy racional” (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017). En este caso, más que una respuesta a las inquietudes religiosas o espirituales del informante, la religión alternativa llega como un complemento a su formación personal que le permite trascender su concepto de verdad, a saber, satisfacer una necesidad intelectual:

[...] cuando tú oyes las cosas que vienen del budismo, tú oyes cosas que además se ponen de acuerdo pues con mi formación anterior, para mí no hubo ninguna dificultad para pasar de ser un agnóstico u ateo pues, porque yo podría cavilar entre los dos [...] yo creo que había cosas sorprendentes, una, señalar una verdad que no dependía de palabras ni de conceptos, ese desafío de una verdad más allá de las estructuras conceptuales me pareció sorprendente, pues, me puso en jaque (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

Vemos que para Sanriki la valoración de las prioridades a la hora de elegir una religión se basan en cuestiones predominantemente racionales. La elección del budismo zen representa una continuidad en el esfuerzo del informante por obtener una interpretación de la realidad satisfactoria:

[...] entonces, sí, estaba en una crisis digamos de identidad... ninguna de las cosas que había ensayado me habían logrado convencer, y cuando yo empiezo a escuchar claramente el acervo expresivo del zen, la forma categórica de señalar lo que es serio, lo que es profundo, lo que es vital, simplemente llegué a mi casa, eso fue una expresión que se repitió y se repitió y se sigue repitiendo, y es que esta es mi casa, este es el mundo en el que yo naturalmente habito, aquí puedo respirar, aquí lo mejor de mí aparece, aquí siento que se transforma mi realidad en algo que apunta a la coherencia y a la paz interior (Sanriki, entrevista individual, 04-09-2017).

También, la elección del budismo zen sirve en este caso para garantizar una diferenciación con la cultura y la religión hegemónica que Sanriki explícitamente rechazaba. La conversión religiosa a un grupo minoritario puede ser considerada aquí como una *forma de resistencia a la religión y a la cultura hegemónica*, ya que, dados los antecedentes, refleja una búsqueda por superar unas creencias y unas prácticas impuestas culturalmente que son consideradas insatisfactorias y que no representan sus intereses, sus valores y sus concepciones de la realidad⁸.

Por otro lado, en el caso de Yusuf, el acercamiento inicial con el islam es motivado por la interacción con nuevos agentes de socialización. Las nuevas redes sociales con las que el informante empieza a interactuar también entran en juego en el proceso de acercamiento al

⁸ Sobre la conversión religiosa como forma de resistencia véase en el caso del islam: Sarrazin & Rincón, 2015.

islam; su interés por perfeccionarse en esta música lo llevó a conocer personas que le permiten construir un puente con el grupo religioso musulmán:

En ese entonces, yo trabajaba para el Politécnico Jaime Isaza Cadavid, para la oficina de fomento cultural, entonces, yo allá me encontré con un colega que también hace música del medio oriente [...] entonces yo le confesé que «qué chévere sería poder aprender árabe, poder compartir con los árabes, que ellos me...me... nos compartiéramos las experiencias, que entráramos a un diálogo, a ver si alguien sabe de música para que me ayuden en ciertos temas que no he podido entender», y todo eso le decía yo a él, entonces el fulano llega y me dice «Pero es que eso no tiene problema, si usted quiere aprender árabe, si usted quiere conocer a los árabes, tienes que ir a la mezquita de Medellín» (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

Esta sugerencia estimula a Yusuf a establecer un primer contacto con el grupo religioso. El acercamiento inicial al grupo sirve de motivación para adentrarse en el estudio del islam. La participación en las actividades del grupo determina en buena medida su interés por vincularse con el grupo religioso. Una experiencia significativa es relatada por el informante como una escena de particular importancia para su proceso de conversión; en esta, Yusuf narra cómo, mientras se encontraba en la mezquita, un miembro de la comunidad religiosa le sugirió tomar la *shahāda*:

[...] ese viernes, una persona me abordó, y me dijo [...] que yo debía abrazar el islam, qué si yo quería tomar *shahāda*, pero a mí nunca me habían explicado que era tomar *shahāda*, entonces yo dije «sí claro» yo pensando que era como esta copa, como este vaso acá, pues. Yo pensé que era un té, alguna bebida [...] (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

Desconociendo el significado de la palabra *shahāda*, Yusuf consulta a un profesor de árabe que se encontraba presente:

«Ve, es que me están invitando a tomar *shahāda* ¿Eso qué es?» [...] «¿Quién te está invitando?» me preguntó el profesor [...] «¿a usted le explicaron qué es la *shahāda*? ¿Usted quiere ser musulmán?» [...] «Porque la *shahāda* es el testimonio de fe para que usted entre a ser musulmán» [Yusuf responde:] «Ah, no, no, no. Venga, explíqueles que yo no quiero eso» [...] Entonces él les dijo «hermanos, por favor, ustedes saben que primero hay que explicar la *shahāda*. Él no está convencido de ser musulmán», pero a mí me quedó la idea, a mí se me quedó... ¿será? (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

El cuestionamiento acerca de la decisión de comprometerse con el grupo religioso a partir del ofrecimiento de tomar la *shahāda*, lleva a Yusuf a considerar seriamente la posibilidad de abrazar el islam como su religión. Este evento ocurrido en la interacción con el grupo religioso sirve como motivación para el fortalecimiento de la vinculación con éste y estimula la decisión de asumir un compromiso definitivo con la religión musulmana.

Finalmente, el caso de conversión religiosa de Ananda coincide con los anteriores en que no fue una elección intencional en el amplio mercado de religiones disponibles, sino que implicó un acercamiento casual por medio de los grupos de interacción y de las actividades desarrolladas por el informante. Ananda refiere que, previamente a su conversión al vaishnavismo, pese a que pasó por una vinculación marginal con el rastafarismo, su actitud hacia la religión era principalmente distante y preventiva; dicha actitud era reforzada por los círculos sociales con los cuales éste interactuaba, señalando nuevamente la importancia de las redes sociales en el desarrollo de las actitudes hacia la religión. Frente a lo anterior, Ananda se expresa de la siguiente forma:

[...] yo también venía como con lo del rastafarismo pero a la vez como... con la idea de no involucrarme en ninguna religión, de no ponerme pues como muy, de no dogmatizarme por un lado en mi práctica o en mi vida pues, como a la hora de... digamos así definir lo que es bueno y malo para uno pues que eso sé que... que eso fuera definido por una doctrina pues o como por una cultura me parecía como *peye*⁹ [...] de hecho de entre... lo... los amigos pues de la calle, eso era, eso era como *peye* [...] pues, como que eso defina pues como los gustos de uno ya y un montón de cosas (Ananda, entrevista individual, 14-09-2017).

Pese a esto, al momento de Ananda ingresar al Centro Cultural Govindas a realizar sus prácticas en gastronomía, se encuentra con un ambiente cómodo y familiar, así como con unos personajes que ejercen una influencia significativa sobre él, por lo que empieza a interesarse por la filosofía vaishnava:

[...] bueno entonces ese día llegué y como que me atendieron muy bien y me y... hablé con una muchacha pues me respondió muchas preguntas pues, me atendieron muy *bacano* y... ahí bajó pues otra vez el devoto pues que te conté que me inspiró y como que me, me invitó pues a la clase y me dijo «es hoy por la noche» fui a la clase y me gustó mucho y ya de ahí pa' allá yo no sé yo, hubo un momento donde yo estuve pues yendo solo a esas clases y los sábados había otro devoto que daba también otras clases que el *man* es muy... hasta el día de hoy pues como un *man* pues como muy filosófico pues, así como muy profundo (Ananda, entrevista individual, 14-09-2017).

La vinculación progresiva con el grupo religioso alternativo empieza a movilizar algunos aspectos emocionales que transforman sus actitudes hacia la religión. Las emociones vinculantes

⁹ La expresión *peye* hace referencia aquí a un adjetivo peyorativo que se le asigna a algo, en este caso, a las implicaciones del adoctrinamiento religioso sobre la subjetividad de la persona.

que empieza a suscitar el nuevo grupo religioso, las cuales despiertan el interés y la motivación del informante, la sensación de insatisfacción y desinterés en las actividades acostumbradas en la interacción con los círculos sociales habituales externos al grupo religioso, estimulan en Ananda una nueva forma de apreciar la vida religiosa:

[...] sí, empezaron como a cambiar cosas, como algunos deseos, como que ya salía con mis amigos y no me gustaba como las cosas de las que hablaban, pues como que ya me empezó, como naturalmente me empecé como a ir como, como influenciando pues de la onda del vaishnavismo, pero como una cosa, así como muy natural, pues, como bonita y ya naturalmente como que empecé a hacer un montón de cosas, pero era por eso pues (Ananda, entrevista individual, 14-09-2017).

Esta situación favorece un período de reflexión en el cual Ananda se empieza a interrogar por sus propias actitudes hacia el adoctrinamiento y la vida religiosa en un grupo específico. Una conversación con una de las devotas del templo sirve como detonante para el cambio en la percepción y la actitud que mantenía hacia la religiosidad ortodoxa:

[...] ese día [...] me recibió una muchacha, yo recuerdo que yo le dije: [...] «que bobada uno encerrarse en una sola cosa» [...] «que bobada uno estar en un solo lugar, pues como pertenecer a una religión, o sea, como encerrarse», y ella dijo: «no pues, en el caso mío me da cuenta que todo lo que quería estaba acá y todo lo que quiero está acá» [...] «antes para mí no estar acá sería como... como una austeridad, sería como [...] un tipo de represión... estar afuera trabajando, cumpliendo un horario, estudiando algo que no quiero, vistiéndome como no quiero» (Ananda, entrevista individual, 14-09-2017).

La posición asumida por la devota permite que Ananda logre identificar sus propios intereses espirituales y supere las barreras actitudinales que lo prevenían frente a la vida religiosa:

[...] ¿cómo entonces me voy a reprimir?, pues, ¿cómo no, no lo voy a hacer para que los demás no piensen que soy dogmático o... o para mí mismo, para mi ego, pa' que mi ego piense que no, no estoy en, no pertenezco a una religión o algo así? *Entoes* en ese tiempo fue como mucha...sí, mucha reflexión con eso y yo como que, aah, al final que hijuemadres, toes ahí volví y ahí fue que tomé la iniciación (Ananda, entrevista individual, 14-09-2017).

Estas historias acerca del proceso de conversión religiosa resaltan la importancia de las redes sociales que se establecen en la interacción con el grupo religioso para validar los cambios en la interpretación del mundo y de la religión; siguiendo a Hood et al. (2009):

Las redes sociales también pueden funcionar para facilitar más conversiones motivadas cognitivamente, proporcionando apoyo interpersonal para las visiones del mundo asociadas con lo que equivale a reformulaciones cognitivas del sentido de sí mismos y de los demás. Los conversos religiosos no solo usan más atribuciones religiosas, sino que usan aquellas asociadas con su nuevo grupo (p. 232).

En síntesis, podemos señalar que los procesos de conversión de los informantes se asocian a un proceso gradual de interacción con el grupo religioso. Para Yusuf, el acercamiento a la comunidad islámica y la interacción con sus miembros estimulan la decisión de comprometerse definitivamente con éste. Por su parte, la búsqueda intelectual de sentido experimentada por Sanriki, sólo fue satisfecha tras la adopción de la filosofía ofrecida por el budismo zen, decisión que fue inicialmente favorecida por un encuentro con una persona que lograría despertar su interés en esta religión. Finalmente, en Ananda se identifica una movilización afectiva producto de su vinculación progresiva con el grupo religioso, la cual moldea sus actitudes hacia la vida religiosa al ofrecer nuevas sensaciones que no encontraba en sus antiguos círculos sociales.

Cabe señalar que los participantes de este estudio evidencian una representación positiva de la cultura y las espiritualidades orientales, esto se corresponde con un modelo positivo de concebir la alteridad, según el cual “entre más lejano y diferente sea el Otro, más positivas son las representaciones a su respecto” (Sarrazín, 2017c, p. 232). La admiración por la alteridad cultural y espiritual de Oriente comúnmente se asocia con una concepción *tradicionalizante* de dicho territorio, el cual se encuentra asociado a un anhelo por tiempos remotos:

El Otro lejano se ha identificado como poseedor de culturas que viven en condiciones “tradicionales”, similares a las que el Nosotros habría vivido anteriormente. Este es un principio evolucionista, pero cuando el pasado es asociado a características positivas (siguiendo el modelo del mito de la Edad de Oro), el Otro también recibe algunas de estas características (Sarrazín, 2017c, p. 233).

Esta representación positiva de la alteridad, la cual parece responder a una simplificación dicotómica de las características de la propia cultura frente a las de una cultura otra (Sarrazín, 2017c), constituye un factor importante en la apertura hacia las religiones foráneas.

7.2.2. Nueva identidad, nuevas emociones

El compromiso establecido con el nuevo grupo religioso demarca de manera tangencial la diferenciación categórica con el grupo de origen en términos de identidad social. Los procesos de categorización y comparación social, asociados a la identificación con el grupo religioso alternativo, resaltan las diferencias intergrupales favoreciendo las características del endogrupo en detrimento de aquellas del grupo abandonado. La identidad construida en el nuevo grupo religioso promueve unas experiencias emocionales que refuerzan el distanciamiento con el grupo de origen y reafirman la vinculación con el grupo alternativo. Igualmente, la inmersión en el

grupo religioso elegido implica la adopción de unas creencias y unas prácticas que moldean las respuestas emocionales en las relaciones interpersonales e intergrupales.

El interés despertado por la nueva cosmovisión de la vida y de la religiosidad promovida por el nuevo grupo, así como los comportamientos que se desprenden de la curiosidad y el deseo de conocimiento de la nueva doctrina, se asocian a experiencias emocionales agradables que favorecen el vínculo con la comunidad religiosa. Igualmente, el disfrute y la satisfacción asociada a la interacción con los miembros del grupo, se considera otra condición emocional que permite al converso intensificar las relaciones que se establecen con estos y favorecen el compromiso y la permanencia en el grupo. De acuerdo con Hood et al. (2009):

Gran parte de la investigación se ha centrado en cómo las redes sociales pueden facilitar conversiones emocionales graduales por el mero hecho de que la interacción intensiva entre los miembros del grupo aumenta la probabilidad de vinculación afectiva entre los miembros (p. 231).

Estas experiencias emocionales asociadas a la vinculación con el grupo religioso minoritario tienen entonces un carácter positivo o vinculante, e inciden de forma significativa en la valoración que se hace del grupo, en la identificación que se establece con éste y en la intención de comprometerse con el mismo.

7.3. “Ellos y nosotros”: diferenciación categórica e interacción grupal

De acuerdo con el modelo de etapas planteado por Rambo (1993), la conversión religiosa trae consigo una serie de *consecuencias* que conforman la séptima etapa del proceso; siguiendo al autor:

Las consecuencias de la conversión son complejas y multifacéticas, tanto en su estudio como en su explicación. Podemos delinear cinco enfoques para la exploración de las consecuencias: el papel de los sesgos personales en la evaluación, las observaciones generales, las consecuencias socioculturales e históricas, las consecuencias psicológicas y las consecuencias teológicas de la conversión (p. 142).

Ahora bien, la naturaleza de las consecuencias dependerá del tipo de conversión que se presente en la persona. Gelpi (1987, citado en Rambo, 1993) propone cinco dimensiones de la conversión; estas son la afectiva, la intelectual, la ética, la religiosa y la sociopolítica. La conversión afectiva significa asumir la responsabilidad de la propia vida emocional, con sus pasiones, sentimientos e intenciones. La conversión intelectual requiere que la persona se enfrente a todas las formas de falsa ideología y conciencia que distorsionan la comprensión y la interpretación. La conversión ética o moral desafía a la persona a pasar de la mera gratificación de las necesidades personales inmediatas a vivir por principios consistentes de justicia. La conversión religiosa desafía a la persona a vivir para el "único Dios verdadero" y no para simples ídolos. Finalmente, un quinto tipo de conversión es la sociopolítica; la conversión genuina requiere que la persona se mueva y crezca más allá de la mera conversión personal, comprometerse con las instituciones y sistemas sociales de un mundo más amplio requiere otro nivel de conversión, e implica reconocer el compromiso y responsabilizarse, en la mayor medida posible, de la calidad de vida producida por estas instituciones.

Rambo & Farhadian (1999) refieren unas características que un converso debería cumplir para considerar la autenticidad de su transformación:

[...] la naturaleza y el alcance de la conversión dependen en parte de cuántos aspectos de la vida del convertido se vean afectados y cuán completos sean estos cambios. Muchos

estudiosos creen que la conversión auténtica es un proceso continuo de transformación. El cambio inicial, aunque crucial, es un primer paso en una larga trayectoria de transformación. Para que la conversión sea auténtica (como lo juzgan las tradiciones religiosas particulares), los conversos deben cambiar aspectos de sus vidas de acuerdo con las prescripciones y procripciones de las comunidades religiosas específicas. Estas dimensiones incluyen dominios afectivos, intelectuales, éticos, religiosos y sociales/políticos (p. 32).

De acuerdo con los propósitos de este estudio, las consecuencias derivadas de la desvinculación con el grupo religioso mayoritario y la conversión a un grupo minoritario en las relaciones de reconocimiento intergrupar constituyen el interés central del análisis. Las consecuencias de la conversión religiosa varían de caso a caso, sin embargo, se pueden identificar unos aspectos coincidentes en los relatos de los tres informantes; dichos aspectos están relacionados con la percepción de un aumento en la disciplina y el autocontrol, una desestimación de la necesidad de reconocimiento social, una posición de tolerancia ante las diferencias intergrupales, un estilo de afrontamiento empático y comprensivo ante las experiencias de no reconocimiento y una valoración positiva de la condición minoritaria del grupo religioso. Estos elementos, a su vez, contienen diversas experiencias afectivas que se retomarán en un apartado final.

7.3.1. Disciplina y autocontrol

Las primeras consecuencias de la conversión religiosa que se destacan en los relatos de los informantes tienen que ver con el proceso cognitivo de diferenciación con el grupo mayoritario (categorización social) en pro de resaltar las características particulares del nuevo endogrupo. Los tres participantes coinciden en identificar un aspecto esencial de la práctica religiosa del

nuevo grupo que, de acuerdo con su percepción, lo distingue significativamente del grupo mayoritario y los demás exogrupos religiosos; dicha característica consiste en una mayor exigencia y disciplina que fortalece su percepción de autocontrol.

Tanto en el caso de Yusuf, como en el de Ananda, se destaca una asociación entre la práctica religiosa y el fortalecimiento de la disciplina y la moralidad, lo cual es evaluado como un atributo favorable para su formación personal. En el caso de Yusuf, este atribuye su alejamiento de las drogas y la “vida mundana” a su conversión al islam, debido a la disciplina que dicha religión exige en sus practicantes:

Listo vea, la razón más personal, más personal, más personal es porque no hubo nada más fuerte que me sacó del vicio. A mí me dijeron: «tienes que dejar de tomar alcohol», se dejó de tomar alcohol, «tienes que dejar todas las drogas y los psicoactivos», se dejaron los psicoactivos, «tienes que casarte para poder tener sexo», se casa para tener sexo, eh... uff, porque organizó mi vida. Eso es, porque organizó totalmente mi vida (Yusuf, entrevista individual, 30-08-2017).

Por su parte, Ananda inicialmente identifica un mayor orden en su vida, la cual era considerada por este como superficial, gracias a la influencia de sus abuelos, quienes eran católicos practicantes e imprimieron un sentido de autorregulación y disciplina asociado a la práctica religiosa, el cual se fortalecería posteriormente con la adopción de las prácticas propias del vaishnavismo, lo que le permite una transformación radical de su estilo de vida, y que atribuye específicamente a la búsqueda de la llamada *modalidad de la bondad* (distinta de la *modalidad de la ignorancia* y de la *modalidad de la pasión*) como valor particular de la enseñanza vaishnava:

[...] y ya en la modalidad de la bondad es una, una modalidad en la que uno... en la que uno está más autosatisfecho también, auto controlado, cierto en la que uno ya empieza a decidir por encima de lo que los sentidos y la mente quieran, en la que uno ya... está un poco más libre, o sea en la modalidad de la... las tres son modalidades materiales, o sea son modalidades que existen en el mundo material. Pero la modalidad de la bondad se dice que es como la, la más adecuada pues para uno vivir, uno debe tratar de estar en la modalidad de la bondad (Ananda, entrevista individual, 24-08-2018).

Por último, Sanriki también sugiere una asociación implícita entre la disciplina y la práctica del zen, que se infiere de la rigurosidad que resalta frente a la práctica individual de la meditación como aspecto que define en sí al budismo zen:

Entonces, la práctica central, y lo define uno así, la raíz del zen, la esencia del zen es la meditación, a diferencia de otras tradiciones budistas, el zen podría ser un poquito radical en eso, en términos de señalar, bueno si usted quiere seguir este camino, siéntese y hágalo por usted mismo, este camino se hace en el momento en que usted se propone descubrirlo, y la forma en que usted lo descubre no es simplemente leyendo, aunque eso alimente su interés y refuerce su comprensión, la verdadera comprensión nace de la práctica, eso puede ser reiterativo en la tradición del zen (Sanriki, entrevista individual, 02-03-2018).

De la diferenciación intergrupala y las implicaciones de la adopción de una práctica religiosa alternativa sobre la disciplina y el autocontrol, derivan una serie de consecuencias emocionales que tienen que ver con satisfacción personal, seguridad y paz. Dichos aspectos afectivos fortalecen el vínculo con el nuevo grupo religioso y favorecen la permanencia en este.

7.3.2. “Ni provecho, ni fama”: reconocimiento social de las prácticas religiosas minoritarias

Las percepciones que los participantes tienen acerca del reconocimiento social de sus prácticas religiosas por parte de los exogrupos coinciden en no identificar mayores dificultades en este sentido. Estos no perciben posibilidades de autorrealización obstruidas por la privación de reconocimiento de sus prácticas religiosas en ninguna de las tres esferas propuestas por Honneth (1997). Dichas percepciones están necesariamente permeadas por las expectativas que estos tienen acerca de la necesidad de ser reconocido, donde se identifica, en los tres participantes, una desvaloración de dicha necesidad a favor de una autoafirmación identitaria que no depende de la estimación que otros grupos sociales hagan de sus prácticas religiosas.

Es de resaltar que ninguno de los tres participantes identifica dificultades significativas en las relaciones establecidas con otros grupos religiosos, ni tampoco impedimentos asociados a la garantía de sus derechos como ciudadanos por pertenecer a un grupo minoritario. En ninguno de los tres casos se percibe una necesidad de autorrealización entorpecida por el no reconocimiento de sus características identitarias o sus prácticas religiosas. Así mismo, tampoco se identifican acciones orientadas a la superación de situaciones de desigualdad social o legal motivadas por emociones provenientes del no reconocimiento o el menosprecio, ni se observa ningún tipo de persecución hacia los grupos religiosos minoritarios, situaciones de vulneración de derechos, discriminación o menosprecio.

Únicamente en el caso del islam es mencionada la dificultad experimentada por las mujeres musulmanas para el uso del *hiyab*, especialmente en el medio laboral, donde se han presentado distintos casos de discriminación al no permitirlo:

[...] para la mujer en el Occidente es muy difícil el uso del hiyab, taparse el cabello, es muy difícil, tanto que las mujeres si se encuentran en un punto de estrés por el uso de su hiyab y no está casada, abandonan el islam, lo botan, si no está casada. Entonces a ellas, por ejemplo, hay personas, en sus trabajos que no les permiten hacer el Ṣalāt pero yo creo que eso es por desconocimiento de la ley (Yusuf, entrevista individual, 14-04-2018).

Sobre esta percepción de reconocimiento de su grupo religioso en el contexto social, Yusuf relata lo siguiente:

Entonces aquí, yo no he sentido, hay otros musulmanes que yo no sé porque sienten que los atacan, que no les permiten su religión, no, por favor, yo siempre ando con mi tapete en mi mochila, llega la oración, yo estoy en clase «muchachos, les voy a dejar un ejercicio, ustedes saben, me regalan 15 minutos, voy a hacer una oración, ya saben» (Yusuf, entrevista individual, 14-04-2018).

Igualmente, en varios apartados de la entrevista con Sanriki se identifica esta misma percepción:

Pues la gente se extrañaba, uno sabía que llegaban personas a la entrada y no pasaban, pero nunca hubo ninguna confrontación, ningún conflicto [...] de resto, la verdad, aún en el ámbito católico, encontré más bien personas que se interesaban en la práctica, eh, sacerdotes, seminaristas, eh, religiosas, que habían conocido el zen por alguna causa y que nos buscaban para compartir [...] pues nosotros no teníamos de donde generar desconfianza ni conflicto, el que venía hacia el lugar era porque quería venir, y cuando estaba allí, si se amañaba se quedaba y si no se iba, y no se le preguntaba por qué sí o por qué no [...] aquí más bien hemos sido un grupo muy invisible [...] pero siento que hay acogida, la verdad, una acogida de una minoría que conoce, una minoría educada [...] Entonces no, la verdad no conozco

ninguna historia con los budistas de persecución, de maltrato, de rechazo, nada, al contrario, voy a decir que lo que he encontrado es más recepción y apertura, he trabajado con muchos católicos, muy bien recibido, muy muy estimado pues (Sanriki, entrevista individual, 02-03-2018).

Finalmente, Ananda tampoco identifica dificultades asociadas al reconocimiento:

[...] yo en realidad nunca, nunca he sufrido así pues como que discriminación religiosa, ¿sí o qué?, a mi muchas veces fueron a Govindas a hacerme entrevistas sobre eso y yo decía «no en ningún momento me ha discriminado nadie, nunca nadie me ha hecho sentir mal, nunca nadie me ha... normalmente no», o sea como bobadas de pronto ahí con la carne con la familia a veces, pero cosas muy estúpidas, pues nada así como, como de mucha trascendencia, o sea nunca, nunca he sentido, pues, como ningún tipo de... de discriminación, como digo, pero si fue, como te cuento, al principio, como complejos míos, ahí de inferioridad (Ananda, entrevista individual, 24-08-2018).

Ahora bien, resulta especialmente relevante para los propósitos de este estudio la consecuencia que tiene la conversión religiosa sobre la valoración que los informantes hacen del reconocimiento. La necesidad de reconocimiento social es percibida aquí como poco relevante o significativa, favoreciendo en cambio el auto-reconocimiento o la autoafirmación identitaria. Sanriki es explícito en su crítica a la necesidad de reconocimiento intersubjetivo, ya que se aleja de los propósitos mismos de la filosofía zen:

[...] cuando uno está muy pegado del reconocimiento en general, que está ahí también, el hecho de que a uno no lo vean, finalmente eso se traduce como «no me reconocen, no se dan cuenta de que yo estoy aquí». Eh, mientras el modus vivendi de cualquier actividad se realice en esos términos, yo diría que se aleja de la práctica nuestra. En nuestra práctica es poder

actuar sin necesidad de recibir reconocimiento, o, mejor dicho, el único reconocimiento al que le damos algún valor es al propio reconocimiento de estar actuando de la manera adecuada, de cuando te das cuenta de que estás haciendo lo correcto (Sanriki, entrevista individual, 02-03-2018).

El reconocimiento social es entonces evaluado de forma negativa, al considerársele una pretensión superflua que puede alejar al individuo de la confrontación con sus propias debilidades, necesaria para el crecimiento personal; Sanriki lo sugiere en su relato de la siguiente forma:

[...] para nosotros ese es el meollo de nuestra práctica, no dejarse embriagar por los méritos y los reconocimientos; de hecho, hay un lema del zen que dice: «ni provecho, ni fama», pues, esos no pueden ser objetivos en la vida razonables, eso es inútil. Claro, el ego siempre se alegra cuando lo felicitan, o cuando la gente está como siguiéndolo a uno, pero yo creo que para mí es más importante las pelás¹⁰ que me dan, el hacerme caer en cuenta de mis errores, el bajarme la cabeza pues, probablemente estoy equivocado y estoy obrando mal (Sanriki, entrevista individual, 02-03-2018).

Ananda logra identificar una valoración positiva del reconocimiento por parte de los otros sobre su vida religiosa, lo cual estimuló emociones placenteras como el orgullo y la seguridad:

[...] bueno, mucha gente me tiene como autoridad pues en, en cosas como, ¿eh, vos que pensás de eso? O me tienen en cuenta para tomar decisiones, pues, así incluso la, incluso de la familia, como «de mi esposo, mi esposa o mis hijos», entonces como, sí, eso como me dio

¹⁰ La palabra *pelás* es usada en este contexto para referirse a las interacciones sociales que permiten confrontarse con las propias debilidades o defectos.

como más seguridad, pues si en el, en el movimiento (Ananda, entrevista individual, 24-08-2018).

La seguridad y el orgullo que expresa Ananda, referente al reconocimiento social de sus creencias y prácticas religiosas, son aspectos emocionales que contribuyen al fortalecimiento de la autoestima, ya que se experimenta un reconocimiento, una aceptación, e incluso admiración, por su forma de vida alternativa.

Por otra parte, se identifican algunos esfuerzos por representar adecuadamente al grupo religioso, evidenciando una toma de consciencia frente a la imagen que pretenden transmitir a la sociedad para así actuar coherentemente con esta. Yusuf ejemplifica lo anterior en su respuesta ante la indagación por acciones legales llevadas a cabo en pro de garantizar el libre desarrollo de la religiosidad musulmana en el contexto:

[...] las situaciones legales han sido tratadas más desde una forma interna con asesoría, con preguntas, con una estructuración de orden constitucional, pero con procedimientos legales de derecho, no, no se ha hecho ninguno porque hay que ser cautelosos, hay que guardar cautela, hay que estar bastante pasivos y dar el buen ejemplo y mostrar que el islam no es pelea ni guerra, que la gente, eso es lo que va a decir la gente «esos son unos peleadores, unos guerreristas» (Yusuf, entrevista individual, 14-04-2018).

Esta preocupación por la imagen del grupo religioso, parte de la consciencia de una valoración proveniente de agente externos que puedan establecer juicios hacia sus creencias y prácticas religiosas. En este sentido, el cuestionamiento frente a los deberes morales y cívicos que debe tener el creyente, reflejan a su vez un aspecto emocional asociado al autorrespeto, donde el sujeto y su grupo se conciben como portadores de unos derechos y unos deberes frente

a la sociedad, permitiendo inferir que dicha dimensión emocional del reconocimiento se encuentra efectivamente desarrollada.

Los tres informantes manifiestan que no han tenido dificultades en cuanto al reconocimiento de su religiosidad en el ámbito legal; ninguno de los tres percibe una posición desigual ante la ley por pertenecer a un grupo religioso minoritario, ni identifican ningún tipo de vulneración de sus derechos como ciudadanos por esta condición.

Es importante anotar que tanto Yusuf como Sanriki hacen un énfasis en el cumplimiento de las obligaciones legales que requieren sus grupos para ser reconocidos por el Estado y estar en consonancia con sus exigencias, más que en las garantías equitativas del goce de sus derechos, lo que puede incidir en la percepción que construyen en sus relatos sobre la igualdad de condiciones legales que comparten con otros grupos de la sociedad. Sanriki señala:

[...] antes nada, tratamos de ser muy cuidadosos con las obligaciones legales en términos pues de Cámara de Comercio, Secretaria de Gobierno, pero como ONG, como fundación sin ánimo de lucro, eh, no más, de resto nunca he sentido ninguna reclamación, ningún problema... Sí, la verdad nunca he sentido ninguna amenaza de tipo legal, tal vez porque hemos sido muy cuidadosos en cumplir las leyes que nos rigen como fundación sin ánimo de lucro (Sanriki, entrevista individual, 02-03-2018).

Los tres informantes reconocen el respaldo legal que ofrece la constitución política del país respecto al derecho a la libertad de culto y lo que éste implica, por lo que se perciben como ciudadanos garantes de derechos. Pese a que en sus relatos no se reportan situaciones donde haya sido necesario recurrir a algún tipo de dispositivo legal para defender sus derechos, estos tienen pleno conocimiento de estos y de los medios necesarios para hacerlos efectivos. Lo anterior lo podemos ilustrar con el siguiente apartado de la entrevista con Yusuf:

[...] ¿me dicen algo? no ¿por qué? Uno, saben que soy peleador, dos, saben que soy devoto, tres, dígame algo, yo le traigo la ley de Dios y al mismo tiempo el artículo 19 de la constitución política «libre credo». Dígame algo y hay un abogado de por medio. Yo no soy bobo. Me tienen que dejar ser (Yusuf, entrevista individual, 14-04-2018).

Un aspecto particular que debe señalarse en el caso de Sanriki, es que su grupo no se constituye ante la ley como una iglesia, sino como una organización sin ánimo de lucro, lo cual implica unas condiciones y unos requerimientos normativos particulares distintos a aquellos que tienen las iglesias, lo que a su vez puede implicar menos dificultades legales para el reconocimiento y validación de su organización en la ciudad acorde con sus propias aspiraciones:

No, tal vez porque no tenemos construido un templo, hay unas normas de planeación para espacios de uso religioso, nosotros tenemos personería jurídica y aparecemos registrados en Cámara de Comercio, nosotros no aparecemos registrados en Secretaria de Gobierno como una iglesia, entonces, nosotros estaríamos más bien como en el lado de las prácticas de cuidado de sí, y me siento muy cómodo ahí, a pesar de que siempre decimos, hay un fondo religioso, pero la verdad no operamos como una iglesia, operamos como un lugar de entrenamiento, de entrenamiento de una mente-espíritu, se le podría decir así, no solo de una mente de carácter psicológico, entonces nunca nos hemos vistos en ningún problema (Sanriki, entrevista individual, 02-03-2018).

Los aspectos emocionales subyacentes a las relaciones de reconocimiento interreligioso, en los informantes de este estudio, reflejan sensaciones de seguridad y tranquilidad en la interacción con otros grupos y en la vivencia de su religiosidad. Aspectos como la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima se conservan ilesos en relación con la ausencia de una percepción de

no reconocimiento en sus distintas esferas. Estos efectos emocionales de las relaciones de reconocimiento interreligioso expresan una connotación positiva que deriva de la ausencia de conflictos significativos con otros grupos, de la plena convicción religiosa y de la escasa relevancia atribuida a la valoración positiva de las creencias y prácticas religiosas minoritarias por parte de otros miembros de la sociedad.

En conclusión, la condición minoritaria de los grupos religiosos referenciados no implica necesariamente una privación de reconocimiento en sus distintas esferas. Los participantes de este estudio dieron cuenta de una percepción favorable acerca de las relaciones de reconocimiento interreligioso, donde ninguna posibilidad de autorrealización personal o social se consideró limitada por la carencia de una valoración favorable de sus particularidades identitarias.

7.3.3. “La preeminencia de la tolerancia”: afrontamiento a las diferencias intergrupales

La forma en cómo la percepción de las diferencias entre los grupos es experimentada por los participantes de este estudio, así como las experiencias emocionales derivadas de la comparación que establecen con otros grupos y las acciones que de estas se derivan, constituyen lo que podemos denominar *afrontamiento a las diferencias intergrupales*. Las percepciones construidas sobre los exogrupos y las actitudes mantenidas hacia estos están en buena medida determinadas por los procesos de comparación social que establecen los miembros del endogrupo.

Igualmente, la manera en cómo se asumen los comportamientos de las personas externas al grupo, en las relaciones de no reconocimiento de las particularidades identitarias del endogrupo, derivan de la manera en cómo estos consideran que deben afrontarse dichas situaciones, donde

prevalece un interés por el diálogo, la empatía y la tolerancia en la forma en cómo se afrontan las diferencias intergrupales cuando un sujeto externo al endogrupo asume una actitud de no reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas propias de este.

Los participantes no identifican ningún tipo de conflicto intergrupar, por el contrario, señalan unas relaciones positivas con miembros y líderes de otros grupos religiosos, en las cuales se favorece el respeto, el diálogo y la cooperación; como refiere Yusuf: “no, la relación siempre es de mucho respeto... de mucho, mucho respeto. Dialogamos... de pronto discutimos de la mejor manera, pero yo todo lo soluciono con un tinto” (Yusuf, entrevista individual, 14-04-2018).

Por su parte, Sanriki se expresa de la siguiente manera:

Entonces no, la verdad no conozco ninguna historia con los budistas de persecución, de maltrato, de rechazo, nada, al contrario, voy a decir que lo que he encontrado es más recepción y apertura, he trabajado con muchos católicos, muy bien recibido, muy, muy estimado pues (Sanriki, entrevista individual, 02-03-2018).

Ahora bien, se señalan algunos eventos aislados en los cuales se pudo dar una experiencia de no reconocimiento, los cuales son atribuidos al desconocimiento o a los prejuicios construidos socialmente, no son considerados relevantes y difícilmente se reconocen aspectos emocionales asociados a dichos eventos. Yusuf ejemplifica el énfasis puesto en diálogo como forma esencial de afrontar las situaciones donde se presenten diferencias de creencias: “Yo no tengo problemas con mi religión y las personas, no lo tengo [...] Si uno impone, la gente rechaza, si uno dialoga, la gente acepta” (Yusuf, entrevista individual, 14-04-2018).

Lo anterior ilustra un aspecto relevante asociado a la forma en cómo los participantes perciben las diferencias intergrupales, o el afrontamiento al no reconocimiento por parte de aquellos individuos que se encuentran por fuera de su grupo religioso, el cual parece estar

fuertemente asociado a la postura que ellos mismos consideran que deben asumir ante dichas situaciones.

En los tres participantes se destaca una posición de tolerancia y respeto hacia las creencias y posturas de aquellos con los que no comparten su visión de la religiosidad. Ante la indagación acerca de los sentimientos asociados a las experiencias de no reconocimiento, los participantes suelen orientar sus respuestas hacia la forma en cómo afrontan dichas situaciones, más que remitirse a las experiencias afectivas directas que se desprenden de estas. Los tres participantes defienden una postura de diálogo, respeto y tolerancia hacia los otros, posición que se soporta en sus propios valores religiosos. La interpretación de las experiencias afectivas, permeada por sus creencias y valores religiosos, puede implicar una dificultad para acceder a la esencia de estas, dado que estas pueden ser resignificadas de acuerdo con lo que “debería ser” en términos religiosos. Yusuf, por ejemplo, expresa lo siguiente:

Lo mejor es que yo responda con paciencia, pero eso es muy difícil. Entonces, el profeta Sallallahu ‘alaihi wa sallam, cuando más lo trataban mal era cuando más se quedaba callado, cuando menos decía cosas. Esa es la solución (Yusuf, entrevista individual, 14-04-2018).

Esta herramienta discursiva se percibe como una estrategia de afrontamiento a las diferencias o conflictos que puedan presentarse con aquellas personas que se encuentran por fuera del endogrupo, que no comparten las mismas creencias de éste y que se prestan para entrar en discusión.

Ahora bien, en cuanto a la percepción de necesidades para favorecer las relaciones intergrupales positivas, Sanriki señala que es necesario buscar los puntos de confluencia, en vez de hacer énfasis en las diferencias:

[...] si ponemos a un musulmán, a un judío y a un católico a discutir cuál es el Dios verdadero, tenga la seguridad de que eso termina con muertos [...] por ese camino no llegamos a ningún punto. Pero, si ustedes sientan a un judío, a un musulmán y a un católico, y el asunto es alguien, o algunos que sufren, y les pide, por compasión, por misericordia, ayuda, ¿ustedes que creen que va a ser la respuesta? Nadie va a actuar distinto, ante el sufrimiento de los otros, todos vamos y preguntamos ¿qué necesita?, ¿te puedo ayudar, está en mis posibilidades hacerlo? Partamos de eso... (Sanriki, entrevista individual, 02-03-2018).

Igualmente, Yusuf resalta la necesidad de no establecer juicios ante las diferencias entre grupos religiosos en pro de buscar puntos comunes:

[...] y eso es a lo que llama el islam, igualdad, respeto a la diferencia, eso es islam. Un musulmán que esté señalando la diferencia, eso no es un musulmán. Dialoguemos la diferencia, conversemos la diferencia, lleguemos a puntos comunes en la diferencia, que eso es posible, llegar a puntos comunes en la diferencia, pero yo no puedo levantar juicio, el juicio le pertenece a Al-lāh. Esa es la verdad (Yusuf, entrevista individual, 14-04-2018).

Por otra parte, también se destacan las diferencias que implica la percepción de semejanza con los exogrupos en las actitudes que se construyen hacia estos. Es notable una formación de actitudes mucho más conflictivas hacia el exogrupo cuando este reúne características que lo acercan al endogrupo; es decir, existen unas actitudes más críticas y unas intensiones de diferenciación más explícitas cuando el exogrupo de comparación presenta mayor familiaridad con el endogrupo. Al contrario, se perciben menos dificultades asociadas a las relaciones con grupos claramente diferenciados al endogrupo, ante los cuales prevalece la actitud de respeto y tolerancia. Lo anterior resulta coherente con las teorías acerca de la implicación de la semejanza intergrupal en la identificación con el endogrupo, las cuales sostienen que dicha percepción de

semejanza favorece la conformación de prejuicios y actitudes más hostiles hacia el exogrupo (Costa-Lopes, Vala & Judd, 2012).

Tanto en el caso de Yusuf como en el de Ananda, dicho fenómeno se hace explícitamente manifiesto cuando estos establecen comparaciones con grupos religiosos cercanos a los propios, con los cuales comparten gran parte de sus creencias y rituales, pero con los que se diferencian en aspectos puntuales que, para ellos, marcan desacuerdos trascendentales que ameritan que se les destaque para dejar clara su distinción. Asociados a estos desacuerdos surgen reacciones emocionales no vinculantes mucho más intensas que apuntan a una diferenciación intergrupales más radical.

Se puede concluir entonces que las reacciones emocionales y conductuales ante las diferencias de creencias religiosas que surgen en las relaciones intergrupales están especialmente moldeadas por la forma en cómo los sujetos asimilan que deben afrontarse dichas diferencias, donde el respeto y la tolerancia cobran un valor sobresaliente en la interacción social.

7.3.4. Ser un grupo religioso minoritario implica una ventaja

Lejos de considerar la condición minoritaria del grupo religioso como una desventaja en términos de comparación social, esta característica es percibida por los informantes como un atributo favorable que permite mayor cohesión y familiaridad entre los miembros del grupo, lo que a su vez implica una mejor calidad en las relaciones intragrupal y unas experiencias emocionales más vinculantes derivadas de la identificación que establecen con el grupo. Los tres participantes dieron cuenta de una valoración positiva de la condición minoritaria del endogrupo, la cual subyace a una diferenciación más profunda con el grupo mayoritario, donde la

masificación, la institucionalización y la impersonalidad de las relaciones intragrupalas son consideradas características no deseadas para un grupo religioso.

Ninguno de los participantes manifiesta inconformidad con el estatus actual de su grupo religioso, reconocen su condición minoritaria y la aceptan sin sentirse en desventaja ante otros grupos religiosos que tienen mayor presencia en la ciudad. La condición minoritaria de los grupos a los cuales pertenecen los participantes elegidos para el estudio permite que no se representen como una amenaza a las creencias hegemónicas de su contexto social, por lo cual no se presentan conflictos relevantes asociados a la intolerancia o a la competencia religiosa.

La condición minoritaria es entonces valorada como un atributo favorable para el grupo religioso, donde se identifica un desinterés por el crecimiento masivo del número de miembros; Sanriki se expresa así frente a la “invisibilidad” de su grupo:

[...] entonces sí, yo creo que no, la invisibilidad es una virtud, la verdad sí, yo creo que para el zen es una virtud, y para el practicante del zen es una virtud, no es un defecto [...]

seguramente nos van a conocer porque estamos trabajando en esa línea, vendrán muchas otras personas, aquí no cabe mucha gente, yo no espero llenar esta casa, eso no sería buena idea (Sanriki, entrevista individual, 02-03-2018).

Lo anterior resulta coherente con los postulados acerca de la influencia del tamaño del grupo en el grado de identificación que se establece con éste. Se ha evidenciado que el tamaño del grupo minoritario da como resultado una identificación grupal más fuerte que en el grupo mayoritario. Parece que esto se debe al hecho de que la pertenencia a un grupo minoritario es más destacada o distintiva que la membresía en el grupo mayoritario (McGuire, McGuire, Child & Fujioka, 1978; McGuire & Padawer-Singer, 1976, citados en Ellemers, Kortekaas & Ouwerkerk, 1999).

Simon & Hamilton (1994, citados en Ellemers, Kortekaas & Ouwerkerk, 1999) indican que la pertenencia a un grupo pequeño o distintivo implica una superposición significativa entre el yo colectivo y el yo individual (Ellemers, Kortekaas & Ouwerkerk, 1999). Parecería que, en comparación con la pertenencia en un grupo mayoritario, la membresía en un grupo minoritario ofrece una mejor oportunidad para equilibrar la necesidad de mantener cierto sentido de individualidad con la necesidad de pertenecer a un grupo, lo que resulta en una mayor disposición a percibirse o definirse como miembro del grupo. En consecuencia, se puede afirmar que es principalmente el componente cognitivo o el aspecto de autocategorización de la identificación grupal el que se ve afectado por el tamaño relativo del grupo (Ellemers, Kortekaas & Ouwerkerk, 1999).

Otro posible factor que incide en la percepción favorable de la condición minoritaria puede estar asociado al grado de *religiosidad intrínseca* que evidencian los participantes. De acuerdo con esto, la religiosidad y la identificación con el grupo religioso no dependen de características del grupo como el número de miembros o el estatus relativo dentro de una sociedad particular, sino que se encuentran relacionadas con los contenidos propios de la identidad religiosa tales como las creencias basadas en el grupo, la interdependencia y la participación conductual (Maliepaard & Verkuyten, 2018).

La valoración positiva de la condición minoritaria del grupo religioso sugiere una serie de preguntas respecto a la concepción que teóricamente se ha sostenido frente a las diferencias entre grupos minoritarios y mayoritarios, especialmente frente a aquellos postulados acerca de las necesidades percibidas por los miembros del grupo minoritario y las implicaciones que se insinúan sobre su identidad grupal.

7.3.5. Consecuencias emocionales de la conversión religiosa

Las distintas consecuencias derivadas de la conversión religiosa sugieren unas experiencias afectivas particulares que inciden en distintos aspectos del individuo. Esta dimensión afectiva de la conversión religiosa abarca un amplio espectro de la vida de la persona que sobrepasa los propósitos del presente estudio, por lo que el análisis se centrará en aquellas experiencias emocionales asociadas a la identidad social, al comportamiento intergrupar y a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas de los entrevistados.

Para empezar, la sensación de satisfacción originada por los cambios percibidos en el estilo de vida y en la vivencia de la religiosidad configuran una respuesta emocional que fortalece la identificación con el grupo religioso y permite una valoración positiva del mismo. Como se señaló anteriormente, los cambios en las reacciones emocionales promovidas por el endogrupo inciden de forma significativa en la identificación que se tiene con éste (Smith & Mackie, 2015). La inconformidad experimentada hacia la religión del grupo de origen se confronta con la satisfacción propiciada por el grupo religioso alternativo, favoreciendo el proceso cognitivo que permite ubicarlos en dos categorías sociales diferenciadas. La identificación con el endogrupo, a su vez, promueve el establecimiento de la comparación intergrupar, que resalta las características del endogrupo valoradas positivamente e intensifica la percepción de diferenciación con los exogrupos, especialmente con el grupo mayoritario abandonado.

Las emociones subyacentes a esta sensación de satisfacción incluyen la alegría, el orgullo y la tranquilidad, aspectos afectivos que son ahora asociados a la pertenencia al grupo religioso alternativo. La comparación establecida con las emociones asociadas a la religión del grupo de origen favorece una reafirmación identitaria que justifica el proceso de conversión. Esta

reafirmación identitaria constituye a su vez un factor determinante en la valoración que se construye de la necesidad de reconocimiento social de las prácticas y creencias religiosas del grupo.

Por otra parte, las prescripciones éticas y morales promovidas por el nuevo grupo religioso inciden en la forma en cómo se experimentan y se afrontan distintas vivencias emocionales que se dan en las relaciones interpersonales e intergrupales. En las historias de los informantes se puede rastrear una asimilación de unas pautas de comportamiento que moldean las relaciones que se establecen con los demás, las cuales se concretan en los estilos de afrontamiento a las diferencias intergrupales. Como se señaló previamente, los participantes de este estudio enfatizaron la necesidad de asumir una postura de tolerancia y respeto hacia la diferencia de creencias religiosas, lo cual implica un afrontamiento a los posibles desacuerdos basado en la inhibición de reacciones emocionales negativas, la promoción del diálogo pacífico y la búsqueda de puntos de convergencia. Dichas pautas de comportamiento coinciden con los valores promovidos por los grupos religiosos, los cuales regulan la forma en cómo se interpretan y se asumen las propias reacciones emocionales que se dan en las relaciones de reconocimiento intergrupales.

Adicionalmente, la asimilación de la condición minoritaria del grupo elegido se constituye como un elemento que promueve una valoración emocional positiva de la pertenencia al grupo, ya que, según la percepción de los participantes de este estudio, dicha condición implica una ventaja a nivel intragrupal. La sensación de familiaridad y cercanía con los demás miembros del grupo religioso se concibe como una posibilidad privilegiada de los grupos pequeños, por lo que la cohesión grupal en estos tiende a ser mayor. La institucionalización y masificación de los grupos religiosos mayoritarios se considera una característica desfavorable que debilita la

calidad de las relaciones que se establecen a nivel intragrupal. Por lo tanto, la condición minoritaria del grupo religioso favorece una valoración positiva de este, la cual resulta del proceso de comparación social que se establece con los demás exogrupos; esta percepción de las diferencias intergrupales, que benefician al endogrupo cuando es comparado con los exogrupos, promueve unas reacciones emocionales vinculantes que fortalecen la identidad grupal de sus miembros.

Por último, la diferenciación categórica que el individuo establece con la cultura dominante de una sociedad, al identificarse con un grupo minoritario, promueve también una sensación de particularidad o exclusividad que resulta satisfactoria. Cuando un miembro de una sociedad no se identifica con las características comunes que los representan, las cuales comparte la mayoría de la comunidad, puede desarrollar una actitud de rechazo y desaprobación hacia estas; el diferenciarse y separarse intencionalmente de la mayoría implica un ejercicio político de resistencia en la reafirmación de su individualidad. Al respecto, Montgomery (1991) sugiere que la difusión de nuevas religiones se ve facilitado cuando estas representan una amenaza para la sociedad o provienen de una fuente extranjera, ya que proporcionan fuentes de identidad y resistencia para aquellos individuos alienados de la cultura dominante. De acuerdo con lo anterior, es probable que la *subcultura* acepte nuevos movimientos religiosos que promuevan comportamientos y creencias que van en desacuerdo con la cultura dominante.

8. Reflexión final

El objetivo central de esta investigación consistió en describir los aspectos emocionales subyacentes que tres líderes de grupos religiosos minoritarios de Medellín y su Área Metropolitana identifican en torno a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de sus creencias y prácticas religiosas. Dicho interés permitió identificar algunos aspectos relevantes que surgieron en los relatos de los participantes, los cuales fueron determinantes para la comprensión de la valoración del reconocimiento social de las creencias y prácticas religiosas minoritarias que se establecen.

Estos aspectos pueden agruparse en tres temas específicos que se discutirán en este apartado. El primero de ellos consiste en el papel de las emociones en el proceso de conversión de la religión del grupo de origen hacia una religión minoritaria. Dicho proceso es fundamental para entender los aspectos emocionales que motivaron la disidencia de la religión hegemónica en la cual fueron formados inicialmente los informantes y la adopción voluntaria de una alternativa espiritual que superara los vacíos identificados en la primera. La relevancia de la dimensión afectiva en la conversión religiosa de los informantes sugiere algunos puntos a discutir acerca de su papel en los procesos de categorización, identificación y comparación social, así como en los tipos de relaciones que se establecen con (y las actitudes que se asumen hacia) los exogrupos.

El segundo aspecto por discutir consiste en las implicaciones que la conversión tiene sobre la percepción que los participantes construyeron acerca de la necesidad de reconocimiento social de sus creencias y sus prácticas religiosas por parte del grupo mayoritario o los demás exogrupos. Este punto traza un debate importante en la teorización acerca de la necesidad de reconocimiento y las consecuencias subjetivas de su privación, esto debido a que las experiencias de los participantes de este estudio sugieren una desvalorización de dicha

necesidad, en pro de una autoafirmación identitaria. Las supuestas desventajas atribuidas a la condición minoritaria de un grupo son puestas en cuestión en este caso particular; las implicaciones que esta característica tiene sobre la identidad social y la estimación del endogrupo sugieren una valoración positiva de la misma.

Finalmente, el tercer punto de reflexión radica en la función política de la conversión religiosa, que aparece aquí como una forma de *resistencia* a la cultura y a la religión hegemónica. Dicho proceso de conversión implica, en los tres casos analizados, una desvinculación progresiva con una religión que es considerada insatisfactoria y que es explícitamente cuestionada; las formas en cómo la religión católica gobierna las vidas de sus creyentes son analizadas de forma crítica mediante el establecimiento de un paralelo comparativo con la religión asimilada. Igualmente, los valores de la cultura local son desaprobados en favor de resaltar los valores de culturas extranjeras. Lo anterior se da mediante los procesos de categorización y comparación social, que separan intencionalmente las características del grupo que se abandona, de aquellas del grupo adoptado. La dimensión política de la conversión religiosa sugiere un importante punto de reflexión para comprender una forma de resistencia poco abordada en los estudios sobre las relaciones intergrupales.

El primer hallazgo de esta investigación resalta el papel de las emociones en el tránsito voluntario que va desde la desafiliación con el grupo religioso hegemónico, a la afiliación posterior con el grupo minoritario, o lo que es lo mismo, en el proceso de conversión religiosa experimentado por los informantes. En sus relatos, los participantes de esta investigación dieron cuenta de unos factores emocionales asociados a la desidentificación con la religión del grupo de origen y a las experiencias que dieron lugar a la vinculación con el grupo religioso alternativo. Las experiencias asociadas al proceso de desafiliación con la religión del grupo mayoritario, la

cual fue inicialmente asimilada por herencia cultural mediante la socialización parental, conllevan una serie de factores emocionales donde la *insatisfacción* y el *desapego* determinan la relación que se establece con esta.

Pero además de las experiencias emocionales subyacentes a la relación establecida con la religión hegemónica, otro tipo de vivencias afectivas asociadas a experiencias personales entran en juego para favorecer un período de crisis que, igualmente, facilita la apertura a una alternativa espiritual. Las emociones asociadas a estas experiencias de crisis tienen aquí un carácter negativo o no vinculante; la *depresión* o la *tristeza* aparecen como factores emocionales provenientes de una autoconfrontación que motiva la búsqueda de solución a unas condiciones subjetivas particulares que se desean superar. Dicha disposición afectiva constituye un factor emocional que favorece la posibilidad de una respuesta espiritual al período de crisis, condicionando una apertura a otras visiones de la religiosidad.

Adicionalmente, la posterior vinculación con la religión alternativa implica otro grupo de experiencias emocionales que favorece la interacción con el nuevo grupo, permitiendo la incorporación y reforzando la permanencia; contrarias a las emociones asociadas a la crisis, éstas son de carácter positivo o vinculante. El interés despertado por una nueva visión de la religión, que se corresponde con las necesidades y las creencias de la persona, da lugar a sensaciones de *satisfacción* y *alegría*, las cuales permiten una identificación con las características propias del grupo religioso alternativo. Asimismo, las interacciones iniciales con el grupo dan lugar a unas respuestas afectivas vinculantes que estimulan el potencial converso al intensificar su relación con éste y al establecer un compromiso definitivo con el mismo. El *disfrute* por las prácticas propias del grupo religioso alternativo y la identificación con sus creencias se asume como otra consecuencia emocional de la conversión; estas experiencias positivas son asociadas a la

permanencia en el grupo y por lo tanto refuerzan la identificación y el compromiso con éste. De acuerdo con Van Gent & Young (2015), “Las emociones pueden ayudar a dar sentido a cómo y por qué los conversos (en diferentes grados) adoptaron nuevas redes, creencias y prácticas, al tiempo que rechazan las antiguas” (p. 463).

Igualmente, las consecuencias de la conversión religiosa traen consigo unas respuestas emocionales positivas que reafirman la identificación con éste. Los cambios referidos, posteriores a la inscripción en el nuevo grupo, se relacionan con la percepción de una mayor disciplina exigida, lo cual es valorado como una condición favorable que fortalece la capacidad de autocontrol. También, la asimilación de la condición minoritaria del grupo es considerado como un elemento que da lugar a otras experiencias afectivas vinculantes, las cuales se asocian a la percepción de mayor *cohesión grupal*, priorizando una *autoafirmación identitaria* en lugar de un reclamo por reconocimiento social, puesto que se busca diferenciarse categóricamente del grupo mayoritario:

Centrarse en las emociones también proporciona importantes conocimientos sobre los efectos de la conversión religiosa en estos otros componentes de la identidad, abordando su impacto tanto en la propia vida emocional del individuo como en la participación del individuo en diferentes comunidades emocionales (Van Gent & Young, 2015, p. 462).

La diferenciación con el grupo mayoritario, percibido como insatisfactorio, permite establecer una comparación con el actual grupo resaltando las características que los separan; aquellas características del grupo mayoritario que son valoradas negativamente en comparación con aquellas del grupo minoritario sirven como combustible para alimentar la autoestima y reafirmar la identidad grupal.

Conviene señalar que la búsqueda de emociones intensas se ha considerado una tendencia particularmente contemporánea, propia de una sociedad de consumo que se caracteriza por “el enaltecimiento de la novedad y la degradación de la rutina” (Bauman, 2007, citado en Sarrazín & Arango, 2017, p. 50). La búsqueda de nuevas emociones, incentivada por las dinámicas sociales propias de la modernidad, incide también en la apertura a nuevas experiencias espirituales y relacionales, a medida que desestimula la identificación con la tradición religiosa de origen.

Para resumir este punto, la investigación permitió destacar el papel determinante de las emociones en el proceso de conversión religiosa, donde las experiencias afectivas no vinculantes se encontraron asociadas a la relación con la religión del grupo de origen, mientras que otro conjunto de reacciones emocionales de naturaleza vinculante o positiva se relacionaron con la interacción e incorporación en el grupo alternativo y con las consecuencias que de esto derivaron.

El segundo hallazgo de esta investigación consistió en señalar la incidencia de la conversión religiosa de un grupo mayoritario a uno minoritario, sobre la percepción que se construye acerca de la necesidad de reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas minoritarias. La adopción voluntaria de una religión minoritaria, que difiere significativamente de la religión hegemónica, conlleva la construcción de una interpretación de la necesidad de reconocimiento que resulta desfavorable, o, en otras palabras, la necesidad de reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas minoritarias es desestimada en pro de favorecer una *autoafirmación identitaria*. Los participantes de este estudio dieron cuenta en sus relatos de la infravalorada necesidad de reconocimiento que establecen en sus relaciones intergrupales, lo cual puede estar relacionado con una compensación de dicha necesidad en el nivel intragrupal.

La *desafiliación* con el grupo religioso de origen, y la adopción voluntaria de una identidad religiosa minoritaria, señala la poca relevancia otorgada a la condición minoritaria del grupo elegido. Los motivos que subyacen al proceso de conversión superan la estimación del grupo en términos de la cantidad de miembros o de la representatividad dentro de la comunidad, dando mayor relevancia a otros aspectos que favorecen la valoración positiva del grupo y que refuerzan la identificación con éste. De acuerdo con lo anterior, la necesidad de reconocimiento o estimación social de la identidad minoritaria que se espera de los exogrupos desciende a un lugar menos privilegiado. De este hallazgo se infiere la importancia de los procesos de categorización y comparación social en la consolidación de una identidad social alternativa desprendida de la cultura dominante. La desidentificación con los valores y creencias de la religión hegemónica, aceptada y reconocida por la mayoría de la sociedad, y la asimilación voluntaria de unas alternativas ajenas a la tradición cultural autóctona, determinan de forma significativa la valoración que se hace de la necesidad de que las creencias y prácticas religiosas minoritarias sean reconocidas por los demás miembros de la sociedad.

Es necesario recalcar que ninguno de los informantes identificó experiencias significativas de menosprecio o privación de reconocimiento a sus creencias o prácticas religiosas en las tres esferas planteadas por Honneth (1997), lo cual determina, en buena medida, la forma en cómo es valorada su necesidad. Ni en el nivel interpersonal, así como en el legal o el social, se perciben necesidades de reconocimiento insatisfechas u obstruidas. Los participantes de este estudio reiteraron la ausencia de impedimentos para vivir su religiosidad de forma satisfactoria, de ahí que no se hayan establecido acciones orientadas a transformar las condiciones sociales presentes (*luchas por el reconocimiento*), ni se identifiquen experiencias emocionales significativas asociadas a las necesidades de reconocimiento.

Este hallazgo permitió confrontar una de las motivaciones iniciales del estudio, la cual se basaba en la consideración de que la condición minoritaria de los grupos religiosos implicaba necesariamente la existencia de prácticas de discriminación o una percepción de desigualdad por parte de sus integrantes respecto al grupo religioso mayoritario. Es importante reconocer en este punto que dicha motivación surgió inicialmente de un prejuicio compartido socialmente y de la escasa información disponible acerca del tema.

Adicionalmente, las características particulares de los grupos religiosos minoritarios incluidos en este estudio sugieren que estos no representan una percepción de amenaza para el grupo mayoritario, por lo cual no se establecen unas relaciones conflictivas con éste. De acuerdo con Montgomery (1991):

Un factor clave en estas relaciones para la aceptación de una nueva religión es la percepción por parte del grupo receptor de la dirección desde la cual proviene la amenaza o la dominación. Si se introduce una religión de una fuente no percibida como amenazante, mientras que al mismo tiempo existe alguna amenaza para la cual la nueva religión proporciona un recurso para la resistencia, entonces se establece una condición favorable para la recepción de la nueva religión. [...] Si, por otro lado, un grupo desde el cual se está introduciendo una nueva religión se percibe como una amenaza para la existencia o la identidad distintiva de una sociedad, entonces se establece una condición que fomenta la resistencia a la nueva religión (pp. 38-39).

El carácter *exótico* o *foráneo* que se puede asociar a los grupos religiosos minoritarios estudiados da cuenta de unas características que favorecen la aceptación por parte del grupo mayoritario, al no considerarlos como una fuente significativa de amenaza para la propia identidad de sus miembros. La aceptación de estos grupos religiosos minoritarios por parte del

resto de la sociedad da cuenta de unas relaciones intergrupales favorables que condicionan la forma en cómo es experimentada la necesidad de reconocimiento. La ausencia de experiencias significativas de privación de reconocimiento contribuye a la construcción de una infravalorada percepción de la necesidad de estimación social de las creencias y las prácticas religiosas minoritarias.

En síntesis, la decisión deliberada de disidir de la religión mayoritaria y de vincularse con un grupo religioso minoritario, así como las experiencias favorables de reconocimiento intergrupales y el privilegio otorgado a la autoafirmación identitaria, condicionaron la forma en cómo es percibida la necesidad de reconocimiento social de las creencias y las prácticas religiosas minoritarias por parte de los informantes, destacándose una desestimación de esta.

Por último, el tercer hallazgo a discutir consiste en resaltar la dimensión política de la conversión religiosa. Aquí, la conversión implica un rechazo a las prescripciones conductuales infundidas por la religión hegemónica, así como al sistema de creencias que las soporta. La adopción voluntaria de unas prácticas y unas creencias religiosas que se diferencian de aquellas instauradas por la religión dominante implica un acto político de *resistencia*. Siguiendo a Sarrazin & Rincón (2015):

La constatación del papel que sigue desempeñando el catolicismo en las relaciones de poder en el país confirma que las decisiones que toman los individuos sobre su vida espiritual no pertenecen únicamente al ámbito de lo privado, sino que se extienden también a lo público. [...] Asumir un comportamiento que no está prescrito por el sistema hegemónico de valores implica para los conversos resistir en un campo sociopolítico que busca cercenar ciertas diferencias e imponer ciertas formas de ser, hacer y pensar (p. 133).

La insatisfacción asociada a la religión hegemónica implica un cuestionamiento a las formas y a los medios con los que ésta gobierna distintas dimensiones de la vida de sus fieles; la asimilación de unas creencias y unas normas conductuales que no responden a los dictámenes de la religión mayoritaria implica una transformación moral que resulta ser más satisfactoria. Este cambio subjetivo “trasciende a la esfera pública cuando estas personas adoptan actitudes y comportamientos que transforman sus disposiciones cotidianas y sus relaciones sociales” (Sarrazin & Rincón, 2015, p. 143). La conversión religiosa puede ser entonces entendida como una forma de resistencia a la religión y a la cultura hegemónica, así como a los modos de vida de la sociedad actual, donde la apropiación de unas creencias y unas prácticas religiosas alternativas se presentan como una transformación subjetiva que incide en la forma en como el converso se relaciona con sí mismo y con el resto de la sociedad.

El presente trabajo subraya el carácter político de la conversión religiosa en cuanto ésta se configura como un medio de resistencia a la cultura y a la religión hegemónica; la elección voluntaria de un camino alternativo, asimilando una nueva orientación de vida de acuerdo a las prescripciones, valores y creencias de una religión que se distancia significativamente de aquella en la cual se fue formado inicialmente, da cuenta de un proceso de transformación ética que trasciende a la esfera política:

Mahmood recuerda lo difícil que es separar lo ético de lo político, cuando toda forma de política «requiere y asume un tipo particular de sujeto que es producido por una serie de prácticas disciplinarias que están en el centro del aparato regulador de cualquier acuerdo político moderno» (Mahmood 2005, citado en Sarrazin & Rincón, 2015, p. 133).

Lo expuesto anteriormente permite extender la comprensión de las implicaciones de la conversión religiosa al ámbito de lo político, aspecto poco desarrollado en la literatura

académica existente acerca del tema. Este hallazgo es relevante en la medida en que sugiere una perspectiva de análisis alternativa, de carácter político, a los fenómenos de la conversión religiosa y de las relaciones de reconocimiento intergrupales.

Es necesario apuntar que esta autodeterminación espiritual, basada en los intereses y aspiraciones del individuo, y desprendida de la tradición religiosa en la cual se fue inicialmente formado, representa un rasgo propio de la modernidad. Lo anterior ha sido denominado desde la sociología como el proceso de individualización propio de la modernidad tardía. De acuerdo con Elias (1990, citado en Sarrazín & Arango, 2017):

La modernización va a la par con un aumento de las posibilidades para la elección individual. Las obligaciones heredadas o por pertenencia a una tradición familiar ceden ante el ideal de ser un individuo que decide el rumbo de su propia vida: la elección se convierte en un imperativo (p. 44).

Esta tendencia propia de la modernidad estimula el ideal por la construcción autónoma de la individualidad; siguiendo a Beck (2001, citado en Sarrazín & Arango, 2017):

El ideal moderno es el de la construcción de un “Yo” que se concibe como el centro del universo y principal eje de las preocupaciones y motivaciones. La individualización de la modernidad tardía supone entonces un actor que toma todas sus decisiones concibiéndose a sí mismo como “el centro de las cosas” (p. 44).

De ahí que las elecciones religiosas de los participantes de este estudio concuerden con unas dinámicas propias de la sociedad contemporánea, actuando como el reflejo de una tendencia moderna en las formas de relacionarse con lo religioso.

En resumen, este estudio permitió identificar cómo la transformación subjetiva, ética y moral favorecida por la conversión religiosa de un grupo mayoritario a uno minoritario, en la cual es

asimilada una forma alternativa de orientar la propia conducta que no obedece a los preceptos inculcados por la religión dominante, constituye un ejercicio político de resistencia frente a una religión y una cultura hegemónica, así como ante unos modos de vida particulares con los cuales el sujeto no se identifica y de los que busca diferenciarse.

Para concluir, basta con reiterar cómo el proceso de conversión religiosa experimentado por los participantes de este estudio dio cuenta del camino recorrido en la transición identitaria de un grupo religioso mayoritario a uno minoritario, y resaltó la influencia de los aspectos emocionales en dicha decisión. Asimismo, los relatos de vida de estas personas nos permitieron identificar la escasa relevancia atribuida a la necesidad de reconocimiento social, lo cual se presenta como un aporte a la comprensión de las relaciones de reconocimiento intergrupales de las prácticas y creencias religiosas minoritarias. Finalmente, el estudio resaltó el carácter político de la conversión religiosa, al presentarse como una forma de resistencia a la cultura y a la religión hegemónica, permitiendo una transformación subjetiva basada en la incorporación de unas pautas de comportamiento y en la asimilación de unos valores alternativos que no se corresponden con aquellos del grupo religioso dominante.

8.1. Limitaciones y recomendaciones

La principal limitación de este estudio consistió en el reducido número de participantes y, por lo tanto, de grupos religiosos minoritarios representados. Lo anterior implica una limitación en la medida en que las características de los grupos abordados pueden diferir de forma sustancial de las de otros grupos religiosos minoritarios de la ciudad, por lo que las conclusiones que se derivan de este estudio no son generalizables al resto de grupos religiosos minoritarios, y responden exclusivamente al contexto de los grupos incluidos y las condiciones particulares de

los representantes seleccionados. Igualmente, al incluirse sólo un representante de cada grupo, la variabilidad en las condiciones individuales y contextuales del proceso de vinculación con el grupo religioso minoritario queda limitada a las experiencias específicas de los tres participantes del estudio. De lo anterior se deriva una primera recomendación metodológica referente a la inclusión de un mayor número de sujetos y grupos religiosos minoritarios que den cuenta de la variabilidad de las experiencias de conversión religiosa y de las relaciones de reconocimiento intergrupales.

Por otra parte, algunas características de los informantes tales como el género, el rol desempeñado dentro del grupo o el estadio en el proceso de conversión religiosa, sugieren preguntas acerca de la percepción de necesidad de reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas minoritarias que pueden construir las mujeres, los miembros menos representativos de los grupos, o aquellos conversos que se ubican en una etapa inicial o intermedia del proceso de conversión religiosa. Una segunda recomendación que surge del estudio implica la ampliación de los criterios de inclusión, considerando la participación de otros sujetos que permitan diversificar los factores individuales y contextuales que subyacen a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de las creencias y prácticas religiosas minoritarias.

Se considera igualmente necesaria la inclusión de otros actores que puedan dar cuenta de sus percepciones acerca del fenómeno estudiado, tales como los miembros del grupo religioso mayoritario, los sujetos que no se identifican con ningún grupo religioso o los agentes administrativos encargados de velar por el derecho a la libertad de cultos en la ciudad.

Adicionalmente, la condición minoritaria y el amplio distanciamiento cultural de los grupos religiosos minoritarios abordados, en relación a la religión y la cultura hegemónica, sugieren cierto nivel de exotismo para los perceptores externos, especialmente para aquellos que se

identifican con la religión mayoritaria, quienes pueden estimar las características de dichos grupos tan ajenas a las propias, que no implican una percepción de amenaza hacia el propio grupo, por lo que las relaciones que establecen con estos no suelen ser de carácter conflictivo. Se considera necesario abordar aquellos grupos minoritarios que presentan un grado mayor de similitud con el grupo religioso mayoritario, ya que, cómo se expuso anteriormente, a mayor familiaridad con el endogrupo, mayor es la necesidad de diferenciación intergrupala y mayores son las posibilidades de asumir actitudes hostiles hacia estos. Lo anterior puede implicar una diferencia significativa en la forma en cómo se valora la necesidad de reconocimiento social de las creencias y prácticas religiosas en los grupos minoritarios, así como en la percepción que estos construyen acerca del menosprecio.

Otra recomendación que deriva de los hallazgos de esta investigación, los cuales se corresponden con los desarrollos teóricos acerca de la influencia del contacto intergrupala en la disminución de los prejuicios y el establecimiento de relaciones intergrupales positivas, sugiere que, entre mayor interacción y familiarización entre grupos, menor es la probabilidad de que se establezcan relaciones conflictivas. Los participantes de este estudio resaltaron la necesidad de buscar puntos en común que acerquen a los distintos grupos religiosos, en lugar de enfatizar en las diferencias que los distancian. De lo anterior se infiere la pertinencia de favorecer espacios para el diálogo interreligioso en la ciudad, los cuales deben estar centrados en aquellos intereses que resulten comunes para los diversos grupos.

Referencias

- Bao, W.; Whitbeck, L.; Hoyt, D. & Conger, R. (1999). Perceived Parental Acceptance as a Moderator of Religious Transmission among Adolescent Boys and Girls. *Journal of Marriage and Family*, 61(2), 362-374.
- Bargh, J. (2018). *¿Por qué hacemos lo que hacemos?: el poder del inconsciente*. Barcelona, España: Ediciones B.
- Beach, S. & Tesser, A. (2000). Self-evaluation Maintenance and Evolution: Some Speculative Notes. En L. Wheeler, & J. Suls (Eds.), *Handbook of Social Comparison: Theory and Research* (pp. 123–140). Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers.
- Bebiroglu, N.; Roskam, I. & van der Straten Waillet, N. (2015). Discussing Religion: Exploring the Link Between Parental Religious Socialization Messages and Youth Outcomes. *Review of Religious Research*, 57(4), 555-573.
- Beck, U.; Giddens, A.; & Lash, S. (2001). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- Becker, J. & Tausch, N. (2014). When Group Memberships are Negative: The Concept, Measurement, and Behavioral Implications of Psychological Disidentification. *Self Identity*, 13, 294–321.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Blanco, M. (2011). Investigación narrativa: Una forma de generación de conocimientos. *Nueva Época*, 24(67), 135-156.
- Brace, L. (2011). ‘The Imprison’d Absence of Your Liberty’: Slavery, Recognition and Belonging. En S. Thompson, & M. Yar (Eds.), *The Politics of Misrecognition* (67-85). Farnham, Inglaterra: Ashgate Publishing.
- Brehm, J. (1999). The Intensity of Emotion. *Personality and Social Psychology Review*, 3, 2-22.
- Buunk, A., & Gibbons, F. (2006). Social Comparison Orientation: A New Perspective on Those Who Do and Those Who Don’t Compare With Others. En S. Guimond (Ed.), *Social Comparison and Social Psychology: Understanding Cognition, Intergroup Relations, and Culture* (pp. 15-32). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Cairns, E.; Kenworthy, J., Campbell, A. & Hewstone, M. (2006). The Role of In-Group Identification, Religious Group Membership and Intergroup Conflict in Moderating In-Group and Out-Group Affect. *British Journal of Social Psychology*, 45, 701–716.

- Carballo, F. (2013). Diversidad religiosa y derechos humanos en el Centro de Medellín. En Municipio de Medellín (Ed.), *Libertad de cultos y derechos humanos, aproximación al pluralismo religioso en el Centro de Medellín* (pp. 144-167). Medellín, Colombia: Impresos Begón S.A.S.
- Cardona, J. & González, C. (2 de julio de 2016) “Lo que se necesita ahora es igualdad”: líderes religiosos. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/politica/se-necesita-ahora-igualdad-lideres-religiosos-articulo-641207>.
- Clarke, S.; Hoggett, P. & Thompson, S. (2006). The Study of Emotion: An Introduction. En S. Clarke, P. Hoggett, & S. Thompson (Eds.), *Emotion, Politics and Society* (pp. 3-13). Nueva York, Estados Unidos: Palgrave MacMillan.
- Coffey, A. & Atkinson, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos: estrategias complementarias de investigación*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Congreso de la Republica. (2006). *Ley 1090 de 2006*. Diario Oficial No. 46.383 de 6 de septiembre de 2006.
- Constitución política de Colombia. [Const.] (1991). Artículo 19 [II]. 2da Ed. Legis.
- Cornejo, M.; Mendoza, F. & Rojas, R. (2008). La investigación con relatos de vida: pistas y opciones del diseño metodológico. *Psyche*, 17(1), 29-39.
- Costa-Lopes, R.; Vala, J. & Judd, C. (2012). Similarity and Dissimilarity in Intergroup Relations: Different Dimensions, Different Processes. *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, 1, 31-65.
- Demertzis, N. (2013). Introduction: Theorizing the Emotions–Politics Nexus. En N. Demertzis (Ed.), *Emotions in politics: The Affect Dimension in Political Tension* (pp. 1-16). Basingstoke, Inglaterra: Palgrave MacMillan.
- Desmond, S.; Morgan, K. & Kikuchi, G. (2010). Religious Development: How (And Why) Does Religiosity Change from Adolescence to Young Adulthood? *Sociological Perspectives*, 53(2), 247-270.
- Domínguez, E. & Herrera, J. (2013). La investigación narrativa en psicología: Definición y funciones. *Psicología desde el Caribe*, 30(3), 620-641.
- Ellemers, N.; Kortekaas, P. & Ouwerkerk, J. (1999). Self-Categorisation, Commitment to the Group and Group Self-Esteem as Related but Distinct Aspects of Social Identity. *European Journal of Social Psychology*, 29, 371–389.

- Falomir-Pichastor, J.; Mugny, G.; Quiamzade, A. & Gabarrot, F. (2008). Motivations Underlying Attitudes: Regulatory Focus and Majority Versus Minority Support. *European Journal of Social Psychology*, 38, 587–600.
- Feldman, L. (2018). *La vida secreta del cerebro: cómo se construyen las emociones*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Ferrarese, E. (2011). Axel Honneth's Antagonism: What Changes When the Mode of Acquiring Recognition Changes. En S. Thompson, & M. Yar (Eds.), *The Politics of Misrecognition* (33-44). Farnham, Inglaterra: Ashgate Publishing.
- Festinger, L. (1954). A Theory of Social Comparison Processes. *Human Relations*, 7, 117–140.
- Fiske, S.; Cuddy, A.; Glick, P. & Xu, J. (2002). A Model of (Often Mixed) Stereotype Content: Competence and Warmth Respectively Follow from Perceived Status and Competition. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82, 878-902.
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid, España: Ediciones Morata.
- Gamson, W. (1992). *Talking Politics*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Gaunt, R.; Leyens, J. & Demoulin, S. (2002). Intergroup Relations and the Attribution of Emotions: Control Over Memory for Secondary Emotions Associated With the Ingroup and Outgroup. *Journal of Experimental Social Psychology*, 38, 508–514.
- Goeke-Morey, M. & Cummings, E. (2017). Religiosity and Parenting: Recent Directions in Process-Oriented Research. *Current Opinion in Psychology*, 15, 7–12.
- Goodwin, J.; Jasper, J. & Polletta, F. (2001). Introduction: Why Emotions Matter. En J. Goodwin, J. Jasper, & F. Polletta (Eds.), *Passionate Politics: Emotions and Social Movements* (pp. 1-24). Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.
- Gooren, H. (2007). Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46, 337–353.
- Gracia, A. & Horbath, J. (2013). Expresiones de la discriminación hacia grupos religiosos minoritarios en México. *Sociedad y Religión*, 39(23), 12-53.
- Halama, P. (2015). Empirical Approach to Typology of Religious Conversion. *Pastoral Psychology*, 64, 185–194.
- Hardy, S. A.; White, J.; Zhang, Z. & Ruchty, J. (2011). Parenting and the Socialization of Religiousness and Spirituality. *Psychology of Religion and Spirituality*, 3, 217–230.

- Hernández, R.; Fernández, C. & Baptista, P. (2006). *Metodología de la investigación*. México D.F., México: McGraw Hill Interamericana Editores, S.A.
- Hogg, M. (1992). *The Social Psychology of Group Cohesiveness: From Attraction to Social Identity*. Nueva York, Estados Unidos: New York University Press.
- Hogg, M. (2001). Social Categorization, Depersonalization, and Group Behavior. En M. Hogg, & S. Tindale (Eds.), *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes* (pp. 56-85). Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishers Ltd.
- Hogg, M. & Abrams, D. (1998). *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Hoggett, P. & Thompson, S. (2012). Introduction. En P. Hoggett, & S. Thompson (Eds.), *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies* (pp. 1-19). Nueva York, Estados Unidos: Continuum International Publishing Group.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio: sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid, España: Katz Editores.
- Hood, R.; Hill, P. & Spilka, B. (2009). Conversion, Spiritual Transformation, and Deconversion. En R. Hood, P. Hill, & B. Spilka (Eds.), *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (4th Ed.) (pp. 206-243). Nueva York, Estados Unidos: Guilford Press.
- Ikegami, T.; & Ishida, Y. (2007). Status Hierarchy and the Role of Disidentification in Discriminatory Perception of Outgroups. *Japanese Psychological Research*, 49(2), 136-147.
- Illouz, E. (2007). *Intimidaciones congeladas: las emociones en el capitalismo*. Madrid, España: Katz Editores.
- Jasper, J. (1998). The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and Around Social Movements. *Sociological Forum*, 13(3), 397-424.
- Kelly, J. (2001). Mood and Emotion in Groups. En M. Hogg, & S. Tindale (Eds.), *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes* (pp. 164-181). Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishers Ltd.
- Kessler, T. & Hollbach, S. (2005). Group-based Emotions as Determinants of Ingroup Identification. *Journal of Experimental Social Psychology*, 41, 677-685.

- Kim, Y. & Wilcox, W. (2014). Religious Identity, Religious Attendance, and Parental Control. *Review of Religious Research*, 56(4), 555-580.
- Leonard, K.; Cook, K.; Boyatzis, C.; Kimball, C. & Flanagan, K. (2013). Parent-Child Dynamics and Emerging Adult Religiosity: Attachment, Parental Beliefs, and Faith Support. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(1), 5-14.
- Maioli, E. & Donatello, L. (2015). *Identidades en tensión: “estar en el mundo” o “ser parte del mundo”: tensiones existentes entre la identificación religiosa y el status ciudadano de los miembros de la organización testigos de Jehová (AMBA, 2013-2014)*. (Tesis de doctorado). FLACSO, Buenos Aires.
- Maliepaard, M. & Verkuyten, M. (2018). National Disidentification and Minority Identity: A Study Among Muslims in Western Europe. *Self and Identity*, 17(1), 75-91.
- Martin, T.; White, J. & Perlman, D. (2003). Religious Socialization: A Test of the Channeling Hypothesis of Parental Influence on Adolescent Faith Maturity. *Journal of Adolescent Research*, 18(2), 169-187.
- Martínez, E. & Quintero-Mejía, M. (2016). Base emocional de la ciudadanía: narrativas de emociones morales en estudiantes de noveno grado. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(1), 301-313.
- Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, 31, 83-109.
- McCoy, S. & Major, B. (2003). Group Identification Moderates Emotional Responses to Perceived Prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29(8), 1005-1017.
- McNay, L. (2008). The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency. *Sociological Theory*, 26(3), 271-296.
- Mead, G. (2010). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social* (4ta Ed.). Madrid, España: Paidós, Espasa Libros S.L.U.
- Mendonça, R. (2011). Recognition and Esteem: A Case Study of the Struggles of People Affected by Leprosy. En S. Thompson, & M. Yar (Eds.), *The Politics of Misrecognition* (145-167). Farnham, Inglaterra: Ashgate Publishing.
- Ministerio de Salud. (1993). Resolución n° 008430 de 1993 de la Republica de Colombia. Recuperado de: [http://www.minsalud.gov.co/Normatividad/RESOLUCION 8430 DE 1993.pdf](http://www.minsalud.gov.co/Normatividad/RESOLUCION%208430%20DE%201993.pdf)
- Montgomery, R. (1991). The Spread of Religions and Macrosocial Relations. *Sociological Analysis*, 52, 14-22.

- Morales, A. (2013). Políticas de pluralismo religioso para una Medellín incluyente y diversa. En Municipio de Medellín (Ed.), *Libertad de cultos y derechos humanos, aproximación al pluralismo religioso en el Centro de Medellín* (pp. 176-218). Medellín, Colombia: Impresos Begón S.A.S.
- Muñoz, L. (4 de julio de 2016). 25 años de la libertad religiosa y de cultos en Colombia. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/politica/25-anos-de-libertad-religiosa-y-de-cultos-colombia-articulo-641366>.
- Myers, S. (1996). An Interactive Model of Religiosity Inheritance: The Importance of Family Context. *American Sociological Review*, 61, 858-866.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- Ottati, V. & Wyer, R. (1993). Affect and Political Judgment. En S. Iyengar, & W. McGuire (Eds.), *Explorations in Political Psychology* (pp. 296-315). Londres, Inglaterra: Duke University Press.
- Parkinson, B.; Fischer, A. & Manstead, A. (2005). Group Emotion. En B. Parkinson, A. Fischer, & A. Manstead (Eds.), *Emotion in Social Relations: Cultural, Group, and Interpersonal Processes* (pp. 87-114). Nueva York, Estados Unidos: Psychology Press.
- Pennekamp, S.; Doosje, B.; Zebel, S. & Alarcón, A. (2009). In Matters of Opinion, What Matters is the Group: Minority Group Members' Emotional Reactions to Messages About Identity Expression. *Journal of Experimental Social Psychology* 45, 778-787.
- Pettigrew, T. & Meertens, R. (1995). Subtle and Blatant Prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology*, 25, 57-75.
- Petts, R. (2014). Parental Religiosity and Youth Religiosity: Variations by Family Structure. *Sociology of Religion*, 76(1), 95-120.
- Polkinghorne, D. (1988). *Narrative Knowing and the Human Sciences SUNY Series in Philosophy of the Social Sciences*. Nueva York, Estados Unidos: State University of New York Press.
- Quintero, M., & Mateus, J. (2014). Sentimientos morales y políticos en la formación ciudadana en Colombia: Atributos y estigmas. *Folios*, 39, 137-147.
- Rambo, L. (1993). *Understanding Religious Conversion*. New Haven, Estados Unidos: Yale University Press.

- Rambo, L. & Farhadian, C. (1999). Converting: Stages of Religious Change. En C. Lamb, & M. Bryant (Ed.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies* (pp. 23-34). London & New York: Cassell.
- Regnerus, M. & Burdette, A. (2006). Religious Change and Adolescent Family Dynamics. *The Sociological Quarterly*, 47(1), 175-194.
- Restrepo, G. (2013). De la hegemonía católica al pluralismo religioso: Medellín (1970-2012). En Municipio de Medellín (Ed.), *Libertad de cultos y derechos humanos, aproximación al pluralismo religioso en el Centro de Medellín* (pp. 66-102). Medellín, Colombia: Impresos Begón S.A.S.
- Rodríguez, G.; Gil, J. & García, E. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga, España: Ediciones Aljibe.
- Salgado, A. (2007). Investigación cualitativa: Diseños, evaluación del rigor metodológico y retos. *Liberabit. Revista de Psicología*, 13, 71-78.
- Sarrazín, J. (2017a). ¿Guiados por Dios o por Sí Mismos? Estudio comparativo entre adeptos a las espiritualidades alternativas y adeptos a las iglesias evangélicas. *Revista Cuestiones Teológicas*, 44(102), 373-396.
- Sarrazín, J. (2017b). Budismo universal, budismo individual. Análisis del interés por la espiritualidad oriental en occidente. *Escritos*, 25(54), 59-81.
- Sarrazín, J. (2017c). La idealización de la alteridad: reflexiones sobre sus fundamentos en la historia occidental. *Anagramas Rumbos y Sentidos de la Comunicación*, 16(31), 229-246.
- Sarrazín, J. & Arango, P. (2017). La alternativa cristiana en la modernidad tardía. Razones de la migración religiosa del catolicismo al pentecostalismo. *Folios*, 46, 41-54.
- Sarrazín, J. & Rincón, L. (2015). La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad. *Revista de Estudios Sociales*, 51, 132-145.
- Sedgwick, E. & Frank, A. (1995). Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins. *Critical Inquiry*, 21(2), 496-522.
- Simon, B. & Grabow, H. (2014). To be Respected and to Respect: The Challenge of Mutual Respect in Intergroup Relations. *British Journal of Social Psychology*, 53, 39-53.
- Simon, B.; Aufderheide, B. & Kampmeier, C. (2003). The Social Psychology of Minority-Majority Relations. En R. Brown, & S. Gaertner (Eds.), *Blackwell Handbook of Social Psychology: Intergroup Processes* (pp. 303-323). Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishers Ltd.

- Smith, E. (1993). Social Identity and Social Emotions: Toward New Conceptualizations of Prejudice. En D. Mackie, & D. Hamilton (Eds.), *Affect, Cognition, and Stereotyping: Interactive Processes in Group Perception* (pp. 297–315). San Diego, Estados Unidos: Academic Press.
- Smith, E. & Mackie, D. (2015). Dynamics of Group-Based Emotions: Insights From Intergroup Emotions Theory. *Emotion Review*, 7(4), 349–354.
- Smith, E.; Seger, C. & Mackie, D. (2007). Can Emotions be Truly Group Level? Evidence for four Conceptual Criteria. *Journal of Personality and Social Psychology*, 93, 431–446.
- Smith, H. & Leach, C. (2004). Group Membership and Everyday Social Comparison Experiences. *European Journal of Social Psychology*, 34, 297–308.
- Smith, R. (2016). *Schadenfreude: la dicha por el mal ajeno y el lado oscuro de la naturaleza humana*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Smith, V. (2006). La psicología social de las relaciones intergrupales: modelos e hipótesis. *Actualidades en Psicología*, 20, 45-71.
- Spilka, B.; Hood, R.; Hunsberger, B. & Gorsuch, R. (2003). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (3rd Ed.). Nueva York, Estados Unidos: Guilford Press.
- Strauss, A. & Corbin, J. (2012). *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Tajfel, H. (1982). Social Psychology of Intergroup Relations. *Annual Review of Psychology*, 33, 1–39.
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Tajfel, H. & Turner, J. (1979). An Integrative Theory of Intergroup Conflict. En S. Worchel, & W. Austin (Eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (pp. 33-47). Monterrey, México: Brooks/Cole.
- Tajfel, H. & Turner, J. (1985). The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour. En S. Worchel, & W. C. Austin (Eds.), *The Social Psychology of Intergroups Relations* (pp. 7–24). Chicago, Estados Unidos: Nelson Hall.
- Taylor, S. & Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Barcelona, España: Editorial Paidós Básica.
- Tello, F. (2011). Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista de Sociología*, 26, 45-57.

- Thiessen, J. (2016). Kids, You Make the Choice: Religious and Secular Socialization among Marginal Affiliates and Nonreligious Individuals. *Secularism and Nonreligion*, 5(6), 1–16.
- Thompson, S. (2006). Anger and the Struggle for Justice. En S. Clarke, P. Hoggett, & S. Thompson (Eds.), *Emotion, Politics and Society* (123-144). Nueva York, Estados Unidos: Palgrave MacMillan.
- Tinoco, J. (2006). *Desarrollo de un instrumento de actitudes hacia la religiosidad en jóvenes universitarios (instituciones públicas y privadas) de la Ciudad de México* (Tesis de Doctorado en Investigación Psicológica). México: Universidad Iberoamericana.
- Toro, I. & Parra, R. (2010). *Fundamentos epistemológicos de la investigación y la metodología de la investigación*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Turner, J. (1999). Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-Categorization Theories. En N. Ellemers, R. Spears, & B. Doosje (Eds.), *Social Identity: Context, Commitment, Content* (pp. 6-34). Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishers Ltd.
- Turner, J.; Hogg, M.; Oakes, P.; Reicher, S. & Wetherell, M. (1987). *Rediscovering the Social Group: A self-categorization Theory*. Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishers Ltd.
- Vaidyanathan, B. (2011). Religious Resources or Differential Returns? Early Religious Socialization and Declining Attendance in Emerging Adulthood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(2), 366-387.
- Van Gent, J. & Young, S. (2015). Introduction: Emotions and Conversion. *Journal of Religious History*, 39(4), 461- 467.
- Vermeer, P. (2014). Religion and Family Life: An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research. *Religions*, 5, 402–421.
- Vezzali, L.; Giovannini, D.; & Capozza, D. (2010). Longitudinal Effects of Contact on Intergroup Relations: The Role of Majority and Minority Group Membership and Intergroup Emotions. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 20, 462–479.
- Wilder, D. (1978). Perceiving Persons as a Group: Effects on Attributions of Causality and Beliefs. *Social Psychology*, 41(1), 13-23.
- Yzerbyt, V.; Dumont, M.; Mathieu, B.; Gordijn, E. & Wigboldus, D. (2006). Social Comparison and Group-Based Emotions. En S. Guimond (Ed.), *Social Comparison and Social Psychology: Understanding Cognition, Intergroup Relations, and Culture* (pp. 174-205). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

Anexos

Anexo 1. Consentimiento informado

CONSENTIMIENTO INFORMADO

ENTREVISTA A LÍDERES DE GRUPOS RELIGIOSOS MINORITARIOS

INVESTIGADORES: Germán Dario Zapata Agudelo

Edgar Orlando Arroyave Álvarez

TÍTULO DE LA INVESTIGACIÓN: “ASPECTOS EMOCIONALES SUBYACENTES A LAS RELACIONES DE RECONOCIMIENTO INTERGRUPAL EN TRES LÍDERES DE GRUPOS RELIGIOSOS MINORITARIOS”.

INFORMACIÓN SOBRE LA INVESTIGACIÓN

PROPÓSITO

Este estudio busca describir los aspectos emocionales subyacentes que tres líderes de grupos religiosos minoritarios de Medellín y su Área Metropolitana identifican en torno a las experiencias de reconocimiento y no reconocimiento de sus creencias y prácticas religiosas.

PROCEDIMIENTO

Usted, en calidad de entrevistado, no tiene la obligación de responder algo que no desee, pero queremos transmitirle la seguridad de que todas sus respuestas serán tratadas de manera

absolutamente confidencial, puesto que ninguna persona ajena a la investigación se enterará de lo que usted ha contestado. Por lo tanto, antes de tomar cualquier decisión frente a la participación, por favor tómese todo el tiempo que necesite para preguntar, averiguar y discutir todos los aspectos relacionados con este estudio con los investigadores, con sus amigos, con sus familiares, con otros psicólogos o con otros profesionales en quienes usted confíe.

Si usted decide participar de la investigación, se acordará la realización de una entrevista inicial, la cual se convendrá con usted para elegir el lugar y el momento adecuado. Dado que el énfasis de la investigación consiste en construir relatos de vida acerca del tema de interés, es posible que se requieran varios encuentros para el desarrollo de estos.

CONDICIONES ÉTICAS DE LA INVESTIGACIÓN:

Dentro de las condiciones éticas para este estudio se encuentran las siguientes:

Secreto Profesional:

La información personal que usted dará en el curso de este estudio es confidencial y permanecerá en secreto y no será proporcionada a ninguna persona diferente a usted bajo ninguna circunstancia. Sólo algunos investigadores (estrictamente los responsables del estudio) tendrán acceso para efectos del análisis y la comprensión del mismo. La escritura de los resultados, así como cualquier artículo que pueda ser publicado no llevará ni los nombres ni datos de identificación de las personas que participaron en ella, a menos de que se solicite lo contrario por parte del participante.

Derecho a la No-Participación:

Los participantes, al estar informados de la investigación y el procedimiento, tienen plena libertad para abstenerse de responder total o parcialmente las preguntas que le sean formuladas y a prescindir de su colaboración cuando a bien lo consideren.

Inconvenientes, Malestares y Riesgos:

La realización de las entrevistas no conlleva ningún riesgo o peligro; el único inconveniente son las preguntas sobre situaciones privadas, que pudieran causar incomodidad.

Remuneración:

Debe quedar claro que no se otorgará beneficio económico por participar en este estudio, así como tampoco plantea ningún costo económico para usted. Su participación es muy valiosa para la construcción de conocimientos académicos en torno a los procesos psicosociales que sustentan las transformaciones sociales en pro de la inclusión y la tolerancia interreligiosa, así como de las prácticas de reivindicación política de los grupos minoritarios.

CONSENTIMIENTO INFORMADO

ENTREVISTA A LÍDERES DE GRUPOS RELIGIOSOS MINORITARIOS

“ASPECTOS EMOCIONALES SUBYACENTES A LAS RELACIONES DE RECONOCIMIENTO INTERGRUPAL EN TRES LÍDERES DE GRUPOS RELIGIOSOS MINORITARIOS”.

Yo _____ con documento de identidad
_____ me he reunido con los investigadores
_____.

Certifico que he sido informado con la claridad y veracidad debida respecto al curso y proceso de la investigación, sus objetivos y procedimientos. Que actúo consciente, libre y voluntariamente como participante de la presente investigación contribuyendo a la fase de recopilación de la información.

Soy conocedor de la autonomía suficiente que poseo para abstenerme de responder total o parcialmente las preguntas que se me formulen y a prescindir de mi colaboración cuando a bien lo considere.

Que se respetará la buena fe, la confidencialidad e intimidad de la información por mí suministrada, lo mismo que mi seguridad física y psicológica.

Participante

Investigador

Investigador