

X Jornadas de Sociología UNLP

5, 6 y 7 de diciembre de 2018 - UNLP

**Mesa temática: 36 - La religión en perspectiva sociológica.
Estudios sociales de lo sagrado en la Argentina.**

Identificación religiosa y discriminación social. Los modos de reafirmación identitaria de los miembros de la Asociación de los Testigos de Jehová.

**Autor: Dr. Esteban Maioli (UCA - UBA)
estebanmaioli@live.com.ar**

La creación de sentido, de un mundo de significaciones ordenado a partir de la estructura institucional conlleva a la solidificación de un universo significativo que se estructura en torno a prácticas discriminatorias. El sentido discriminatorio se imbrica con el sentido común, modo de conocimiento por excelencia de la vida cotidiana, y desde allí, produce y reproduce sentidos discriminatorios.

En el caso de los miembros de la Asociación de los Testigos de Jehová, la perpetuación de las distintas modalidades de discriminación (estigmatización, prejuicio, invisibilización y demás) opera como “indicador” de haber accedido a “la verdad”. A partir de la reconstrucción de “una historia” propia del grupo religioso, en donde los primeros cristianos eran perseguidos, martirizados y finalmente asesinados, los Testigos de Jehová se consideran “herederos” de dicha historia. En definitiva, *la discriminación social opera como refuerzo y confirmación de la identificación subjetiva.*

En conclusión, la ponencia pretende describir los modos institucionalizados de afirmación identitaria de los Testigos de Jehová y las maneras de “resistencia” frente a las prácticas sociales discriminatorias de las que han sido históricamente objeto.

Palabras clave: Testigos de Jehová – Identificación – Discriminación social – Reafirmación identitaria – Practicas sociales discriminatorias.

1. Introducción

La identificación es un proceso social constitutivo. Es decir, en todo contexto en donde aparezca “lo social” se conforma un proceso diacrónico de identificación. En este sentido, la interacción social, sustentada sobre la posibilidad de los agentes sociales de realizar intercambios simbólicos de significados o sentidos socialmente construidos, opera como el proceso necesario y primordial de conformación de la identificación social.

Los agentes sociales no significan su vida social por medio de una única pauta identitaria. En virtud de su inserción en un mundo social conformado por un ordenamiento institucional complejo, los modos de conformación de la identificación se encuentran sujetos a una diversidad de imbricaciones del agente social en el marco más amplio del mundo social objetivo. El primer supuesto teórico desde el cual se parte consiste en asumir que la identidad es, en realidad, un proceso. Por tal motivo, si bien de manera indistinta se utiliza la noción de identidad e identificación, debe saberse con precisión que siempre se piensa en la identificación como proceso, es decir, como un modo peculiar de conformación de la subjetividad que se enmarca en una dialéctica social que implica la conformación de universos simbólicos de sentidos socialmente construidos. En virtud de ello, se asume una perspectiva teórica que entiende a la realidad social, tanto en su dimensión objetiva como subjetiva, como un proceso de construcción constante e incesante (Berger y Luckmann, 2003). El constructivismo social, en sus diversas variantes teóricas (Giddens, 1984; Bourdieu, 1997; Berger y Luckmann, 2003) ofrece una matriz teórico-conceptual pertinente para revisar los modos de conformación de la identificación entendida como proceso.

Por su parte, asumir esta particular mirada sobre la formación de los idearios simbólicos que operan como estructura estructurante (Bourdieu, 1997) de lo social, conduce necesariamente a reflexionar sobre aquello que se denomina usualmente “cultura”. La cultura, entendida en primera instancia como un conjunto de elementos socio-normativos, valorativos, actitudinales, simbólicos, tradicionales y de creencias, opera como “universo de sentido” (Berger y Luckmann, 2003) desde el cual toda acción e interacción es significada, dotada de sentido, por el agente social. Desde la perspectiva constructivista social, la cultura es el marco de posibilidad a la vez que el “resultado” de la interacción. Sin embargo, el planteo del proceso de construcción social bosquejado en estos términos (como secuencia temporal) sólo conduce a un equívoco de enorme magnitud: la construcción social de la realidad no asume una linealidad temporal, lo cual conduciría necesariamente a la reflexión y determinación de qué “cosa” ha sido primero y qué “cosa” ha sido después. La cultura no es resultado de la interacción en términos *ex post*; al tiempo que no es condición de posibilidad en términos *ex ante*. Es ambas cosas de manera simultánea (Berger y Luckmann, 2003; Jenkins, 2002). La formación de la realidad social como constructo humano (Bauman, 2007) exige considerar a la misma como una elaboración dialéctica; como una instancia de conformación que exige la reflexión concurrente sobre la realidad social objetiva (en términos de su existencia “real”, como realidad separada del sujeto que pretende conocerla), al tiempo que el conocimiento de la realidad social subjetiva (en términos de su internalización en la subjetividad de los agentes sociales, que les permitirá dar “sentido” a sus prácticas sociales cotidianas en virtud de ella). En este sentido, la noción de “habitus” esbozada por Bourdieu (Bourdieu, 1997) ofrece una herramienta teórico-conceptual apropiada para revisar la conformación dialéctica de la realidad social, y en última instancia, evitar caer en los malentendidos que pueden conducir a una noción reificada de la cultura. El *habitus*, entendido como un esquema de disposiciones para la acción,

interiorizado, que opera como pauta de significación, apreciación y cognición del mundo social objetivo, conforma un punto de partida apropiado para reflexionar sobre la identificación entendida como proceso.

La religión, entendida como un conjunto de creencias de diverso tipo y grado de estructuración, opera como un elemento que contribuye a la presentación de ciertos principios de organización de los modos de precepción, cognición y apreciación del mundo, en general, y de los “diversos mundos sociales”, en particular, en los cuales se insertan los agentes sociales. En virtud de ello, la religión opera como un gran sistema de prácticas y representaciones sociales con enorme grado de efectividad sobre los procesos de conformación de la identificación (Bourdieu, 2008; Jenkins, 2002).

2. Configuraciones culturales

Margulis (2009) entiende que la cultura merece una definición anclada en la noción semiótica. Tal como señala el autor, “la cultura supone modos compartidos de significar el mundo que proveen orientaciones hacia la acción, lo que implica que cuando se comparte la cultura los comportamientos de los demás se tornan inteligibles y relativamente predecibles” (Margulis, 2009: 25). Al mismo tiempo, señala que “la cultura sería el conjunto interrelacionado de códigos de la significación, históricamente constituidos, compartidos por un grupo social, que hacen posible, entre otros aspectos, la comunicación, la interacción y la identificación” (Margulis et al, 1994: 4).

“El concepto de cultura, entendido como conjunto de elementos simbólicos o bien como costumbres y valores de una comunidad asentada en un territorio, es problemático en términos teóricos y en términos ético-políticos” (Grimson, 2011: 61). Sin lugar a duda, la dificultad principal es la consideración de una comunidad como agrupamiento social clasificable de modo excluyente bajo cierto

rótulo en función de la cultura. Sin embargo, en la actualidad es posible sugerir que toda presunción de los grupos sociales equiparables a conjuntos sistemáticos de valores, símbolos y tradiciones es indudablemente equivocada. Al interior de cada grupo humano existen múltiples desigualdades e inequidades, y en virtud de ello, relaciones de conflictos fundados en las diferencias. Al mismo tiempo, las colectividades humanas no son compartimentos estancos; sus límites son más fluidos de que lo que se imagina de primera mano. Las múltiples interdependencias direccionan el conflicto político entre las comunidades que producen, crean y recrean sus valores y normas.

En este sentido, es necesario notar que “los procesos de distinción social, desde la nobleza hasta las formas de discriminación, requieren cierto grado de legitimidad social” (Grimson, 2011: 62). La legitimación de la jerarquización de las diferencias no se da por mera operación de imposición, sino más bien por medio de la naturalización de las posiciones jerarquizadas de tales diferencias. De modo paradójico, el mismo concepto de cultura, que otrora se presentara con enorme potencialidad democratizadora, operó como elemento legitimador de la segregación. La cultura reemplazó la noción de naturaleza, y por ello, se constituyó en la fuente de validación del fenómeno discriminatorio.

La noción asumida en este texto entiende a la cultura como elemento fundamental de imbricación con el sentido común. De tal modo, se entiende a la cultura como resultado, pero también como contexto. Resultado que se expresa en modos de comportamiento ritualizados, en objetivaciones normativas y valorativas, en conductas habitualizadas y en modos de entender el mundo y las circunstancias con él relacionadas. Es decir, cultura es el conjunto complejo de valores, de normas, creencias, ideas, hábitos, rituales, tradiciones y símbolos que operan como marco de significación de cierto agrupamiento humano. Pero al mismo tiempo, cultura también es

contexto de producción y elaboración de tales objetivaciones. Sólo la cultura puede dar cuenta de las específicas condiciones de desigualdad o poder de cada estructura social.

La utilización de la noción de configuración cultural (Grimson, 2011) intenta realzar las objetivaciones de las relaciones de poder existentes en toda relación social. Si se entiende que la configuración cultural es la sedimentación de ciertas relaciones sociales, la noción de hegemonía permite vislumbrar el “triumfo” de ciertos sentidos comunes, frente a la subordinación de otros. Frente a la posible confusión de comprender el carácter invariable de esta conformación, la configuración cultural enaltece, al mismo tiempo, el carácter intrínsecamente conflictivo de la conformación de sus elementos constitutivos. No obstante, “es necesario distinguir los procesos de conflicto que trabajan dentro de los límites hegemónicos de los que trabajan en las fronteras de la hegemonía sobre esos mismos límites, buscando transformarlos” (Grimson, 2011:46).

Ya se ha señalado que el concepto “cultura” admite múltiples significaciones. Es un concepto polisémico de difícil definición, en tanto que su sentido ha ido cambiando con el tiempo y sus alcances y limitaciones se encuentran históricamente condicionados. “La cultura está presente en todos los niveles de la vida humana: en la identidad, en las manifestaciones y características de todo grupo humano, en el pensamiento del hombre y en sus producciones y prácticas de todo tipo” (Margulis, 2009: 13).

En este sentido, y para revisar los procesos de conformación de la cultura, resulta importante recuperar el concepto de “configuración cultural” elaborado por Grimson (2011). El antropólogo argentino señala que el concepto de configuración cultural resulta adecuado para integrar tradiciones teóricas diversas desarrolladas a lo largo de la consolidación de la Antropología como disciplina social. Grimson (2011) sostiene que el estudio de la cultura exige analizar tres elementos fundamentales: la desigualdad, el poder y la historicidad.

Estos tres elementos se incorporan en el desarrollo del concepto de configuración cultural, lo cual enriquece el debate teórico sobre el concepto de cultura. Con relación a las configuraciones nacionales, tipo especial de las configuraciones culturales, es necesario resaltar que no implican un todo homogéneo; por el contrario, una configuración nacional entra en contacto con configuraciones culturales específicas y sostienen entre ellas relaciones que van desde la mera ignorancia, conflicto, o relaciones de tensión irresueltas. Señala Grimson (2011) respecto del concepto de configuración cultural: *“El concepto de “configuración cultural” enfatiza la noción de un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social” (Grimson, 2011: 172).*

Son cuatro los elementos constitutivos de una configuración cultural. El primero refiere a la misma como campos de posibilidad. En todo espacio social existen representaciones sociales, prácticas sociales e instituciones sociales posibles (y socialmente aceptadas). Al mismo tiempo, existen un conjunto de representaciones, prácticas e instituciones sociales que son consideradas imposibles, y por ello, calificadas como desviadas en el seno de la configuración cultural. Asimismo, ciertas representaciones, prácticas e instituciones asumen una posición hegemónica, es decir, si bien conviven con otro conjunto de representaciones, prácticas e instituciones posibles, dicha convivencia se establece en términos de relaciones de supra-subordinación: ciertas representaciones, por ejemplo, si bien son aceptadas, son consideradas inferiores con relación a las representaciones hegemónicas. Lo mismo sucede con las prácticas sociales o las instituciones. La heterogeneidad de las diversas instituciones, representaciones o prácticas se hace manifiesta en las distintas maneras de significar tales representaciones, instituciones o prácticas, de modo tal que un régimen de gobierno legítimo para una configuración cultural puede no tener el mismo grado de validación para otra. Tal como señala Grimson (2011), “hay valores distintos

para el pasado o el futuro, y diferentes significados de “pasado” en las diversas configuraciones (Grimson, 2011: 173).

Las configuraciones culturales son campos de posibilidad en tanto que espacios simbólicos, los diversos grupos sociales pueden conformar identificaciones públicas de distintos modos. Tales identificaciones habilitan cierto tipo de prácticas y otra no; por ejemplo, los modos legítimos de hacer valer sus demandas, frente a maneras no validadas que concluirían en conflictos. Incluso el conflicto social, elemento inherente a toda configuración cultural, encuentra modalidades legítimas de llevarse adelante. Por ello, pensar las configuraciones culturales con relación a la identificación es sumamente valioso. Señala Grimson (2011):

“La propuesta conceptual de Segato (1998) y de Briones (2005) de pensar las formaciones nacionales de alteridad implica que siempre hay diferencias entre “partes” de un espacio nacional o provincial (...) Pero, como la lógica de producción de identificaciones es siempre localizada y contingente, esas categorías adquieren significados muy diferentes (e incluyen personas muy distintas) en cada contexto social. Aunque las partes sean idénticas en términos demográficos, el todo implica una interrelación específica y distinta entre las partes” (Grimson, 2011: 175).

El segundo elemento constitutivo de una configuración cultural es la existencia de una lógica específica de interrelación entre las partes que la conforman. Se parte de la base de que en una configuración cultural no existe homogeneidad; por el contrario, existe la posibilidad de agrupar una totalidad en términos analíticos conformada por una multiplicidad de partes diferentes que mantienen entre sí relaciones. Al referir a la lógica de interrelación de las partes que conforman una configuración cultural se está refiriendo a las modalidades de interacción de dichas partes: en algunos casos, puede suponer la existencia de divisiones dicotómicas; en otros casos, puede implicar

la existencia de oposiciones con distinto grado de intensidad en el seno de las instituciones sociales, la vida cotidiana, o las prácticas sociales. En este sentido:

“toda configuración [cultural] tiene una lógica sedimentada de articulación situada de esa heterogeneidad, dispositivos que otorgan sentidos determinados a las partes. Inestables, esos sentidos son disputados justamente porque son relevantes y porque estructuran la vida social en múltiples aspectos” (Grimson, 2011: 176).

Esta lógica de interacción entre las partes constitutivas resulta fundamental para pensar el modo en que ciertas configuraciones culturales “posibles” se imbrican con configuraciones culturales “hegemónicas”. En esta resolución de la interacción en condiciones de supra-subordinación aparece lo “político” como instancia de posibilidad para la resolución institucionalizada del conflicto que pudiera converger entre las diferentes configuraciones culturales.

Un tercer elemento constitutivo de una configuración cultural es la existencia de una trama simbólica común. La existencia de esta urdimbre común de símbolos no implica que los mismos sean idénticos entre las distintas configuraciones culturales, sino que incluso en los procesos de disputa por la apropiación simbólica existe un basamento común de lenguajes utilizados para la comprensión mutua, e incluso la lucha. Toda configuración implica que, a pesar de existir luchas por la apropiación del sentido, existen ciertos “sentidos” que son fundamentales para pensar la mínima comprensión, y la disputa por los mismos. Si no existiese ese mínimo de comprensión simbólica mutua, no habría posibilidad de pensar en una configuración cultural. Si bien es cierto que cada grupo social enuncia sentidos muy diversos entre sí, lo cierto es que, para el resto de los grupos o los agentes, a pesar de no coincidir en la asignación de significados otorgada, la comprenden, les resulta inteligible. En toda configuración cultural existen, en consecuencia, ciertos modos

comunes de apreciación, cognición y evaluación (Bourdieu, 1997) que permiten la interrelación entre los distintos grupos que forman una configuración cultural. Estos modos compartidos de significación:

“(...) implican, necesariamente, la sedimentación de ciertos principios de (di) visión compartidos, una lógica sedimentada de la heterogeneidad que habilita e inhabilita posiciones de sujeto y lugares de enunciación” (Grimson, 2011: 177).

El cuarto elemento constitutivo de una configuración cultural es el concepto de lo compartido. En general, en casi todas las definiciones de cultura se refiere a la idea de un conjunto de elementos que son compartidos por los miembros de una colectividad. Según las definiciones recuperadas, la noción de “compartido” adquiere distinta significación: en algunos casos refiere a que la mayoría de los miembros de ese grupo social considera ciertas prácticas, creencias o valores como relevantes; en otros casos, se hace mención de la idea de una “cultura nacional”. Evitando caer en estas simplificaciones, existe una realidad ineludible: no existe configuración cultural posible sin que la misma no tenga un mínimo grado de unidad ideológica (y política); dicho “grado mínimo” no implica que una configuración cultural sea homogénea en términos ideológicos y políticos; por el contrario, el hecho de ciertos elementos compartidos habilita pensar “la frontera de lo posible” (Grimson, 2011: 177) en términos de una trama simbólica común. Margulis (2009) también advertía sobre la necesidad de pensar estos elementos “culturales” comunes, y al mismo tiempo señalaba la importancia de resaltar su historicidad. Es decir, la trama simbólica “común” de toda configuración cultural es la sedimentación de procesos sociales complejos constitutivos de ella misma.

El concepto de configuración cultural resulta, entonces, significativo para pensar los modos de conformación de las identificaciones en tanto que permite evitar caer en simplificaciones inadecuadas: la

cultura no puede ser aprehendida desde una visión esencialista, como una “cosa” que se impone y diluye las diferencias; asimismo, la cultura no puede ser aprehendida en su complejidad desde la perspectiva de un constructivismo ingenuo que vacía de contenido su operacionalización. De modo tal que se hace necesario reflexionar sobre los modos de presentación, desarrollo y resolución de los conflictos en las configuraciones culturales. Señala Grimson que “en una configuración cultural, los conflictos se despliegan en una “lengua” pasible de ser reconocida por los diferentes actores” (Grimson, 2011: 177). Esto remite nuevamente al carácter semiótico que tiene la cultura (Margulis, 2009).

En tanto espacio social de disputa por la apropiación simbólica, las configuraciones culturales establecen un conjunto de reglas de significación que configuran una totalidad histórica. Asimismo, los propios actores sociales pueden, y de hecho lo hacen, intervenir sobre dichas reglas, muchas veces por medio del refuerzo de estas, o del rechazo. En términos de configuración cultural, resulta especialmente de interés la necesidad de advertir la estructuración de un espacio social que implica la existencia de lenguajes políticos específicos. Por tal motivo, al pensar sobre la configuración nacional, como tipo peculiar de configuración cultural, resulta menester considerar la acción fundamental del Estado. *“En los Estados nacionales, cada aparato institucional propuso sus propias estrategias de unificación y los diversos sectores sociales respondieron de diferentes formas a esas políticas. De las tensiones sociales generadas en ese proceso surgieron formaciones nacionales de diversidad que establecieron clivajes peculiares (...)”* (Grimson, 2011: 178).

Los Estados nacionales tienen enorme incidencia en los procesos de identificación, en tanto que gran parte de su poder consiste en la capacidad de imponer clasificaciones sociales. De este modo, instituyen los modos legítimos de desarrollo y resolución de los

conflictos sociales y políticos. Sin embargo, no siempre los Estados logran el éxito en la asignación imperativa de clasificaciones. En gran medida, el rechazo de ciertos sectores subalternos a la interpelación interpuesta por el Estado implica la postulación de nuevas identificaciones. En este espacio de interpelación, aceptación y rechazo, también se estructura poco a poco la configuración nacional, de modo tal que el escenario político es el resultado de múltiples actores, desde élites políticas, intelectuales o económicas, hasta grupos religiosos minoritarios, pero con suficiente fuerza para lograr colocar en el espacio de lo público sus propias identificaciones. *“Un campo de interlocución es un marco dentro del cual son posibles ciertos modos de identificación, mientras que otros quedan excluidos. Entre los modos posibles de identificación existe una distribución desigual del poder. Cada Estado Nacional constituye un campo de interlocución donde los actores y los grupos se posicionan como parte del diálogo y el conflicto respecto de otros actores y grupos” (Grimson, 2011: 179).*

:

“El viejo concepto de cultura muchas veces presuponía que, al menos en los grupos relativamente pequeños, no había desigualdad, heteroglosia o conflictividad. Sin embargo, hay mayor heterogeneidad de la que habitualmente se advierte, no sólo debida a las desigualdades políticas y económicas, sino también a las diferencias de género y de generación” (Grimson, 2011: 181).

El mundo contemporáneo no admite la posibilidad de considerar la cultura bajo la noción restringida de unidades homogéneas. La observación de las heterogeneidades de las sociedades actuales resulta evidente. Sin embargo, la porosidad de las sociedades globales e interconectadas no debe llevar a la confusión de que el establecimiento de límites o marcos son meras ficciones. Si bien es posible afirmar la complejidad del mundo actual, no menos posible

resulta afirmar que existen diferencias lo suficientemente profundas que operan como marcadores de la identificación de los distintos grupos humanos. Sin embargo, que una sociedad sea multiétnica, por ejemplo, no implica que su identificación nacional fuera más débil que en el caso de sociedades más homogéneas. El axioma “mayor uniformidad implicaría más identidad y viceversa” (Grimson, 2011: 182) no parece resultar adecuado. Las sociedades nacionales presentan ejemplos complejos en donde cultura e identificación se encuentra desarticulados. Resulta claro que los grupos sociales no pueden ser pensados como entidades monolíticas homogéneas. Sin embargo, *“cuando hablamos de configuración cultural pretendemos decir que cada grupo significa, valora y jerarquiza sus propias diferencias de maneras distintas. Es posible que existan tantas diferencias relevantes en grupos relativamente pequeños como en grupos, por ejemplo, que se constituyen en étnicos mediante un proceso migratorio específico”* (Grimson, 2011: 183).

Los procesos de identificación, entonces, no pueden adherirse a los procesos de conformación de las configuraciones nacionales. Existen casos en donde los límites identitarios instituidos socialmente por agencias políticas de cierta configuración cultural permiten advertir sobre la importante heterogeneidad cultural existen; similar situación puede ser pensada de modo inverso. En este sentido, y a pesar de las lecturas nacionalistas o románticas que consideran a la nación como sinónimo de cultura, lo cierto es que la desarticulación entre cultura e identificación es posible que exista o suceda. De modo tal que asumir que cultura e identificación son términos sinónimos es incorrecto. Las categorías de clasificación son un producto social, es decir, resultado (a la vez que condiciones de posibilidad) de los procesos sociales constitutivos, procesos que implican necesariamente ciertos modos de percepción, cognición y evaluación, al tiempo que una asignación de significados peculiar en torno a las definiciones de la otredad. Pareciera ser constitutivo de lo social que los agentes sociales humanos involucrados en procesos interactivos produzcan enormes

cantidades de clasificaciones. Las clasificaciones no se dan en el seno del mismo grupo, sino también con el resto de los “vecinos” que resultan significativos (o relevantes) para esta colectividad. La clasificación más significativa de tipo intragrupo es la que refiere a la distribución de distintas cuotas de poder (sea físico o imaginario), lo cual coordina una serie de esfuerzos de distinto tipo y magnitud. Por ello, afirma Grimson (2011) que *“en un contexto histórico específico, una sociedad tiene una caja de herramientas identitarias, un conjunto de clasificaciones disponibles que permiten a sus miembros identificarse a sí mismos e identificar a los otros”* (Grimson, 2011: 184). Y agrega que *“la configuración cultural es la sutura, constantemente reconstruida, de las heterogeneidades inestables pero sedimentadas. Es la (im) posibilidad de fabricar alteridades y alterar desigualdades de poder. Es el espacio en el cual, a través de hegemonías siempre con riesgos de erosión y socavamiento, se instituyen los términos de la disputa social y política”* (Grimson, 2011: 194).

3. Los Testigos de Jehová

Los Testigos de Jehová son una minoría religiosa originada en los Estados Unidos a finales del siglo XIX. Su origen se remonta a la conformación de un grupo de “estudiantes de la Biblia” fundado por Charles Taze Russell, un miembro de las sectas adventistas típicas que se desarrollaron en el sur de los Estados Unidos hacia finales del siglo XIX. Heredero del adventismo más tradicional de aquella época, Russell funda hacia principios de la década del '70 del siglo XIX una organización que, luego del transcurso de algunos años, sería conocida como Watch Tower Bible and Tract Society. Originalmente, la organización se valió de la difusión de literatura específica que ofrecía una interpretación peculiar del texto bíblico, y sobre el cual se pretendía llegar a un estudio profundo que pudiera permitir el conocimiento del “fin de los tiempos”. De este modo, la Watch Tower Society (otro de sus nombres habituales) se ubicaba junto a otras

creencias de tipo milenaristas, cuya actividad fundamental consistía en la revisión de los textos sagrados que conformaban la Biblia para poder identificar el advenimiento del Armagedón y el inicio de una nueva era. La recepción de la prédica del “pastor” Russell fue amplia y positiva, lo cual condujo a un rápido crecimiento de acólitos y seguidores. Poco tiempo después, la muerte del Russell supuso el desafío para el nuevo grupo religioso de continuar la obra de su fundador o extinguirse. La Organización pasó entonces por una instancia de consolidación e institucionalización, lo que condujo a la revisión de ciertos elementos típicos de su ideario en la etapa fundacional. Con el tiempo, la Asociación de los Testigos de Jehová se conformó como una minoría religiosa con presencia en más de ciento noventa países y con un estimado aproximado de más de siete millones de miembros en todo el mundo¹.

En la Argentina, las primeras noticias de un Testigo de Jehová se remontan a las primeras décadas del siglo XX. La trayectoria de la Asociación en nuestro país ha sido sinuosa y, eventualmente, conflictiva. Para la década del '40, con la llegada del primer gobierno peronista, los Testigos de Jehová pierden la autorización como culto religioso reconocido, dando lugar a lo que los propios miembros de esta organización denominan la “primera proscripción”. Luego, a partir del último golpe cívico-militar a la institucionalidad política argentina, inaugurado en 1976, se produjo la “segunda proscripción” (paradojal, por cierto, en tanto que la “primera proscripción” se encontraba aún vigente). Allí se inicia el momento más oscuro para los miembros de esta creencia religiosa, en tanto que muchos de ellos fueron objeto de persecución, tortura y reclusión durante el tiempo en que la dictadura perduró. Sólo a partir de la recuperación democrática los Testigos de Jehová recuperarían su condición de culto religioso reconocido por el Estado argentino. A partir de 1984, con su registro oficializado en el Registro de Cultos, dependiente del Ministerio de

1 Anuario WTBS (2001).

Relaciones Exteriores y Culto de la Nación, la Asociación de los Testigos de Jehová recobraría una condición que había obtenido, originalmente, hacia inicios del siglo XX².

En la actualidad, los Testigos de Jehová son una minoría religiosa con presencia a nivel nacional. Se estima que en la Argentina existen aproximadamente ciento veinte mil miembros activos de la Organización. Los Testigos de Jehová se reconocen dentro de un grupo peculiar de movimientos religiosos denominados post-protestantes. Cuentan con un sistema de creencias religiosas con enormes implicancias en el desarrollo de su vida mundana. Tal ideario religioso encuentra en la Biblia su fuente de revelación fundamental. Sin embargo, la estructura organizacional de la Asociación conduce a que el organismo último de toma de decisiones, conocido como Cuerpo Gobernante, cuente con un enorme poder en la interpretación de la fuente de revelación, y en virtud de ello, en la conformación del conjunto de creencias sobre el cual el creyente organiza su vida religiosa y mundana.

Los Testigos de Jehová adquirieron visibilidad en el imaginario colectivo a partir del desarrollo de ciertas prácticas sociales y religiosas, como así también por la defensa de ciertas creencias que resultan polémicas para el resto de la población no practicante de esta religión. Entre sus prácticas religiosas, sin dudas la de mayor relevancia es la testificación o proclamación. La misma consiste en la divulgación de su ideario religioso por medio de la predicación de casa en casa de sus creencias religiosas. Esta práctica, observable en el espacio de lo público, le da a esta minoría un grado de visibilidad mayor que el de otras minorías religiosas.

Por otro lado, ciertas creencias y prácticas religiosas han generado, y lo siguen haciendo, importantes disputas y querellas entre el

² Anuario WTBS (2001).

colectivo social más amplio. Probablemente, la de mayor estridencia entre la población es su negativa a la realización o aceptación de transfusiones de sangre u otras prácticas médicas prohibidas por su ideario religioso, incluso en situaciones de riesgo de vida, lo cual ha dado como resultado una estigmatización de la Organización, con ciertas asignaciones de sentido peyorativas y prejuiciosas. Otra práctica de resonancia que ha producido efectos sociales similares es la negativa del creyente Testigo de Jehová de prestar honores a la Bandera o el Himno Nacional, elementos simbólicos de conformación de la identificación ciudadana. Para los creyentes de esta religión, el prestar honores a estos símbolos constituye caer en el pecado de la idolatría, con enormes consecuencias en su subjetividad. Existen otras prácticas que resultan “sorprendentes” o “extrañas” al resto de la población, tales como ciertos comportamientos vinculados con el estricto código de comportamiento que reconocen como legítimo los Testigos de Jehová (su rechazo a realizar celebraciones, sus ideas radicales con relación a la sexualidad, su apreciación respecto del “final de los tiempos”, entre muchas otras).

Sea como fuese, lo cierto es que el conjunto de creencias religiosas al que adhieren los Testigos de Jehová conforma un conjunto de elementos simbólicos que operan como marco o encuadre para la conformación de sus procesos de identificación como parte de esta minoría religiosa. Sin embargo, en tanto que la identificación entendida como proceso constructivo de lo social no se sustenta sobre un único “universo de sentidos”, sino que es el resultado de una complejidad mayor, se advierte la existencia de una tensión profunda y sostenida sobre el modo en el cual el Testigo de Jehová, como agente social parte del “mundo humano”, se identifica a partir de tal universo simbólico.

4. Doctrina religiosa e implicancias en la vida cotidiana de los Testigos de Jehová³

El bautismo es una práctica religiosa de iniciación, pero sólo es realizada cuando se considera que el creyente ha estudiado lo suficiente la Palabra de Dios. En este sentido, el bautismo es una declaración pública de consagración al servicio de Jehová, motivo por el cual es rechazado el bautismo infantil. Generalmente, los bautismos son realizados en asambleas masivas, llevadas a cabo en espacios físicos muy amplios, como estadios o teatros, y se realiza por inmersión completa.

La casi totalidad de las prácticas religiosas de la congregación se vinculan con actividades de proselitismo y expansión. En este sentido, la obediencia a Jehová se expresa por medio de la predicación de su palabra. A su vez, en los “salones del reino” se llevan a cabo reuniones y actividades formativas vinculadas con la proclamación de los textos bíblicos. De manera quincenal, los miembros se congregan en los salones a estudiar la publicación Atalaya. A su vez, las reuniones también son utilizadas para el entrenamiento de los proclamadores, con el objetivo de que obtengan mejores herramientas para el desarrollo de sus tareas de proclamación. Generalmente, se comparten las dificultades encontradas en el ejercicio de las actividades de proselitismo y se proponen algunas soluciones posibles. La Sociedad cuenta con la Escuela del Ministerio Teocrático, que ofrece una profundización en la formación y capacitación para el ejercicio del servicio y permite asumir más y más importantes responsabilidades en la organización. Existen reuniones abiertas y públicas de proclamación, donde la prédica tiene como destinatarios a los concurrentes que han sido invitados. En las reuniones o se realizan colectas de ofrendas, si bien la mayoría de los

³ Solo se presentan las prácticas religiosas principales asociadas a la argumentación central de la ponencia. Los Testigos de Jehová cuentan con un ideario religioso mucho más amplio y complejo. No obstante, por cuestiones específicas asociadas a la argumentación que aquí se presenta, se ha decidido sólo presentar algunas prácticas puntuales.

salones cuentan con urnas en las cuales los miembros pueden realizar sus aportes voluntarios.

En casos específicos, grupos pequeños de creyentes realizan estudios bíblicos en sus domicilios una vez por semana. No obstante, la mayoría de los creyentes ora o reza casi en todo momento de su vida cotidiana. La oración sólo está permitida si es dirigida a Jehová, y no se basa en la repetición de formas o plegarias memorizadas, sino más bien en la formulación desde el corazón.

Los Testigos de Jehová asumen una posición apocalíptica, motivo por el cual consideran irrelevante toda actividad tendiente a la resolución de problemas temporales. En este sentido, las actividades de asistencia social son rechazadas; sólo la vida futura en el Reino de Dios podrá resolver la totalidad de las necesidades humanas.

Respecto de la vida cotidiana, los Testigos de Jehová cumplen con una cantidad importante de preceptos que funcionan como canalizadores de la conducta y el comportamiento individual y social. Gran parte de los problemas y discriminación a los que se enfrentan los miembros de esta confesión se vinculan con el cumplimiento de tales normativas.

Sin lugar a duda, la más controvertida de todas se vincula con la prohibición de recibir transfusiones de sangre. Frente a la necesidad de recibir una, el Testigo es capaz de elegir su propia muerte, y en caso de hacerlo, es considerado un mártir. La vida, el alma, se encuentra localizada en la sangre, motivo por el cual la sola idea de la transfusión de sangre supone una práctica donde la propia esencia del creyente se ve afectada. La prohibición de incorporar sangre implica tanto de las terceras personas, como la propia, en caso de que la misma haya sido previamente almacenada.

Otro punto sumamente controvertido es el vinculado a su participación política y social más amplia. Los Testigos de Jehová se consideran miembros de un Reino Teocrático Universal, el cual fue

iniciado por el propio Cristo en 1914. Por ello, la participación en actividades políticas o sociales es bastante limitada. Sí respetan al conjunto de las instituciones y en virtud de ello, cumplen con el pago de impuestos o respetan la autoridad del aparato del Estado en todos sus niveles. No obstante, participar de elecciones o ejercer funciones políticas no son prácticas aceptables.

Sin embargo, el acatamiento de estas obligaciones cívicas o políticas encuentra su límite en el incumplimiento de las reglas propuestas por el plan divino, motivo por el cual ciertas prácticas se encuentran prohibidas. El saludo a la Bandera, cantar el Himno Nacional o cualquier otra actividad simbólica de adhesión, constituyen violaciones a los preceptos del reino teocrático, y por ello, se encuentran formal y expresamente prohibidas. Cualquier símbolo de adhesión al Estado o la nación, e incluso la práctica de actividades o competencias deportivas, también se encuentran restringidos. En general, el punto más crítico se ha vinculado con la necesidad de cumplir con el Servicio Militar Obligatorio; en el caso de Argentina, sólo a partir de la excepción considerada por motivos de objeción de conciencia, esta cuestión dejó de ser tan significativa.

La fundamentación religiosa de la prohibición a cualquier adhesión simbólica a una nación o un Estado se origina en su concepción de estado teocrático, por el cual todos los Testigos son únicamente miembros del Reino de Jehová. Asimismo, y como refuerzo de esta restricción, los miembros de esta confesión encuentran elementos paganos en este tipo de práctica, motivo por el cual tampoco acatan otro tipo de prácticas que tienen su génesis en el paganismo. Ejemplo de ello sería entonces, el festejo o celebración de los cumpleaños, práctica habitual que es profundamente rechazada entre los miembros. La festividad del cumpleaños se vincula con la astrología, forma de adoración restringida, que se vale de la fecha de nacimiento para señalar aspectos de la vida del individuo tanto presente como futuras. En este mismo sentido debe entenderse la prohibición de la

conmemoración del Carnaval, por ejemplo, por considerarlo una festividad pagana.

Las pautas de comportamiento social que propone la Sociedad del Tratado Torre del Vigía son de cumplimiento estricto; en este sentido, su incumplimiento se considera motivo suficiente para que el miembro no herede la vida eterna del Reino de Dios.

Del conjunto de prácticas sociales señaladas a partir de elementos doctrinarios, la que resulta más conocida por su grado de visibilidad son las actividades de proselitismo religioso. Todo miembro de la Sociedad es un proclamador, un transmisor de la Palabra de Dios, y por ello, debe dedicar parte de su tiempo semanal a la actividad de proclamación por medio de visitas domiciliarias. La predicación se realiza casa por casa, donde un conjunto de Testigos ofrece la prédica y material de lectura en zonas delimitadas claramente. La tarea es planificada y sistemática.

Con las actividades de proclamación, cada miembro también realiza una caracterización de las familias visitadas, de acuerdo con ciertos elementos que logre identificar en la conversación y el grado de recepción del mensaje brindado. Estas individuaciones permiten luego tomar acciones específicas de proselitismo, por medio del seguimiento en manos de otros miembros de la Sociedad.

Si se verifica que la visita ha sido exitosa, y por ello debe entenderse que la proclamación ha sido bien recibida por el sujeto visitado, el miembro puede ofrecer un estudio bíblico personal, el cual se realiza en el domicilio del interesado. Estas actividades tienen gran repercusión. Se estiman más de tres millones de estudios bíblicos personales en el mundo por año (Forni et al, 2004).

Los cambios sociales de las últimas décadas han obligado también que sus prácticas de proclamación se adapten. Frente a la mayor inserción laboral de la mujer, los hogares se encuentran deshabitados gran parte del día. Por ello, la proclamación ahora también se realiza

en lugares públicos o semipúblicos, tales como estacionamientos, centros comerciales o fábricas. En las actividades de proclamación se le brindan a los oyentes publicaciones e invitaciones a reuniones en los salones del reino.

Las estrategias de expansión también se vinculan con las publicaciones. Las más relevantes son las ediciones quincenales de Atalaya y ¡Despertad!, cada una de ellas con millones de ejemplares editados en todo el mundo.

De todas las prácticas religiosas que desarrollan los Testigos de Jehová, sin dudas la actividad de proclamación o testificación es la más importante. Dicha actividad implica un conjunto complejo de prácticas, al mismo tiempo que una serie de diversos actores involucrados en mayor o menor medida.

La predicación de puerta en puerta debe realizarse según ciertas indicaciones precisas. Es, asimismo, un elemento distintivo del Testigo de Jehová. Consiste en la visita de al menos dos miembros de la congregación, formalmente vestidos, y la presentación de una literatura que trata sobre algún tema específico (el significado de la vida, que sucede con la muerte, las enfermedades o la falta de trabajo, entre muchas otras posibles). La actividad de proclamación no es improvisada, sino que es el resultado de una atenta planificación, e incluso entrenamiento, que se desarrolla generalmente en los Salones del Reino. Muchos miembros de la Asociación son capacitados sobre maneras de argumentar, presentar información y transmitir las “buenas noticias”. Tales capacitaciones incluyen elementos básicos de oratoria, modos de hacer llegar literatura específica a cada uno de los hogares, y formas de registrar cuidadosamente toda la información vinculada con la actividad de testificación.

Dado que es una práctica fundamental fundada en las creencias del Testigo de Jehová, es posible afirmar que todo Testigo es un

proclamador. Las diferencias de grado existentes al interior de la congregación se vinculan con el tiempo de dedicación para la actividad de testificación. En algunos casos, el proclamador puede comprometerse con una cantidad limitada de horas de dedicación semanales. Cuando la cantidad de tiempo de dedicación es mayor, también son mayores las responsabilidades que asume. Estas son las diferencias existentes entre un precursor y un precursor regular, por ejemplo. En principio, se estima que un precursor debe dedicar al menos setenta horas mensuales de proclamación.

El modo de proclamación encuentra, como toda práctica cotidiana de los Testigos de Jehová, justificación en las Escrituras. Al mismo tiempo, la Watch Tower cuenta con bibliografía específica que establece las condiciones y modalidades de testificación, y las justificaciones bíblicas de las mismas. El texto *Organizados para efectuar nuestro ministerio*⁴ señala que el modo de proclamación de puerta en puerta es tal como Cristo le indicó a sus Apóstoles que realizaran esta tarea.

5. Identificación en tensión

Los Testigos de Jehová se conforman como un objeto de conocimiento sociológico de enorme potencial explicativo para reflexionar sobre las tensiones que pudiesen emerger en los procesos de conformación de la identificación social en cualquier agente. En este sentido, tal como afirman Romero Puga y Campio López, “la religión es un aspecto social insertado en el nivel cultural y la cultura es a su vez un fenómeno de significación y comunicación. Las fuerzas que intervienen en la creación de un fenómeno social no son estáticas. El surgimiento de un grupo religioso, su desarrollo y posicionamiento tienen tras de sí interacciones de campos integrados en los niveles

4 Para detalles específicos de las modalidades de testificación, véase Watch Tower Bible and Tract Society of New York (1989) *Organizados para efectuar nuestro ministerio*. Nueva York: International Bible Students Association.

social, educativo y cultural, que además involucran colectividades e individuos” (Romero Puga y Campio López, 2010: 17).

El ordenamiento institucional argentino se ha estructurado en torno al ideal del Estado-nación desde su origen. En este sentido, desde el momento fundacional del Estado argentino, la pretendida conformación de una “nación” como comunidad imaginada (Anderson, 1998) ha operado como factor de identificación fundamental para conformar un orden social y político estable. Su producto social, la ciudadanía, ha sido pues, el elemento de identificación social de mayor eficacia para coaligar a los individuos en los límites del territorio donde el Estado ejerce su pretensión exitosa del monopolio de la coacción física y simbólica (Bourdieu, 2005). A su vez, el Estado argentino, en su concepción fundacional, pretendió organizarse como instituto de dominación legítima fundado en la laicidad. Con ello, se sostenía la necesaria escisión de la esfera estatal de cualquier creencia religiosa. Sin embargo, en Argentina, la laicidad del Estado fue relativizada al tiempo que, si bien el Estado se reconocía como laico, sostenía el culto católico. De este modo, el imaginario social de la ciudadanía se vinculaba, de manera velada, al de una “ciudadanía católica”.

No obstante, el reconocimiento de otras confesiones religiosas como cultos autorizados por el Estado nacional ofreció la posibilidad a que los ciudadanos pudieran ser libres de elegir la profesión de fe que decidiesen. En este contexto, la creencia de los Testigos de Jehová es reconocida como culto autorizado por el Estado nacional. Sin embargo, ciertos elementos del ideario religioso de los Testigos de Jehová se presentan contradictorios a las pautas de identificación que la propia institucionalidad estatal promueve por medio del ejercicio de la ciudadanía. Los Testigos de Jehová consideran que “*no son parte del mundo*”, y en virtud de ello, no reconocen como legítima la identificación de ellos como ciudadanos de ningún Estado. Forman

parte de un gobierno teocrático que *“no es de este mundo”*. Sin embargo, en tanto que se encuentran *“en el mundo”*, deben cumplir con las formalidades que los Estados nacionales les imponen a sus ciudadanos. Tal es el mandato bíblico que interpretan como legítimo, y al cual se someten y aceptan subjetivamente.

Todo esto comporta, pues, un interés sociológico fundamental, en particular con relación a los procesos de identificación del creyente religioso. Por un lado, el desarrollo de este dentro del orden institucional lo compele a conformar una identificación ciudadana, la cual es promovida y reforzada de manera constante por medio de ciertos órdenes institucionales de comprobada eficacia, tales como la educación o la salud. Esta identificación ciudadana, por otro lado, es la que habilita al sujeto como *“agente político”*, como sujeto que lleva adelante un conjunto de prácticas políticas *“ciudadanas”* como modo de conducirse en el espacio público. Sin embargo, el creyente Testigo de Jehová se confronta, por otro lado, a la formación de una identificación sustentada sobre el ideario religioso de su creencia, la cual lo conduce a elaborar una estructura valorativa y normativa que rechaza la *“política”* como práctica transformadora del mundo social, al tiempo que lo compele a rechazar su identificación ciudadana. En virtud de ello, cabe preguntarse: ¿de qué modo el agente social (creyente Testigo de Jehová) logra resolver estas tensiones inherentes al asumirse al mismo tiempo como *“creyente”* y como *“ciudadano”*? ¿De qué manera se logra *“integrar”* subjetivamente estas pautas identitarias que se presentan como antagónicas y mutuamente excluyentes? ¿Cuáles son los impactos que esos modos de subjetivación de las identificaciones en tensión tienen sobre el mundo social objetivo?

Por otro lado, la identificación como proceso social no se encuentra exenta de dos aspectos centrales de toda configuración cultural: las relaciones de poder y la contingencia de lo social. Las primeras

refieren a que, en términos reales, los distintos agentes sociales, tanto individuales como colectivos, no se encuentran en una situación de paridad los unos con relación a los otros en el espacio social; por el contrario, sus relaciones son, eventualmente, relaciones de “conflicto”, sustentadas sobre la apropiación (o pretensión de apropiación) de cantidades desiguales de capitales de distinto orden (Bourdieu, 1997). Al mismo tiempo, la contingencia de lo social invita al científico social a advertir que una determinada configuración social no es el resultado “planificado” del grupo o categoría social que sustenta mayores cantidades de capital, y por ello, se encuentra en posiciones supra-ordenadas en el espacio social. Toda configuración cultural es, en consecuencia, el resultado de un proceso histórico en donde ambas variables operan concurrentemente, y difícilmente pueda establecerse la ratio de participación de una u otra (Grimson, 2011).

Históricamente, el acceso diferenciado a distintos bienes sociales primarios, sean cuales fuesen éstos, se ha visto sustentado sobre pautas de legitimación que encontraban su razón de ser en diversos fundamentos. Sin embargo, si se parte del supuesto racionalizador e igualitario sobre el cual el Estado moderno liberal se conforma como la institución de dominación legítima en el contexto de la Modernidad, lo cierto es que tales accesos diferenciados se sustentan sobre criterios infundados, que impiden a ciertos sujetos o colectivos sociales acceder a ciertos bienes sociales primarios. Aparece de tal modo un fenómeno social de enorme significación: la discriminación social.

La imbricación en la estructura institucional de pautas discriminatorias que sustentan un tratamiento desigual de un individuo o grupo conforma, diacrónicamente, un universo simbólico. Desde tal horizonte de sentido son interpretadas y significadas las formas de comportamiento de los diversos agrupamientos sociales,

en general, y de las comunidades de fieles de minorías religiosas, en particular (Berger y Luckmann, 2003). De tal manera, la discriminación institucionalizada se convierte en una matriz de significados desde la cual es interpretada y resignificada toda práctica social. Esta urdimbre, casi invisible a nivel de la conformación y uso del sentido común, convierte a la discriminación religiosa en un fenómeno social complejo. La habitualización de comportamientos discriminatorios conduce a una naturalización del sentido original segregacionista (Maioli, 2011). De este modo, la discriminación religiosa es un caso más de segregación social, fundando de tal manera un tratamiento diferencial sobre los miembros de cierta confesión religiosa y privando o limitando su acceso a ciertos bienes sociales primarios (en el marco de los Estados nacionales de derecho, podría decirse, a ciertos derechos y garantías).

Este menoscabo en el goce de ciertos derechos y libertades fundamentales, entre los cuales es necesario ubicar a la libertad religiosa, resulta especialmente significativo para las minorías religiosas, quienes son más propensas a ser objeto de prácticas discriminatorias en virtud de su condición de subordinación frente a la existencia de una confesión o religión dominante. El caso argentino comporta una relevancia empírica particular: si bien se trata de un Estado laico, resulta válido afirmar que el imaginario católico se encuentra imbricado en el ordenamiento institucional, e incluso en el ideario simbólico general que conforma el “sentido común” (Mallimaci, 2002).

El caso de los Testigos de Jehová ofrece una instancia de reflexión singular para pensar la discriminación religiosa. Según informa el Plan Nacional contra la Discriminación (2006), la confesión Testigos de Jehová siente vulnerados sus derechos de libertad religiosa y libertad de conciencia en lo que respecta a las decisiones de sus creyentes religiosos vinculadas con el acceso a tratamiento médico diferencial,

su negativa a prestar honores a los símbolos nacionales o su negativa a formar parte de las fuerzas policiales o militares de la nación.

Sin embargo, vale la pena cuestionarse si efectivamente resulta legítima la apelación que hacen los Testigos de Jehová a la violación de derechos fundamentales reconocidos por el Estado nacional, en virtud de su desconocimiento de dicho Estado como factor de identificación sustantivo. Es decir, si el Testigo de Jehová no reconoce al Estado como instancia institucional que conforma parte de su identificación ciudadana, ¿es legítimo la apelación a dicho Estado para el reconocimiento de derechos que sólo él puede validar? ¿De qué modo se supera la tensión existente entre una reclamación “instrumental” del Estado y una construcción sustantiva de la ciudadanía, que comporte el espacio de posibilidad para la práctica política?

El ideario religioso de los Testigos de Jehová confronta pues al creyente de esta creencia a la necesidad de una “resolución subjetiva” de pautas de identificación que se presentan inherentemente en contradicción. De este modo, la identificación religiosa de los Testigos de Jehová sólo se amalgama de manera superficial, meramente formal, con la identificación ciudadana construida desde el orden institucional estatal. Sin embargo, si se supera esa instancia trivial, se hace manifiesto un problema sociológico de importancia teórica y social: el modo de adecuación mutua entre pautas de identificación que operan de modo tal que convocan a conformaciones de la identificación social y política contradictorias.

6. Tensiones identitarias: la identificación religiosa y la identificación ciudadana.

Los agentes sociales cuentan con múltiples identificaciones, todas ellas construidas en un proceso complejo de carácter dialéctico, por medio del cual se configura de modo concurrente la objetividad de la

estructura social, al tiempo que se delinea la subjetividad de los actores sociales involucrados en ella. De las múltiples identificaciones en tensión que operan simultáneamente en los agentes sociales, el caso de los Testigos de Jehová ilustra una tensión entre dos, en especial: la identificación religiosa, en tanto conforma el tipo social “creyente”, y la identificación política, en tanto configura el tipo social “ciudadano”. Resulta menester señalar que ambas identificaciones se encuentran ancladas en un contexto sociohistórico más amplio (al que se ha referido al momento de señalar que toda configuración cultural posee una “historia”). De tal modo, de las diversas modalidades de conformación de la identificación religiosa, importa aquí la que se ha construido en el marco más amplio de un proceso de secularización social iniciado hace ya siglos y que, de modo más o menos evidente, condiciona los modos de “ser creyente” en su seno. Al mismo tiempo, sucede algo similar con la identificación política: importa caracterizar el modo peculiar del curso de la identificación política en el marco del desarrollo de los Estados Nacionales herederos de la liberalización política, lo que conduce a considerar la emergencia de la noción de ciudadanía. De tal modo, de las distintas modalidades de identificación política, resulta significativa la caracterización de la identificación ciudadana.

Dentro de una configuración cultural pueden existir distintas concepciones sobre representaciones, prácticas e instituciones. La coexistencia de representaciones, prácticas e instituciones “posibles” con representaciones, prácticas e instituciones “hegemónicas” advierte sobre las tensiones que son posibles de identificar en el seno de las configuraciones culturales. Si se parte de la idea de que el Estado Nación es un tipo peculiar de configuración cultural, en donde las relaciones de heterogeneidad y desigualdad se encuentran legitimadas de manera peculiar por la existencia de un mecanismo político peculiar, el Estado, es posible advertir que en el seno de los estados nacionales conviven múltiples configuraciones culturales. En algún punto, estas configuraciones culturales, en tanto se encuentran

subordinadas a la legitimación que ofrece el Estado Nacional, concluyen en relaciones de desigualdad “legitimadas” por las propias instituciones sociales de la configuración nacional. En el caso de estudio, los Testigos de Jehová pueden ser entendidos como un grupo social que conforma una identificación, tanto individual como colectiva, en el marco de una configuración cultural. Este agrupamiento humano tiene un conjunto de representaciones, prácticas e instituciones “posibles” en el seno de una configuración nacional, que prescribe un conjunto de representaciones, prácticas e instituciones “hegemónicas”. Esta convivencia entre la identificación religiosa de los Testigos de Jehová (posible) y la identificación ciudadana que promueve el Estado Nacional (hegemónica) implica la existencia de una serie de tensiones de diverso grado y profundidad. Existe un espacio de conflicto o lucha “institucionalizado” entre la identificación social religiosa de los Testigos de Jehová y aquella ciudadana “nacional”, legitimada por el Estado Argentino. Esa lucha se visualiza y se manifiesta en áreas de relevancia social de amplia visibilidad, tales como la educación, la salud o las prácticas vinculadas con el ejercicio ciudadano.

En este aspecto, resulta relevante revisar el concepto de configuración cultural en términos de su primer elemento constitutivo: toda configuración cultural es un campo de posibilidad, en donde el conflicto encuentra modos legitimados de desplegarse, frente a otras modalidades no validadas y consideradas inadecuadas. Por ejemplo, los Testigos de Jehová son ahora un culto religioso reconocido por la institucionalidad estatal. A partir de la recuperación democrática en 1983, la Asociación de los Testigos de Jehová recuperó su registro oficial en la Secretaria de Culto, dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la Nación. De este modo, el conflicto social emergente a partir de ciertas prácticas religiosas que se imbrican con prácticas ciudadanas encuentra una canalización institucional para su resolución. Sin embargo, dicha canalización del conflicto no se encuentra exenta de tensiones

irresueltas que merece la pena recuperar, revisar y analizar en profundidad.

Por un lado, la institución escolar exige a todos los agentes que se involucran en ella el cumplimiento de ciertas prácticas sociales institucionalizadas que conducen al aprendizaje e internalización subjetiva de ciertas valoraciones que conforman el “ser nacional”. Estas prácticas, tales como prestar honores a la bandera, el himno u otros símbolos nacionales, entran en franca contradicción con las creencias religiosas de los Testigos de Jehová. La conformación del “ser nacional” no se limita, claro está, al reconocimiento de los símbolos patrios. Todo el proceso educativo se articula en torno a la construcción del tipo social “ciudadano”, en tanto que la educación expresa la capacidad de estatalidad de construir una identidad colectiva (Oszlak, 1998). La resolución de estas tensiones asume modos distintos: desde la aceptación pasiva de los Testigos de Jehová, hasta la franca discriminación social por parte de la institución escolar sobre los miembros de esta creencia religiosa. Considérese, por ejemplo, los casos en los cuales los niños Testigos de Jehová son “sancionados” por la institución escolar, privándoles de ciertas prerrogativas estipuladas por la propia institución escolar, tales como obtener el premio al mejor alumno o la posibilidad de acceso a becas por desempeño escolar. En dichos casos, la tensión existente entre las valoraciones legítimas de la configuración cultural “hegemónica” versus la configuración cultural “posible” se hace manifiesta. Las tensiones son aún mayores cuando la propia institución escolar establece como “recompensa” por el trabajo escolar la posibilidad de “escoltar” la bandera nacional, entendida esta práctica como un alto honor merecido por el niño a razón de su trayectoria educativa. Sin embargo, para los Testigos de Jehová dicha práctica no sólo no significa un “premio” en sí misma, sino que entra en franca contradicción con las prácticas sociales “posibles” (que operan como mandatos sociales) que habilita su creencia religiosa dentro de la institución escolar. De este modo, los Testigos de Jehová

se encuentran en una encrucijada de difícil resolución: la institución escolar (“legítima”) habilita modos de comportamiento social válidos que, en caso de ser cumplidos por los miembros de la creencia religiosa, provocaría un comportamiento “desviado” en el seno de su matriz religiosa. De modo tal que los comportamientos de los niños Testigos de Jehová (“posibles”) dentro de la configuración cultural “hegemónica” conducen necesariamente a una consideración desviada por parte de los funcionarios institucionales. Su condición de subordinación a los modos “legítimos” de hacer las cosas en el seno de la institución escolar conlleva prácticas sociales discriminatorias por parte de los agentes sociales que se desenvuelven en la estructura institucional escolar. El relato previo pretende demostrar, entonces, que en el seno de la configuración nacional (“hegemónica”) existen configuraciones culturales (“posibles”) en condición de subordinación. Tal esquema de confluencia de configuraciones culturales conduce a una serie de tensiones que se traducen en prácticas sociales discriminatorias, sin que las mismas sean específicamente motivadas por los agentes sociales que las ejecutan. En el cumplimiento del rol institucionalizado que la propia urdimbre institucional propone, se ancla la condición de posibilidad, y la ejecución concreta y real, de tales prácticas. Al mismo tiempo, resulta legítimo preguntarse si no existe, por parte de los Testigos de Jehová, una elección y/o decisión de renuncia consciente. Es decir, si la predilección de sentirse elegidos por Jehová opera en detrimento de su tendencia a formar parte de las instituciones políticas y sociales.

7. A modo de conclusión

Es posible proponer algunas conclusiones preliminares: las tensiones existentes entre distintos modos de identificación encuentran distintas vías de “resolución”. Si se considera la realidad social como una dialéctica “objetiva-subjetiva”, es posible, pues, sugerir que el modo de resolución objetivado en la estructura socio-institucional de la realidad social objetiva se vislumbra en la conformación de un

universo de sentido “discriminatorio”, es decir, en la conformación de una matriz de sentidos desde la cual las prácticas sociales discriminatorias son legitimadas de manera estructural. Al mismo tiempo, en tanto la realidad social reconoce una dimensión subjetiva, aparece un modo de resolución de las tensiones identitarias que se procesa en la propia subjetividad del agente social, convocando a la conformación de un escenario en el cual se producen “las tribulaciones del yo” (Giddens, 1998), es decir, un contexto de inestabilidad identitaria que convoca al agente social a reconfigurar de manera constante el modo en que se puede insertar en una configuración cultural que sea capaz de “contenerlo” adecuadamente.

De este modo, se sostiene que la discriminación social, expresada en prácticas sociales discriminatorias y en marcos referenciales de significación institucionalizados en una configuración cultural hegemónica, es el resultado necesario de resolución de identificaciones sociales en tensión, en virtud de las prácticas sociales que cada una de estas identificaciones proponen a los agentes sociales, al tiempo de los modos de significación de su “mundo de la vida” que habilitan. Resulta importante, por otro lado, reflexionar sobre la condición de posibilidad de la existencia de una configuración cultural institucionalizada y generalizadora que permita una inclusión total de todos los agentes sociales. En principio, parecería que tal condición sólo podría sostenerse teóricamente, en tanto que en la matriz objetiva existen múltiples exclusiones.

Por otro lado, tales tensiones identitarias en tensión encuentran “resoluciones” a nivel de la subjetividad de los agentes sociales, conformando de tal modo un tipo de identificación ciudadana que se construye a partir de la “apariencia”, de la “dramatización” (Goffman, 1982) del yo “ciudadano”, lo que implica necesariamente una resignificación de la política como práctica transformadora. En este sentido, los Testigos de Jehová se focalizan en un ejercicio formal de

la ciudadanía, sin que ello suponga la aceptación subjetiva de que la política institucionalizada sea verdadera “praxis”. La subjetivación de la identidad ciudadana pareciera ser, en consecuencia, “superficial”, de modo tal que le permita al Testigo de Jehová su “actuación” (en el sentido performativo goffmaniano), pero sin una verdadera introyección de los significados que se relacionan al “ser nacional”.

Con ello, se pretende señalar que, a nivel de la subjetividad, las identificaciones de tensión encuentran una resolución en términos de “*negociación subjetiva*”, de modo tal que, a partir de la evaluación concreta de cada situación social, el Testigo de Jehová actuará con mayor o menor grado de “*compromiso subjetivo*” con el ideario religioso. En los casos en que su subjetivación de la identidad religiosa sea más significativa, llevará adelante una “*performance*” de la identidad ciudadana, pero vacía de contenido sustantivo; no obstante, no en todos los casos es posible confirmar que el grado de subjetivación del ideario religioso sea tan profundo que implique una negación rotunda de otras maneras de identificación en tirantez.

En orden del sistema de creencias de los Testigos de Jehová, sus máximas dogmáticas de fe le impiden llevar adelante prácticas sociales que operaron, históricamente, como modos de comunicación simbólica tendientes a la conformación de una identidad ciudadana. La creencia fundamental de “estar en el mundo”, sin “ser parte del mundo”, se sustenta sobre una cosmología en la cual el “mundo” es percibido como objeto de dominio de Satanás, y por ello, imposible de conformar una “comunidad” que se adecue a los principios perfectos de Jehová. Por ello, la permisión de Jehová de que sus creyentes operen “en el mundo” se considera como una necesidad, y no como un fin en sí mismo. De allí que los Testigos de Jehová no ejerzan una “praxis política” que les permitiese mejorar las condiciones de vida tanto de comunidad como del colectivo social más amplio al que pertenecen. La “política” (entendida en el sentido de praxis) carece de sentido; la única praxis legítima es la que se ordena en torno a los

principios de Jehová, y que tiene como único objetivo su adoración. Marinozzi (2011) señala con claridad que *“(...) la razón principal por la que los Testigos resistieron ser incluidos a la fuerza en la “comunidad imaginada” argentina fue su proyecto de sociedad. Ellos dicen ser “la sociedad del nuevo mundo” y regirse por una teocracia que funciona en la actualidad” (Marinozzi, 2011: 177).*

La teocracia a la que refieren los Testigos de Jehová asume características peculiares. Opera como verdadera autocracia, en virtud que el “dominio político” lo ejerce Jehová, desde el Cielo, y si bien el reino divino no resulta visible, se tiene certeza de su existencia y su vigencia actual. Ciertamente, la teocracia de los Testigos de Jehová impugna toda otra forma o sistema político que pudiera considerarse. De tal modo, los Testigos de Jehová rechazan su inclusión en cualquier sistema político como miembros plenos de la comunidad política, lo cual no implica un desconocimiento de los derechos que de tal inserción devienen, o bien de las obligaciones exclusivamente formales que se deben cumplir. Conscientes de que cualquier tipo de desobediencia civil conduciría a la imposibilidad de “estar en el mundo”, los Testigos de Jehová desarrollan las prácticas ciudadanas que son exigidas por el Estado Nacional para su inserción “pacífica” y libre de conflictos en el sistema político. Sin embargo, ¿ello significa una verdadera interiorización del “ser nacional”? La recuperación empírica de las identificaciones ciudadanas de los Testigos de Jehová permite afirmar que no. Las lealtades políticas de los creyentes de esta minoría religiosa sólo son adjudicadas al Cuerpo Gobernante, máxima autoridad mundana del gobierno celestial. Por ello, en virtud de lo que afirma Marinozzi (2011), *“la “hermandad mundial” es una contra sociedad que está por fuera de cualquier gobierno, autónoma y gobernada teocráticamente por los “representantes de Jesucristo en la Tierra”. Todo Testigo de Jehová respeta este gobierno teocrático por lo que no da apoyo a ningún otro gobierno” (Marinozzi, 2011: 178).*

De tal modo, los Testigos de Jehová subordinan su identidad ciudadana, a la cual vacían de contenido, a su identidad religiosa. En tanto que ambas identificaciones proponen modos de significar el mundo de manera radicalmente distintos, uno de los modos de resolución de tales incongruencias se vincula con el grado de internalización subjetiva que hacen los creyentes de una sobre otra. De este modo, la pretendida homogeneización operada desde las élites políticas en el momento de conformación del Estado nacional argentino, el cual se presentaba formalmente laico, pero con una clara tendencia favorable al imaginario católico, se presentaba como una barrera infranqueable para la integración de otras religiones o creencias que no se subordinaran a esa cosmovisión. En algunos casos, la integración de creencias al marco más amplio del imaginario católico sostenido desde el Estado Nacional no fue conflictiva; por el contrario, en muchos casos, la misma resultó virtualmente “consensuada” en tanto que el sistema de creencias poco discutía aspectos vinculados con el quehacer político. No obstante, los Testigos de Jehová no lograron dicha alternación de manera “exitosa”: allí donde la comunidad política “receptora” convocaba a la conformación de un “ser ciudadano” moldeado en base a los condicionantes propios de la configuración cultural hegemónica, los Testigos de Jehová se vieron sometidos a la necesidad ineluctable de resolver, de algún modo, los conflictos y tensiones identitarios.

Ser Testigo de Jehová no sólo importa el cumplimiento de una serie de normativas o códigos de conducta. Implica al mismo tiempo la conformación de una personalidad social que es negociada permanentemente de modo interactivo en la vida cotidiana de los fieles. Dicha negociación supone, al mismo tiempo, una evaluación permanente de la dinámica de los sucesos a los que se enfrentan los creyentes en la trama interactiva. Los elementos distintivos de la identificación social del creyente religioso se reafirman interactivamente por “oposición” a otros elementos definitorios

identitarios. De tal modo, muchas de las prácticas discriminatorias a las cuales son sometidos los Testigos de Jehová en su vida cotidiana operan como señales de reafirmación de la identificación que es construida a partir de la conformación de una subjetividad que se presenta como “única”. De manera más precisa: la exclusión sirve como validación de su adhesión religiosa y como reafirmación identitaria. Por ello, es de suma relevancia la comprensión de la significación que los Testigos de Jehová asignan a sus prácticas. Tales prácticas, ancladas en el decurso de la vida cotidiana, señalan su adhesión al grupo religioso. El cumplimiento de ciertos códigos de normas y valoraciones condiciona el modo de comportamiento social que tienen los agentes, de modo tal que el “ser” Testigo de Jehová no es el resultado de una “etiqueta” adquirida en cierto momento de la vida, sino más bien en la renovación constante de su condición en el desarrollo de las prácticas mundanas. Los Testigos de Jehová se reconocen como tal por su modo de obrar, y por las significaciones que asignan a dicho obrar, ancladas en una interpretación compartida de valoraciones y normas que, desde su punto de vista, encuentra anclaje en el mandato bíblico. Consecuentemente, la realización de ciertas prácticas sociales opera como elemento de distinción entre aquellos que “conocen la verdad” y aquellos que aún no lo hacen.

Un Testigo de Jehová se identifica como tal por la proclamación de la Palabra, la asistencia a las reuniones de los Salones del Reino, el modo en el cual se trata médicamente o cumple con las regulaciones establecidas por el ordenamiento jurídico-normativo del Estado Nacional. Al mismo tiempo, el Testigo de Jehová se identifica por los modos diferentes de conducir sus prácticas cotidianas con relación a los no miembros de la comunidad religiosa. El modo peculiar que tienen de la consideración sobre la sangre y las prácticas médicas asociadas a su manipulación, o bien la negación a prestar honores a los símbolos patrios son elementos que se ponen en acto en la vida cotidiana y que actúan como distintivos de la creencia religiosa. Sin embargo, ciertos modos de obrar de los Testigos de Jehová se

encuentran en clara tensión con ciertos modos de obrar que se pretende tenga todo agente social, en su condición de ciudadano. Es decir, la tensión que existe entre la identidad religiosa del Testigo de Jehová y su identidad ciudadana es clara. La consideración que tienen los creyentes de esta comunidad religiosa sobre la política, en su sentido amplio, es condicionante de ciertas significaciones peculiares respecto del cómo obrar “en el mundo”. La observancia al cumplimiento de las formalidades que exige la ciudadanía (pago de impuestos, asistencia a los actos electorales) no implica la aceptación subjetiva de tal condición. Según informan los propios Testigos de Jehová, se trata de un orden que se encuentra dentro del plan divino, y en virtud de ello, debe ser reconocido y aceptado. No obstante, su aceptación no implica convicción, es decir, no supone la comprensión de la política en su dimensión de práctica transformadora del mundo social.

De tal modo, la conformación de la identificación religiosa de los Testigos de Jehová se construye, también, aunque no de manera exclusiva, en esa necesaria oposición con la identidad ciudadana que se instituye a partir del Estado Nacional. La imposición de prácticas sociales discriminatorias en áreas institucionales de relevancia social opera como “confirmadoras” de la identificación religiosa; ese “nosotros” se autoafirma a partir de la aplicación de comportamientos de los “otros”, que no son conocedores de la verdad. En este sentido, la noción sectaria (en el sentido de Troelstch) opera como clave de confirmación de que “unos pocos” son “conocedores” de la “verdad”, y por ello deben resistir los embates que se les presentan. Por ello, se sostiene que la identificación religiosa de los Testigos de Jehová opera como “resistencia” frente a la pretendida transmisión de pautas de identificación ciudadana desde el Estado nacional. La resistencia es tanto objetiva como subjetiva. Es objetiva en el sentido que sus modos de “resolución” se desarrollan en el ámbito institucional, en el marco de comportamientos institucionalizados. Pero también es subjetiva, dado

que exige por parte del creyente religioso una “negociación subjetiva” en la cual la identidad religiosa logra imponerse frente a otras pautas identitarias.

Bibliografía

- BAUMAN, Zygmunt (2003) *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (2003) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BOURDIEU, Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2002) *Sociología y cultura*. México D.F.: Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre (2008) *Homo academicus*. Barcelona: Siglo Veintiuno.
- FORNI, Floreal, y otros (2008) *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- GIDDENS, Anthony (1984) *La constitución de la sociedad*. Barcelona: Península.
- GOFFMAN, Erving (1982) “The Interaction Order”, *American Sociological Review*, vol. 48: 1-17.
- GRIMSON, Alejandro (2011) *Los límites de la cultura. Crítica a las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- JENKINS, Richard (2002) *Foundations of Sociology: Towards a Better Understanding of the Human World*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- MAIOLI, Esteban (2011) *Discriminación religiosa y procesos de integración regional*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- MALLIMACI, Fortunato (2002) “Religión, catolicismo y sociedad civil en Argentina: entre la nación católica y la reconstrucción plural de los lazos sociales” en *Revista Argentina de Ciencia Política*, nro. 5/6, Buenos Aires: Eudeba.
- MARGULIS, Mario (2009) *Sociología de la cultura. Conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.
- MARINOZZI, Diego (2011) *Dios o Patria. Los Testigos de Jehová y la dictadura militar, 1976-1983*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- OSZLAK, Oscar (1997) *La formación del estado argentino*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.

- ROMERO PUGA, Juan Carlos y CAMPIO LÓPEZ, Héctor (2010) *Los voceros del fin del mundo. Testigos de Jehová: discurso y poder*. México D.F.: Libros de la Araucaria.
- WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY (WTBTS) (2001) *Anuario*. Pennsylvania: WTBTS Press.